OBRAS COMPLETAS



Raimon Panikkar

I. Mística y espiritualidad

1. Mística, plenitud de Vida

Herder

OBRAS COMPLETAS
RAIMON PANIKKAR

Tomo I
MÍSTICA Y ESPIRITUALIDAD

Volumen 1
Mística, plenitud de Vida

PLAN DE LAS OBRAS COMPLETAS DE RAIMON PANIKKAR



Edición a cargo de Milena Carrara Pavan

I. MÍSTICA Y ESPIRITUALIDAD
1. Mística, plenitud de Vida
2. Espiritualidad, el camino de la Vida

II. RELIGIÓN Y RELIGIONES

III. CRISTIANISMO
1. La tradición cristiana
2. Cristofanía

IV. HINDUISMO
1. La experiencia védica. Mantramañjarī
2. El Dharma de la India

V. BUDDHISMO

VI. CULTURAS Y RELIGIONES EN DIÁLOGO
1. Pluralismo e interculturalidad
2. Diálogo intercultural e interreligioso

VII. HINDUISMO Y CRISTIANISMO

VIII. VISIÓN TRINITARIA Y COSMOTEÁNDRICA:
DIOS-HOMBRE-COSMOS

IX. MISTERIO Y HERMENÉUTICA
1. Mito, símbolo y ritual
2. Fe, hermenéutica y palabra

X. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures
2. Pensamiento filosófico y teológico

XI. SECULARIDAD SAGRADA

XII. ESPACIO, TIEMPO Y CIENCIA

RAIMON PANIKKAR

I. MÍSTICA Y ESPIRITUALIDAD

1. Mística, plenitud de Vida

Edición
Milena Carrara Pavan

Coordinación de la edición en castellano
Laia Villegas Torras

Herder

Agradecemos el apoyo y la colaboración de la Fundación Vivarium,
sin los cuales esta edición no hubiera sido posible.

Este libro ha sido publicado con una subvención de la Dirección del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Título original: Opera Omnia. Mistica e spiritualità. Mistica, pienezza di Vita
Traducción: Germán Ancochea
Ramona Llach
Antoni Martínez Riu
Jesús Silvestre
Marita Viscarro
Diseño de portada: PURPLEPRINT Creative
Imagen de cubierta: Agustí Penadès

© 2008, Jaca Book SpA, Milán
© 2015, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-3277-4

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta:
Depósito legal: B-3943-2015
Printed in Spain - Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

Presentación 13
Abreviaturas 17
Introducción 19

Primera parte
La nueva inocencia

Relámpagos 33
1. Relámpagos blancos 34
2. Relámpagos rojos 42
3. Relámpagos azules 49

I. La nueva inocencia 61

II. El espíritu contemplativo:
un nuevo desafío a la modernidad 75
1. El Cielo, en las alturas (el *aquí* opuesto al *allá*) 77
2. La historia delante (el *ahora* opuesto al *después*) 80
3. El deber del trabajo (el *acto* opuesto al *producto*) 83
4. El poder de las grandes cosas
(la *interioridad* contrapuesta a la *exterioridad*) 87
5. El afán de éxito (el *contentamiento*
opuesto al *triunfo*) 90

III. La mirada inocente 95
1. Contemplar 96
2. Amar 98
3. Realidad 99

IV. Acción y contemplación como categorías de comprensión religiosa 101
1. El primado de la acción 103
La actitud activa y la historia reciente 103
Límites de la actitud activa 105
Aspectos del carácter activo 107
2. El primado de la contemplación 109
La actitud contemplativa 109
La naturaleza del karman 113
La identidad de Jesús 118
3. Comprensión religiosa 122
Categorías necesarias, pero insuficientes 123
Métodos complementarios 124
Un proceso en curso 126

Segunda parte
Contemplación

I. Meditación sin objeto 133

II. El origen: el silencio 143
1. La palabra del silencio 148
2. El silencio de la palabra 157
3. El silencio no habla 158
4. El misterio de lo inexpresable 158
5. Percibir la voz del silencio 159
6. La impotencia del silencio 161
7. La palabra que escucha 161

8. El hombre que escucha 162
9. La encarnación de la palabra 163
10. La palabra como sacramento 164
11. El poder del silencio 165
12. La palabra (del silencio) como praxis 167

III. Tres ejemplos de santidad: Clara, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila 171
1. Contemplar en las naves del mundo 171
2. Algunos aspectos de la espiritualidad de Juan de la Cruz y de Teresa de Ávila 179
¿Qué es la santidad? 179
Juan de la Cruz y Teresa de Ávila 181
El ejemplo de sus vidas 181
La doctrina mística 184
La santidad de los dos santos carmelitas 188

Tercera parte
La experiencia mística

Primera sección
La experiencia de la Vida. La mística

Prólogo a la primera edición 195
Prólogo a la segunda edición 199

I. La experiencia humana integral 205
1. El título 205
2. La ambivalencia de la palabra 207
3. El lugar de la mística 209
4. La palabra mística 211
5. Los distintos lenguajes 215
6. La antropología subyacente 221

7. La peregrinación mística 223

II. *Navasūtrāṇi* 227
1. La mística es la experiencia integral de la realidad 229
2. La experiencia es el toque consciente con la realidad 241
3. La realidad no es subjetiva ni objetiva: es nuestro *mythos* 252
4. El *mythos* es el último horizonte de la presencialidad, el primer peldaño de la consciencia 260
5. La consciencia es consciencia de entes, de sí misma, de abstracciones o pura consciencia 268
6. La pura consciencia es la experiencia de una presencia repleta de amor 277
7. Lo que llamamos experiencia es el resultado de múltiples factores 293
Experiencia 298
Lenguaje 307
Memoria 311
Interpretación 314
Recepción 317
Actualización 318
8. Somos conscientes de una triple experiencia: sensible, inteligible y espiritual 322
9. La experiencia mística tiene una relación directa con la totalidad de la condición humana 341

III. Los lenguajes místicos 361
1. El lenguaje simbólico 363
2. Invariantes lingüísticas 368
Inefabilidad 368
Amor 370
Conocimiento 371
3. El lenguaje hindú 372
Saṃsāra 373

Mokṣa 374
Karman 376
4. El lenguaje buddhista 378
Duḥkha 378
Aṭṭhangikamagga 380
Nibbāna 381
5. El lenguaje secular 382
La situación humana 383
Lo desconocido 385
Felicidad 386
6. El lenguaje cristiano 388
Encarnación 393
Cruz 395
Resurrección 398
7. El metalenguaje místico 402
Christus totus 405

Oración 411

Segunda sección

La experiencia suprema: las vías de Oriente y de Occidente

1. El problema de la experiencia 419
Prolegómenos 419
Lo empírico, el experimento y la experiencia 422
El mito 424
2. La búsqueda de la experiencia suprema 427
La experiencia, su expresión e interpretación 428
La pérdida del sujeto 431
La experiencia suprema 433
3. Las vías de Oriente y de Occidente 438
Los valores orientales y occidentales 438

Cuatro arquetipos de la realidad última 441
Trascendencia trascendente 443
Trascendencia inmanente 443
Inmanencia trascendente 444
Inmanencia inmanente 445
El Espíritu 446

Oración 449

Glosario 453
Índice de nombres 463

Presentación

Los escritos que tengo el honor y la responsabilidad de presentar no son fruto de simples especulaciones, sino que son más bien autobiográficos, es decir, se inspiran en una vida y en una praxis, y solo sucesivamente han ido plasmándose en escritos.

Estas *Obras completas* comprenden un lapso de cerca de setenta años durante el cual me he dedicado a profundizar en el sentido de una vida humana más justa y plena. No he vivido para escribir, sino que he escrito para vivir de una forma más consciente y para ayudar a mis hermanos con pensamientos surgidos no solo de mi mente, sino de una Fuente superior que bien puede llamarse *Espíritu* —aunque no pretendo que mis escritos sean «inspirados»—. No creo, sin embargo, que seamos mónadas aisladas, sino que cada uno de nosotros es un microcosmos que refleja e influye en el macrocosmos de toda la realidad, tal como se ha creído en la mayor parte de las culturas al hablar del cuerpo de Śiva, de la comunión de los santos, del Cuerpo místico, del *karman*, etc.

La decisión de publicar la recopilación de estos escritos ha sido más bien sufrida por mi parte, y he debido superar más de una vez la «tentación» de renunciar a ella, ya que, si por un lado estoy convencido de lo que decían los latinos *(scripta manent),* por el otro creo que, en última instancia, lo que realmente cuenta es vivir la Vida, y esta es quizá la razón de que los grandes maestros no hayan escrito nada,

como comenta Tomás de Aquino en la *Suma*, citando a Pitágoras y Sócrates (y omitiendo a Buddha, al que no conoció).

«En medio del *atardecer* de nuestra vida me encontré en una selva oscura ya que la vía recta estaba perdida»,[1] porque había perdido todas la certezas.

Es, sin duda, un mérito de Sante Bagnoli y de su editorial Jaca Book la iniciativa de publicar estas *Obras completas;* les estoy, por ello, muy agradecido.

Estas obras comprenden prácticamente todos mis libros, a pesar de que algunos capítulos han sido publicados en diversos volúmenes según requería el asunto tratado. Se han añadido, además, numerosos artículos que complementan mi pensamiento, mientras que se han omitido otros ocasionales y casi todas la entrevistas.

Quisiera hacer algunas consideraciones que son válidas para todos los volúmenes:

a) referente a las citaciones, hemos preferido remitirnos a las obras publicadas precedentemente, siguiendo el esquema general de mis publicaciones;
b) la selección no ha tenido en cuenta el orden cronológico, sino el temático, y eso explica que el estilo pueda resultar, en ocasiones, diferente;
c) aunque cada publicación aspira a ser un todo que se sostiene por sí mismo, por lo que algunos pensamientos reaparecen más de una vez —ya que son necesarios para la comprensión del texto—, se ha decido eliminar repeticiones innecesarias;
d) el hecho de que el editor prefiera que las *Obras completas* estén organizadas por el mismo autor todavía en vida tiene, evidentemente, muchos aspectos positivos; pero si el autor continúa vivo

1. Cf. «Nel mezzo del cammin di nostra vita mi ritrovai per una selva oscura ché la diritta via era smarrita» (Dante, *Divina Commedia*, «Inferno», Canto I, 1-3). En el texto original en italiano, el autor cita este pasaje de Dante, pero reemplazando la palabra *cammin* (camino) por *tramonto* (atardecer). *(N. del T.)*

> no podrá resistirse a la tentación de introducir modificaciones, correcciones o, simplemente, añadidos a sus escritos originales.

Doy gracias a los diversos traductores que han traducido a partir de las diversas lenguas en las que me ha tocado escribir, de acuerdo con el espíritu de aquella multiculturalidad que veo cada vez más importante en un mundo en el que las culturas se enriquecen unas a otras, sin que por ello deban perder su especificidad.

Me siento gratamente obligado a recordar también a todos aquellos que, a lo largo de los años, han estado a mi lado ayudándome en la ardua tarea de dar forma a mis pensamientos. Mi reconocimiento particular es para Milena Carrara Pavan, a quien he confiado el cuidado de la publicación de todos mis escritos, que ella conoce profundamente, por haber estado a mi lado en este último período de mi vida, con dedicación y sensibilidad.

Raimon Panikkar

Con estas palabras presentaba Raimon Panikkar sus *Obras completas*, que empezaron a publicarse en el 2008 en italiano (R. Panikkar, *Opera Omnia*, Milán, Jaca Book) bajo la coordinación de Milena Carrara, quien trabajó en estrecha colaboración con el mismo autor hasta que este falleció, en el 2010. Este compendio ha servido de modelo para la edición de sus *Obras completas* en catalán, francés, inglés y ahora en castellano.

Sabemos que Panikkar, quien hablaba y escribía varios idiomas, solía revisar meticulosamente las traducciones y publicaciones de sus libros y artículos. Por ello, ante la pregunta de cuál es la edición de referencia —entre las diversas ediciones de un texto determinado—, la respuesta más adecuada sería «la última»: mientras Panikkar estuvo vivo, sus textos también.

Nuestra edición en castellano de las *Obras completas* de Raimon Panikkar sigue como referencia principal la selección de textos y los criterios que el propio autor estableció, junto con Milena Carrara, para la edición italiana. En la preparación de nuestra edición hemos recurrido además a los textos ya publicados en castellano (ya fueran originales del autor o traducciones validadas por él), siempre revisándolos a la luz de la edición italiana de referencia y consultando los originales en otras lenguas.

Al inicio de cada nueva sección o capítulo, en una nota a pie de página, detallamos la referencia bibliográfica original del texto y las versiones que hemos empleado y cotejado para nuestra edición.

La editorial

Abreviaturas

Escrituras hindúes

AB	*Aitareya-brāhmaṇa*
AV	*Atharva-veda*
BG	*Bhagavad-gītā*
BS	*Brahma-sūtra*
BU	*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*
KausU	*Kauṣitaki-upaniṣad*
KenU	*Kena-upaniṣad*
MaitU	*Maitrī-upaniṣad*
MandU	*Māṇḍūkya-upaniṣad*
MundU	*Muṇḍaka-upaniṣad*
RV	*Ṛg-veda*
SB	*Śatapatha-brāhmaṇa*
TB	*Taittirīya-brāhmaṇa*
TU	*Taittirīya-upaniṣad*
TMB	*Tāṇḍya-mahā-brāhmaṇa*

Escrituras cristianas

Ap	Apocalipsis
1 Cor	Primera carta a los corintios

2 Cor	Segunda carta a los corintios
Col	Carta a los colosenses
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés
Éx	Éxodo
Gál	Gálatas
Gn	Génesis
Heb	Carta a los hebreos
Is	Isaías
Jn	Juan
1 Jn	Primera carta de Juan
Job	Job
Lc	Lucas
Mc	Marcos
Mt	Mateo
Nm	Números
Rom	Carta a los romanos
Sal	Salmos
Sab	Sabiduría
1 Tim	Primera carta a Timoteo

Introducción*

El primer volumen de estas *Obras completas* es en parte autobiográfico, por cuanto trata del tema más importante de mi vida, el tema que ha inspirado discretamente todos mis escritos hasta convertirse en una clave hermenéutica indispensable.

La mística representa la tercera dimensión que no solo da relieve sino también vida a todas las páginas que seguirán. Reducir la existencia a lo que captan los sentidos o la razón reduce al hombre a una especie más entre los diversos seres vivos: el animal racional. Como diremos con insistencia, la vida humana (*ζοή, zōē*) no es la vida biológica (*βίος*, *bios*) del hombre. El hombre no es solamente *semejanza* de Dios, Fuente, Inicio, Causa (equivalentes homeomórficos); es también *imagen* de la Realidad, un *mikrokosmos*, como decían los antiguos (hasta Paracelso y los partidarios de la *philosophia adepta*), que refleja el conjunto del *makrokosmos*. La distinción entre imagen y semejanza es más teológica que léxica.

A pesar de que por motivos prácticos hemos dividido el tomo I en dos volúmenes, hay que precisar que los dos temas, mística y espiritualidad, pueden ser diferenciados pero no separados. Pocos temas

* Este texto procede, ligeramente ampliado para la edición de las *Obras completas*, de la obra de R. Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Barcelona, Herder, 2008, págs. 25-34 y ha sido cotejado con el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 1-9.

han tenido una reputación tan nefasta en algunos ambientes como la mística, sobre la cual, en realidad, se ha escrito mucho y mal; si a este tema añadimos el de la espiritualidad, todavía empeoramos más esa mala interpretación.

Quizá ello se deba también al hecho de que, al ser hijos de nuestro tiempo, hemos aceptado de forma acrítica la segunda regla de Descartes y hemos creído que la especialización nos aportaría «claridad y distinción», confundiendo evidencia racional con comprensión. Debido a esta influencia, hemos reducido la mística a fenómenos más o menos extraordinarios o esotéricos, y la espiritualidad, a una educación del *espíritu*, separado del cuerpo, cuando no opuesto a él, como si el hombre fuera solo una alma prisionera en un cuerpo, tal como se pensó durante un tiempo también en el cristianismo, en plena contradicción con el «dogma» de la resurrección de los cuerpos, marginado a una escatología meramente temporal. La influencia del genio de Descartes ha seguido siendo notable, y la *res extensa* ha sido considerada ajena a la facultad de pensar. Estoy insinuando que, sin el correctivo de la mística, reducimos al hombre a un bípedo racional, cuando no racionalista, y la vida humana, a la supremacía de la razón.



«La experiencia de la Vida» podría ser la descripción más breve de la mística. Se trata de una experiencia y no de su interpretación, aunque nuestra consciencia de ella le sea concomitante. No las podemos separar, pero podemos y debemos distinguirlas, como explicaremos. Se trata de una experiencia completa y no fragmentaria. Lo que a menudo ocurre es que no vivimos en plenitud porque nuestra experiencia no es completa y vivimos distraídos o solamente en la superficie.

De ahí que la mística no sea el privilegio de unos cuantos escogidos, sino la característica humana por excelencia. El hombre es esencialmente un místico o, si se le considera como animal (un ser «movido» por un *anima*), un animal místico —aunque, como diremos más adelante, la animalidad (aunque sea racional) no define al hombre—.

El hombre es antes un *espíritu encarnado* que un viviente racional, un *animal espiritual*, se podría decir, si *anima* se interpreta según su etimología indoeuropea (*aniti*, él respira; *anilaḥ,* soplo). *Anima* incluiría entonces también el espíritu.

Reduciendo a su esencia la multitud de prácticas «espirituales», llámense meditación, yoga, contemplación, *vipassana*, *tantra, jing* o lo que fuere, todo se reduce a que nos concentremos en lo esencial y seamos plenamente conscientes del hecho de que estamos vivos, y a que vivamos esta vida en su plenitud sin las distracciones que nos «tientan». No todo ser humano es medianamente inteligente o normalmente sano; no todos los hombres son ricos, buenos, educados, etc.; pero todos están vivos y tienen la posibilidad de darse cuenta de ello. Y de hecho, todos somos conscientes de que estamos vivos, pero a menudo se nos escapa esta consciencia plena del vivir.

La consciencia de nuestra vida va comúnmente acompañada de nuestra interpretación: es la interpretación de nuestra consciencia de la vida en el sentido del genitivo objetivo. Es entonces una consciencia de nuestra vida objetivada; esto es, interpretada por nuestras categorías y juzgada según lo que creemos que nos va en ella. No es aún la consciencia pura de la misma vida; no es la vida que toma consciencia de ella misma (el *cit anantam*, la consciencia infinita de las *Upaniṣad*), en cuyo destino nosotros participamos. A veces nos cuesta dejar que la Vida tome consciencia de sí misma, precisamente por la superficialidad a la que hemos hecho alusión. Esta consciencia de la Vida no es nuestra propiedad privada, no pertenece a nuestro *ego*. Por eso la mística nos dirá que sin superar el egoísmo, sin morir al *ego* (egoísta) no podemos «gozar» de esta experiencia —que está en nosotros, pero que desaparece en el momento en que pretendemos apoderarnos de ella—. La mística como experiencia de la Vida apunta tanto al genitivo objetivo como al subjetivo: la experiencia (que tenemos) de la Vida tanto como la experiencia de la Vida (que está en nosotros).

Hasta tiempos muy recientes (y aun hoy en día algunos así lo piensan), la mística se consideraba un fenómeno especial más o menos

extraordinario, algo aparte del conocimiento «normal» del ser humano, un «algo» especial —sea patológico, paranormal o sobrenatural—. El presente estudio aspira a volver a integrar la «mística» en el mismo *ser* del hombre: en el hombre, espíritu místico tanto en cuanto animal racional como ser corporal. En otras palabras: la mística no es una especialización (característica del pensar occidental moderno), sino una dimensión antropológica, un algo que pertenece al mismo ser humano. Todo hombre es místico, aunque sea en potencia. Por ello, la auténtica mística no deshumaniza. Nos hace ver que nuestra humanidad es más (no menos) que pura racionalidad.

La vida humana es, a la vez, aquello que une a todos los hombres y, por otra parte, los distingue. Hasta el siglo pasado la humanidad creyó empíricamente en la generación espontánea; esto es, que la vida no era solo aquello que une y distingue a los hombres, sino que era el trascendental absoluto del Ser, lo que une y distingue a todo lo que de alguna manera *es*. Vida y Ser eran sinónimos, aunque la Vida, igual que el Ser, «se diga» de muchas maneras. En el siglo XIX, el refinamiento de la *empeiria* creyó «demostrar» que la vida era solo el privilegio de algunos seres: «Omne vivum ex vivo» (Todo lo viviente proviene de otro ser vivo) surgió entonces como un nuevo dogma en tiempos de Pasteur. La vida pasó entonces a ser una especialidad de aquellos seres definidos precisamente como *vivos*. La reproducción se consideró la característica distintiva de la vida, y la reproducción más palmaria era la biológica, que lleva consigo la muerte. La gran división entre materia inerte y seres vivos recibió el espaldarazo «científico». Cualquier otra concepción era catalogada como magia y pensamiento «primitivo». La *física*, a pesar de su nombre, se redujo a la materia inerte, y la vida de Dios resultaba problemática, a menos que también estuviese dispuesto a morir como todo ser vivo —aunque algunos teólogos se defendieran con la distinción entre *zōē* y *bios*—.

Sin negar las diferencias «esenciales» entre los seres ni adoptar de manera acrítica las interpretaciones de otras tradiciones, se podría convenir en homologar la Vida al Ser y en aplicar la *analogia entis* a

la *analogia vitae*. Inspirándonos en la formulación latina de origen aristotélico que identificaba la vida de los vivientes con su ser («vita viventibus est esse»), se podría decir «esse essentibus est vita» (el ser de los seres es [su] vida). *Ser* es un concepto abstracto, *vida* es una noción inmediata. Esta intuición va en la misma dirección que la creencia tradicional en el *anima mundi*, tan frecuentemente mal interpretada.

Lejos estamos del *μῦθος (mythos)* del siglo pasado, que podríamos simbolizar en las dos grandes figuras de Sigmund Freud y Romain Rolland (además de otros muchos): el primero viendo en la mística un fenómeno psicológico de evasión, y el segundo, un atributo antropológico de sentimiento oceánico. En ambos casos, sin embargo, la mística se asimilaba a lo primitivo y ajeno a lo mundano. Los nombres de S. Radhakrishnan, S. N. Dasgupta, F. von Hügel, R. Otto, F. Heiler, M. Eliade, L. Lévy-Bruhl, M. Blondel, H. Bergson, J. Baruzi, H. Brémond, R. Guénon, W. James, A. Huxley, Ph. Sherrard, E. Underhill, R. C. Zaehner, etc., representan una reintroducción de la mística en el terreno de la reflexión filosófica de los últimos tiempos —sin mencionar la legión de nuestros contemporáneos ni la noción tradicional de la filosofía, que era esencialmente una noción mística—.

Sea de ello lo que fuere, la experiencia de la Vida se encuentra circunscrita a algo específicamente humano en cuanto hablamos de la experiencia (humana) de la Vida. Esta experiencia completa de la Vida sería la experiencia mística en su aspecto más genérico. Por eso la mística es alegre, haciendo eco al dicho de que un místico triste es un triste místico. La realidad es *sat* (Ser), *cit* (Consciencia) y *ananta* (Infinitud) o *ānanda* (Felicidad), dice el *vedānta*.

Hemos escrito «Vida» con mayúscula para no excluir *a priori* que la vida puede tener otras dimensiones, además de las inherentes a sus aspectos fisiológicos y psíquicos. Cabe también una vida espiritual: cabe la Vida del Ser y, por lo tanto, paradójicamente, también la Vida de la materia.

En armonía con lo dicho, entendemos por mística esta experiencia integral de la Vida.

Usamos la palabra «vida» en lugar de «realidad» por encontrarla más cercana a la experiencia. En el fondo queremos decir lo mismo, pero mientras la *realidad* es un concepto que hay que explicar, la *vida* es algo que experimentamos directamente; somos seres vivos, participamos en la Vida aunque la reflexión luego nos diga que somos seres (vivientes) que participamos en el Ser. Nuestra experiencia es la de la Vida. Al Ser lo pensamos, lo deducimos, lo inducimos, o como máximo lo intuimos. La Vida la vivimos y somos conscientes de ello. El título de este libro hubiera podido ser *Experiencia del Vivir*, pero me pareció demasiado ambiguo.

Por razones de claridad, sin embargo, utilizaremos a menudo la palabra «realidad» en lugar de «Vida» cuando el contexto nos lo pida. Baste esta introducción para situar el horizonte en el que las siguientes páginas intentan moverse. No se trata ni de fenómenos extraordinarios ni de elucubraciones meramente conceptuales. Se trata de una aproximación al problema fundamental del ser humano —aquel Ser que somos—.

Experiencia de la Vida. Todo hombre es consciente de que vive y de que la vida representa su máximo valor. Todo lo demás depende, mejor dicho, pende de ella. La conservación de la vida es el primer instinto humano. Esta experiencia básica puede adquirir diversos niveles de profundidad, que son inseparables. Hay quienes se sienten vivos porque notan la sangre palpitar en sus venas —con toda la riqueza de esta metáfora, que incluye la pasión y el sentimiento—. Hay quienes se sienten máximamente vivos cuando piensan; esto es, cuando se dan cuenta de que están dotados de una asombrosa capacidad de tomar el pulso a la realidad —hay una experiencia intelectual de la Vida—. Y hay, en tercer lugar, quienes se percatan, con mayor intensidad, además, de que la Vida los trasciende, que les ha sido dada, que es un don, una gracia, aunque a veces aparezca a algunos pocos como una desgracia. Las tres experiencias van unidas, y predomina la una o la otra. Hablamos de la experiencia corporal, de la anímica y de la del espíritu —siguiendo la antropología tripartita tradicional—.

La experiencia de la Vida, según hemos ya apuntado, puede también entenderse como genitivo subjetivo, esto es, como experiencia no *mía*, ni siquiera *nuestra*, sino como de la Vida misma. Esta Vida que nos ha sido dada, que no es nuestra, parece requerir un sujeto. Algunos la han hipostasiado en un Ser absoluto, «en Él era la Vida», dicen muchos textos sagrados. Otros, en cambio, no la sustancializan —a no ser en la miríada de seres (vivos)—. Esta Vida se «experiencia» a sí misma, y cada uno de nosotros participa en esta experiencia con mayor o menor claridad y profundidad.

Cuando digo «experiencia de la Vida» no digo experiencia *de mi vida* sino *de la Vida*, aquella vida que no es mía aunque esté en mí; aquella vida que, como dicen los Veda, no muere, que es infinita, que algunos llamarían *divina:* Vida, empero, que se «siente» palpitar o, mejor dicho, simplemente vivir en nosotros. Sus interpretaciones, naturalmente, varían, desde el llamado «sentimiento oceánico» hasta la sensación biológica de vivir, pasando por la experiencia de Dios, de Cristo, del Amor o incluso del Ser.

La experiencia de la Vida *(zōē)*, viene a decir san Justino en el siglo II, es la experiencia del dador de la vida —puesto que nuestra vida no vive por sí misma, sino que participa de la Vida—.

Diciendo esto no se elimina el discernimiento, y por lo tanto no se dice que cualquier experiencia (que va íntimamente ligada a su interpretación) sea igual ni tenga el mismo valor; ni siquiera se niega que a través de su formulación (interpretación) haya experiencias espurias o puramente imaginadas —no serían entonces experiencias—. No hablamos sobre místicas, sino sobre la *experiencia*, que no podemos sino llamar *humana*, y que denomino precisamente *mística*.

Para esta experiencia integral, esto es, íntegra (intocada por cualquier facultad reflexiva) de la vida, de acuerdo con la antropología tripartita mencionada, se requiere tener nuestros tres ojos muy abiertos, como mencionaremos más adelante. La euforia moderna del racionalismo (no digo de la razón) ha acarreado la atrofia del tercer ojo, que es el de la fe (cuando esta no se ha reducido a creencia). «Fides enim est

vita animae» (La fe, pues, es la vida del alma), escribió Tomás de Aquino, que no conocía la *Praśna-upaniṣad* VI, 4: «De la vida *(prāṇa)* proviene la fe *(śraddha)*». Es esta fe la que nos permite gozar de la Vida; «vita [...] id in quo maxime delectatur» (la vida [...] aquello en lo que tenemos el máximo gozo), dijo el mismo maestro. La experiencia mística sería aquella que nos permite gozar plenamente de la Vida. «Philosophus semper est laetus» (El filósofo siempre está lleno de gozo), escribió el místico Ramon Llull; *ānanda* (gozo) es uno de los nombres propios de la Trinidad del *vedānta* —según otra versión del citado texto upaniṣádico—. La fe es «la alegría de la Vida», se atreve a decir el ya citado mártir Justino.

Decimos «experiencia de la Vida», pero no deberíamos confundirla con ninguna de las operaciones de nuestro ser. Vivir la vida no es pensarla, no es sentirla, no es hacerla, como tampoco es despreciarla o «quererla» terminar. No tenemos otra palabra. La vida se vive.

La mística es esta experiencia de vida, aunque cuando hablamos de ella la estamos traduciendo a lenguaje y este necesita interpretación. Decimos «experiencia de la vida» y no «experiencia de la duración de la vida», sea corta, sea larga. La experiencia de la vida no es la consciencia del paso del tiempo. Lo que se «experiencia» es el instante de la *tempiternidad.* La experiencia no se mide por el tiempo.

Aquí debemos intercalar una reflexión intercultural. La experiencia de la Vida nos rescata del dominio, por no decir tiranía, de la razón dialéctica en cuanto no podemos pensar su negación. No podemos pensar la muerte, se nos dice, porque la identificamos con la no-vida. Podemos pensar con más o menos profundidad la vida y ser conscientes de ella; pero no podemos ser conscientes de la muerte. Todo tiene su posible contradicción: el árbol y el no-árbol, el Bien y el no-Bien, incluso el Ser y el no-Ser, aunque este pensamiento es un pensamiento abstracto y posiblemente vacío; pero no podemos hacer la experiencia de la no-vida en cuanto el sujeto (vivo) pensante ya no existe. Yo puedo pensar la muerte del otro, pero no hacer su experiencia, ni mucho menos la mía. Se puede hacer la experiencia de la Vida; no se puede hacer la experiencia de la muerte.

Ciertamente, no se puede *experienciar* la no-vida; pero solo el pensar dialéctico identifica la no-vida con la muerte. La muerte no es la vida; es distinta y aun opuesta a ella, pero no son contradictorias, excepto para el pensar dialéctico. No podemos hacer la experiencia de la muerte aun cuando se pueda pensar *sobre* ella y este pensamiento (abstracto) nos ilumine la vida.

Más aún, la experiencia de la vida es la experiencia del misterio, es la consciencia de que se está experimentando algo que no se puede pensar. Por eso, ya desde Sócrates hasta nuestros días, la filosofía se interpreta como una *meditatio mortis*.

Pero hay más; la experiencia de la vida lleva a veces también consigo la experiencia del morir. No es una experiencia agradable, pero no debe tampoco identificarse con la angustia de la muerte, que depende de otros factores más anímicos y fisiológicos que espirituales. En todo caso es una experiencia en la que el cuerpo también está presente, en su aspecto más espiritual, que es precisamente la respiración. Cualquier descripción implica ya su interpretación. Yo la llamaría una experiencia de la contingencia humana, de que la vida no es nuestra, de que no se sostiene por sí sola —y que se apoya precisamente en la Vida—. Si al inicio de mi existencia era la Vida (aunque no mía), al fin de ella se vuelve a la Vida.

Si tuviera que esbozar con mis palabras esta experiencia integral de la vida diría que es la vivencia completa tanto del cuerpo, que se siente vivir con palpitaciones de placer y dolor, como del alma, con sus intuiciones de verdad y sus riesgos de error, añadidas a las fulguraciones del espíritu que vibra con amor y repulsión. La experiencia de la Vida no es solo la sensación fisiológica de un cuerpo vivo; tampoco es exclusivamente la euforia del conocimiento tocando la realidad, ni el efluvio del amor participando en el dinamismo que mueve el mundo. La experiencia de la Vida es la conjunción más o menos armónica de las tres consciencias antes de ser distinguidas por el intelecto. Esta experiencia parece mostrar una complejidad especial, que llamaría trinitaria. No es nunca un puro placer sensible o una inmacu-

lada intuición intelectual, como tampoco un mero éxtasis inconsciente. «La condición humana», que es la condición de la realidad, nos acompaña siempre. La experiencia de la Vida es corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo. Igualmente hubiéramos podido decir que es material, humana y divina (cosmoteándrica). Sentirse vivo es sentir la Vida en su plenitud dentro de nuestra limitación concreta. Por eso he incluido la consciencia de los contrarios «dolor», «error» y «repulsión», aunque frecuentemente agazapados en el subconsciente de nuestras mismas vidas. Y si describimos esta experiencia como la experiencia mística, no se diga que es un reduccionismo rebajarla a un conjunto de tres vivencias porque no son tres —sin excluir en manera alguna una jerarquía entre esta trinidad de ingredientes—. Son una trenza irrompible de una experiencia única, que incluye también la experiencia del morir. «Cada día muero» (ἀποθήσκω, *apothēiskō*, que es verbo), dice san Pablo.

La tesis de este libro se reduce a glosar el título.

El gran obstáculo para que surja espontáneamente en nosotros la experiencia de la Vida es nuestra preocupación por el *hacer* a expensas del *ser*, del *vivir*. De ahí que la mística requiera una cierta madurez que es más fácil al acercarse al crepúsculo de la vida, cuando la acción, lo que se ha hecho ya, queda en cierta manera atrás. O, dicho más académicamente, la experiencia mística es fruto del *ser* antes que del *hacer*, es la consciencia del ser como acto más que de los resultados de la acción —que es el gran consejo místico de la *Bhagavad-gītā* y del Evangelio: la primacía del amor—.

A muchos les cuesta llegar a la experiencia de la Vida, porque temen la experiencia de la muerte, que es igualmente inefable; sin necesidad de citar a Dōgen cuando conecta intrínsecamente ambas experiencias. Acaso tenga un sentido que haya esperado tantos decenios para pergeñar este escrito.

Preveo la objeción de que este «concepto de mística» no corresponde al que habitualmente se tiene. Respondo diciendo, en primer lugar, que la mística no es un concepto, añadiendo acto seguido que

ello no es una objeción real, sino solo una constatación de que no sigo la moda. El objetor no daría su brazo a torcer y diría que la moda no se sigue por ser moda sino porque se cree que representa un mayor grado de madurez y reflexión sobre lo que en este caso la mística sea. Reconozco que, si bien es verdad que el contexto del que parten los estudios modernos sobre la mística es el de una racionalidad ilustrada, la idea subyacente a este estudio no es esta, aunque parte también de otra filosofía determinada, que evidentemente no puedo negar. Podría polemizar diciendo que los textos reconocidos como místicos están más cerca de la mencionada filosofía subyacente que muchos de los estudios sobre ella, lo que, por otra parte, tampoco es un contraargumento, puesto que la interpretación de un texto no puede reducirse a adivinar lo que su autor quería decir. Pero por no ser la polémica connatural a la mística, he preferido no escribir una reflexión sobre ella y concentrarme en una descripción sobre la simple experiencia, lo que no por ello la exime de partir de presupuestos que pueden ser muy legítimamente criticados —crítica a la que el autor da muy cordialmente la bienvenida, puesto que está siempre dispuesto a rectificar y a aprender—. «No hay nada más grande (*μέγιστον*, *megiston*) para el hombre que aprender y asimilar (*προσμανθάνειν καὶ προσλαμβάνειν*, *prosmanthanein kai proslambanein*) constantemente (*ἀεί*, *aei*)», parece que dijo ya el ateniense Sófocles en el siglo V a.C. (recordado en la llamada *Carta de Aristeas* del siglo III a.C.).

La composición del presente volumen es simple: una *primera parte* lleva como lema la *nueva inocencia* en cuanto la auténtica mística no es una reflexión sobre el Ser, sino una actitud libre y espontánea que surge de la plenitud de la persona.

Una *segunda parte* trata de la *contemplación*, sobre la cual poca cosa puede decirse porque la meditación es silencio; siguen tres ejemplos de santos, cuyas diferencias nos muestran que no existe un único concepto de santidad.

La *tercera parte* está formada por un estudio, sistemático y filosófico, sobre la experiencia mística. Aquí intento refutar la idea tan difundida que equipara la mística a fenómenos extraordinarios reservados a una pequeña élite de mortales. Todos estamos potencialmente abiertos a la experiencia mística. La idea de que todos somos «hijos de Dios», presente en tantas religiones, ha sido formulada y constantemente repetida por el cristianismo, pero se ha meditado poco en ella. Sigue como apéndice una reflexión filosófica sobre la *experiencia suprema* desde perspectivas diversas y una oración que surge de lo más profundo de mi ser.

Primera parte

La nueva inocencia*

* Todos los textos incluidos en la Primera parte de este volumen proceden de la obra, publicada por primera vez en catalán: R. Panikkar, *La nova innocència*, Barcelona, Proa, ^{2}1998 (trad. cast.: *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, ^{2}1999 [trad. de Marita Viscarro]). Fueron seleccionados por el mismo autor para la edición de sus *Obras completas* en italiano: R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008.

Relámpagos*

A veces son *blancos*. Están muy lejos. No hacen ruido. El trueno ni se oye, o aparece mucho después y ya apaciguado. Los relámpagos blancos no dan miedo. No son amenazadores. Es la serenidad del pensamiento teórico. Es la meditación filosófica. Se abordan principios. Para quienes los entiendan son eficaces, pero falta mucho todavía hasta llegar a la práctica. Quizá el rayo ha caído en algún lugar, pero todavía no a nuestro lado. Los intelectuales viven tranquilos...

... en ocasiones son *rojos*. Nos tocan de más cerca. Estos relámpagos hacen ruido. A veces demasiado. Eso asusta, aunque muchos no llegan ni a caer. Nuestra sociedad, para bien o para mal, lo quiera o no, está (¿aún?) amedrentada o esperanzada ante el hecho cristiano. Unos quieren sacárselo de encima y no saben cómo. Otros se declaran indiferentes, pero en el fondo no consiguen serlo. Hay unos terceros a los que les gustaría dar nueva vida a esta Iglesia, pero tampoco se los ve muy orientados. Son relámpagos de cristianía.[1]

* Los textos de la introducción «Relámpagos» y del apartado «Relámpagos blancos» se publicaron por primera vez en catalán en R. Panikkar, *La nova innocència*, Barcelona, Proa, [2]1998, págs. 19, 29-39. Nuestro texto se basa en la versión castellana: *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, [2]1999, págs. 7-8, 25-35, y ha sido confrontado con el texto original catalán y el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 19-25.

1. El término «cristianía» (una religiosidad personal) se utiliza aquí para diferen-

... a veces son *azules*. Están muy altos. Estos rayos no caen en tierra y, desde luego, no lo hacen sobre «nuestra» tierra. Es posible que algún día bajen, y entonces los problemas de encuentro entre pueblos y tradiciones religiosas ya no podrán dejarnos indiferentes. El mundo de las alturas está relampagueando. Los aislamientos artificiales no sirven ya. El problema del otro empieza a convertirse en un interrogante sobre uno mismo.

1. Relámpagos blancos

... que no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha.
Mateo[2]

Se me ha pedido muchas veces que explique la Resurrección que implica la nueva inocencia, sobre todo después de haber dicho que no se trata de querer recuperar la primera, pues la inocencia, una vez perdida, perdida está. Querer recuperarla ya no es algo inocente. Yahvé colocó a los querubines con una espada de fuego en la entrada del Paraíso para librarnos de un segundo pecado original.

Sin lugar a dudas, hay un presupuesto metafísico, que es precisamente el que hace posible la Resurrección. Pero aquí intentaré explicarlo de una forma más bien antropológica y en parte también autobiográfica.

Los maestros espirituales de casi todas las tradiciones nos hablan de lo que podríamos llamar la espiritualidad del novicio: el deseo de perfección, el *mumukṣutva*, la intención de alcanzar el *nirvāṇa*, etc. Es la espiritualidad purgativa, de purificación, el *brahmacarya*, el ascetismo, la práctica de las virtudes, el *yama* y el *niyama*, el *bodhicitta*, etc.

Hay que decidirse, comprometerse. Es el sentido de los votos, es la «teología» del *vrata*, es la obediencia al *guru*, el esfuerzo, la mortifi-

ciarlo de «cristiandad» (una civilización) y de «cristianismo» (una religión).
2. Mt 6,3.

cación, la renuncia, el examen de consciencia... Todo esto es necesario para que sea posible la libertad, la connaturalidad con el bien.

Pero pasemos al segundo punto. Hemos alcanzado ya el primero, y ¿ahora qué? Muchas escuelas, de las más variadas tradiciones, nos dicen que hay que estar siempre alerta, que hay que estar atentos ante los posibles retrocesos, que el que está más alto puede caer, que la vida espiritual es peligrosa. En el fondo, vienen a decirnos que la vida humana sobre la tierra es precisamente esa lucha constante, esa vigilancia continua, esa renuncia siempre renovada. Y la experiencia nos muestra que no les falta razón.

Los maestros experimentados, aquellos que unos llaman *bodhisattvas*, otros *gurus*, otros santos y algunos, simplemente, sabios o ancianos, vienen a decirnos lo que yo formularía como la ley fundamental de la auténtica vida humana, aquella que libre y conscientemente aspira a la plenitud de este don que es la vida misma; es lo mismo que decir que no se trata de un obsequio hecho al viviente, sino que el viviente mismo es el don. No se me da la vida. Yo soy el don dado por la vida. Yo nazco cuando me es dada la vida. Yo mismo soy el don, «el que ha sido dado».

Pues bien, la ley fundamental consiste en que aquellos medios, *upāya*, instrumentos que permiten nuestro crecimiento en la vida, en lo que con redundancia hemos llamado *vida espiritual*, una vez utilizados, esos medios, digo, se convierten en obstáculos. Si ves a Buddha —reza un texto del *Tripiṭaka*—, ¡mátalo! Si ves a Cristo —he repetido muchas veces—, ¡cómetelo! Si crees en el Espíritu, ¡olvídalo! No te lo pongas delante, no hagas de él un objeto, no lo objetives, no hagas teo-logía del Espíritu; déjalo atrás, que sople, que te empuje, que te inspire —él a ti, no tú a él, diciéndole *(logos)* dónde tiene que inspirarte o conducirte—. El Espíritu requiere velas con las que recibirlo y un timonel atento, pero no tolera en absoluto pilotos motorizados. Sopla *cuando* le place, *donde* quiere y también *como* le parece. La tradición monoteísta debería escuchar a las otras tradiciones cuando critican

su teocentrismo. Dios es un centro que está en todas partes, dice la misma tradición occidental cristiana, o sea que nadie es su propietario. Y añade todavía que la circunferencia no está en ningún sitio. El teocentrismo puede convertirse en una forma de domesticar lo divino: nosotros, los hombres, manipulamos el centro, pues somos nosotros quienes postulamos el centro. ¡Qué no llegan a hacer los hombres en nombre de Dios! Podría expresar todo esto de una forma más «oriental» recordando a un famoso maestro zen, Wumen (conocido en japonés como Mumon), quien afirma que la esencia de la verdad buddhista consiste en ser una barrera. Esto me hace evocar también (dejando de lado exégesis y arqueologías) los dichos evangélicos de la puerta estrecha y del paso del camello por el ojo de una aguja. Hay que saltar la barrera, hay que derribar la puerta, hay que romper la aguja. ¿No se nos ha dicho que el que tenga oídos para oír que oiga?

Pero aún no he formulado el segundo punto. Veámoslo ahora.

El deseo de perfección, nos sugiere un viejo *sūtra* buddhista recordado por Atīśa, tiene que ser superado por un deseo superior, por el *adhyāsaya*, que consiste en el «desasimiento» (Juan de la Cruz) de todos los deseos anteriores. Digo que el texto lo sugiere, porque mi exégesis es más bien una elaboración posterior. Se trata de renunciar incluso a la renuncia, de liberarse del deseo mismo de perfección, que puede ser una forma de egoísmo refinado y de creerse superior a los demás. Una virtud fundamental en la tradición cristiana, mucho antes de que degenerara en mera virtud psicológica o moral, es la humildad. Solo después de haber llegado aquí es posible la experiencia de la Gracia, del *tariki*, del otro-poder, como dice la tradición amidista del buddhismo japonés desarrollada por Shinran.

La nueva inocencia se ha liberado del ansia de perfección, del deseo de querer ser mejor, que implica necesariamente ser mejor que los demás. La nueva inocencia no entra en la competición espiritual, no desea, como dice Buddha. Es pura aspiración, es decir, fruto de una inspiración que llega del interior y no de unos pensamientos

objetivados, de los *vikalpa* de las tradiciones indias. Es el reino de la espontaneidad. El deseo tiende a un *τέλος (telos)*, a un fin. Se desea un objeto, se persigue una finalidad; es la objetivación de la realidad. La aspiración llega del interior, sin un porqué, como dicen los místicos franciscanos y dominicos de siglos pasados, y como afirma todavía hoy el zen. Si queremos ir a cualquier otra parte, quizá lleguemos, pero si corremos empujados solo por el deseo de llegar, no llegaremos nunca, no gozaremos nunca del presente, que es la revelación temporal de la eternidad. Si somos caminantes que solo buscamos la cima, nunca disfrutaremos del camino. *Homo viator* significa hacer camino, y no viajar a toda velocidad por una carretera ya trazada. Además, viviremos siempre con la angustia de no llegar a la meta. Hay muchos accidentes de tráfico, y parece que la carretera no termine nunca. Como he dicho en otras ocasiones, cambiando de metáfora, la belleza de una sinfonía radica en cada compás y no solo en el acorde final. El hombre es un ser itinerante, un *homo viator*, ciertamente, pero no existen caminos espirituales. Ni los pájaros ni los santos dejan huellas. En el cielo no hay senderos, dice bellamente el *Dhammapāda*, y lo repite después Juan de la Cruz: «Ya por aquí no hay camino». El hombre es un ser itinerante que, mientras camina, sabe que cada paso contiene ya *aquello* que hace que el camino sea camino y no una «alcantarilla negra» que nos conduce a un mar «glorioso» cuando ya no estemos —de ahí la queja de Job—. «Se hace camino al andar», dice Machado, porque la vida misma es *ἐπέκτασις (epektasis)* según la vamos viviendo (Gregorio de Nisa).

No hay técnicas para llegar a la nueva inocencia. Es el reino de la Gracia, lo dicen el *śaiva siddhānta*, el cristianismo y otras muchas tradiciones.

La nueva inocencia no es una segunda inocencia, no es una repetición de la primera, como tampoco es una segunda edición corregida y aumentada. Es nueva, tan nueva que no recuerda que sea segunda porque no lo es; no es la inocencia perdida recuperada, porque la

perdida, perdida está. La nueva inocencia no es haber encontrado el Paraíso perdido. La nueva inocencia no llega después de la primera. Llega después de lo que he llamado primer punto, después de la ascesis, de la purificación. No hay atajos ni caminos rápidos ni técnicas instantáneas.

El camino es *anupāya*, sin medios, no hay en verdad camino. Pero los ha habido: constantemente se hacen y deshacen. La paciencia, mejor dicho, la tolerancia, la *ὑπομονή (hypomonē)* predicada por el maestro de Nazaret, mediante la cual poseeremos nuestras vidas, es aquí fundamental.

La nueva inocencia es el reino de la libertad. Pero la libertad entendida como abandono de la motivación. La motivación implica que el objeto del motivo oriente nuestros pasos; vamos hacia un fin y, naturalmente, nos sentiremos defraudados si no lo conseguimos. Los motivos para llegar a fines penúltimos pueden ser y generalmente son necesarios. Pero aquí no se trata en absoluto de algo penúltimo y, por lo tanto, no inmediato. La «ultimidad» de la que hablo no viene después de lo penúltimo, sino que nos acompaña en cada paso. En este sentido, cada paso es último porque es definitivo. «No penséis cuando meditéis», dicen unas tradiciones, «no penséis cuando deis testimonio de mí», dicen otras, «que vuestra mano izquierda no sepa el bien que hace la derecha, porque entonces dejaría de hacer el bien». «Señor, ¿cuándo te hemos visto hambriento y pobre?». Si lo hubierais sabido, el acto ya no habría tenido valor, no habría sido auténtico, libre. Después de la parábola del fariseo y del publicano no se puede orar ya con buena consciencia: si hago de fariseo, me condeno; si hago de publicano, una vez aprendido el truco, aún soy peor. No hay salida consciente y motivada. Dicho más filosóficamente, la reflexión siempre es de segunda mano y, por lo tanto, corrosiva. Solo el espíritu reza con gemidos inenarrables, nos dice san Pablo.

La experiencia de la libertad precede a la reflexión sobre el acto libre. El acto es libre porque no tiene ningún determinante externo, ningún condicionante extrínseco. Por lo tanto, solo un corazón puro

puede ser libre. La experiencia de la libertad es experiencia de lo divino. No es un objeto, es el acto mismo de Ser, es el hacer que surge espontáneamente del Ser. Solo después de lo hecho podemos reflexionar sobre ello. ¿Qué nos dicen el yoga o el zen, por ejemplo, sino eso mismo?

El camino que exige el primer punto tiene muchos peligros, como nos dicen los maestros. El del segundo punto no tiene ninguno, porque no hay camino. No hay criterios. ¿En qué se basarían? Es «jugar a todo o nada». No hay *periculum*, experimento, prueba. Pero se corre el riesgo de dar vueltas sobre uno mismo, de quedarnos perplejos mirando el cielo, como si estuviéramos buscando al resucitado, olvidándonos de que la Resurrección es la nuestra. Estamos en un nivel distinto al de los caminos.

Dice Buddha, y este es uno de los fundamentos de la tradición buddhista, que el deseo del *nirvāṇa* es un obstáculo para alcanzarlo, tanto como lo es no desearlo. Si lo deseas, no lo obtendrás, y si no lo deseas..., no obtendrás necesariamente aquello que no deseas. Ni el deseo ni el no-deseo sirven aquí para nada. El *nirvāṇa* está fuera del alcance de la voluntad consciente. El *nirvāṇa* no es un objeto, ni del pensamiento ni de la voluntad. Algo parecido podría decirse de Dios, cuyo nombre no es posible decir o escribir, según prohíbe la Biblia. La guía del hombre no es la razón. Se nos ha dicho que lo es el amor, pero el amor no es guía; es más bien un motor, la autoenergía del Ser, la vida misma.

Todo esto no es fatalismo. Si se quiere pensar en términos extrínsecos, sería más bien la Gracia. Darse cuenta de que las cosas más fundamentales de la realidad están fuera de la jurisdicción del pensamiento y de la voluntad constituye para muchas culturas el inicio de la madurez. Es esta consciencia la que hace que pueda crecer la confianza en la realidad, que es la fuente del gozo y de la paz. Es la consciencia de la aspiración primordial del Ser que se nos da con la palabra, como dirían el *Ṛg-veda* y el Evangelio de san Juan.

Permítaseme ahora una breve reflexión filosófica.

La nueva inocencia no es el sueño ingenuo de querer recuperar el Paraíso perdido que, como ya he dicho, perdido está. La nueva inocencia representa la curación de la herida provocada por la separación de la epistemología respecto a la ontología, haciendo del conocimiento la cacería del objeto por parte del sujeto, que solo tiene que vigilar que sus armas (categorías) se mantengan limpias. Es bastante significativo que un Heisenberg deba recordar a los filósofos que el simple hecho de apuntar con la escopeta ya pone en alarma a la liebre, que el conocimiento por parte del sujeto ya modifica el objeto. Todo conocimiento reflexivo dentro de una epistemología separada de toda ontología deja de ser inocente, ha herido al objeto. *In-nocens* es aquel que no hace daño *(nocere)*.

La reflexividad inocente es la que retorna al sujeto sin dañar el objeto, es la que no parte de la dicotomía entre objeto, cosa objetiva, separada del hombre, y sujeto, mente subjetiva que apunta su escopeta para cazar el objeto —y que hace, por lo tanto, experimentos para ver cómo reaccionará la liebre—.

La reflexividad inocente envuelve en un mismo acto al que conoce y a lo conocido, porque sabe, precisamente, que uno no se da sin el otro. Conocer no significa cazar, sino crecer juntos, el cognoscente y lo conocido. Están unidos. Sin el hombre no hay cosa. La cosa no es ni «en sí» ni «en mí». La cosa es conmigo: *esse est co-esse*.

La trampa en la que ha caído la mayor parte de Occidente siguiendo a Hegel, que pensaba a la sombra de Descartes, ha sido creer que la *con-scientia* no es ciencia, *gnōsis*, *jñāna*, en la cual sujeto y objeto participan por igual, sino *Bewusstsein*, en la que la autoconsciencia difiere radicalmente de la consciencia. Los animales tendrían consciencia, pero solo el hombre poseería autoconsciencia, esto es, reflexión. La reflexión sería entonces ya una pérdida de la inocencia, porque sería volver a sí después de haber conquistado el objeto con el fin de poseerlo. El conocimiento comienza a ser posesión en lugar de dejarse poseer conjuntamente por aquello que los escolásticos, guiados por los árabes, y siguiendo a Aristóteles, llamaron el *intellectus* (activo y pasivo), una «luz superior», como la llamó san Agustín.

Pero, por otra parte, no se trata evidentemente de recaer en una postura pre-crítica. No se trata de recurrir románticamente al pasado, ni de apoyarse en metafísicas anticuadas que ahora ya no serían inocentes, sino culpablemente inconscientes.

Quizá pueda ayudarnos una metáfora. Estoy escuchando una sinfonía. Puedo sentirme extasiado: me he identificado con la música. No tengo consciencia de nada más. Es el conocimiento extático. Soy consciente de la música, pero no tengo de ella un conocimiento reflexivo; no soy consciente de que soy consciente de la música.

También puedo tener de ella un conocimiento reflexivo. Entonces soy consciente de que estoy escuchando música y de si me gusta o no. Tengo un conocimiento crítico. Puedo hablar de la música e incluso hacer de ella una descripción comparativa en función de mis conocimientos musicales anteriores.

En el primer caso tenemos una situación óntica. Soy música, estoy dentro de ella. No tengo ningún otro conocimiento; es gozo puro o quizá ni siquiera esto. En el segundo caso se trata de una situación epistemológica. Tengo un conocimiento reflexivo de la música y de mi condición de oyente.

Pero existe también otra posibilidad. La de ser un miembro de la orquesta. Con un conocimiento puramente epistemológico del fragmento musical jamás llegará uno a ser un primer violín genial. Pero con un conocimiento puramente óntico, en situación extática, no transcurrirá mucho tiempo sin que el director despierte de su éxtasis al violinista para recordarle que no está tocando solo. No puede perder la consciencia de formar parte de un conjunto. Esta es la situación ontológica. Nos olvidamos de nosotros mismos, no hay dicotomía entre sujeto y objeto, pero, al mismo tiempo, no estamos ni puramente asimilados ni totalmente objetivados; no somos ni música pura ni contempladores externos; somos miembros de la orquesta, somos contemporáneamente música e instrumento. Más que el violín, como ejemplo podría servirnos aquí la misma voz de la cantante: voz, cuerpo, persona, orquesta, director e incluso público, son distintos, pero no

están separados. La consciencia ontológica, a diferencia de la meramente óntica, es consciente (al mismo tiempo) de la realidad sin la separación entre sujeto y objeto. No es ni *éxtasis* ni *enstasis*, es un puro *stasis*, un «estar» en su totalidad: no se es ni música ni diva, se está cantando. Y ese «estar» es toda la orquesta, todo el público y toda mi persona. Este es el estado ontológico al cual me refería.

Pero, entonces, escribir sobre la nueva inocencia ¿no será una contradicción en los términos? Evidentemente. Si nos damos cuenta de que es nueva, ya no es inocente. Querer recuperar la antigua significa la degradación de la religión. Con razón un ángel, espada flamígera en mano, quería evitar que los hombres mirasen hacia atrás, aunque el Paraíso perdido fuera Sodoma. «Voy a emprender el camino sin retorno», gritó Job. «Ninguno que echa mano al arado y mira hacia atrás es apto para el reino de los cielos» (Lc 9,62), nos recuerda san Lucas que dijo Cristo. La contradicción es insuperable en el plano del discurso. La vida es palabra, *logos*, pero el logomonismo es tan asfixiante como cualquier otro monismo.

2. Relámpagos rojos*

Quisiera introducir ahora los *relámpagos rojos* glosando el lema de Heráclito, referido por san Hipólito, según el cual «el rayo gobierna todas las cosas». Y añade que este rayo es el fuego perdurable, el fuego eterno, divino, que muchos comentaristas identificarán con Zeus. Que Dios es fuego lo dice también la Escritura cristiana (Heb 12,29), haciéndose eco de la Torah (Dt 4,24); y todo bautismo iniciático cristiano tiene

* Los textos de los apartados «Relámpagos rojos» y «Relámpagos azules» se publicaron por primera vez en catalán en R. Panikkar, *La nova innocència*, *op. cit.*, págs. 139-150, 300-313. Nuestro texto se basa en la versión italiana publicada en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, *op. cit.*, págs. 26-39 (trad. de Jesús Silvestre y Antoni Martínez Riu), y ha sido confrontado con el texto original catalán.

que hacerse también con fuego (Lc 3,16 ss.), etc. Relampagueante era el vestido de Jesús en la transfiguración (Lc 9,29 ss.), así como también el del ángel de la Resurrección (Mt 28,3), y su venida, se nos dice, será similar a la de un relámpago que sale de Oriente y se deja ver hasta Occidente (Mt 24,27).

Si el tema de la luz es un tema clásico de la espiritualidad cristina, el del relámpago claramente asusta. No olvidemos, nosotros, hombres modernos, que las únicas fuentes de luz, hasta hace poco, eran el sol, la luna, las estrellas y el fuego. El rayo la hace bajar del cielo. La metáfora principal con la que en el lenguaje de muchas tradiciones se expresa la divinización del hombre es precisamente la *iluminación*. Y cuando la cultura europea intenta librarse del peso de una religiosidad demasiado institucionalizada, se llama a sí misma «Ilustración» (o Siglo de las *Luces*). El relámpago es uno de los pilares de la metáfora. La luz del cielo desciende en este caso sobre el hombre y lo transforma, aunque el precio sea quemar al hombre viejo.

Dante acaba prácticamente su *Commedia* haciendo una referencia al relampaguear de la divinidad. Es este rayo el que hiere la mente creada para que se abra al misterio divino:

> pero ya mi volar fuerzas no tiene
> si no es que al poco hirió la mente mía
> un fulgor que a aclarar su duda viene.[3]

La Edad Media emplea en abundancia esta metáfora del relámpago como destructor de la condición de criatura y portador de la divinización. Dios actúa iluminándonos como un rayo instantáneo: «In modum fulguris coruscantis», dice Ricardo de San Víctor;[4] y similar-

3. «Ma non era da ciò le proprie penne / se non che la mia mente fu percossa / da un fulgore in che sua voglia venne» (Dante Alighieri, *Divina Commedia,* Paradiso XXXIII, 139-141 [trad. cast.: *Divina Comedia*, versión poética de A. Echeverría, Madrid, Alianza, 2001]).
4. *Benjamin Minor* 82.

mente dicen san Buenaventura, san Bernardo («veluti in velocitate corusci luminis»: la experiencia de Dios llega con la velocidad de un fulgor de luz)[5] y tantos otros.

Exquisito es el inglés del siglo XIV de la *Nube del no saber*, que, suficientemente modernizado para que lo podamos entender, dice así:

> En ocasiones, Dios puede enviarte un destello de luz espiritual que atraviese la nube del no saber que media entre tú y Él y mostrarte algunos de sus secretos, sobre los que no puedo ni me está permitido hablar.[6]

Hace ya casi dos siglos que el gran desconocido Franz von Baader, a quien ahora algunos empiezan a apreciar, escribió un libro titulado *Über den Blitz als Vater des Lichtes* («Sobre el relámpago como padre de la luz», 1815). En él describe una intuición en la que yo veo la visión cosmoteándrica, que no solo afirma lo que vio Bacon en su axioma «harmonia luminis naturae et gratiae» (armonía entre la luz de la naturaleza y la luz de la Gracia), sino que nos conduce a la superación de toda dualidad entre teísmo y naturalismo, sin caer en ningún monismo, ya sea de tipo espiritualista o de tipo naturalista (materialista).

La dualidad entre naturaleza y espíritu es mortal para la vida humana. El hombre ha aprendido esto desde que ha vivido en su experiencia la realidad de los relámpagos. La luz es un nombre de Dios, incluso en el cristianismo (1 Jn 1,5 ss.), quien también llama a Dios «Padre de todas las luces» (Jn 1,17), uno de los apelativos de Zeus.

> A veces grandes pensamientos relampaguean en mi alma.
> Como relámpagos se me aparecen, como si se hiciera luz en mi

5. *In Cantica, sermo* 41.
6. «Then will he sometimes per adventure send out a beam of ghostly light, piercing this *cloud of unknowing* that is betwixt thee and him, and show thee some of his secrets, the which man may not and cannot speak» (Anónimo, *Cloud of Unknowing* XXVI, 5 [trad. cast.: *La nube del no saber*, Barcelona, Herder, 1999, págs. 71-72]).

alma. Pero desaparecen también como relámpagos y ya no puedo retenerlos.[7]

Esto escribía Franz von Baader en su *Tagebuch* del 19 de abril de 1786.[8] Años más tarde, otro enamorado de los relámpagos escribía:

Alto crecí sobre el animal y el hombre
y si hablo, nadie me responde.
Demasiado solitario y alto en exceso
yo espero, mas ¿qué espero?

Al sitial de las nubes demasiado cercano
la caída del primer rayo aguardo.[9]

Del mismo autor cito de memoria, porque es un aforismo que ha influido mucho en mi vida:

Quien quiera ser relámpago alguna vez,
¡tiene que ser nube por mucho tiempo![10]

Todo esto nos dice que los relámpagos, como el fuego, iluminan y destruyen, son seductores y fascinan, van acompañados del trueno o lo pueden dejar atrás. No creo que haga falta explicitar ahora todo este simbolismo. Me viene a la memoria el poema «Ecce Homo», de Nietzsche:

7. «Gosse Gedanken blitzen manchmal in meiner Seele auf, wie Blitze erscheinen sie, es wird wie Helle in ihr. Aber auch wie Blitze schwinden sie hin und ich kann sie noch nicht festhalten».
8. *Sämmtliche Werke*, F. Hoffmann *et al.* (ed.), XI, 24.
9. «Hoch wuchs ich über Mensch und Tier; / Und sprech'ich - niemand spricht mit mir. / Zu einsam wuchs ich und zu hoch – / Ich warte: worauf wart'ich doch? / Zu nah ist mir der Wolken Sitz, – / Ich warte auf den ersten Blitz» (trad. cast.: F. Nietzsche, «El pino y el rayo», en *Poesía completa*, Madrid, Trotta, 2008, pág. 121).
10. «Wer einst den Blitz werden will, / muss lange Wolke sein!».

Sí, ¡yo sé de dónde desciendo!
Insaciable como la llama ardo y me consumo.
En luz se transforma todo lo que toco,
en carbón se convierte todo lo que dejo.
Que no soy llama, ¡quién lo ha dicho![11]

Si tuviera que expresarlo en términos más filosóficos diría lo siguiente:

La *nueva inocencia* no depende ni de la voluntad ni del intelecto. Si la quiero es por alguna cosa, porque es buena, por ejemplo; pero entonces la pierdo. Si la entiendo, la he llevado al campo de mi consciencia reflexiva, y con ello la destruyo. Es una gracia, un don que se vuelve consciente una vez que se ha recibido; un don que se mantiene en la actitud de agradecimiento constante, que nos puede acompañar sin que nos demos cuenta, pero que nunca nos puede preceder conscientemente. Y ni siquiera puede ser un proyecto: no se puede programar, no cabe en el *computer*.

La vieja inocencia, aquella que todavía denominamos inocencia, porque la nueva no se da un nombre a sí misma, se encuentra antes de la reflexión, antes de que lo mental se haya desarrollado en reflexión. La nueva inocencia es la *μετάνοια (metanoia)*, se encuentra más allá de lo mental, pero sin negarlo. La superación no es la negación.

La nueva inocencia es el tercer ojo. Pero no es un ojo aislado. Es el tercer ojo junto con los otros dos, de modo similar a como los dos ojos, en el sentido de la vista, no funcionan por separado (dualismo) ni como si fueran un solo ojo (monismo), sino de un modo adualista, en armonía natural. Análogamente, el tercer ojo se une a los sentidos y a la inteligencia para ver las cosas no solamente en dos, si no en tres dimensiones.

La nueva inocencia es amar, conocer, caminar, hablar... No es haber amado, conocido, caminado, hablado. Lo conocido ha sido conocido;

11. «Ja! ich weiß, woher ich stamme! / Ungesättigt gleich der Flamme / Glühe und verzehr ich mich. / Licht wird alles was ich fasse, / Kohle alles, was ich lasse, / Flamme bin ich sicherlich» (trad. cast.: F. Nietzsche, «Ecce Homo» en *Poesía completa*, *op. cit.*, pág. 40).

no es conocido: lo ha sido, y por esto, cuando digo que lo conozco, solo recuerdo que he conocido, pero ya no conozco: recuerdo que he amado, pero ya no amo. Vivo en el recuerdo, no vivo la vida, no vivo. La nueva inocencia es el presente que se ha liberado del pasado y del futuro, del peso del pasado y del miedo al futuro: es la vida eterna, aquella que Cristo dijo que vino a traer, o mejor dicho, a hacer que la viviéramos (Jn 10,10).

La primera inocencia perdida fue la pérdida de la consciencia extática. Estábamos con las cosas. Nadábamos sumergidos en ellas. Éramos cosas y, si en algún momento la consciencia humana se proyectaba hacia nosotros mismos, nos descubríamos siendo una cosa entre las cosas. Éramos eficaces en nuestro contacto con las cosas. Luchábamos de igual a igual para que nos revelaran sus secretos, nos manifestaran sus conexiones o para que nos fueran útiles. Identificados con ellas, las transformábamos de acuerdo con su nivel y nos trasformábamos con ellas. No éramos conscientes de nuestro privilegio humano, y por eso no abusábamos de él. Éramos los reyes de la creación, pero de aquel tipo de reyes que luchaban en primera línea y que se exponían a ser derrotados por el mismo poder de las cosas. La *participación mística* era total.

La pérdida de esta inocencia es el descubrimiento del objeto. Las cosas devienen objetos. La consciencia es el sujeto. Y cuando esta se hace reflexiva, hasta el mismo sujeto se convierte en otro tipo de objeto, por muy privilegiado que lo consideremos. Mi conocimiento en cuanto sujeto implica el desplazamiento de sujeto cognoscente a objeto conocido. Las ventajas que resultan son enormes. Ha nacido la epistemología. Se ha hecho posible la crítica. Pero entonces, cuando actúo como rey de la creación, como objeto privilegiado, pero haciendo funciones de sujeto, pierdo la buena consciencia: ha desaparecido la inocencia.

La nueva inocencia supera la dicotomía sujeto/objeto, así como la división interior/exterior. Expresándolo de una manera académica muy condensada, podría decirse que trasciende toda fenomenología: ni hay objetos de conocimiento ni el conocimiento es un objeto (del mismo conocimiento). La realidad existe en la medida en que nosotros mis-

mos, al ser reales, la conocemos, formando parte de ella. La realidad no es nuestra consciencia de realidad, pero nuestra consciencia de realidad pertenece a la misma realidad (que la consciencia tiene de sí misma). Ni idealismo ni realismo, sino quizá la «realización» en el sentido de la palabra inglesa, que ya ha adquirido un cierto influjo oriental: «We realize ourselves when we realize the real in and by the very act of realization» (Nos conocemos a nosotros mismos [nos realizamos] cuando conocemos [realizamos] la realidad en el acto mismo del conocer y a través de él mismo [por la realización misma]).

La nueva inocencia hace imposible escrutar (objetivamente) la naturaleza, tal como lo hace la policía al registrar la casa de un presunto narcotraficante, hurgando por todos los escondrijos para encontrar trazas de droga. Pongo este ejemplo para no poner en duda las buenas intenciones de la investigación, tanto científica como policial.

La nueva inocencia participa de la realidad y es consciente de la realidad, de la que su propia participación forma parte. La *simpatía*, en su acepción más amplia y profunda, adquiere aquí su plena justificación.

El reino de Dios es el reino de la justicia; la pasión por la justicia es posiblemente lo que más se necesita en nuestro tiempo, conscientes como somos, al menos, de la injusticia institucionalizada, ya que las explotaciones de antaño no tienen ninguna sanción religiosa, como la tuvieron las elucubraciones cristianas para justificar la esclavitud o las cruzadas, o las brahmánicas para defender a los parias o la rigidez de las castas.

Ahora bien, solo la inocencia puede contribuir a la justicia de una manera eficaz y duradera. Esto significa que todos los maquiavelismos están condenados a ser contraproducentes. Querer implantar la justicia en Oriente Medio —por motivos no inocentes como son la defensa de los intereses de los monopolios petroleros— no llevará jamás la justicia a aquellos países.

En la Biblia hebrea, inocencia y justicia se relacionan, aunque por oposición: «No hagas perecer al inocente y justo», dice uno de los preceptos de la Alianza judía (Éx 23,7) que los Setenta traducen por *ἀθῷον καὶ δίκαιον (athōion kai dikaion)*, la Vulgata por «insontem

et iustum (non occides)» y Martin Buber por «wer unsträflich und bewährt ist, den darfst du nimmer umbrigen helfen» (cf. Dt 27,25, hablando de la sangre del inocente). Y todo esto lo recuerda el profeta Daniel en la famosa defensa de Susana contra los dos ancianos que la acusaban (según el texto griego, «No matarás ni al inocente ni al justo» [Dn 13,53], porque el texto hebreo lo omite).

3. Relámpagos azules

Me parece importante insistir en la inocencia por un doble motivo, moral y ontológico.

En el orden *moral*, es *urgente* insistir en el carácter no violento que la misma palabra indica: *in-nocens*, que no-daña. Es la traducción literal de *ahiṃsā*, que parece haberse olvidado.[12] No-violencia quiere decir no violar la dignidad propia de todo ser, la no-violación del orden de la realidad. Que este discurso sea urgente en esta época de violencias es evidente.[13]

En el orden ontológico es importante recuperar el valor de la inocencia tanto en el aspecto del conocimiento (λόγος, *logos*) como en el del Ser (ὄν, *on*).

Propongo algunas indicaciones para ello.

Dios tenía razón: si coméis del árbol que hay en medio de Paraíso, el árbol del conocimiento del bien y del mal, moriréis. ¿Quiso decir

12. Cf. BG X, 5 en la nueva traducción de Stefano Piano. Que yo sepa es el primero, entre todos los que han traducido la *Gītā*, en dar esta traducción literal exacta, que explica muy acertadamente que «*a* es ausencia (o supresión) del deseo de infligir daño» (Cinisello Balsamo, Milán, San Paolo, 1994, pág. 190). La raíz *han* significa «infligir daño», y es bien conocido el uso que Gandhi hizo de *ahiṃsā* y el papel central de ella en el jainismo. *Ahiṃsā* quiere decir, entonces, «no herir, no hacer daño, no hacer sufrir, no forzar» —ser *in-nocens*—.

13. Cf. ἀγηός, que además de puro y santo significa también inocente. Cf. Platón, *Leyes*, 6 (759a). Y para ἀθῷος, «inocente», cf. Gn 24,41; Nm 5,19-31; Éx 23,7; etc. La palabra ἀθῷος viene de ἀ-θωή: literalmente, «no-causar daño (sin castigo, sin pena)».

acaso Yahvé que si nos dejamos llevar de manera exclusiva por la ética, entendida como ciencia racional del bien y del mal, entonces moriremos?

Pero la serpiente no mintió: si coméis del árbol se os abrirán los ojos y seréis como dioses (no como ángeles, tal como traduce la Biblia de Montserrat), conociendo el bien y el mal (Gn 3,5).[14]

No obstante, este conocimiento, en un sujeto frágil y contingente como el hombre, lo convertirá en un Dios mortal: no podrá soportar el «conocimiento» del mal.

> [...] hizo brotar [...], en medio del jardín [...] el árbol de la ciencia del bien y del mal.
>
> Gn 2,9

> Ahora el hombre se ha hecho como uno de nosotros, pues ha conocido el bien y el mal. Solo falta que alargue la mano, tome del árbol de la vida, coma de él y viva para siempre.
>
> Gn 3,22

> Echó, pues, fuera al hombre, y apostó al Oriente del jardín de Edén querubines y la llama de la vibrante espada para cerrar el paso al árbol de la vida.
>
> Gn 3,24

Que la inocencia se pierde al desobedecer a Yahvé y seguir la voz de la serpiente lo sabe todo el mundo semítico y, con otras variantes, también lo afirman prácticamente todas las tradiciones.

«Seréis como Dios, conocedores del bien y del mal», dice la serpiente. Y todos nosotros, todos aquellos a los que nos pica la curiosidad de conocer el bien y el mal, decidiremos por la desobediencia.

14. La Vulgata dice «sicut dii», y los Setenta *ὡς θεοί*. Martin Buber traduce: «Ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse».

Conoceremos el bien y el mal, perderemos la inocencia. La decisión de Adán sigue siendo la nuestra. Y como él, hemos perdido la inocencia.[15]

La pérdida de la inocencia consiste en elegir el árbol del conocimiento, olvidando el árbol de la vida.[16] Solo Dios, un corazón absolutamente puro, puede comprender sin conocer el bien y el mal. Tanto Dios como la serpiente nos dijeron la verdad. Y esta es la condición humana: estar entre lo divino y lo cósmico (no en vano la serpiente se arrastra por tierra).

La vieja inocencia se perdió tal como se pierde hoy: por el conocimiento desvinculado del amor, por la falta de respeto al misterio.

El misterio viene dado por la trascendencia, por algo que trasciende al hombre, por lo incomprensible. El mandamiento divino es la voz de la trascendencia: «No comerás de aquel fruto». Pero el hombre descubre que el fruto es comestible, que es posible hacer aquello que está prohibido. El hombre quiere desarrollar su potencialidad: hacer todo lo que le resulta posible. Esta es la tentación más profunda de la tecnociencia: hacer todo lo que es posible. ¿Por qué razón debería la ciencia moderna dejar de fisionar el átomo, manipular los genes, multiplicar su poder? ¿Por qué motivo quiere Dios, que ha dado al hombre las posibilidades de las que goza, castrarlo ahora en su deseo de saber? Quizá tenía razón la serpiente al decir que los hombres serían como Dioses, pero Dioses mortales y eventualmente mortíferos.

El hombre come la manzana, rompe el átomo, aísla los genes, acelera los ritmos... y se descubre desnudo, inseguro, vulnerable, abocado

15. Dice significativamente Hegel, comentando a Sócrates (*Werke*, XIV, 49): «Die Frucht des Baums der Erkenntnis des Guten und Bosen, der Erkenntnis, das ist die Vernunft aus sich – das allgemeine Prinzip der Philosophie für alle folgende Zeiten» (El fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, del conocimiento, es decir, de la razón misma, el principio general de la filosofía de los tiempos futuros).

16. Cf. las profundas reflexiones de Lev Šestov, todavía poco conocido, en su obra *Atenas y Jerusalén* (1951 en el original ruso; trad. alemán: *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, Múnich, Matthes & Seitz, 1994, págs. 163-179).

a una velocidad sin medida. El hombre se convierte en un sujeto que depende del objeto de sus conocimientos. Es el conocimiento del bien y del mal. Es el conocimiento que juzga, porque el conocimiento objetivo no puede dejar de hacerlo. No es aquel conocimiento que se transforma en la cosa conocida, porque el conocimiento humano, que puede conocerlo todo, no puede serlo todo, porque el hombre es limitado, contingente.

El conocimiento humano es irreversible. La inocencia no se puede recuperar. Ni la llamada «redención» cristiana quiere devolvernos al primer Paraíso, ni tampoco puede. La historia es irrepetible; también para Dios. La realidad no tiene leyes: es siempre novedad.

¿Puede haber una nueva inocencia? ¿Qué Dios nos dirá que no nos conoceremos a nosotros mismos, si no nos alejamos del árbol de la ciencia? Aunque creyésemos en él, le negaríamos el derecho de querer mantenernos en la ignorancia —como un antiguo déspota con su pueblo—. Por eso ya hemos dicho que no puede haber una segunda inocencia, y la nostalgia de la primera no solo no nos la devuelve, sino que nos hace más infelices.

Este es el problema.

La nueva inocencia tiene que ser tan nueva que no eche de menos la primera: el hombre ha perdido la experiencia de la primera inocencia, y cuando se le explica, no la desea. No queremos ni podemos renunciar al conocimiento del bien y del mal. Hemos llegado a creer que somos como Dioses, ya que vivimos prácticamente en un mundo en el que Dios no representa ningún papel realmente divino. La cosmología científica en la que cree una gran parte del mundo ha convertido a Dios en una hipótesis superflua —relegada, como mucho, a la esfera de la intimidad individual—. Un teísmo fuerte y consecuente sería intolerable. Esta es la crisis de los monoteísmos y el islam es quizá el ejemplo más palmario. Pero el teísmo edulcorado y limitado del mundo moderno, dominado por la tecnociencia, resulta intolerable para Dios, por muchas peripecias teológicas que se quieran hacer: el Dios omnipotente ha muerto. Recordemos que la traducción latina

de los primeros símbolos cristianos del *Credo* ha sido la causa (compleja, ciertamente) de muchos malentendidos: *omnipotens* no sugiere el mismo significado que *pantokratōr*.

Entonces, ¿qué quiere decir una nueva inocencia? ¿No será que, si existe, el solo hecho de hablar de ella la destruye? ¡Ciertamente! Pero esto constituye uno de sus aspectos. De la nueva inocencia se puede hablar, a pesar de que se escape al conocimiento del bien y del mal. Es algo que constantemente se pierde y se gana. Podemos hablar de ella solo en pasado. Su recuerdo nos abre los ojos para mostrarnos que existía. Pero es el recuerdo mismo lo que la mantiene en nuestro corazón cuando este es puro.

La nueva inocencia no se fía de la razón. La forma tradicional de decirlo es la afirmación, tan conocida y tan desfigurada, de que la fe nos salva, que es ella la que nos resucita y nos da la vida eterna, la que nos permite comer del árbol de la vida.

¿Qué quiere decir todo esto?

En primer lugar, que no sigamos comiendo del árbol del conocimiento como si fuera el de la salvación. No se trata de menospreciar la razón, sino sencillamente de ser racionalmente escépticos, de no poner la confianza en ella y de abrir el tercer ojo (que es más que el *tertium genus cognitionis*, la intuición de Spinoza). Hay un salto cualitativo entre el primero y el segundo grado de «conocimiento»; pero hay aún uno mayor entre el segundo y el tercero. Si el primer ojo nos da confianza en todo aquello que nos «muestran» los sentidos, y el segundo en todo aquello que nos «dice» la razón, el tercero es la confianza que se tiene en la misma realidad (*sine glossa*, sin interpretación). La sabiduría es aquella actitud humana que no pone su confianza en el conocimiento sino en el corazón puro; su pureza incluye la transparencia del intelecto. Solo el inocente puede ser libre. Libre del reino de la «necesidad» (ἀνάγκη, *anankē*) y «universalidad» (καθ'ὅλον, *kath'holon*). La libertad no es «anarquía» (αναρχία, *anarchia*)

pero sí «idiosincrasia» (*ἰδιοσυγκρασία*, *idiosynkrasia*). No es rechazo de todo principio, sino descubrimiento del propio valor. Esto requiere la experiencia mística.

Después de pasar toda su vida sirviendo a la causa buddhista y practicando el buddhismo él mismo, el gran emperador Wu fue a buscar al maestro Bodhidharma, el fundador del zen, y le preguntó qué recompensa podía esperar. Este le respondió lacónicamente: «¡Ninguna recompensa!».

La nueva inocencia es aquella actitud humana que no espera recompensa, que no piensa que pueda haber recompensa, que no piensa en ella, que no le hace falta, y que, si hubiera alguna, la destruiría y convertiría la vida en un medio para conseguir un fin distinto de sí misma.

Esto es lo que tantos místicos han afirmado cuando nos hablan de actuar sin buscar un porqué, de vivir el presente.

No se trata de renunciar a la recompensa, de ser tan perfectos que hayamos renunciado a la recompensa merecida. Este es el gran peligro espiritual: la racionalidad, por un lado, y la irracionalidad, por el otro. Se trata de no sentir su necesidad.

> Toda inocencia es paradisíaca. Porque el inocente, el que no duda, malicia ni sospecha se encuentra siempre como el hombre primitivo y el hombre antiguo, rodeado por la naturaleza, por un paisaje cósmico, por un jardín —y esto es paraíso—. La duda arroja al hombre del Paraíso, de la realidad externa.
>
> José Ortega y Gasset[17]

No se puede volver a esta inocencia. Pero no se ha dicho que no se pueda tener una nueva inocencia.

17. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, tomo VII, Madrid, Taurus, 2007, págs. 388-389.

Esta nueva inocencia no es fruto de una romántica nostalgia del Paraíso. Esta nueva inocencia incluye la *σκέψις (skepsis)* y la crítica, aunque quita el aguijón de la duda angustiosa.

No saber vivir en la inseguridad —y en el riesgo— demuestra falta de madurez espiritual y de profundidad intelectual.

La nueva inocencia plantea uno de los mayores interrogantes al mundo moderno, es decir, se espera que la razón guíe la vida humana. Como he dicho repetidamente, la razón tiene el poder de veto, pero no la función de dirigir las acciones humanas.

¿Qué fuerza queda, entonces, para dirigir las acciones? La respuesta tradicional es casi universal: el amor.

La nueva inocencia es espontánea: pero no toda espontaneidad es inocente, sino solo la que sale de un corazón puro. Los corazones puros no solo verán a Dios, sino que lo ven, es decir, ven la realidad, el Ser.

La nueva inocencia es tan absolutamente nueva que no es la segunda edición de otra cosa. De nada. Surge del No-nada. Y por eso, desde el interior, no puede distinguirse de la primera. Es lo que dicen muchas tradiciones orientales, a saber: que, cuando la iluminación ha brillado, las montañas y los ríos vuelven a ser montañas y ríos, y nos damos cuenta de que no hemos perdido ni ganado nada; que no se entra ni se sale del *samādhi;* que se era ya *brahman;* que el campesino vuelve al mercado, etc.

En cambio, desde fuera, la diferencia es evidente. Solo después de pasar por el fuego de la prueba, después de haber perdido la inocencia (primera), se llega a la nueva. Pero cuando se llega, se es como la madre —según los Evangelios—, que ya no se acuerda de los dolores del parto cuando ve al hijo que está en sus brazos.

Desde Mengzi (Mencio) y Confucio hasta un cierto buddhismo, Oriente está lleno de obras que van desde las más especulativas de Nāgārjuna hasta los comentarios sincréticos de Teshima Toan (1718-1786) o una obra popular atribuida a Ikkyū Sōjun (1394-1418), *El espejo del agua*. Esta tradición se encuentra en todas partes y podríamos

citar las *Upaniṣad*, el *Daodejing* o incluso los Evangelios: «que no sepa tu izquierda lo que hace la derecha»; «el óbolo de la viuda»; «el fariseo y el publicano», etc.

¿Qué vienen a decirnos? El Espíritu original y originario que habita el hombre es anterior al pensar, previo a la reflexión y está libre de toda referencia al *ego:* es la espontaneidad pura, el hacer las cosas por un puro impulso profundo anterior a las cavilaciones de la mente y a la motivación de la voluntad. Tenemos que llegar a un nivel de consciencia que esté libre de la conceptualización. Las acciones deben hacerse sin cálculos ni premeditación. Las lenguas occidentales no tienen, por ejemplo, la riqueza del japonés o del chino para hacer las distinciones pertinentes, por lo que no se trata ni de irracionalismo ni de optimismo ingenuo. Solamente un corazón puro puede permitirse ser espontáneo; solo quien no busca nada puede ser libre; solo quien ha purificado su mente podrá superar lo mental; solo el Espíritu original *(honshin)* puede pensar libremente *(omou)* y ver sin mirar, etc.

El amigo Abe Masao, uno de los grandes exponentes contemporáneos del zen, termina un importante artículo sobre este tema diciéndonos que se puede llegar al zen solo trascendiendo palabra y silencio, afirmación y negación. Pero añade como última frase, quizá por inspiración shakesperiana, «but what is beyond speech and silence, beyond affirmation and negation? That is the question» (¿qué hay más allá de la palabra y del silencio, más allá de la afirmación y de la negación? Esta es la cuestión).

No, esta no es la cuestión. Y si lo fuese, sería una contradicción y, por lo tanto, estaríamos en el irracionalismo.

Que esta no sea la cuestión no quiere decir que la cuestión sea otra, sino que esta no es la cuestión, que no hay tal cuestión, que no existe, que no es una cuestión real (sino una extrapolación de la mente).

Esta cuestión solamente se responde resolviéndola, solucionándola, disolviéndola, no planteándola porque no se presenta. Esto es lo que hace la nueva inocencia.

La primera inocencia no se formula la cuestión; no la ha formulado nunca. La nueva inocencia surge después de haber disuelto la pregunta.

«Conócete a ti mismo», decía el frontispicio del templo de Delfos. La frase solo podía venir de Dios. El imperativo supone que quien habla sabe que el hombre no se conoce a sí mismo.

Pero solo un Dios sabe que el mandamiento es imposible. Nadie puede conocerse totalmente a sí mismo. El cognoscente se haría conocido. Sería la muerte del hombre. La auto-omnisciencia representaría la destrucción de la condición humana y la pérdida de la identidad del hombre —precisamente consigo mismo—.

Si yo supiera todo de mí, si fuera transparente a mí mismo, si fuera como un ángel, si ningún motivo de mis acciones me fuera desconocido, si nada de lo que soy me fuera oscuro, mi vida no tendría riesgo alguno, no habría nada que me sorprendiera, nada que me fascinara y me llenara de estupor. Conociéndome tal como soy, teniendo mi ser en mi mente, sabiendo todo lo que me pertenece, ni el futuro me revelaría nada ni la vida me mostraría nada nuevo. No tendría libertad.

Pero esta ignorancia es fecunda, como ya desde el *Daodejing* y las *Upaniṣad* se va repitiendo, valorando la «docta ignorancia», la «nube del no saber», el «toda ciencia trascendiendo», etc. Esta ignorancia es la puerta a la nueva inocencia.

En efecto: si yo sé que no puedo conocerme plenamente, si he reconocido el papel corrosivo de la inteligencia sin amor, si sé que hay interrogantes y oscuridades en mi vida, si sé que no tengo ni puedo tener certeza absoluta en nada, entonces empiezo a ser un hombre y no un ángel, empiezo a descubrir que tengo que fiarme de algo o de alguien que no soy yo, empiezo a descubrirme como relación constitutiva, empiezo a entender que sin fe moriríamos o no podríamos vivir, como en su momento dijeron Isaías (7,9) y la *Gītā* (17,3).

Entonces descubrimos que el *logos*, incluso el más potente e infinito, no lo es todo, que hay más en nuestras vidas que solo racionalidad y voluntad, que el misterio divino es más que *logos*.

Un salmo comentado por un místico nos puede ayudar a formular lo que deseamos: «Ad nihilum redactus sum, et nescivi» (72 [73],22).

Miguel de Molinos lo cita en su *Guía espiritual* (III, 20 [194]), añadiendo seguidamente:

> Estándote en la nada, cerrarás la puerta a todo lo que no es Dios; te retirarás aun de ti misma y caminarás a aquella anterior soledad [...]. Anégate en la nada [...].

Es sabido que este salmo está muy lejos tanto del original griego como del hebreo. La nueva versión latina encargada por Pío XII dice: «Ego insipiens eram neque intelligebam», y el griego escribe: *καὶ ἐγὼ ἐξουδενωμένος καὶ οὐκ ἔγνων κτηνώδης ἐγενόμην παρὰ σοί (kai egō exoudenōmenos kai ouk egnōn ktenōdēs egenomēn para soi)*.[18]

Las diversas versiones modernas son muy interesantes.[19]

Pero lo interesante es el uso místico del salmo y cómo las traducciones modernas lo esquivan.

18. El griego, naturalmente, recurrió a la negación *οὐδέ* (*ἐξουδενέω* y *ἐξουδενόω*, *exoudeneō* y *exoudenoō*), y así el verbo, que tiene el significado corriente de menosprecio o burla, quiere decir en realidad «anonadamiento, aniquilación, reducir a la nada».

19. «Por aquí llegó David, sin saberlo, a la perfecta aniquilación».
«Ad nihilum redactus sum, et nescivi», dice Molinos, citando la Vulgata, «et ego ad nihilum redactus sum et nescivi, ut iumentum factus sum apud te».
Modernamente se traduce:
«Es que soy ignorante y no comprendo» (La Biblia, Herder Editorial).
«Jo era incapaç d'entendre-ho» (Biblia Catalana).
«Moi, stupide, je ne comprenais pas» (Bible de Jérusalem).
«I would not understand, so brutish was I» (New English Bible).
«I was vile & knew not» (texto inglés de la Biblia de los Setenta).
«So foolish was I, and ignorant» (Revised Version y King James Version).
«Dumm war ich und erkannte nicht» (Buber).
«Da war ich ein Tor und bar aller Einsicht» (Stenzel).
«Es porque era necio y no sabía nada» (Nácar-Colunga).
«Estúpido de mí, no comprendía nada» (Martín Nieto).
[La *Neue Jerusalem Bibel* se lo salta, citando en nota Job 40,15].

Tanto en 2 Cor 10,10 como en Mc 9,12, las traducciones modernas rehúyen la posible interpretación «nihilista». La nada da miedo.

¿No será el inocente quien no tiene miedo a la nada?

La Vulgata nos presenta la relación entre el anonadamiento y el no saber, pero en este no saber se encuentra la liberación. Mientras se es alguna cosa, el no saber es mortal. Cuando no se es nada, el no saber es liberador.

La utilización del mismo verbo, al citar la profecía de Isaías (Is 52,13; 53,12) refiriéndose a Jesús, es también muy significativa: «¿No está escrito acerca del Hijo del hombre que habrá de padecer mucho y ser menospreciado?» (Mc 9,12).[20]

Una teología de la *κένωσις (kenōsis)* está todavía por hacer.

Ya Paracelso escribió, y Kant lo repitió a su manera, que la permanencia del hombre en el Paraíso habría representado su permanencia en el estado de pura animalidad, y nunca habría llegado a ser «imagen de Dios».

Los animales, en efecto, no fueron expulsados del Paraíso, y en cierta manera todavía lo habitan. La tierra es su paraíso. El hombre no se siente completamente integrado. Hay algo más. No se habría percatado de ello, no lo habría conseguido si se hubiera quedado para siempre en el Paraíso.

Si el Paraíso es el estado de naturaleza y de naturaleza pura, el hombre no es naturaleza pura, es algo más. Ha salido del Paraíso.

Pero al salir del Paraíso pierde en cierta manera su animalidad, pierde la naturalidad —por lo tanto, la connaturalidad con las cosas y el bien—. Si una primera tentación fuese querer volver atrás y recu-

20. Πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ *(polla pathē kai exoudenēthē).* Marcos está citando la Biblia de los Setenta: «qui respondens ait illis Helias cum venerit primo restituet omnia et quomodo scriptum est in Filium hominis ut multa patiatur et contemnatur» (Vulgata). El inglés antiguo lo dice claramente: «He must suffer many things, and be set at nought» (Revised Version y King James Version); «To be treated with contempt», traduce, edulcorándolo, la New English Bible. Mejor la Biblia Catalana Interconfessional: «[...} ha de patir molt; ha de ser tingut per no res».

perar la vieja inocencia, la segunda sería alimentarse de la naturaleza, creerse superior a ella, su monarca absoluto. Los dos extremos nos deshumanizan.

El hombre es este estado intermedio entre el Ser y la Nada, como han dicho casi todas las tradiciones: el hombre, entre el cielo y la tierra.

I

La nueva inocencia*

El hombre occidental contemporáneo, privado de un soporte cultural y religioso tradicional, siente que vive cada vez más en un universo alienante y alienado, cuyo centro ya no es un Dios-Señor trascendental o el cosmos o ni siquiera él mismo. Privado de un punto focal espacial, intenta situar este centro en el futuro, que para muchos ha llegado a ser el símbolo moderno de la trascendencia. Todas las utopías futuristas, hoy tan al uso, no son más que los signos de esta búsqueda.[1] La crisis es profunda, pero los sueños de un futuro no pueden salvar a los que entretanto mueren. Paliativos y medidas a medias no sirven. Solo una *μετάνοια (metanoia)* radical, un cambio total de la mente, el cuerpo y el espíritu, puede salir al encuentro de nuestras necesidades.[2]

* El texto de este capítulo se publicó por primera vez en catalán en R. Panikkar, *La nova innocència*, Barcelona, Proa, [2]1998, págs. 39-50. Nuestro texto se basa en la versión castellana: *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, [2]1999, págs. 63-83, y ha sido confrontado con el texto original catalán y el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 40-50.

1. Por ejemplo, la espiritualidad del «punto omega» de Teilhard de Chardin (*El porvenir del hombre*, Madrid, Taurus, 1964; *El medio divino*, Madrid, Taurus, 1967) y la teoría de Dios como *absolute Zukunft* de Karl Rahner (*Escritos de teología*, IV, Madrid, Taurus, 1969, págs. 76-86). También el *Manifiesto comunista* proclama: «En lugar de la vieja sociedad, con sus clases y antagonismos de clases, tendremos una asociación en la cual el desarrollo de cada uno será la condición para el libre desarrollo de todos» (II, final).

2. Frases como las que siguen son hoy ya un tópico: «Solo una transformación de

No basta, por ejemplo, con multar a los que utilizan métodos de explotación salvaje de nuestros recursos naturales, o con penalizar a las industrias que contaminan nuestras costas. Ni tampoco sirve para mucho enseñar a los niños a tratar bien a los seres vivos o sensibilizar a los adultos para que tomen consciencia de los problemas ecológicos. A pesar de la importancia que puedan tener estas medidas, solo tratan los síntomas. Se necesita un cambio radical; no tanto una nueva actitud del hombre hacia la naturaleza como una conversión total que reconozca y haga suyo el destino común. ¿Hasta cuándo hombre y mundo seguirán siendo enemigos? ¿Hasta cuándo insistiremos en relacionarlos como amo y esclavo, siguiendo la metáfora usada por Hegel y Marx? Mientras no se vea su relación como constitutiva de la sustancia de ambos, mundo y hombre, no se encontrará ningún remedio duradero. Por eso, yo pienso que ninguna solución dualista puede perdurar; no se trata, por ejemplo, de considerar la naturaleza como si fuera una extensión del cuerpo del hombre, sino más bien de ganar —quizá por vez primera a escala global— una nueva inocencia. Este es el desafío que nos impone nuestra situación ecológica contemporánea, un desafío que no incluye únicamente, y ni tan solo en primer lugar, los problemas de la contaminación ambiental, de la superpoblación o de la conservación de los recursos —por vitales que puedan ser—. El desafío supera en mucho los límites de los países

---

este tipo impedirá que la raza humana retroceda todavía más hacia la barbarie» (L. Mumford, *The Conduct of Life*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1951, pág. 4); «Muchos consideran esta época "sin religión". Pero quizá significa simplemente que el pensamiento se mueve de un estado a otro. El próximo estadio no es una fe en muchos dioses. No es una fe en un Dios. No es una fe en absoluto, ni un concepto intelectual. Se trata de una extensión de la consciencia hasta el punto que llegamos a sentir a Dios o, si queréis, una experiencia de armonía, una interiorización de la divinidad, que nos unirá de nuevo con el animismo, la experiencia de la unidad perdida en el amanecer de la toma de consciencia propia. Esto expiará nuestro pecado (que significa separación); será nuestro *at-one-ment*» (J. S. Collins, en W. Berry, «A secular pilgrimage», en I. G. Barbour (ed.), *Western Man and Environmental Ethics*, Reading (MA), Addison-Wesley, 1973, págs. 138 s.; «Sí, necesitamos un cambio, pero un cambio tan fundamental y amplio que los conceptos de revolución y de libertad traspasen sus antiguos horizontes» (Ecology Action East, *The Power to Create*, en I. G. Barbour, *Western Man*, *op. cit.*, pág. 248).

ricos y los problemas generados por la industrialización; se trata de un desarrollo global. Por eso las soluciones tecnológicas solas, por urgentes que sean, no bastarán. Tampoco puede imponerse la solución con métodos dictatoriales o totalitarios, que ahogarían el dinamismo humano y la libertad personal con medios coercitivos y antinaturales. Necesitamos encontrar un orden ontonómico capaz de abarcar el problema en su conjunto, sin descuidar las necesidades de las ontologías regionales.[3]

Como ejemplo del horizonte global que los hombres creen necesario para afrontar la situación actual, podemos fijarnos en el interesante cambio que se ha dado en la autocomprensión de los cristianos modernos. Hasta hace poco, exclusividad y novedad eran señales ciertas de verdad, tanto en las religiones abrahámicas tradicionales como en los ámbitos secularizados modernos de la ciencia y del arte. Los cristianos destacaban en este aspecto: la creación *ex nihilo* se consideraba una contribución exclusivamente judeocristiana; la Gracia, por lo general, solo se encontraba en el cristianismo; se suponía que el amor a los enemigos era una característica exclusivamente cristiana; la salvación se encontraba solo en el cristianismo y los sacramentos eran los únicos medios de salvación: *extra ecclesiam nulla salus*, etc. Hoy se piensa casi lo contrario. Ahora los teólogos cristianos subrayan que los mitos bíblicos son universales porque encarnan la condición humana;

3. D. Goulet, en *The Cruel Choice* (Nueva York, Atheneum, 1971), ha demostrado claramente que esto se relaciona con la cuestión vital del desarrollo: «Aunque los males de las actuales formas de desarrollo sean considerables, no hemos de suponer que el subdesarrollo sea una condición tan negativa que las sociedades estén dispuestas a preferir modelos imperfectos de desarrollo. Si el hambre, la enfermedad y la ignorancia pueden ser eliminadas, es moralmente negativo perpetuarlas. Nada justifica querer preservar valores antiguos si estos refuerzan privilegios sociales, explotaciones, supersticiones y escapismos. Además, los horizontes conocidos de los hombres no deben limitarse a la tradición con la excusa de que el nuevo conocimiento es perturbador» (pág. 249). El autor, sin embargo, no minimiza las dificultades de su objetivo: «Lo importante es, en resumen, lo siguiente: la posibilidad de una diversidad cultural tiene que ser salvaguardada por una política deliberada. Surgen problemas complejos cuando es preciso decidir qué peculiaridades culturales tienen que ser permitidas y qué otras eliminadas, si interfieren en el desarrollo» (págs. 269 s.).

que Jesús es Señor porque es una figura universal, el Hombre para todos, etc. De igual forma, los occidentales actuales explican que la ciencia es verdadera porque no tiene nacionalidad; que el arte es bello porque la belleza es patrimonio de la humanidad y no solo de unos cuantos privilegiados. No obstante, por muy provinciano que pueda ser el hombre moderno, detesta el elitismo, y la gran mayoría rinde homenaje, como mínimo de palabra, a aquellos que luchan contra el *apartheid*, el racismo, la discriminación; en pocas palabras: contra cualquier limitación de los derechos que se tienen por universales.

Cabe expresar esta descripción de nuestro momento actual mediante un lenguaje más filosófico-mítico y hablar de la conquista de una segunda inocencia. Me explico. El primer momento *kairológico* en la historia de la consciencia humana puede ser definido como *momento extático*.[4]

El hombre simplemente conoce: conoce las montañas y los ríos, conoce el bien y el mal, lo agradable y lo desagradable. El varón conoce a la mujer, y la mujer, al varón. El hombre conoce la Naturaleza y conoce también a su Dios y a los Dioses. Tropieza y se equivoca, pero se deja corregir por las cosas mismas. El hombre aprende sobre todo obedeciendo, es decir, escuchando *(ob-audire)* al resto de la realidad que le habla. En la actitud extática, la mente se mantiene principalmente pasiva.

Sigue un segundo momento: el *momento enstático* de la inteligencia humana. El hombre sabe que conoce, que es un ser que conoce. Y este conocimiento reflexivo, como el pecado original, tarde o temprano le expulsará del Paraíso.[5] En el Paraíso, lo que es bueno es bueno, puro y

4. Llamo a este momento *kairológico* y no cronológico, para acentuar así su carácter cualitativo. Esto no significa que no haya una sucesión cronológica de los tres momentos en el interior de una misma cultura, o que no se den unas civilizaciones vivas que coexistan en el mismo espacio y que sean, sin embargo, diacrónicas temporalmente. No obstante, estos momentos pueden ser llamados *kairológicos* porque presentan un carácter marcadamente temporal y hasta una cierta sucesión histórica, aunque no sigan el modelo secuencial de un tiempo lineal, lógica o dialécticamente cuantificable.

5. Esta idea, tradicional en el judaísmo y en el cristianismo, y defendida también sobre todo en círculos gnósticos y místicos, ha sido resucitada por algunos autores contemporáneos, como R. Zaehner (*The Convergent Spirit*, Londres, Routledge &

simple; una manzana es una manzana. El planteamiento del hombre es directo. No desea ser «otro» o algo «más» de lo que es; en realidad, no hay lugar para otra cosa. El hombre completa su conocimiento conociendo el objeto. No es de extrañar, entonces, que el culto a un ídolo —que yo preferiría llamar iconolatría, en el sentido positivo del término— sea todo lo que queda de este estadio primordial, lo que queda de la morada paradisíaca del hombre.[6] Al rendir culto al icono, el hombre no es consciente de sí mismo, es decir, está totalmente absorto en el hecho de honrar y alabar el símbolo de lo divino. Para él, la teofanía es tan perfecta que no puede descubrir ninguna diferencia entre la *επιθάνια (epiphania)* y el *θεός (theos)* que en ella se manifiesta, entre el símbolo y lo que este simboliza. Y esto hace del adorador un idólatra a los ojos de un extraño más sofisticado (que ya no es inocente).

Dicho de otro modo, en el primer momento, el hombre no es consciente de lo que he denominado en otro lugar *diferencia simbólica.*[7] Esta se manifiesta solo en el plano existencial, en cuanto el hombre continúa viviendo y adorando, sin recordar sus actos anteriores. Pero, en el segundo momento, el momento reflexivo, el hombre se da cuenta de que el símbolo es y no es la cosa. Es la cosa, porque no hay nada «en sí mismo» o «fuera» del símbolo. Pero el símbolo no es

---

Kegan Paul, 1963, págs. 44 s.), quien caracteriza el pecado original como signo de «la emergencia del hombre a la plena consciencia» (pág. 61); cf. también P. Ricoeur (*Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969), que dice: «El yahvista [autor del Génesis] quiso borrar todos los rasgos de inteligencia y discernimiento vinculados al estado de inocencia, atribuyendo las aptitudes culturales del hombre a su estado posterior a la caída. Este autor quiere presentar al hombre de la creación como una especie de hombre-infantil, inocente en toda la extensión de la palabra: este hombre-niño no tenía más que extender la mano para coger los frutos espontáneos del huerto maravilloso, y solo se despertó sexualmente a raíz de la caída y de la vergüenza consiguiente. Según este relato, la inteligencia, el trabajo y la sexualidad serían frutos del mal» (pág. 562).

6. Cf. R. Panikkar, «Betrachtung über die monotheistischen und polytheistischen Religionen», en *Die vielen Götter und der eine Herr*, Weilheim/Obb., O. W. Barth, 1963, págs. 43-51.

7. Para una consideración de la diferencia simbólica aplicada a la liturgia, cf. mi libro *Culto y secularización*, Madrid, Marova, 1973, cap. 1.

la cosa, sino precisamente el símbolo *de* la cosa. Cuando el hombre ve en la manzana algo «distinto» de la manzana, está a punto de perder su inocencia. En realidad, el hombre primordial ve en la «manzana» —cuando él *ve* la manzana— el universo entero, no como algo distinto de la manzana, sino como *manzana*. Es el pensamiento reflexivo lo que enfrenta al hombre, en primer lugar, con el conocimiento que ya tiene consciencia de conocer. Es consciente no solo de la manzana, sino del hecho de que la conoce. En segundo lugar, eso le da consciencia de que el conocimiento de la manzana no es todo lo que hay que conocer en ella, puesto que al menos ya sabe que conoce, y por eso sabe que conocer la manzana no agota su conocimiento. Dicho de otra forma, se hace consciente de los límites de su pensamiento y, con ello, de sus propios límites. Y así se consuela declarando que solo ahora conoce la manzana como «manzana». La *identidad* de la manzana, de la cual una vez dependió todo su destino, se transforma ahora en la *identificación* de la «manzana», sobre la cual puede decir muchas cosas, excepto que, en el fondo, la manzana «es». Empieza la diferenciación. El hombre descubre que la «manzana» es solo una «cosa». Puede ser un símbolo bello, pero no es el único, y específicamente no es lo «simbolizado», sino solo su símbolo. La diferencia simbólica se ha convertido en separación ontológica. La manzana sola ya no le satisface, porque el hombre quiere conocer también la no-manzana; mejor aún, quiere conocer mucho más que ambas cosas, manzana y no-manzana. En último término, quiere conocerlo todo, es decir, Dios, que aquí representa la totalidad. Hasta este momento no ha entendido ni ha sentido la tentación de querer ser como Dios, porque solo ahora se conoce a sí mismo como no-Dios. Y aunque haya podido sentir que es también «no-todavía Dios», no tiene la paciencia de esperar serlo al término de su peregrinación terrena. Desea ser como Dios ahora, y por esto presta atención a la serpiente que le presenta la no-manzana que el hombre intuye en la «manzana». Parece que el hombre debe comer la manzana, disfrutarla y destruirla, sacrificarla, para alcanzar lo que ahora cree entender que es el significado de la manzana. Esta búsqueda de todo

lo que se esconde en la manzana caracteriza el segundo momento de la consciencia humana: el sacrificio de la inocencia.[8]

El tercer momento kairológico no pretende recobrar esta inocencia perdida. La inocencia es inocente precisamente porque, una vez «arruinada», no puede ser recuperada en modo alguno. No podemos regresar al Paraíso terrenal, por mucho que lo deseemos. Aquí, el deseo mismo viene a ser la dificultad mayor, tal como anhelar el *nirvāṇa* constituye el gran obstáculo para alcanzarlo. Por otra parte, desear no desear, anhelar no anhelar, porque solo el no-deseo es el camino, es autodestructivo, porque no es sino otro deseo, aunque más sofisticado.

El tercer momento no es una reacción, sino una conquista, la difícil y penosa conquista de la nueva inocencia.[9] No arregla nada volver atrás, y tampoco podemos pretender avanzar indefinida e inconscientemente. No podemos volver atrás, actuar como si no supiéramos que sabemos, cuando en realidad sí sabemos. Este conocimiento de que somos seres cognoscentes hace imposible el conocimiento puro, a menos que (o hasta que no) lleguemos a ser el conocedor absoluto que, conociéndose a sí mismo, conoce todos los seres y todo el saber.[10] Pero, por ahora,

8. Tomemos como ejemplo de esta actitud la siguiente afirmación, escrita en 1951 por un hombre de acción como Dag Hammarskjöld: «De repente, el Paraíso terrenal, de donde hemos sido excluidos por nuestro conocimiento [...]», conocimiento *reflexivo*, sería mi amistosa corrección. Unos párrafos más adelante, en un momento en el que supongo que el autor no quiere establecer ninguna relación consciente con la primera afirmación, escribe: «Una humildad que no hace nunca comparaciones, que no rechaza nunca lo que hay por medio de alguna "otra" cosa o de alguna cosa "más"» (D. Hammarskjöld, *Markings*, Nueva York, Knopf, 1964, pág. 71).

9. ¿No es acaso este el significado de «quien no recibiere como niño inocente el reino de Dios, no entrará en él» (Mc 10,15)? ¿Y no es esa nueva inocencia lo que da sentido a «Bienaventurados los pobres de espíritu» (Mt 5,3)? Obsérvese este último comentario en D. Hammarskjöld, *Markings*, *op. cit.:* «Madurez: entre otras cosas, una nueva falta de consciencia de sí mismo, algo que solo puedes alcanzar cuando te has vuelto totalmente indiferente a ti mismo gracias a una absoluta aceptación de tu destino» (pág. 90).

10. Cf. un texto que tiene, al menos, dos mil años (Aristóteles, *Metafísica* XIII, 9): «Considerandum est autem quod Philosophus intendit ostendere, quod Deus non intelligit aliud, sed seipsum, inquantum intellectum est perfectio intelligentis, et eius,

no podemos decir nada sobre el conocedor sin destruirlo, ya sea como conocedor (porque pasaría a ser conocido) o como absoluto (porque quedaría relacionado con nuestro conocimiento).[11] La primera inocencia se ha perdido para siempre.

Tampoco podemos avanzar indefinidamente, no podemos pretender poseer un conocimiento sólido y válido de algo, cuando sabemos, demasiado bien, que no conocemos el fundamento en el que apoyar este primer conocimiento. Dicho de otra forma, no podemos pretender que conocemos y pararnos ahí, como si fuera un conocimiento absoluto, porque sabemos también que no sabemos. Y si realmente sabemos que no conocemos el fundamento en el que descansa nuestro saber, quiere decir que tampoco conocemos la verdad de lo que conocemos, porque esta verdad depende de algo no-conocido. Solo «conocemos» nuestra «ignorancia» con relación al fundamento de nuestro conocimiento. Ahora bien, este «conocimiento de nuestra ignorancia» no es, hablando con propiedad, ni ignorancia ni conocimiento. No es ignorancia, porque sabe. No es conocimiento, porque no tiene objeto; no conoce «nada». No podemos conocer la ignorancia como tal; no podemos conocer lo no-conocido. Si pudiéramos, dejaría de ser ignorancia y sería conocimiento.

Este «conocimiento de nuestra ignorancia» es, por lo tanto, un conocimiento que sabe que nuestro conocer no agota el conocimiento, no porque conozcamos la ignorancia, sino porque sabemos que otros

---

quod est intelligere» (Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum*, lect. 11, § 2614: «Debemos tener en cuenta que el Filósofo [Aristóteles] pretende mostrar que Dios no conoce ninguna otra cosa que no sea él mismo, en cuanto lo conocido es la perfección de aquel que conoce y de su actividad, que es conocer»). Y en otra parte: «[Deus] intelligit autem omnia alia a se intelligendo seipsum, inquantum ipsius esse est universale et fontale principium omnis esse, et suum intelligere quaedam universalis radix intelligendi, omnem intelligentiam comprehendens» (Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, 13 [ed. Mandonnet, 12], comentando el mismo texto de Aristóteles: «[Dios] conoce todas las demás cosas conociéndose a sí mismo, en cuanto su ser es principio universal y fontal de todo ser y que su conocimiento es una especie de raíz universal del conocer, abarcando todo conocer»).

11. Cf. las especulaciones metafísicas de la *νόησις νοήσεως (noēsis noēseōs)* de Aristóteles, el *svayamprakaśa* del *vedānta* y la teología de la luz de los escolásticos cristianos.

tienen un conocimiento distinto del nuestro y ellos, tal vez, nos han convencido de que el suyo era precisamente el bueno. Este conocimiento de nuestras limitaciones no es un conocimiento directo, sino un conocimiento nacido de un conflicto de conocimientos, un conflicto que no podemos resolver. Nos vemos forzados a superar el conocimiento con el no-conocimiento, mediante un salto de... fe, confianza, sentimiento, intuición.

La nueva inocencia supone la superación de la desesperación intelectual que sobreviene cuando descubrimos que no podemos huir de este círculo vicioso. No podemos hacerlo con un acto del intelecto, pero tampoco con pura fuerza de voluntad, porque la voluntad está demasiado «contagiada» por el intelecto para mantener tal autonomía. Incluso si tratáramos conscientemente de superar este predominio del intelecto con un acto de voluntad, sería el intelecto el que guiaría e inspiraría este mismo acto. Una vez descubiertas las antinomias en las que estamos enredados, nos vienen ganas de saltar los muros de la cárcel donde nos encontramos presos o de huir de este valle de lágrimas, de este mundo sufriente, o de cualquier *impasse* dialéctico. Nadie intenta, y mucho menos quiere, saltar por encima de unos muros que no existen. En el estado de caída, el infierno no tiene puertas. La nueva inocencia no reclama que sean abolidas tanto las puertas del cielo como las del infierno, pero por otro lado tampoco desea franquear ninguno de los dos umbrales. Se mantiene en el *antarikṣa*, en el *μεταξύ (metaxy),* en el espacio intermedio, el medio positivo, el *αἰών (aiōn)*, en el *saeculum*, el mundo de la vida *tempiterna*, sin temer el reino del Ἅιδης *(Haidēs)* ni ser seducido por el reino de los cielos.[12]

La nueva inocencia no recupera la inocencia primordial. La actitud, inconsciente de sí misma, de la atención concentrada tiene muy

12. Podría formular la misma idea de una manera más filosófica, inspirándome en Kierkegaard, Feuerbach, Ebner y Buber, diciendo que la verdad es esencialmente relacional, que solamente la experiencia del «tú» nos abre no solo a la del *ego*, sino también a la del objeto, a la del mundo exterior. O bien, como he intentado explicar en otra ocasión, que el diálogo dialogal encuentra su justificación no en términos de razones pragmáticas, sino en el hecho de que la estructura misma de lo real es polar.

poco que ver con el olvido de uno mismo en la distracción disipada. Tradicionalmente esta condición se expresaba diciendo que el hombre, después de la caída, no perdió completamente su *status*, no quedó del todo corrompido, sino solo «herido» o, como gustan decir los escolásticos, «vulneratus in naturalibus et expoliatus in supernaturalibus» (herido en lo natural y despojado de lo sobrenatural). En el hombre existe, pues, un núcleo que posibilita una genuina recuperación, algo más que una simple restauración. Es el centro que permite que se produzca el tercer momento, y es a esta profundidad donde se encuentra la nueva inocencia.

Solo la redención puede generar la nueva inocencia. Cualquiera que sea la forma existencial que tome esta redención, está marcada por la experiencia de las limitaciones de nuestra consciencia. Encontrar los límites de la razón ha sido siempre tarea de los filósofos, pero los límites de los que hoy nos hacemos cada vez más conscientes no son solo el principio de no contradicción como límite inferior y lo sobrenatural (o el misterio) como límite superior, sino los límites intrínsecos a la concienciación misma. Es experimentar que el hecho de pensar no solamente revela y oculta, sino que también destruye cuando es llevado al extremo. Las conocidas palabras de san Agustín sobre el tiempo[13] son mucho más que una figura retórica: los valores últimos de la vida humana pierden consistencia en el momento en que la consciencia reflexiva reflexiona sobre ellos. Podemos operar de un modo válido con los conceptos de Dios, justicia, patriotismo, amor, aborto, etc. —para poner ejemplos de distintas esferas—, mientras no los pensemos a fondo, mientras respetemos (porque aún lo creemos) el mito que envuelve el *logos* que los articula. La nueva inocencia se vincula con un nuevo mito. Y el nuevo mito no puede ser descifrado; todavía no es *logos*. Vemos a través de él, lo vivimos.

13. «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé» (san Agustín, *Las confesiones*, XI, 14, 17, en *Obras de san Agustín* [texto bilingüe], II, Á. Custodio Vega [ed.], Madrid, BAC, 2005, pág. 478).

Podemos descubrir tres momentos kairológicos en la historia de la consciencia del hombre:

a) el momento *primordial* o ecuménico, es decir, la actitud pre-reflexiva en la que la naturaleza, el hombre y la divinidad se encuentran aún mezclados de manera amorfa y solo vagamente diferenciados;

b) el momento *humanístico* o económico, es decir, la actitud histórica en la que el proceso de discriminación y de individualización pasa de la macroesfera a la microesfera;

c) el momento de la *nueva inocencia*, el momento cosmoteándrico que mantiene las distinciones del segundo momento sin perder la unidad del primero.

Describo ahora brevemente esta experiencia holística, aunque sin detenerme en todos los presupuestos subyacentes ni en descifrar todas sus implicaciones para nuestra situación actual. Como hemos dicho, la nueva inocencia implica un mito nuevo y una nueva visión. Como fundamento de uno y otra está el principio cosmoteándrico, que afirma que lo divino, lo humano y lo terrenal —que cada cual los llame como prefiera— son las tres dimensiones irreducibles que constituyen lo real, es decir, la realidad en cuanto real. No niega que el poder de abstracción de nuestra mente pueda considerar, en motivo de objetivos particulares y limitados, las partes de la realidad como independientes; no niega la complejidad de lo real y sus muchos grados. El principio nos recuerda que las partes son partes y que no se encuentran yuxtapuestas de un modo accidental, sino que se relacionan esencialmente con el todo. Dicho de otro modo, las partes son *participaciones* reales, y no han de ser entendidas según un modelo puramente espacial, como los libros que forman parte de una biblioteca, o el carburador o el diferencial, que son partes de un coche, sino que más bien se ha de entender que conforman una unidad orgánica, igual que cuerpo

y alma, intelecto y voluntad, pertenecen al ser humano: son partes porque no son el todo, pero no son partes que puedan ser separadas del todo sin dejar de «participar» de él. Un alma sin cuerpo constituye una pura entelequia. Un cuerpo sin alma es un cadáver; una voluntad sin razón es una mera abstracción y una razón sin voluntad es una fantasía artificial de la mente, etc.

Lo humano, lo divino y lo terreno son elementos constitutivos del todo, que no es reducible a ninguno de sus constituyentes.

Esta intuición no pretende que estas tres dimensiones sean tres formas de una realidad monolítica indiferenciada, ni afirma tampoco que sean tres elementos de un sistema pluralista. Aunque intrínsecamente triple, es más bien una única relación que expresa la constitución última de la realidad. Todo lo que existe, todo ser humano real, presenta una triple estructura única expresada en las tres dimensiones. No afirmo *solamente* que todo está directa o indirectamente relacionado con todo: la radical relatividad o *pratītyasamutpāda* de la tradición buddhista. Estoy también subrayando que esta relación no es solo constitutiva del todo, sino que brota también, siempre nueva y vital, en cualquier destello de la realidad. La intuición *cosmoteándrica* no es una división tripartita de los seres, sino que es una mirada hacia el triple centro de todo aquello que es en cuanto es.

Quizá un *maṇḍala* —el círculo— ayudaría a simbolizar esta intuición. No hay círculo sin centro y sin circunferencia. Las tres cosas no son lo mismo y, no obstante, no son en modo alguno separables. La circunferencia no es el centro, pero sin centro no habría circunferencia. El círculo, invisible en sí, no es ni la circunferencia ni el punto central, y sin embargo está circunscrito por una y abarca al otro. El centro no depende ni del círculo ni de la circunferencia, ya que es un punto sin dimensiones, y no obstante no sería el centro —no sería exactamente nada en este contexto— sin los otros dos. El círculo, visible solo por la circunferencia, es materia, energía, es el mundo. Y sucede así porque la circunferencia, el hombre, la consciencia, lo envuelven. Y el círculo y la circunferencia son lo que son porque hay un Dios, un centro,

que por sí solo, es decir, en cuanto Dios, es, como gustaban decir los antiguos, una esfera, cuyo centro está en cualquier parte y cuya circunferencia no está en sitio alguno.[14] ¿Qué podemos decir sobre el *maṇḍala* completo? Tenemos que distinguir lo divino, lo humano y lo cósmico: el centro no debe ser confundido con la circunferencia, y a esta última no hay que confundirla con el círculo, pero no podemos permitirnos separarlos. Al fin y al cabo, la circunferencia es el centro «agrandado», el círculo es la circunferencia «rellenada», y el centro mismo actúa como verdadera «semilla» de los otros dos. Hay una *circuminsessio*, una *περιχώρησις (perichōrēsis)* de los tres.[15]

En la fase ecuménica de la consciencia humana, el cosmos actuaba como centro. Puesto que esta actitud era extática, podía ser cosmoteándrica, desde el momento en que el hombre no era totalmente consciente de sí mismo ni de su especial posición en el universo. Pensar era principalmente una actitud pasiva —precisamente porque el

14. Parece ser que la frase se encuentra por vez primera en el pseudo-Hermes, del siglo XII, *Liber XXIV Philosophorum* (prop. 2): «Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam» (Dios es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna). Esta es la fuente de Eckhart y, posteriormente, de Nicolás de Cusa. Cf. la interesante variación que hace de ella Alain de Lille *(Regulae theologicae):* «Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam» (Dios es la esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna). Para otras consideraciones de la misma metáfora, que más tarde Pascal aplicará al universo, cf. K. Harries, «The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor», en *Journal of the History of Philosophy* XIII/1 (1975), págs. 5-15.

15. Cf. Jn 10,30.38; 14,9 ss.; 17,21; 1 Cor 1,19 ss., y también las palabras de san Agustín (*De Trinitate*, VI, 10, 12: PL 42, 932): «Ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unum in omnia» (De modo que cada [Persona] está en cada una de ellas, y todas en cada una y cada una en todas, y todas en todas y todas son uno), o en otro lugar (*ibid.*, IX, 5; PL 42, 965): «At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas, mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur, quamvis et singula sint in se ipsis et invicem in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis, itaque omnia in omnibus» (Pero en ellas tres, cuando el alma se conoce y se ama, subsiste la trinidad, mente, amor, conocimiento; sin la confusión de la mezcla, aunque cada una subsiste en sí todas están en todas, una en las otras dos, o dos en una, de modo que todas están en todas).

hombre pensaba que lo era—. Pero cuando el hombre se da cuenta de que el mundo no es el centro, también él empieza a buscar el centro real y la verdadera circunferencia. Esto marca la fase transitoria de las concepciones teocéntricas, hasta que el hombre se da cuenta finalmente de que ha sido él quien ha puesto a Dios en el trono, en el centro, y quien lo considera el centro.

En la fase ecuménica, el hombre se convierte cada vez más en centro. Este momento enstático estaba destinado a convertirse en antropocéntrico, porque el hombre era consciente de ser la medida de todas las cosas y, por lo tanto, de su posición central en el universo. El pensar se hizo activo, precisamente porque el hombre tomó consciencia de su actividad mental. Pero, a medida que se da cuenta de las diversas partes de la circunferencia, descubre que no se halla sobre una línea recta y empieza a buscar un posible centro —o centros— de la curvatura. No es extraño que este problemático centro haya sido visto de múltiples maneras y no haya sido hallado fácilmente, porque cada segmento de la circunferencia proporciona un centro distinto del calculado desde otro sector de la circunferencia. Al parecer, no estaremos todos en la misma circunferencia hasta que no vayamos lo bastante lejos... y compartamos el mismo horizonte mítico.

La visión cosmoteándrica, por lo tanto, no gravita alrededor de un mismo punto y, en este sentido, no posee centro alguno. Lo humano, lo divino y lo cósmico coexisten, permanecen interrelacionados y pueden estar constituidos o coordinados jerárquicamente —como prioridades ontológicas—, pero no pueden permanecer aislados, porque eso los aniquilaría.

En conclusión: la visión cosmoteándrica caracteriza el tercer momento, la nueva inocencia, que se asemeja a una fe increíble en un centro que no está ni en Dios ni en el cosmos y ni tan solo en el hombre. Se halla en un centro móvil que solo puede encontrarse en la intersección de los tres.

II

El espíritu contemplativo: un desafío a la modernidad*

Contemplación es una palabra ambivalente. Sin intentar decir qué es la contemplación, o cómo podemos definirla, presenta un rasgo constante: es algo definitivo, algo que tiene relación con el fin mismo de la vida y que no es ningún medio para llegar a otra cosa. El acto contemplativo tiene en sí su propia razón de ser, su fundamento. No podemos manipular la contemplación para alcanzar algún otro fin. En este sentido, no representa una etapa. No tiene una intencionalidad ulterior. Requiere inocencia, porque la misma voluntad de alcanzar la contemplación puede ser un obstáculo para llegar a ella. El acto contemplativo es un acto puramente espontáneo, un acto libre, incondicionado, movido solo por su propio impulso, es *svadhā*, como diría el *Ṛg-veda* (X, 129, 2). La persona contemplativa simplemente «se sienta», simplemente «es», vive. La contemplación es la respiración misma de la vida.

Sócrates aprende con entusiasmo a tocar una nueva melodía con su flauta la noche antes de su muerte; a Lutero le habría gustado plantar un manzano la mañana del día en que llegara el fin del mundo; san

* El texto de este capítulo se publicó por primera vez en catalán en R. Panikkar, *La nova innocència*, Barcelona, Proa, [2]1998, págs. 60-77. Nuestro texto se basa en la versión castellana: *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, [2]1999, págs. 39-52, y ha sido confrontado con el texto original catalán y el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 51-65.

Luis Gonzaga habría continuado jugando aun sabiendo que había de morir aquella misma noche; el maestro zen disfruta mientras observa los trabajos de una hormiga, indiferente al hecho de estar colgando sobre un abismo, ceñido a una cuerda que está a punto de ser cortada. He ahí algunos ejemplos de la actitud contemplativa, llámese como se llame: atención, consciencia, concentración, iluminación o contemplación.

Esta actitud se opone a la tendencia de la civilización moderna, tanto religiosa como secular, aunque yo no emplearía estos dos términos en este sentido, porque tanto las cosas seculares como las religiosas pueden ser sagradas, y también unas y otras pueden ser profanas.

En realidad, parece que a nuestra sociedad la mueven cinco grandes incentivos:

1) el Cielo, en las alturas, para los creyentes;
2) la historia delante, para los progresistas;
3) el deber del trabajo, para los pragmáticos;
4) la conquista de grandes cosas, para los inteligentes;
5) el afán de éxito, para todos.

Estos cinco incentivos son puestos en discusión, de una manera radical, por el espíritu contemplativo. La contemplación da importancia al *hic*, al *nunc*, al *actus*, al *centrum* escondido, a la *pax* interior; y no al *allá*, al *después*, al *resultado*, a la *grandeza* de las acciones exteriores o al *consenso* de la mayoría.

El primero de estos cinco aspectos de la contemplación desafía la religiosidad tradicional, que demasiado a menudo se contenta con aplazar para otro mundo los verdaderos valores de la vida.

El segundo rechaza el dogma fundamental de un determinado secularismo, que simplemente ha trasladado a un futuro temporal los ideales de la mentalidad religiosa.

El tercero es un tipo de praxis que invierte directamente los valores cardinales de la sociedad moderna, básicamente paneconómica.

El cuarto aparece como una interferencia extraña y destructiva de las exigencias internas del mundo tecnológico.

El quinto pone directamente en cuestión la idea antropológica predominante, según la cual la realización del hombre presupone forzosamente la victoria de uno sobre los demás, de forma que las víctimas son condición necesaria para tener la sensación de haber conseguido algo.

1. El cielo, en las alturas (el *aquí* opuesto al *allá*)

Si actúas movido por una recompensa en un cielo, quizá conseguirás lo que quieres, pero esto no será un acto contemplativo, es decir, un acto de amor, cuya intención es actuar sin preocuparse de alcanzar la perfección o recibir una recompensa. Como nos recuerdan los maestros, cuando las personas contemplativas comen, comen; cuando duermen, duermen; cuando rezan, rezan. Actúan, *Sunder Warumbe*, «sin un por qué», como diría Eckhart.[1] El contemplativo no puede concebir qué se quiere decir cuando se habla de la vida «futura», como si la vida que ahora vivimos no fuese vida, la Vida, la cosa misma. Según la mayoría de las tradiciones, quien se entrega a la contemplación experimenta la realidad, Dios, el cielo, el *brahman*, el *mokṣa*, el *nirvāṇa*, el *satori*, la iluminación, la verdad, el ser y la nada..., aquí abajo, ya desde ahora, en el acto mismo que está realizando, en la situación misma que está viviendo. La vida contemplativa ya es un estado celestial, una vida última, como dicen los místicos. Y si no fuera así, si *quedara* todavía algo por desear, es que no se ha alcanzado aún la contemplación.

«Maestro, os he seguido durante tres años, y ¿qué he encontrado?». «¿Acaso has perdido alguna cosa?», fue la respuesta del *guru* hindú.[2]

1. Cf., por ejemplo, *Sermo* 26 (*Die deutschen und lateinischen Werken*, II, 26-27); *Sermo* 41 (*ibid.*, II, 249) y *passim*, tal como aparece en la ed. crítica de J. Quint (Stuttgart, Kohlhammer, 1971).
2. Ramana Maharshi.

«Felipe, quien me ha visto, ha visto al Padre», dice el Evangelio cristiano (Jn 14,9). No hace falta nada más, ni hay que ir más allá. «El *nirvāṇa* es el *saṃsāra*, y el *saṃsāra* es el *nirvāṇa*», afirma el buddhismo *mahāyāna*.[3] «Y si tengo que ir al infierno, tanto da; el cielo es esto, eres tú, está aquí», cantan los místicos musulmanes.[4]

Desear algo, incluso tener el deseo de no desear, ya es señal de que no se posee el espíritu contemplativo, de que no se ha llegado a aquella «santa indiferencia», tan subrayada por las espiritualidades ignaciana y vedántica, que trasciende todas las diferencias, hasta el punto de que a la persona contemplativa la vemos como si estuviera «más allá del bien y del mal», como dice una *Upaniṣad* (TU II, 9). Esta última frase debería entenderse correctamente.[5] Si haces algo que crees que está mal hecho, entonces está claro que no estás más allá del bien o del mal. Se puede discutir sobre si es posible ir más allá del bien y del mal; ahora bien, aceptada esta posibilidad, las nociones de bien y de mal ya no son adecuadas para describir un acto que supuestamente ha sobrepasado ambos. «Estos dos pensamientos: "he obrado mal", "he obrado bien", no se le ocurren al iluminado», puntualiza el mismo texto upaniṣádico.[6] La nueva inocencia no es cosa que pueda exigirse a voluntad (cf. Jn 6,44).

Los contemplativos no necesitan cielo alguno «allá arriba en las alturas», porque para ellos cada cosa es sagrada: tratan las cosas «sagradas» como si fueran profanas. Comen el pan prohibido, queman imágenes santas, pisan el *śivaliṅga* y no guardan los minuciosos preceptos del sabbat. ¿Por qué? Porque tratan las cosas profanas como si fueran sagradas. «Así en la tierra como en el cielo», dice una antigua oración (Mt 6,10). «Si ves al Buddha, ¡mátalo!», dice la tradición *mahāyāna*.[7] Un *mahāvākya* cristiano podría ser: «Si ves a Cristo, ¡cómetelo!».

3. *Mādhyamika-kārikā*, XXV, 19.
4. Rābi'a y también al-Biṣṭāmī.
5. Cf. por ejemplo BG II, 50.
6. TU II, 9; cf. también BU VI, 3, 22; MaitU VI, 18, etc.
7. Cf. *Taisho* 45.500 (El proverbio se atribuye a Nāgārjuna).

La contemplación no se preocupa por el mañana, no se interesa por cómo llegar al *nirvāṇa* o cómo ganar el cielo. Esta es también la razón por la cual la persona contemplativa no discute sobre doctrinas. El místico acepta las doctrinas establecidas, pero no deposita en ellas su fe. Las doctrinas son muletas o, a lo sumo, canales o gafas, pero no son ni el caminar, ni el agua, ni la vista que sugieren estas metáforas tradicionales. El dogma es hipótesis, no *theoria*. «La verdad solo puede ser percibida por ella misma», afirmaba Nicolás de Cusa,[8] recordando al Maestro Eckhart; y esto mismo repitió también Ramana Maharshi y muchos otros antes y después de él, cada uno de una manera independiente, porque en cada caso se trataba de un descubrimiento personal. Toda afirmación que se base en algo que no sea ella misma no puede ser absolutamente cierta. El contemplativo sabe que

> no me mueve, mi Dios, para quererte
> el cielo que me tienes prometido,[9]

como solía decir aquel contemplativo español del Siglo de Oro, esforzándose por mostrar el lado positivo del quietismo, y proclamando de nuevo lo que los textos de la *Bhagavad-gītā* y los buddhistas habían dicho siglos atrás: no deberías ser ni incauto ni cauteloso, porque ni te falta todo ni lo tienes todo, sino que eres libre y, por lo tanto, libre estás de preocupaciones.[10] *Svarga kamo yajeta* (haz sacrificios para poder ir al cielo),[11] esto es importante, dice la *mīmāṃsā;* pero no es así como alcanzarás el *mokṣa* (la liberación), añade el *vedānta*.

8. *De Deo abscondito* 3.
9. Texto anónimo, por miedo a la Inquisición, que algunos autores han atribuido a santa Teresa de Jesús, entre otros. Cf. BG III, 4; IV, 20; XVIII, 49; *Dīgha-nikāya* III, 275; etc.
10. La frase inglesa «you should be neither careless nor caruful because you are neither "less" nor "full" but free and thus care free» contiene un juego de palabras intraducible.
11. Frase ritual de los brahmanes.

Quizá los hombres de hoy no crean en un Dios que premia y castiga, y quizá no les importe mucho que exista o no un cielo allá arriba, pero la mayoría de sus acciones las hacen teniendo en cuenta las fluctuaciones de Mammón, que premia y castiga y no está en lo alto (el cielo), sino detrás (de los actos humanos). Las personas contemplativas son insensibles a esos incentivos. Han descubierto en su interior que *μακάριοι (makarioi)*, bienaventurados, felices, lo son los pobres de espíritu (Mt 5,3). El contemplativo no se mueve por dinero, no porque lo menosprecie, sino porque no lo necesita. Por esto, una civilización que exija dinero para vivir es anticontemplativa.

2. La historia delante (el *AHORA* opuesto al *DESPUÉS*)

La sociedad secular quiere construir la «ciudad sobre la tierra». Pero esto requiere tiempo. Es decir, si temporalidad es todo lo que tenemos, la «ciudad del hombre» es siempre la «ciudad del futuro», porque la ciudad presente está muy lejos de ser aquello que debería ser. La vida moderna es una preparación para el futuro, para el tiempo venidero. El crédito, el crecimiento, los estudios, los hijos, los ahorros, los seguros, los negocios, todo se calcula para un después, se orienta hacia las posibilidades de un futuro que siempre permanecerá incierto. Siempre estamos en movimiento, y cuanto más aprisa mejor, para ganar tiempo. Sin planificación, estrategia, preparación y propósito para el futuro, la vida moderna es inconcebible. La temporalidad es la obsesión de nuestra época; el factor tiempo es el aspecto de la naturaleza que hay que vencer. La aceleración es el gran descubrimiento de la ciencia moderna. Tanto individual como colectivamente, la vida de la mayoría de nuestros contemporáneos se proyecta hacia delante, hacia la meta, hacia el premio, en medio de una implacable competencia, en dirección al «Gran Evento». La soteriología se ha vuelto escatología, sagrada y también profana.

El contemplativo, en cambio, detiene el curso del tiempo en el mundo. La temporalidad se frena para el contemplativo o, más bien, se

vuelve hacia sí misma, de modo que aparece la realidad tempiterna. La contemplación no se interesa por el *después*, sino por el *ahora*. Incluso cuando el contemplativo dirige su atención a algo que tiene relación directa con el futuro, realiza este acto tan absorto en el presente que lo que puede seguir es del todo imprevisible. El acto contemplativo es creativo, un nuevo comienzo, y no una conclusión. Si eres un contemplativo, puedes encontrar a un samaritano en el camino y llegar tarde a la reunión, o simplemente puedes quedarte jugando con una bagatela que —quién sabe por qué razón— ha seducido tu fantasía. En última instancia, no tienes ningún camino que seguir, lugar alguno adonde llegar. Renuncias a todo peregrinaje, solo cuenta el presente tempiterno, y solamente este es vivido como real. El sentido de tu vida no depende solo de lo que hayas alcanzado al final, de igual forma que el sentido de una sinfonía no se encuentra únicamente en su final: cada momento es decisivo. Tu vida no quedará incompleta aunque no hayas llegado a tu edad de oro o hayas sufrido un accidente mientras hacías el camino. Cada día es una vida, y cada día se basta a sí mismo. El contemplativo no espera una eternidad después, sino que vive la tempiternidad ahora.

La contemplación revela la plenitud de todo lo que es, por el hecho mismo de ser lo que realmente es. «El hombre tiene que ser feliz porque existe», dice Ramon Llull al inicio de su voluminoso *Llibre de contemplació en Déu*.[12] Parece que la felicidad lo es todo para el contemplativo porque el auténtico contemplativo no espera nada del mañana. El tiempo ha sido redimido, superado o negado. El reino, el *nirvāṇa*, ya está aquí y ahora, aunque no en un sentido newtoniano. Si eres una persona realizada, la realización nada te ha aportado. Solo que (antes) no lo sabías. Ya estás allí o, mejor dicho, ya eras *aquello*. El valioso

12. R. Llull, *Llibre de contemplació en Déu* I, 2: «Molt se deu alegrar l'home per ço com és en ésser». El primer capítulo trata del gozo del hombre por la existencia de Dios; y el tercero, por la existencia del prójimo. *Philosophus semper est laetus* (El filósofo siempre está contento), añadió en su *Liber Proverbiorum* (ed. maguntina, VI, int. V, pág. 122). Su *Llibre de mil proverbis* comienza con un proverbio sobre el gozo: «Haja's u alegre, per ço car Déus és tot bo e complit» (Alégrese cada cual, porque Dios es todo, y en todo bueno y cumplido).

perfume podía haberse vendido para dar el dinero a los pobres, pero la que amaba fue alabada, porque realizó «un acto lleno de belleza», de pura espontaneidad, como dio a entender Jesús al defenderla (Mt 26,10). «Alegraos conmigo», canta un cantor ciego bengalí *bāul:* «Yo no puedo ver la oscuridad». Y nosotros no podemos ver la luz —solo el mundo iluminado—.

Doctrina peligrosa es esta, llena de riesgos. Los contemplativos están «por encima» o «fuera» de la sociedad, como dicen muchos textos, pero pueden perder su inocencia. También puede ocurrir que la gente se aproveche de esta indiferencia y despreocupación y abuse de ellos para explotarlos y cometer injusticias. Sin embargo, al final parece que ningún suceso puede turbar su «perfecta alegría», como explica la tradición franciscana.

Los hombres de hoy siempre tienen prisa por llegar a la «siguiente meta», mientras que para el contemplativo no hay ninguna diferencia fundamental entre un cielo que está arriba y una historia que está delante. Ambas cosas son aplazamientos: se «entra» en el cielo o se «avanza» en la historia. Tanto si se trata de un capitalismo individualista como si se trata de un capitalismo de Estado, de fe en un cielo o de fe en la historia, la diferencia entre una ganancia que se encuentra más arriba y una ganancia contenida en el futuro es solo de grado y de dirección. Si en Occidente el marxismo es considerado una apostasía (cristiana), en Oriente aparece como una herejía (cristiana). Si en Occidente el cristianismo es considerado una alienación, en Oriente aparece como un primer paso hacia su socialización. Marxismo y cristianismo son primos hermanos.

La actitud contemplativa no sigue este modelo. Si hay que jugar al juego secular, hazlo honestamente, pero sin idolatrar sus reglas. Cada momento es un momento de por sí pleno y, todo lo más, engendra el siguiente: «Caminante, no hay camino, se hace camino al andar», canta Antonio Machado.[13] Cada momento contiene todo el

13. *Proverbios y cantares* V.

universo: la continuidad no es una cosa sólida, una sustancia, es un *anātmavāda*. No puede haber sensación de frustración si no acumulas méritos, poder, conocimientos o dinero, porque cada momento es un regalo único y completo en sí mismo. *Khano ve maupaccaga* (No dejes que el instante se escape).[14] Es evidente que este presente tempiterno que experimenta el contemplativo no es solo el cruce entre un pasado fugaz, que se ha ido rápidamente, y un futuro acelerado. Más bien es una encrucijada que contiene todo el pasado, pues, habiendo muerto, ha renacido; y contiene en sí todo el futuro, pues aunque este no ha visto el alba todavía, conserva toda la luminosidad de un sol escondido que puede aparecer por cualquier punto del horizonte.

No es huyendo del tiempo —incluso si eso fuera posible— como el contemplativo descubre la realidad tempiterna, sino más bien integrándolo por completo en la dimensión vertical que constantemente cruza la línea horizontal del tiempo. La tempiternidad no es la ausencia, sino la plenitud del tiempo, pero esta plenitud no es, ciertamente, solo el futuro.[15]

3. El deber del trabajo (el *acto* opuesto al *producto*)

Parece como si la adicción actual al trabajo estuviera convirtiéndose en una epidemia que contagia a toda la humanidad. Debes trabajar porque, al parecer, tu existencia pura y simple no tiene ningún valor; por lo tanto, has de justificar tu vida haciéndola útil. Tienes que ser útil contribuyendo al bienestar de una sociedad, que ha dejado de ser una comunidad. No puedes permitirte ser un adorno, tienes que llegar a ser un valor útil. No se trata solo de que tengas una función que desempeñar: no es tu *svadharma* (cf. BG II, 31) lo que se espera de ti;

14. *Dhammapāda,* 315.
15. Cf. R. Panikkar, «El presente tempiterno», en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología del mundo contemporáneo*, Madrid, Cristiandad, 1975, págs.133-175.

no se trata de integrarse en un modelo social más o menos dinámico, como es el caso para las sociedades más tradicionales. Lo que se espera de ti es que produzcas, que hagas alguna cosa distinta de ti mismo, algo que pueda objetivarse y hacerse intercambiable y disponible mediante el dinero. Debes ganar lo que consumes, además de tu reputación y de tus privilegios, o serás despreciado como un parásito que no sirve para nada. El mendigo es un criminal que muy probablemente será perseguido. Nada es gratuito, nada llega como un regalo, incluso las propinas recibidas deben ser declaradas en los impuestos. Todo tiene precio, y tienes que ganar lo suficiente para pagarlo. Los trabajos pueden ser de muchos tipos, pero todos son iguales en la medida en que todos son convertibles en dinero. El reino de la cantidad, que la ciencia pide, se ha convertido en el reino del dinero en la vida de los hombres. La moneda permite la cuantificación de todos los valores humanos haciendo así posible cualquier tipo de transacción.

Eres real en la medida en que trabajas y produces. No existe otro criterio para determinar la autenticidad de tu trabajo que los resultados. Serás juzgado por los resultados de tu trabajo. Puedes descansar y hasta distraerte, pero solo para poder trabajar después mucho mejor y producir mucho más. Quizá puedas escoger el tipo de trabajo que mejor te conviene, porque si trabajas a gusto producirás más y no te agotarás tanto. Hoy, hasta a las vacas se les pone música. «El trabajo es un culto». La eficiencia es un nombre sagrado, y la vida se subordina a la producción. Incluso los alimentos son un arma militar, llamada eufemísticamente «instrumento político».

Sin duda, las sociedades tradicionales no están exentas de una cierta obligación respecto al trabajo, e incluso al trabajo en favor de otros. No deberíamos idealizar el pasado o las otras culturas. Pero hay algo específico en el «trabajo como deber» de la vida moderna. Uno de los pecados capitales en la moralidad cristiana era la melancolía, el tedio, la acedia. Hoy, eso se ha traducido como pereza, haraganería. El *otium*, el tiempo libre, se ha convertido en vicio y el *negotium*, la actividad laboral, en virtud. En una sociedad jerarquizada, una vez que llegas a

la edad adulta, ocupas tu lugar, lo cual puede darte la sensación de que te has realizado. En una sociedad igualitaria, los cargos más altos están teóricamente abiertos a todo el mundo. Si no los consigues, después de haber tenido —teóricamente— las mismas oportunidades, quiere decir que eres un inútil. ¡Tienes que trabajar más y mejor!

El mundo tecnológico moderno se ha vuelto tan complejo y tan exigente que para «disfrutar de sus ventajas» hay que obedecer sus leyes. Y la primera de ellas es considerar tu trabajo como la primera de tus obligaciones. El trabajo se vuelve un fin, y este fin no es ya la realización del hombre, sino la satisfacción de las necesidades del trabajo. Asumir que cada ser humano es un conjunto de necesidades, cuya satisfacción le traerá automáticamente su realización y contento, constituye el mito fundamental que he llamado «estilo de vida norteamericano», que actualmente está en crisis en el mismo país donde tuvo origen, pero que se extiende por todo el mundo como una condición necesaria del éxito tecnológico.

En todo caso, la persona contemplativa está en desacuerdo con esta clase de razonamientos. Para empezar, tiene una actitud completamente distinta respecto al trabajo: no será el trabajo lo que tendrá prioridad, sino la actividad, es decir, el acto en sí (el *finis operationis* de los escolásticos), de manera que cualquier trabajo deberá tener sentido en sí mismo. Si un acto no tiene de por sí sentido, sencillamente no se hará. El respeto por todo ser y por su constitución es una característica de la actitud contemplativa. Se cultiva una planta porque el acto de cultivar tiene sentido en sí mismo: es una colaboración entre el hombre y las fuerzas vitales de la naturaleza, un perfeccionamiento tanto de la naturaleza como de la cultura, un ennoblecimiento inherente al acto mismo —no es ni el acto de un esclavo ni el del señor, sino el acto de un artista—.

La segunda intencionalidad, el *finis operantis* de los escolásticos, o la intención del agente, será una prolongación armoniosa de la misma naturaleza del acto. Cultivas la planta no solo porque tiene posibilidades de belleza y de aumentar la vida, sino también porque

proporciona alimento; alimentarse pertenece al orden cósmico que representa el dinamismo, la influencia recíproca, el crecimiento y la transformación de todo el universo. Comer no es un acto egoísta; es comunión dinámica con todo el mundo.

En tercer lugar, tu intencionalidad tenderá a fundirse con el fin mismo del acto *(finis operis)*, de manera que tus intenciones personales se reducen prácticamente a nada. El contemplativo renuncia a los resultados del trabajo, llevando a cabo cualquier clase de actividad por razón del acto mismo, y no por lo que pueda obtener de él *(naiṣkarmya karman)*.[16] Si la acción no tiene valor en sí misma, no se llevará a cabo. La persona contemplativa no realiza nada pensando que obtendrá algo. El arte tiene aquí cabida porque cada uno de los pasos intermedios tiene sentido en sí mismo, de la misma forma que el esbozo preparatorio o el torso escultórico pueden ser tan bellos e inspirados en su género como la obra de arte final. Eso no excluye la consciencia de realizar actuaciones parciales con vistas a un todo; pero, igual que en la ceremonia japonesa del té, cada gesto es una parte orgánica de la operación total. El ojo contemplativo es el ojo atento al brillo de cada instante, a la transparencia de las cosas más simples, al mensaje de cada día. Hay también espacio para la actividad orientada hacia el futuro, porque la causa final está presente desde el inicio, y el acto en sí es la totalidad de sus diversos aspectos.

Hoy, la obsesión por el trabajo, aun cuando no se enfoque hacia la productividad y se la llame, pomposamente, creatividad, no es capaz de hacer de cada uno de nosotros un verdadero *homo faber*, un creador, porque lo que haces no es ni tu vida ni tu felicidad personal y ni siquiera la colectiva. Tú trabajas —es decir, estás encadenado al instrumento de tortura (*tripalium*, de donde proviene «trabajo»)— para justificar de alguna manera tu existencia ante los ojos de los demás y, ¡ay!, para muchos, también ante los propios ojos y los de su Dios.

16. Cf. BG III, 4, 20; XVIII, 49.

El contemplativo no es el asceta que se pone a trabajar en sí mismo, en los otros o en sus propios fines nobles. El contemplativo disfruta de la vida porque la vida es gozo y *brahman ānanda*, y sabe ver todo un jardín en una sola flor. Es capaz de ver la belleza de los lirios silvestres, aunque los campos sean improductivos. El contemplativo tiene espontáneamente el poder de transformar una situación gracias al gozo absoluto de haber sabido distinguir la señal luminosa en la trama aparentemente oscura de los asuntos humanos.

4. El poder de las grandes cosas (la *interioridad* contrapuesta a la *exterioridad*)

Una praxis fundamental en la vida contemplativa es la *concentración*, es decir, el intento de llegar al centro. Este centro es interior, no tiene dimensión alguna y es equidistante de todas las actividades. Una vez establecido el centro, adquieres la serenidad, en alemán *Gelassenheit*, en español *sosiego*, en sánscrito *śama*, en latín *aequanimitas*, en griego *σωφροσύνη (sōphrosynē):* ninguno de estos términos debería confundirse con autocomplacencia. Este equilibrio interior no tira de ti hacia el lugar donde «está la acción», no te tienta con un lujo cada vez mayor, ni te seduce con el poder de las grandes cosas. Las sustancias concentradas tienen más densidad, pero menos volumen.

En realidad, el hecho mismo de que palabras como «grande» o «gran» denoten cualidad y bondad traiciona la mentalidad moderna fascinada por los imperios económicos, las multinacionales y las superpotencias. Cuando hablamos de las «grandes religiones», queremos decir las religiones «importantes». El denominado «poder de la mayoría» constituye otro ejemplo en este sentido; aunque una mínima tecnocracia puede manipular a las masas a través de la tecnología, es la «mayoría» la que detenta teóricamente el poder. Lo que cuenta aquí, lo que confiere valor son las cifras. Si resulta que eres distinto «del resto», podrás verte muy fácilmente amenazado o por lo menos

sentirte inseguro. En tal situación, el centro no lo tienes dentro de ti. Estás fuera del centro. El «centro» está fuera de ti, en el poder que quieres conquistar.

El imperialismo lingüístico es también otro ejemplo de esta actitud. A los dialectos, cuando no se los desprecia abiertamente, no se les concede ninguna importancia. Hay que hablar por lo menos una «lengua internacional». Eso te hace importante. A los que viven en los pueblos sencillamente se los tilda de provincianos. Tus modismos, si no siguen la moda dictada por los medios de comunicación, son o ininteligibles o considerados extraños por la mayoría. La lengua siempre ha sido una creación del grupo que vive, que habla. La poesía de la mayor parte de las lenguas tiene su humilde nacimiento en la especificidad expresiva de los dialectos hablados. Estos dialectos pueden ser tanto el de Dante, que ha penetrado en el uso común, como el sánscrito forjado por los *paṇḍit*, o una lengua moderna occidental impuesta sutilmente por las clases llamadas eruditas. Los académicos hablan su dialecto, de la misma manera que otros grupos hablan el suyo. Hoy son los que tienen poder suficiente quienes difunden su habla idiosincrática, su manera particular de concebir el mundo, de decir las cosas, asediando ojos y oídos de millones de espectadores pasivos. Los juglares y los cantores de los poblados de la India están desapareciendo rápidamente. La gente escucha a los pocos que han triunfado y que cantan por la radio. A los otros se les llama mendigos. La lengua ha llegado a ser algo que escuchamos o leemos pasivamente, una mercancía que recibimos más que un medio vivo con el que nos expresamos de forma creativa y con el que delimitamos el significado de las palabras de nuestros interlocutores en el diálogo. Mantenemos muchos más monólogos que diálogos. No es de extrañar que nuestra lengua se deteriore y que el arte de conversar se vuelva elitista, porque nuestras expresiones se construyen según lo que vemos en la televisión, escuchamos por la radio o vemos escrito por los que redactan la prosa diluida y simplista a que nos someten nuestros periódicos. El ἰδιώτης (*idiōtēs,* aquel que tiene una manera de ser propia, particular) ha pasado a ser un idiota, y la idiosincrasia casi un insulto.

El símbolo indiscutible de la «civilización» es la «gran ciudad», donde prevalece la mentalidad de los medios de comunicación.

Se nos estimula a ascender cada vez más en términos de importancia, poder, éxito; debemos avanzar para sentir que somos alguien, ganar confianza en nosotros mismos e inspirarla en los demás. La movilidad deviene el auténtico símbolo de nuestro estatus. El crecimiento ha llegado a ser un concepto cuantitativo: conseguir lo máximo es el ideal.

La persona contemplativa no solo comprenderá la necesidad teórica de descongestión que tiene la sociedad moderna, sino que la pondrá en práctica. Si no soy capaz de encontrar el centro de la realidad en mí mismo —o, por lo menos, en aquella realidad que es concéntrica respecto a mi propio centro—, no seré capaz de superar la sensación esquizofrénica de ser una persona desplazada porque no vivo en la capital o no trabajo en la mejor universidad, en la mayor industria, sociedad o empresa, o porque no gano el sueldo más alto posible. Me sentiré nervioso, o por lo menos tenso, hasta que no haya conseguido llegar a la cima —no al centro—.

Los contemplativos no se prestan a este juego, y no por motivos egoístas o por una especie de hedonismo (como dice el proverbio castellano del «ándeme yo caliente y ríase la gente»); tampoco porque la eficiencia los deje indiferentes o porque aprecien solo las cosas pequeñas, sino porque, para ellos, el verdadero sentido de la vida está en otra parte. Aunque muchos hombres de Estado y pensadores laicos, como Aldous Huxley y Arnold Toynbee, hayan escrito que es una quimera pensar que la política puede cambiar el mundo, esta ilusión continúa tentando a personas religiosas a convertirse en «simples» políticos. Pero hay una dimensión más profunda de la vida, un teatro más amplio donde podemos trabajar por un verdadero cambio. Es aquí donde descubrimos la dimensión monástica del hombre, a menudo olvidada.[17]

17. Cf. R. Panikkar, *Elogio de la sencillez*, Estella, Verbo Divino, 1993.

El contemplativo es feliz, como lo es un niño sano jugando entusiasmado con un juguete. Viendo cómo disfruta, alguien podría intentar quitárselo de las manos, pero el niño volverá a jugar con otro distinto, y así puede pasar una y otra vez, mientras alguien siga pensando erróneamente que la felicidad del niño depende del juguete.

Ya hemos dicho anteriormente que la contemplación supone un riesgo, porque esta «santa indiferencia» puede ser explotada por otros, que podrían traspasar los límites de lo tolerable. Una religión que fomente solo la contemplación puede convertirse no solamente en el opio que administraban, pongamos por caso, los ingleses a los chinos, sino también en el que administran los misioneros, los brahmanes y los sacerdotes a la gente. Por esta razón, los maestros tanto de Oriente como de Occidente, han hablado siempre de *viveka*, el discernimiento, como elemento indispensable de una vida auténticamente contemplativa.

5. El afán de éxito (el *contentamiento* opuesto al *triunfo*)

«Ambición» es una palabra clave para el mundo de hoy, pero es también un término ambivalente. Por una parte, todo ser humano quiere y necesita realizar algo, o por lo menos así se nos ha dicho. Existe un afán innato que impulsa a los hombres hacia la perfección, en una especie de autosuperación; queremos desplegar todas nuestras posibilidades latentes para hacer efectivas todas nuestras potencialidades. Por otra parte, esta necesidad urgente de «ser» se traduce, sobre todo en Occidente, en la necesidad de tener éxito en el plano social, tal como se entiende hoy en las naciones industrializadas. Los hombres y las mujeres de hoy sienten una preocupación frenética por ganarse la aceptación de los que les rodean. En una sociedad que se llama a sí misma democrática, parece que nuestro poder es, entre otras cosas, directamente proporcional a la reputación de que gozamos. Se nos ha enseñado que debemos crearnos una imagen propia y proyectarla con

destreza al exterior, de forma que nuestros actos y palabras tengan un peso. El hombre moderno aspira a estar en los centros de decisión; debe estar implicado en lo que le interesa a la sociedad en todos los niveles, porque es la sociedad, y no un *dharma*, el derecho, el orden, o Dios, lo que gobierna y decide en nuestras vidas: necesitamos triunfar. Cuando buscamos el motivo dominante que mueve a las personas en nuestra sociedad, descubrimos que se trata del deseo de tener éxito, de conseguir resultados. El éxito, en una sociedad tecnológica, se ha convertido en un valor objetivado, fácilmente medible en términos del poder financiero o de supuesta libertad económica. El éxito, en una sociedad competitiva, se mide por el número de personas (víctimas) que hemos dejado atrás. No se trata de una satisfacción personal, sino de un éxito objetivado.

Sin duda alguna, muchas religiones tradicionales han tenido el mismo modelo objetivado, según el cual solo los vencedores y los héroes alcanzan el cielo, los otros son aniquilados, van al infierno o son condenados a regresar una vez tras otra a la tierra. En un sistema de este tipo, es fácil caer en la trampa de despreciar las ambiciones terrenas, porque hemos proyectado el mismo tipo de deseos en un reino de otro mundo. Los monasterios bien podrían estar llenos de personas que, dándose cuenta de que no consiguen triunfar en las cosas de este mundo, buscan la oportunidad de triunfar trabajando y esforzándose por una recompensa en el cielo. Una cierta imagen antropomórfica de Dios es también una transposición, aunque más refinada en cierto sentido, de la misma actitud: se puede hacer cualquier cosa para complacer a un Dios personal, incluso ignorar el reconocimiento de los demás hombres, porque estamos seguros de que Dios está contento de nosotros, nos ve y, llegado el momento, nos habrá de premiar.

Esta actitud no debería confundirse con la motivación del amor por el amado, humano o divino, que te impulsa a hacer cualquier cosa por complacer a quien te quiere y hacerla solo por su amor. Él o ella, o la persona divina, son el verdadero fin y la fuerza motriz de tu vida, de cada una de tus acciones.

La espiritualidad *bhakti* de todos los tiempos y lugares parece ser una constante humana, algo que siempre atraerá a un tipo determinado de personas. Pero, incluso con las necesarias correcciones, y a pesar de notables variaciones, este no es el enfoque del contemplativo.

La contemplación, por supuesto, no existe sin amor, pero puede haber amor sin contemplación. Además, para el contemplativo el amor no es el motivo último. O, mejor dicho, es el último motivo, pero el motivo no es todavía la cosa en sí. En última instancia, el contemplativo actúa sin motivo; no hay motivo ulterior, externo o ajeno, que se distinga de la acción, que ha sido hecha por sí misma. Jacopone da Todi lo expresó exclamando: «La rosa non ha perchéne» (La rosa no tiene un porqué). Es porque es. Simplemente existe, aunque, como los lirios del campo, será por un tiempo muy corto; o, más bien, ningún tiempo es corto, porque cada instante es, y es único. Los contemplativos queman su vida a diario; cada día agota todos los eones y todos los universos, cada momento es una «nueva» creación. Ahora bien, no hay que confundir la auténtica actitud contemplativa con ninguna de sus trampas, como el narcisismo o el puro placer estético y la autocomplacencia. «La vertù non è perchéne, ca'l perchéne è for de tene» (La virtud no tiene un porqué, ya que el porqué está fuera de lugar), dice el mismo franciscano.[18]

Para los contemplativos no existe un «arriba», o un «aquí abajo»; no discutirán nunca si existe Dios en el sentido en que la mayoría de las religiones tradicionales lo entiende.

Por eso los contemplativos nos sorprenden. No hay manera de obligarlos a nada. No hay forma de predecir qué harán o cuál será el siguiente paso. Los «locos por Dios» de Rusia, de la India y de otros lugares, la locura de Platón y el entusiasmo del chamán podrían aportarnos ejemplos de este fenómeno aparentemente anárquico. Es el Espíritu quien los guía. Y el Espíritu es libertad y no se lo puede reducir

18. *Laudi* I, X. Cf. también A. Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 289: «Die Ros' ist ohn warum, sie blühet weil sie blühet» (La rosa es sin porqué, florece porque florece; trad. cast.: *El peregrino querubínico*, Burgos, Monte Carmelo, 2011).

al *logos*. A pesar de ello, los contemplativos también pueden aprender a actuar como cualquier otra persona, aunque con una «motivación» de otra clase; descubriréis un destello de alegría en sus acciones y, a menudo, también lo que podría parecer una sonrisa irónica. No se nos oponen con otro poder, un poder contrario, sino que de algún modo hacen que nuestro poder pierda toda su fuerza, no dedicándole simplemente la más mínima atención.

De igual forma los *estudios* contemplativos desafían nuestra idea acerca de lo que quiere decir «estudio», es más, recuperan su significado original.[19] No se puede enseñar contemplación ni tampoco estudiarla como una materia cualquiera. *Studium* puede significar dedicarse a la contemplación, el anhelo de comprender de qué se trata, sin otra razón que el conocimiento en sí: practicar la contemplación, hacerse contemplación. El estudio es entonces la contemplación misma, un fin en sí mismo y no un medio para dominar una disciplina determinada u obtener información acerca de lo que dicen los llamados contemplativos.

El concepto de «estudio» implica algo más cuando se aplica a la contemplación. El *studium* contemplativo indica que el acto contemplativo no se ha completado todavía y, por lo tanto, que aún no es perfecto; indica que el acto contemplativo en sí aún se está haciendo; implica el esfuerzo o más bien la tensión del alma que, habiendo entrevisto de alguna manera su meta, no la alcanza todavía, y se extiende, por así decir, entre nuestra condición humana común y su (relativa) plenitud. El *studium* es el camino. Un solo trazo de pincel de los calígrafos japoneses puede no ser toda la frase o no contener el significado completo y, sin embargo, en cada uno de los trazos se contiene todo un mundo, y la motivación final o la frase completa ya está contenida en cada uno de los trazos. Esto significa que el acto contemplativo es un acto «holístico» y no puede por ello atomizarse a

19. Cf. el significado clásico de *svādhyāya* en el jainismo y en el hinduismo. Cf. por ejemplo TU I, 9, 1.

voluntad. En definitiva, el estudio contemplativo no constituye una materia en la que indagar o un objeto de investigación. Es sobre todo una actitud, una manera especial de ver las cosas o, más aún, una auténtica apropiación, la verdadera asimilación del objetivo (*ad-propius:* más cercano). Como todo está cerca, todo se considera sagrado, un fin en sí mismo y no un medio. Se convierte en tu vida, en tu amor: «Amor meus, pondus meum!».[20]

20. «Mi peso es mi amor» (san Agustín, *Las confesiones*, XIII, 9, 10, en *Obras de san Agustín* [texto bilingüe], II, Á. Custodio Vega [ed.], Madrid, BAC, 2005, pág. 561).

III

La mirada inocente*

«Mirad los pájaros del cielo, mirad los lirios del campo», dijo el Maestro de Nazaret.

Filósofos y teólogos de todos los tiempos meditan sobre la causa o el autor de los lirios, pero se olvidan de los lirios. Los hombres de ciencia y los investigadores de todas las tendencias estudian los componentes o las funciones de los lirios, pero, de los lirios pasan de largo. Políticos y economistas de todas las escuelas se fijan en el uso que de ellos puede hacerse. Los enamorados y los devotos cortan lirios para ponerlos en el pecho de la amada o ante su santo preferido. Los artistas y la gente común admiran su belleza, los dibujan o los describen, pero descuidan oler su fragancia.

Hemos sido «educados» para usar intermediarios, para hacer uso de todo, lirios incluidos, y solo somos capaces de —o solo nos interesamos momentáneamente en— analizar o «redactar informes» como

* R. Panikkar elaboró este texto a partir del artículo publicado en inglés: «The contemplative look. An old vision of reality», aparecido en *Monastics Studies*, Montreal, noviembre de 1991 (trad. cast.: «La mirada contemplativa. Una antigua visión del mundo», en *Cuadernos de la Diáspora* VIII, 1998, págs. 125-129). Se publicó por primera vez en catalán en R. Panikkar, *La nova innocència*, Barcelona, Proa, ^{2}1998, págs. 152-156. Nuestro texto se basa en el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 60-69 (trad. de Jesús Silvestre y Antoni Martínez Riu), y ha sido confrontado con el texto original catalán y la versión castellana publicada en *Cuadernos de la Diáspora.*

buenos periodistas, de modo que, más tarde, nosotros mismos, u otros, podamos sacar provecho de nuestros datos. A menudo pienso que si la mayoría de nuestros contemporáneos hubiera estado presente, supongamos, en los hechos acaecidos en Belén o en el Cenáculo, hoy día, tendríamos infinidad de fotos de tales sucesos, pero no tendríamos la experiencia. Todavía los creyentes de hoy se lamentan de que los evangelistas, por ejemplo, fueron demasiado sobrios al describir los hechos de la vida de Jesús. San José debería haber tenido a mano una pequeña cámara y un magnetófono oculto. Entonces sí que sabríamos de verdad lo que pasó: «wie es eigentlich gewesen ist» (como realmente sucedió).

La mayoría de los ciudadanos de hoy cree que el hombre lo «sabe» casi todo sobre los lirios: seguramente conoce su reproducción sexual, la composición química y el color, la función del polen, el tipo y las variedades, el precio en el mercado de las flores, el simbolismo, el metabolismo con la tierra y muchas otras cosas más.

1. Contemplar

Sin embargo, los lirios *son*. No me atrevo a decir «aquí», ya que también están «allí». No digo «fueron» —tal vez menos contaminados en la época en que el joven rabino nos recomendaba mirarlos—, porque los lirios también «serán». Ver los lirios no quiere decir fijar la mirada aquí o allá, en este momento justo, antes o después. Conocer los lirios no es simplemente situarlos en el espacio o en el tiempo, o analizar sus componentes y sus funciones. Conocerlos es algo más que clasificarlos y llegar a saber cómo evolucionarán.

Hay que precisar que los Evangelios nos dicen que miremos (ἐμβλέψατε, *emblepsate*) los pájaros, que consideremos (κατανοήσατε, *katanoēsate*) los cuervos y los lirios y, también, que observemos (καταμάθετε, *katamathete*) los lirios (Mt 6,26 s.; Lc 12,24 s.). No es este el lugar de hacer la exégesis literaria. Los tres verbos nos dicen lo mismo: *contemplad* los pájaros y los lirios.

Mirar los pájaros es verlos volar. Esto me trae a la memoria unos versos de Ācārya Atīśa, el gran sabio buddhista de la tradición *mahāyāna* del siglo XI, que decía que un pájaro con las alas plegadas no puede volar, como tampoco un hombre, que no ha desplegado todavía su saber primordial, puede contribuir al bienestar de la humanidad (*Bodhipatthapradīpa* 35). Mirar los pájaros equivale a volar con ellos. La contemplación es la actividad holística indivisa, que posteriormente nosotros dividimos en teoría y práctica.

Contemplar los lirios no es considerar su desarrollo y concluir que ya no es necesario hacer con ellos nada más. No es tampoco tomarlos como mero ejemplo. Mirar lirios puede haber servido para liberarse de una angustia, pero esto en realidad no es mirar. Mirar es ante todo un acto primario. Para mirar tenemos que estar tranquilos (*samatā:* «calma, reposo, ecuanimidad», dirían los buddhistas), no sentir angustia por nada, de modo que estemos en condiciones de observar.

Mirar los lirios es conocerlos de verdad, lo cual es posible solo si nos encontramos libres no únicamente de prejuicios, sino también de otros bloqueos mentales. Dicho en términos tradicionales, conocemos solo si nuestro espíritu es puro, o sea, si está vacío. Solo el vacío *(śūnyatā)* vuelve transparentes las cosas y proporciona el «espacio» *(ākāśa)* necesario para la libertad. «El corazón de la iluminación es el espacio», dice Śāntideva, otro santo buddhista del siglo VIII —según refiere el ya citado Atīśa—.

Conocer los lirios es *también* hacerse lirio —claro que no por transustanciación—. Ya dijo Aristóteles *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα (hē psychē ta onta pōs esti panta),* que los escolásticos tradujeron: «Anima quodammodo omnia» (El alma es, de alguna manera, todas las cosas). Esto no será posible si tememos perder nuestra identidad al convertirnos en una planta, aunque se trate de una hermosa flor. Somos más que flores, como nos recuerda el texto evangélico. No estamos hablando de una «participación mística» romántica ni de una identificación prelógica amorfa. Cuanto más somos el otro, tanto más somos nosotros mismos.

2. Amar

«Ama al prójimo como a ti mismo» no significa quererlo como a un «otro» separado, sino que quiere decir ensanchar el corazón (amor) de tal manera que el otro sea parte de uno mismo. El verdadero tú no es ni un yo ni un no-yo. Por eso es un tú y no un él o ella.

Es evidente que no queremos dejar de ser nosotros para convertirnos en lirio. Pero, aunque yo sea yo, tengo que trascender mi *ego* y hacerme también lirio. Así es como llegamos a ser lo que (aún no) somos. Este sobrepasar nuestros límites recibe la denominación filosófica de *trascendencia* y el simple nombre de *amor*.

El amor es la raíz del comprender. Es un descubrimiento que ha hecho la mayoría de las tradiciones humanas. Amar es sentirse catapultado hacia el amado. Sin el conocimiento existe el peligro de la alienación y esto no sería amor verdadero. Pero tampoco conocer sin amor es verdadero conocimiento. Es solamente apoderarse, aprehender, apropiarse y, en último término, un robo, un saqueo. La *ecosofía* tiene algo que decir al respecto.

Conocer verdaderamente es llegar a ser el objeto conocido sin dejar de ser lo que se es. Este llegar a ser o pasar a ser no es propiamente un cambio, o un movimiento, que partiendo de lo que éramos se orienta hacia lo que seremos. Este pasar a ser..., es el genuino crecimiento del Ser —que «es Ser»—. Es el ritmo de la realidad. Pararse a pensar que los lirios crecen es dejarlos crecer tanto dentro como fuera, tanto en la tierra como en nuestra propia consciencia, y también en el reino de Dios. Conocer los lirios es *ser con* los lirios. Esto es la *experiencia*. Mirarlos es *observación*. Cortarlos, para ponerlos aparte, ejerciendo violencia sobre ellos, es *experimentación*. Por la experiencia, los lirios crecen en mí; por la observación, yo crezco en los lirios; por la experimentación, aprovecho el cultivo de los lirios para obtener aquello que yo creo que es la razón de su existencia. La experiencia sigue el ritmo de la naturaleza; la observación respeta nuestros ritmos; la experimentación rompe todos esos ritmos e introduce la aceleración:

no puede esperar, se impacienta... La vida entonces se experimenta como una tarea (para hacer algo) *urgente*, y no necesariamente como un acto (ser) *importante*.

3. Realidad

La visión de la realidad es la visión que la realidad tiene en nosotros; así es como la cosa se hace real. He ahí el acto humano: participar de la palabra creadora, como nos recuerda el *Ṛg-veda* (I, 164, 37). La visión de la realidad no es mi antigua o nueva visión de las cosas, sino la visión de las cosas tal como la realidad se revela en mí. Cuanto más puro y más vacío me encuentro, más clara es la visión y menos distorsionada es la imagen. Somos espejos de la totalidad de las cosas. Esta es la dignidad específica del hombre —decían los escolásticos cristianos—, poder especular, ser *speculum* de lo real.

El texto no olvida mencionar el contexto: los pájaros *del* cielo, las flores *del* campo. Cielo y campo forman el contexto de nuestra visión contemplativa. No basta decir que no hay un pájaro o un lirio *an sich* (en sí) o *en mí* (y mucho menos *per se* o *quoad nos*). El campo y el cielo son los *mediadores* de nuestra visión, pero no los *intermediarios.* Pájaro y cielo, lirio y campo van juntos. No hay pájaro sin cielo, como no hay lirio sin campo. Y a la inversa: no hay cielo ni campo sin «algo» en ellos. La visión holística distingue, pero no separa. Sin embargo, no podemos olvidarnos de la irradiación de la realidad, el *svayamprakāśa* de las tradiciones indias. La visión no es ni una representación objetiva ni una comprensión subjetiva. La visión es invisible, como la luz que ilumina, que es tiniebla cuando está solo ella. «Benditos los que han llegado a la infinita ignorancia», dice Evagrio Póntico, aquel sabio de la tradición occidental que vivió en el siglo IV d.C.

La contemplación no es ceguera, ni tampoco mera visión, *theoria.* Es también *praxis*. Es la construcción de aquel templo de donde emana

la realidad. Somos espectadores, actores y autores de la realidad, no cuando estamos solos, sino cuando somos solidarios, esto es, cuando estamos integrados. Un modo de conseguir esta integración y uno de sus resultados (el *upāya, anupāya* del śivaismo de Cachemira) es mirar los pájaros y los lirios, y observar.

IV

Acción y contemplación como categorías de comprensión religiosa*

अविजातम् विजानताम्।
विजातम् अविजानताम्॥

Es desconocido de quienes lo conocen,
conocido de quienes lo desconocen.
Kena-upaniṣad[1]

Ἀπολῶ τήν σοφίαν τῶν σοφῶν,
καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω.
Destruiré la sabiduría de los sabios,
y anularé la inteligencia de los entendidos.
Primera carta a los corintios[2]

* R. Panikkar elaboró este texto a partir de los artículos publicados en inglés en «Main Currents in Modern Thought», New Rochelle, xxx, 2 (noviembre-diciembre, 1973), y en Y. Ibish e I. Marculescu (eds.), *Contemplation and Action in World Religions: selected papers from Rothko Chapel Colloquium «Traditional Modes of Contemplation and Action»*, Houston-Seattle-Londres, Rothko Chapel, 1978 (págs. 85-104), con el mismo título. Se publicó por primera vez en catalán en R. Panikkar, *La nova innocència*, Barcelona, Proa, [2]1998, págs. 403-428. Nuestra versión se basa en el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 70-91 (trad. de Jesús Silvestre y Antoni Martínez Riu), y ha sido confrontado con el texto original catalán.

1. *Avijātam vijānatām / vijātam avijānatām* (Kenu II, 3).
2. *Apolō tēn sophian tōn sophōn kai tēn synesin tōn synetōn athetēsō;* «Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo» (1 Cor 1,19), cf. Is 29,14; Sal 33,10. Prácticamente todas las escrituras tradicionales, así como las tradiciones orales, están llenas de afirmaciones de esta índole, que a menudo han sido interpretadas hiperbólicamente por escribas y *paṇḍit*.

Acción y contemplación han sido, desde tiempo inmemorial y con diversos nombres, categorías religiosas invariables. Para evitar perdernos en la jungla de los significados y las interpretaciones de las diversas tradiciones religiosas del mundo, usaremos estas palabras para designar, de acuerdo con nuestro objetivo, dos actitudes humanas fundamentales: la actitud centrífuga y la centrípeta. La primera es sobre todo material, exterior, «realista», histórica y temporal; la segunda, prevalentemente espiritual, interior, «idealista», arquetípica y atemporal. *Poiēsis* y *theoria* o *karman* y *jñāna* podrían quizá ser palabras equivalentes, mientras que *praxis* y *bhakti* ejercerían un papel de mediación entre las dos primeras. El carácter activo controla, interfiere, experimenta y razona; en general es pragmático y verifica una idea por sus resultados. El carácter contemplativo observa, ve, experimenta, intuye; normalmente es teórico y acepta una idea por su esplendor y su poder. El activo es existencial: la verdad se conquista (poniéndola en práctica). El contemplativo es esencial: la verdad se descubre (en el *simplex intuitus*).

Nuestro propósito será triple:

1) descubrir la paradoja de que, si bien la contemplación, en general, ha sido considerada, en el interior de las respectivas tradiciones, como una forma superior de vida religiosa, casi nunca ha cumplido el papel que le correspondía en el diálogo interreligioso;

2) demostrar el uso válido e indispensable de la «actitud» contemplativa en el encuentro religioso, a través de dos ejemplos tomados de las tradiciones hindú y cristiana;

3) sugerir que los dos procesos son necesarios, pero insuficientes si se toman aisladamente; la complementariedad, bien entendida, lleva a una fecundación interreligiosa, que puede ser una de las mayores esperanzas para la humanidad de hoy.

1. El primado de la acción

यथाकारी यथाचारी तथा भवति॥

Tal como uno actúa y se comporta, así se vuelve.

Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad[3]

La actitud activa y la historia reciente

Hoy los hombres se han acercado mucho los unos a los otros, no solamente en lo exterior, sino también en lo que se refiere a una comprensión más profunda de las diferentes culturas y religiones del mundo. Es resultado de acontecimientos modernos, como la difusión de la mentalidad «científica» en concomitancia con la aparición de la tecnología (que hace posible la comunicación de las masas) y el final de un cierto período colonial en la historia; es decir, es fruto de acciones históricas y culturales en general. Todos vivimos en, y procedemos de un determinado ambiente, al que podemos llamar tradición, cultura o religión.

Se han superado, por lo general, las actitudes de arrogancia radical y orgullo que hacían casi imposible cualquier diálogo religioso y la comprensión entre culturas. También la mala voluntad y hasta las antipatías van desapareciendo del mundo de las relaciones interculturales e interreligiosas. Va creciendo el respeto sincero y la sed de una verdadera tolerancia. Todo esto ha sido producto del hecho histórico de los contactos inevitables entre los diversos pueblos del mundo, que ya no pueden permitirse vivir aislados. La actual unidad geográfica y, en buena parte, histórica del género humano representa un factor positivo en la construcción de puentes entre culturas y tradiciones religiosas. Estamos casi obligados a tener en cuenta, de una manera u otra, los problemas de nuestros vecinos: hombres y mujeres, negros y blancos, ricos y pobres; hindúes, buddhistas, cristianos, marxistas y

3. *Yathākārī yathācārī tathā bhavati* (BU IV, 4, 5).

asociaciones de tipo antiguo y moderno interactúan y, de hecho, viven juntos en la misma franja nacional, económica, lingüística e, incluso, cultural. Comprender al otro se ha vuelto un problema acuciante en las sociedades contemporáneas, del Este y del Oeste.

Esta apertura a escala global ha supuesto también los correspondientes sufrimientos, conflictos y confusiones. Pero uno de los aspectos más positivos de nuestro torturado y fecundo presente es la necesidad de una cultura verdaderamente humana, que dé cabida a un número casi indefinido de subculturas con sus respectivas diversidades. Hay hambre, no de meras ideologías, sino de la emergencia de lo *humanum*. Se respira por doquier un deseo de tolerancia, respeto mutuo, simpatía y libertad. No podemos ya justificar a la ligera excomuniones, guerras santas, condenas generales y posiciones clamorosamente elitistas. Diferimos, ciertamente, en la comprensión de lo que pueda significar respeto o libertad, en cuáles cosas deben buscarse y hasta con qué medios tenemos que conseguir estos valores; pese a todo, está emergiendo la necesidad del mutuo respeto.

Sin embargo, la mayor parte de estos resultados son fruto de la situación casi obligada en que se encuentra el hombre, a causa de un cierto dinamismo histórico, sea cual fuere la teoría que se prefiera para explicar el hecho de que el mundo intenta unificarse. Eruditos, pensadores, escritores, hombres de letras y también hombres religiosos, siguiendo las huellas de los políticos y los hombres de negocios, se adaptan simplemente a los tiempos. Los eruditos se empeñan en explicar los cambios sorprendentes que van ocurriendo (la sociología se ha convertido en la reina de las ciencias) y casi no tienen tiempo para otra cosa, y mucho menos para dirigir el curso de los acontecimientos, pero menos aún para presentar una visión contemplativa y creativa de aquellos. Muchos profetas en todos los campos son hombres de acción.

Resumiendo, acción y carácter activo dominan la escena moderna. Es verdad que en grupos particulares o «nuevas religiones», y también en el mundo en general, muchos están dispuestos a aceptar la actitud

o intuición contemplativa como algo superior; pero la contemplación como tal, por lo general reservada a unos pocos elegidos, difícilmente llega a influir en las organismos que toman decisiones y parecen dirigir los acontecimientos del mundo en los distintos niveles. Es totalmente improbable encontrar demasiados teóricos «santos», monjes o contemplativos, en estas organizaciones. Preferirán la calma y la soledad y desdeñarán e incluso despreciarán los esfuerzos y el estrés de la persona activa. En el encuentro de las culturas y las religiones, son los acontecimientos mismos y los hombres activos los que desempeñan el papel principal. Pero aunque el género humano haya recorrido un largo camino, y lo haya hecho quizá en la dirección adecuada, todavía queda por hacer un trabajo enorme y fundamental: un trabajo que puede estar reservado a una actitud más contemplativa.

Límites de la actitud activa

A pesar de la esperanza puesta en la mejora de las relaciones humanas, no podemos olvidar que estamos lejos de una comprensión mutua duradera y real. Aunque abunden la buena voluntad y la simpatía, ingredientes ciertamente importantes, no será suficiente. Hay un factor teórico subyacente e inevitable que debe ser tenido en cuenta. Un cambio de mentalidad ha de venir después de un cambio inicial del corazón.

Por ejemplo, los cristianos se sienten ultrajados cuando a Hitler o a Stalin se los presenta como cristianos bautizados; los hindúes se molestan cuando se les recuerda que Gandhi fue asesinado por un hindú ortodoxo; los indios están cansados de enfrentarse al hecho de que hindúes y musulmanes se combaten apenas tienen la ocasión. Los problemas de Irlanda, Israel, el Líbano, Sudáfrica, el Vietnam, El Salvador, Guatemala, Uganda y de muchos otros lugares no se explican diciendo simplemente que unos individuos quieren dominar sobre otros. ¿Estamos dispuestos a aceptar la afirmación de que más de cien millones de ciudadanos estadounidenses son criminales porque apo-

yaron la guerra del Vietnam y siguen (por lo menos implícitamente) apoyando a los gobiernos represores de El Salvador y de Guatemala, o permitiendo acciones contra Nicaragua? ¿Son todos blancos los sudafricanos inhumanos que mantuvieron el *apartheid*? ¿Son todos los hebreos y árabes, irlandeses, rusos, chinos y españoles responsables de las respectivas situaciones que han tolerado? ¿Qué grupo humano, sea religioso, cultural o histórico, tiene únicamente «páginas en blanco» en sus expedientes? No todo es cuestión de animosidad personal o avidez individual. Parece que existe un rasero para juzgarse a sí mismo y otro para juzgar a los demás. En primer lugar, juzgamos la situación de nuestro grupo (de cualquier tipo) desde el *interior*, desde una actitud de participación e interés, teniendo una intuición (una visión contemplativa) de las fuentes inspiradoras de la comunidad particular a la que pertenecemos. Pero juzgamos a los demás desde el *exterior*, a partir de sus frutos heterogéneos y de un modo indiscriminado. Deducimos lo que son a partir de lo que hacen (según, naturalmente, nuestros criterios de juicio), atribuyendo sus acciones a su grupo particular, a su cultura o a su religión. Cuando juzgamos a nuestro grupo o a nuestra tradición, consideramos sus valores positivos como criterio decisivo de interpretación; juzgamos lo que somos no partiendo de lo que hacemos, sino de lo que creemos ser. Los que hablan de la dignidad del cristianismo y de la indignidad de los cristianos, ¿están dispuestos a aceptar la dignidad del marxismo y la indignidad de los marxistas? Cuando los cristianos persiguen, son malos cristianos; pero cuando las persecuciones las hacen los marxistas, son tachados (por los cristianos) de coherentes, en su conducta, con su credo. Cuando un cristiano es tolerante o de mente abierta, lo es (según los hindúes) gracias a alguna influencia india o asiática. Y si un cristiano se interesa vivamente por la justicia social, un marxista pensará que se debe a la influencia marxista. ¿Podemos comparar el *Dhammapāda* con las Cruzadas o el Sermón de la montaña con las conquistas turcas?

Pero la incomprensión llega a ser incluso más profunda cuando se trata de las doctrinas mismas. ¿Puede un musulmán convencerse de que

la Trinidad cristiana no es triteísmo? ¿Puede aceptar un cristiano que el *advaita* hindú no es monismo? ¿Puede un humanista aceptar que el islam es algo más que una teocracia, o puede un buddhista aceptar que la idea hebrea de «elegido» es algo más que una pertenencia religiosa de casta? ¿Está dispuesto el hindú a reconocer que su idea de tolerancia puede llegar a ser realmente intolerante?

Estos ejemplos tomados al azar muestran la enorme labor que tenemos delante. El problema trasciende el ámbito de la buena voluntad, el deseo de comprender, el mutuo respeto y la simpatía. Por muy importantes y necesarios que sean estos factores, no son suficientes.

Compromiso con la verdad como tal, sin pensar en las consecuencias; lealtad para con la propia comunidad; fidelidad al propio destino, *karman*, deber, *svadharma*, misión histórica; temor de eclecticismo anárquico y sincretismo estéril, desconfianza hacia las generalizaciones, repugnancia ante las afirmaciones abstractas y sin vida; rechazo de los efectos deletéreos de la permisividad indiscriminada, etc.: todo esto representa la otra cara del problema que no debe ser minimizado en absoluto. A decir verdad, no todos los problemas están resueltos.

Aspectos del carácter activo

Sería, no obstante, una distorsión de la auténtica perspectiva que solo destacáramos las deficiencias del enfoque activo, porque sin su estímulo el mundo viviría todavía encerrado en cápsulas, en compartimientos, narcisísticamente autosatisfecho, cada cual pensando ser el universo entero y creyéndose poseedor de toda la verdad. Si no fuera por la presión de la historia y del espíritu activo del hombre, brahmanes, *paṇḍit*, escribas, sacerdotes y profesores de todo tipo estarían convencidos todavía de tener las claves que resuelven todos los problemas humanos y el derecho de propiedad sobre cualquier valor eterno y trascendente. Solo las incursiones de un grupo hacia otro han creado

actitudes eclécticas y sincretistas, que han sido puntos de partida de simbiosis más permanentes y de síntesis mejores entre diferentes mundos culturales y religiones. Si no fuera por el espíritu activo del hombre, todavía estaríamos en el estado tribal. La tribu es realmente un microcosmos, igual como la persona humana es la imagen y el espejo del universo entero. Pero una cosa no debería anular la otra, y tampoco la dimensión interna del hombre debe hacernos olvidar su constitución externa.

En el encuentro de las religiones, el enfoque activo busca su complemento no yendo al fondo de uno mismo (con el peligro de encontrar únicamente lo que anteriormente hemos proyectado), sino buscándolo fuera o, mejor, más allá de nosotros mismos. Miremos a nuestros vecinos antes de mirar dentro de nuestro corazón.

Esta actitud se basa en la consciencia de nuestra insuficiencia radical; de hecho, la persona activa es más proclive al diálogo y al aprendizaje de los demás que el espíritu contemplativo, que instintivamente desconfía de estos métodos y busca la verdad en su interior. Esto implica que el carácter activo tienda a menudo a reconocer humildemente que también el otro puede tener algo importante que aportar: no presume de tener acceso a toda la amplia gama de la experiencia humana.

Es esto precisamente lo que lleva al espíritu activo a sus excursiones, impulsando su curiosidad hacia regiones desconocidas. El espíritu activo quiere ciertamente dominar, pero para hacerlo debe comprender y aceptar compromisos. La historia del hombre, sobre todo la historia de las religiones, ofrece un amplio testimonio de este hecho y nos exime de continuar tratando la cuestión.

2. El primado de la contemplación

तं यथा यथोपासते तदेव भवति॥
Uno se convierte en aquello que medita.
Śatapatha-brāhmaṇa[4]

Τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ
¿Qué dará un hombre a cambio de su vida?
Mateo[5]

La actitud contemplativa

Si creemos que lograremos entender al otro en cuanto otro, planteamos mal la cuestión, porque el otro no se comprende a sí mismo en cuanto «otro» sino en cuanto «él mismo». Por eso, no entenderemos realmente al otro si no somos capaces de aceptar en el plano intelectual un hecho parecido al precepto moral de «ama a tu prójimo como a ti mismo» (no *como* a tu prójimo, sino como a *ti mismo*). ¿Es esto posible? La moral cristiana tradicional dice que esto solo es posible con la ayuda de la Gracia divina, ya que la disposición «natural» del hombre es incapaz de tanta trascendencia. Podemos añadir, asimismo, que en el plano intelectual esto es posible solo si trascendemos, sin negarlo, el campo de la razón y alcanzamos el reino de la verdadera contemplación.

Para comprender al otro tal como él mismo se comprende, debo convertirme en el otro, es decir, compartir su experiencia, participar en su mundo particular, haberme convertido a su modo de vida. ¿Cómo puede un cristiano entender a un hindú? Un cristiano quizá

4. *Taṃ yathā yathopāsate tadeva bhavati* (SB X, 5, 2, 20) Cf. también «Quién conoce (ve) al supremo *brahman*, deviene el mismo *brahman*» (MundU 3, 2, 9). Es interesante advertir que esta frase fue acuñada por Anqueil Duperron, primer traductor de las *Upaniṣad* al latín (1801), como lema de toda la obra: «Quisquis Deum intelligit, Deus fit» (Todo aquel que entiende a Dios se hace Dios).
5. *Ti dōsei anthrōpos antallagma tēs psychēs autou?;* «Quam dabit homo commutationem pro anima sua?» (Mt 16,26).

puede comprender una clase de «hinduismo» objetivado, pero esto no corresponde a lo que el hindú acepta y cree como su hinduismo. El hinduismo vivo está constitutivamente vinculado a la comprensión que el hindú tiene del hinduismo, lo cual incluye la autocomprensión del hindú.

Y viceversa, ¿cómo puede entrar un hindú en el mundo del credo cristiano, si de alguna manera no considera verdadero este credo? ¿Cómo puedo entenderte, si creo que eso que tú consideras verdad es un error? Es posible que te entienda *mejor* que tú mismo, pero ciertamente no *como* tú mismo, si no comparto tu propia autocomprensión. O bien, expresándolo más filosóficamente, el credo del creyente pertenece esencialmente al fenómeno religioso; el *noēma* de la religión no es un *creditum* objetivado o un *credendum* hipotético, sino que comporta un vínculo indestructible con el *credens*. El credo del creyente es opaco para el observador hasta que de un modo u otro se convierte también en el credo del observador.[6]

Según las categorías de la acción esta empresa es imposible. No puedo estar en tu lugar, así como mi cuerpo no puede ocupar tampoco el lugar que ocupa el tuyo. Si soy miembro activo de un grupo religioso particular y esta comunidad representa para mí la vía concreta hacia mi plenitud, no puedo pertenecer a un grupo paralelo. Podemos encontrarnos, como líneas paralelas, en el infinito, podemos participar del mismo cuerpo místico, pero no debemos ignorar las distinciones y los compromisos de los grupos humanos concretos y de los cuerpos sociológicos. Puedes ser miembro de dos clubs distintos, pero no puedes pertenecer a dos «Iglesias» diferentes, o eso parecería desde un punto de vista activo.

Ahora bien, la contemplación representa precisamente la superación de las categorías espaciotemporales como la única manera posible de vivir conscientemente en el mundo y de participar en el proceso en

6. Cf. R. Panikkar, «Verstehen als Überseugtsein», en H.-G. Gadamer y P. Vogler (eds.), *Neue Anthropologie*, vol. IV, Stuttgart, Thieme, 1974.

acto de la existencia. La contemplación no busca comprender racionalmente, ni es un acto de la imaginación o un producto de la fantasía; es auténtica participación en la realidad que se contempla, coincidencia real con las cosas que se «ven», identificación dinámica con la realidad que se percibe. La contemplación no es simplemente un acto de la mente, sino un «toque», un auténtico contacto existencial, para usar una metáfora preciosa no solo para Plotino, en la tradición occidental, sino también para los santos poetas tamiles de la *bhakti* de la India del Sur. La contemplación, siguiendo en esta línea de pensamiento, implica un «alimentarse» del objeto y también un «ser comido»; desvela la absoluta y mutua transparencia entre sujeto y objeto. Dicho de otro modo, la contemplación es participación en la edificación real del templo de la realidad, donde el observador es también parte intrínseca de toda la construcción.

Este puede ser el motivo de que la «concentración», es decir, la cristalización óntica de lo que es, la condensación de la realidad en uno mismo por encima y más allá del puro estado psicológico, sea en todas las tradiciones uno de los aspectos más importantes del espíritu contemplativo. Es una visión del todo a través del descubrimiento del centro en el interior: «Como es arriba es abajo», decía la antigua fórmula hermética. Entonces no hay nada más obvio que el hecho de que la contemplación no depende exclusivamente de la voluntad del hombre o de la «naturaleza de las cosas». Requiere una armonía mayor como fuerza integradora. La contemplación es un fenómeno ontológico.[7]

La verdadera contemplación es, por lo tanto, una experiencia, no un experimento. Podemos negar el contenido de verdad que contiene este acto, no querer aceptarlo e incluso referirnos a él como patológico

7. Cf. los estudios de R. Panikkar: *Kultmysterium in Hinduism und Christentum*, Múnich, Alber, 1964 y una traducción francesa revisada: *Le mystère du cult dans l'hinduisme et le christianisme*, París, Cerf, 1970; «Aktion und Kontemplation im indischen Kultmysterium», en *Una sancta*, 2 (1966), págs. 145-150; e *infra,* «La experiencia suprema: las vías de Oriente y de Occidente», págs. 323 ss.

(el producto de una «locura» chamánica o de alucinaciones mágicas de un período superado), pero si hablamos de contemplación auténtica, debemos tomarnos en serio esta pretensión y remitirnos a ella de un modo consecuente. Si existe algún posible puente entre las diversas tradiciones religiosas (mediante el cual entendamos las últimas formas hostiles de vida), solo el contemplativo puede encontrarse en dos o más tradiciones y desempeñar así un papel de mediación e integración.[8]

El hecho de que no todos los hombres tengan acceso a esta experiencia no niega su posibilidad o incluso su plausibilidad, ya que no hay casi nadie que no haya sido llamado a trascender los propios límites a través de una experiencia de conversión en «algo» —o, mejor dicho, en «algún otro»— que mantenga viva su apertura humana constitutiva.[9]

La asimilación, volviendo a la metáfora del alimento, es esencial para la vida. La contemplación no es, propiamente hablando, un enfoque; ni puede usarse como un instrumento para cualquier otra cosa o manipular a favor de cualquier causa, por muy buena que sea esta. La contemplación es un fin en sí misma; es esa vida superior del espíritu que ciertamente no ignora ni desprecia la vida de la materia, de los sentidos y de la razón (porque se fundamenta en ella), sino que la trasciende. Es irreducible a cualquier otra cosa, como toda realidad primaria.

Esta tesis puede exponerse mediante dos tradiciones religiosas, que constituyen el trasfondo de estas reflexiones: el hinduismo y el cristianismo.

8. Cf. R. Panikkar, «Fe y creencia. Sobre la experiencia multirreligiosa. Un fragmento autobiográfico objetivado», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, vol. 2, Madrid, Moneda y Crédito, 1970, págs. 435-459.
9. Cf. «La fe como dimensión constitutiva del hombre», en R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007, págs. 197-237.

La naturaleza del karman

No hay una palabra más central, universal y expresiva de las tradiciones religiosas indias que *karman*. Todas las formas de hinduismo, buddhismo, jainismo, sijismo, así como muchas formas religiosas parsis o animistas, de una manera u otra reconocen su ley y su poder.

Una cierta idea de *karman* lo relaciona con la reencarnación: y así parece negar la dignidad irrepetible del individuo y la unicidad de la vida personal del hombre en la tierra. En este sentido, parece oponerse radicalmente a toda interpretación cristiana del hombre y de la realidad. Decenas de escritos populares han propagado esta visión, difundida en la actualidad tanto en Oriente como en Occidente. ¿No parece ser este —mucho más que el carácter «personal» de Dios— el obstáculo principal para un diálogo real cristiano-hindú?

Uno de los motivos de este callejón sin salida es el enfoque predominantemente activo de esta cuestión. Desde la perspectiva del carácter activo, parecería que no es posible conciliar «inmortalidad del alma» y «reencarnación del individuo».[10] Pero un enfoque contemplativo puede ofrecer posibilidades inesperadas para la comprensión intrarreligiosa e incluso para una fecundación mutua.[11]

Para empezar, la actitud contemplativa no tendrá dificultad en distinguir el *karman* de sus diversas expresiones; no identificará esta fuerza misteriosa o esa realidad con una doctrina particular. Si se ha entendido qué significa *karman* y lo que expresa su ley, no se contentará con ninguna explicación determinada, consciente de que los conceptos

10. Se puede subrayar que la visión cristiana, que cree en la resurrección, se refiere a una vida posmortal más que a un alma inmortal.

11. Permítaseme remitirme a otros materiales míos en los estudios siguientes: «Algunos aspectos de la espiritualidad hindú», en L. Sala Balust y B. Jiménez Duque (eds.), *Historia de la espiritualidad*, Barcelona, Flors, 1969, págs. 433-542; «La ley del *karman* y la dimensión histórica del hombre», en *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007, págs. 377-402.

solo tienen sentido dentro de un contexto particular que les ha dado vida. Así, al discutir sobre el *karman*, podemos pensar que la explicación de nuestro interlocutor está equivocada o que su integración del concepto en una visión coherente del mundo es débil; pero la discusión solamente es posible porque, excluyendo simplemente las consistencias o inconsistencias dialécticas, ambas partes reclaman el acceso a una percepción de esa realidad, el *karman*. Esta percepción nos da derecho a discutir y la fuerza de nuestras convicciones. Sabemos de qué estamos hablando, porque nuestro discurso se refiere a «algo» que nos ha sido revelado antes de hablar de ello. Esta actitud no implica que haya una misteriosa «cosa en sí» independiente de nuestro acceso a ella, ni tampoco que lo que hay sea una simple opinión subjetiva. Implica que mi concepción de una «cosa» pertenece a la realidad e incluso a la «cosa» misma. Pero para que eso mismo sea verdad para mi interlocutor, es necesario que ni mi visión ni la suya agoten toda la realidad.

Así, una percepción contemplativa de la naturaleza del *karman* la separará inmediatamente de la idea de reencarnación, que puede ser un modo de ejemplificar el *karman*, pero que no es exactamente lo mismo. Del mismo modo que la idea cristiana de la visión beatífica no está necesariamente ligada a la idea material del cielo como un hermoso jardín o un cómodo salón en algún planeta celeste, donde un Dios de luengas barbas, sentado en un trono en lo alto, entretiene a sus leales servidores. La idea hindú de *karman* no tiene necesidad de estar ligada a la prolongación imaginaria de la personalidad en el nuevo portador de un *karman* previo. Si hay algo que el *karman* excluya es la actitud según la cual «mi» vida es de alguna manera «propiedad privada»; considerar la «próxima» vida como todavía «la mía propia» supone la auténtica negación del *karman*.

La idea central de *karman* se refiere a la solidaridad cósmica de toda la creación, al valor irrepetible y único de todo acto, que no cae nunca en el vacío ni queda estéril y sin efecto. Se refiere a la comunidad última de todos los seres y expresa asimismo la idea de finitud

y contingencia, ya que ningún ser puede escapar a la ley del *karman*, es decir, a la interrelación y a la responsabilidad para con el universo entero.

Al carácter contemplativo no le basta la mera exégesis o la simple interpretación de los textos. Es cierto que aprecia debidamente lo que otros han pensado y, especialmente, han visto, pero no se reduce al papel de mero escriba o simple traductor. Puede, en fin, sentir que todos se refieren a la misma realidad, pero será muy consciente del hecho de que la realidad misma tiene algo que ver con la visión que uno tiene de ella. La intuición contemplativa es algo más que descubrimiento; es también creación.

En términos actuales, podríamos decir que el *karman* representa la visión de la *unidad* y de la *contingencia* de toda la realidad empírica (o creada).

El *karman* es el vínculo que nos conecta con cada partícula de la realidad y restablece nuestro sentido de la unidad con todo el universo, ya que todos los seres, sin excepción, son gobernados (y nutridos) por la misma ley cósmica. Esta ley no es una simple cadena causal, porque hay formas de dependencia que pertenecen al *karman* y no son necesariamente causales, a no ser que extendamos el concepto de causa a todo proceso de interdependencia. Es esencial en esta visión la universalidad de este orden cósmico *(ṛta)*. Todo lo que es, precisamente porque *es*, se relaciona con todas las demás cosas. La «cadena» del ser no es realmente una cadena, ya que también libera; la «comunión de toda la existencia» no es exactamente comunión, ya que es también conflicto, como nos dice la primera de las cuatro nobles verdades de Buddha. Todos somos *karman*. Descubrir cómo actúa el *karman* es la cima de la sabiduría; es la realización.

El *karman* es también expresión de la *contingencia* de todos los seres. Expresa su interrelación y, por lo tanto, su unidad, precisamente porque ningún ser individual, ni siquiera el universo entero, es completo, lleno, perfecto, acabado. El mundo es no-finito y, en

este sentido, in-finito. Esta «infinitud» explica la libertad y el movimiento imprevisible de todo lo que es. La existencia es abierta, está en «expansión», es un desplegarse espontáneo de posibilidades. Por eso, el *karman* significa, paradójicamente, tanto la unidad como la libertad de la criatura contingente. Esta libertad es última, porque no hay nada más allá, más último o más fundamental que el *karman*, que es el coeficiente mismo de la creaturalidad. El *karman* no es una ley física que tiene que seguir un modelo intelectual o matemático (haciendo así del universo una prisión lógica o matemática); es la ley última del universo, gobernado justamente por el comportamiento del mismo universo. El *karman* garantiza y hace posible una auténtica libertad que nos permite saltar «fuera» del reino del «Ser» (del universo) y alcanzar la otra orilla, que, siendo precisos, no es *otra* y no es *orilla*. Aquí la libertad es tan absoluta que es liberación del ser mismo (*nirvāṇa*, dirían los buddhistas), ya que el *karman* se «quema», el ser se volatiliza en su salto fuera de la existencia; solo la nada alcanza la nada. El *karman* coexiste con la existencia.[12]

Todo lo que es se somete al *karman*, porque la estructura kármica del universo es el modelo último. El «señor del *karman*», en cuanto señor del *karman*, se encuentra también abarcado por el abrazo del *karman*. Si se encontrara fuera del *karman* ya no sería su señor, porque debe haber un vínculo entre el señor y su mundo. Este vínculo, por definición, no puede ser otro que el *karman*. ¿Qué otra cosa podría ser? Si fuera otra cosa, esto mismo sería entonces el verdadero *karman*.

Es significativo que, al hablar del *karman*, las *Upaniṣad*, por lo general sobrias y concisas, parecen abrirse no solo a los significados esotéricos, sino también a un enfoque más apasionado y holístico del misterio de la vida y de la muerte (cf. BU III, 2, 1).

12. Cf. Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* IV, 12: «Quid est enim existere, nisi ex aliquo sistere, hoc est, substantialiter ex aliquo esse?» (PL 196, 937D-938A) (¿Qué es en definitiva la existencia, si no «sistencia» a partir de *[ex]* alguien, esto es, ser sustancialmente a partir de alguien?).

Este es, de hecho, el tema del diálogo público cuando Jāratkārava Ārtabhāga dirige cinco preguntas al famoso sabio Yājñavalkya:

1) ¿Cuáles son los diferentes órganos de la realidad y de qué manera resulta modificada la realidad por ellos?
2) ¿Qué es la muerte de la muerte, si todo es mortal?
3) ¿Cuál es el destino del *prāṇa*, el aliento vital, cuando un hombre muere?
4) ¿Qué es lo único que el hombre no abandona cuando muere?
5) ¿Qué acontece con la persona, es decir, cuál es el misterio de la vida?

Fue, en este momento, al hablar de la ley cósmica que unifica todos los elementos, cuando se fueron tomados de la mano y, en secreto, empezaron a discutir sobre el *karman* y a alabarlo. Todo el contexto nos hace comprender que no se trata de una sutileza filosófica, sino de una pregunta fundamental que concierne a la naturaleza del universo entero. La naturaleza del *karman* no se revela a la pura dialéctica; es revelada en el último diálogo con el maestro; en la meditación personal, en la contemplación del misterio de la existencia temporal. Falta expresar muchos problemas doctrinales, pero la primacía pertenece a una cierta intuición de este misterio último.

El contemplativo occidental no hablará quizá el mismo lenguaje que el indio oriental; puede no tener acceso a los mismos símbolos, pero una vez que ha percibido el misterio expresado a través del lenguaje, permanecerá en sintonía con aquel. *Le mystère est commun*, dice el poeta Saint-John Perse. Por lo tanto, incumbe al contemplativo, en colaboración con el filósofo, el teólogo o el poeta, encontrar un lenguaje que revele mejor ese aspecto del misterio de la vida y de la realidad.

Contemplándola desde esta perspectiva, la naturaleza del *karman* puede incluso servir para entender el carácter fundamental de una intuición cristiana como la de la conexión de Adán y del pecado de

Adán —igual que la relación de Cristo, su muerte y resurrección— con toda la humanidad.[13]

La identidad de Jesús

Obstáculo importante es, por otra parte, la pretensión cristiana según la cual Jesús es el único salvador, el único nombre, el camino exclusivo.

Se han vertido ríos de tinta en el intento de defender o de combatir esta pretensión. Una vez más, el carácter contemplativo podría permitirnos superar el dilema entre debilitar el mensaje cristiano, dañando con ello la autoidentidad de una quinta parte de la población mundial, o convertirlo en instrumento de dominación sobre todas las otras tradiciones religiosas.[14] Con la visión contemplativa podemos empezar a vislumbrar la aparición de una vía intermedia.

Si nos preguntamos —como hizo Jesús— quién es este Jesús objeto de la mencionada pretensión, descubrimos que el enfoque activo, que se basa sobre todo en categorías espaciotemporales, y por lo tanto lógicas, ha intentado responder a la pregunta a través de una *identificación* geográfica e histórica de Jesús: aquel joven hebreo, que nació de María, que vivió en Palestina hace veinte siglos, que murió en tiempos de Poncio Pilato y mantiene todavía una importante significación histórica y sociológica. Atribuir a ese hombre todo lo que el credo cristiano afirma de Jesús ha sido uno de los problemas cruciales de la teología cristiana: ¿cómo puede ese hombre formar parte de la Trinidad, cómo pudo existir antes que Abrahán, cómo es que fue el Mesías, el redentor de todo el mundo, el *alpha* y el *omega* y, por lo tanto, el único salvador, el único camino y el único nombre?

13. Cf. 1 Cor 15,22: «Así como en Adán todos mueren, así también en Cristo serán todos vueltos a la vida».
14. Cf. R. Panikkar, *La plenitud del hombre*, Madrid, Siruela, [3]2004, donde se desarrollan estas ideas con el necesario soporte de la tradición y de la filosofía.

El enfoque contemplativo no minimizará estos problemas, pero destacará otro punto de partida: no la *identificación* de *lo que* hizo o es Jesús, sino la *identidad* de *quién* es. Ahora bien, el *quién* de Jesús puede ser o no separable de su *qué*, pero no se identifica ciertamente con el *qué*. El *quién* de Jesús se revela únicamente en el encuentro personal de la fe, en la relación interpersonal en la que hay un *tú* que responde a la llamada (oración) del *yo;* lo encontrará cuando se produce la *metanoia*, el cambio de perspectiva y de roles, de modo que Jesús se convierte en el *yo* y aquel que busca en el *tú*, y el «yo soy» se convierte en algo más que una afirmación metafísica o psicológica. Entonces el cristiano dirá: «Ya no vivo yo; es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20).[15] Se volverá transparente, totalmente transformado, y sabrá que ni la carne ni la voluntad le han conferido la gloria de ser linaje de Dios (cf. Jn 1,13-14).

El *quién* descubierto por el cristiano puede haberle sido revelado en el *qué* y a través de ese *qué* transmitido por la tradición, pero no confundirá una cosa con otra. Por ejemplo, en el misterio cristiano central, la Eucaristía, el cristiano reconocerá la *presencia real* de Cristo, pero no se imaginará que come las proteínas o bebe la sangre de Jesús de Nazaret, porque sabe que la comunión es con el *quién* y no con el *qué*. Además, a la luz de esto, no diremos que *aquello* en que cree el buddhista es *aquello* mismo que el cristiano adora; pero podemos admitir que el *quién* que hay bajo la compasión buddhista o la sumisión musulmana no es otra cosa que el *quién* de la *ἀγάπη (agapē)* cristiana.

Si aplicamos la actitud contemplativa a la primera pregunta planteada sobre Jesús, sobre la comprensión de base trinitaria y no trinitaria del cristiano y del musulmán respectivamente, empezaremos dando más importancia a la *περιχώρησις (perichōrēsis)* o *circumincessio* tradicional, expresada en términos teológicos en la sorprendente afirmación de Jesús a Felipe; «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre»

15. Cf. también Col 3,3 ss.

(Jn 14,9). La cuestión principal se refiere a la revelación del *quién* en una relación personal real, y no al concepto cristalizado o incluso a la inteligibilidad de una afirmación objetiva. La relación personal no puede ser objetivada sin dejar de ser relación personal. El *quién* del musulmán, suponiendo que dirija su plegaria a Alá, no es el *qué* de su teología, sino la realidad viviente con quien cree estar vinculado de un modo especial y con quien entra en una relación muy particular. Es el «yo» último de su «consciencia-del-tú» que se le ha desvelado en el *Qurʿān* y a través de este.

No tenemos ningún criterio, fuera de su mundo personal, para afirmar o negar su identidad con el *quién* del cristiano. Además, la pregunta no tiene sentido y es una *contradictio in terminis*. Decimos *quién*, pero entendemos *qué*. Aquí el lenguaje nos engaña; llegados aquí, lo útil es el salto contemplativo que nos permitirá experimentar si el yo viviente con el que un *tú* entra relación es el mismo *yo* viviente de quien cree en otra tradición, o bien no.

En el diálogo con el hindú o el buddhista, también la pregunta sobre el *quién* exige una aclaración inmediata. Obviamente, el *qué* de Jesús no es el *qué* de Kṛṣṇa, a pesar de las numerosas afinidades que podamos encontrar a favor de una teoría meramente psicológica o arquetípica sobre los orígenes de los cultos religiosos. Pero no debemos tampoco aceptar simplemente una visión antropomórfica. Una relación personal es una relación mutua, libre y consciente, que constituye, en todo o en parte, la existencia de las personas que se manifiestan a través de este acto.

Hemos usado pronombres personales, que vienen a ser los símbolos lingüísticos más universales, pero no adoptamos necesariamente un concepto particular de persona. No hay que ver la relación *yo-tú* desde el punto de vista de dos seres separados que se intercambian la abundancia de sus vidas. Podemos fácilmente considerar la relación personal de una manera más radical, de forma que no habría en ella nada del yo si no estuviera también allí el tú, y viceversa.[16]

16. Cf. R. Panikkar, *El silencio del Buddha*, Madrid, Siruela, ²2005.

A fin de mostrar las posibilidades del enfoque contemplativo en el encuentro de las religiones, así como hemos citado a Yājñavalkya para el *karman*, citaremos ahora el testimonio del evangelista sobre Jesús: «No está aquí; porque ha resucitado»,[17] dijo el ángel, explicando con una verdadera intuición qué es la resurrección a las mujeres valientes, sorprendidas por la visión del sepulcro vacío. Evitando la teología de la resurrección, una intuición contemplativa en una de sus dimensiones podría ser: es justo y necesario que me vaya, que desaparezca; de otro modo el Espíritu no vendrá (cf. Jn 16,7); de otra forma haríais de mí un ídolo, me reduciríais a una idea o a una interpretación, a pesar de que os haya dicho a menudo que, cuando venga el Hijo del hombre, no será aquí o allí, sino que será como el relámpago que aparece tanto al Este como al Oeste (cf. Mt 24,23-27).

Cuando se dice «ha resucitado» quizá podamos entender que él no está aquí, que no puede ser localizado según categorías geográficas o dentro de parámetros meramente históricos. Es como si el ángel dijera que su verdadera resurrección es su ausencia, su no estar ni aquí ni allí. Él está por encima de los limitados horizontes humanos, por encima de las especulaciones teológicas y filosóficas, mucho más allá de cualquier tipo de culto, pero presente en su ausencia, y no es preciso descubrirlo (como un objeto) de modo que pueda recibir nuestros actos, ya que cualquier cosa que hagamos por el «más pequeño» se la hacemos a él (cf. Mt 25,31 ss).

Pero al mismo tiempo, como destaca la liturgia cristiana de Pascua, citando una versión más bien libre, pero tradicional, de los Salmos del Antiguo Testamento: «He resucitado y todavía estoy contigo».[18] Precisamente porque he resucitado, no estoy aquí; pero, precisamente porque he resucitado, puedo estar con vosotros. La presencia del Cristo

17. Οὐκ ἔστιν ὧδε ἠγέρθη γὰρ *(Ouk estin hōde, ēgerthē gar);* «Non est hic, surrexit enim» (Mt 28,6); cf. Lc 24,6. En Mc 16,6 se dice de una forma más fuerte y concisa: «Ha resucitado, no está aquí» (*οὐκ ἔστιν ὧδε*...; «surrexit, non est hic»).

18. «Resurrexi et adhuc tecum sum», antífona-introito de la liturgia de Pascua en el rito latino. Cf. Sal 139 (138),18.

viviente no es la de un guardián omnipresente o la de un ojo vigilante, ni tampoco la presencia alienante de un «otro», sino la presencia íntimamente liberadora de una ausencia que nos permite crecer, llegar a ser. La revelación eucarística es su desaparición: solo cuando quedaron solos ante el pan, los discípulos lo reconocieron (cf. Lc 24,31).

Este Cristo es ciertamente el Jesús viviente, pero esto no impide de ninguna manera que *él* esté presente y activo bajo tantos diversos *qué* como tradiciones religiosas hay.

No están resueltos todos los problemas, pero se puede avanzar un poco más si el contemplativo une mente y corazón al enfoque activo.

3. Comprensión religiosa

लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयानघ।
ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम्॥

En este mundo hay un doble camino,
según ya te anuncié, oh, héroe sin tacha:
la disciplina de la sabiduría para los hombres de razón,
la disciplina de la acción para los hombres activos.

Bhagavad-gītā[19]

Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· Κύριε Κύριε,
εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν,
ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου...

No todo el que me dice: «¡Señor, Señor!»
entrará en el reino de los cielos,
sino el que cumple la voluntad de mi Padre...

Mateo[20]

19. *Loke 'smin dvividhā niṣṭhā purā proktā mayānagha / jñāna-yogena sāṃkhyānāṃ karma-yogena yoginām* (BG III, 3).
20. *Ou pas ho legōn moi: Kyrie kyrie eiseleusetai eis tēn basileian tōn ouranōn, all' ho poiōn to thelēma tou patros mou...*; «Non omnis qui dicit mihi Domine, Domine

Categorías necesarias, pero insuficientes

El contemplativo ve, intuye la verdad, alcanza una cierta inmediatez que hace de él un místico; pero el místico deja de serlo en el momento en que habla. La palabra irradia su experiencia, pero también la disipa. La Palabra es la primogénita del Padre,[21] la primogénita del orden universal,[22] pero las palabras son solo fragmentos separados de esa Palabra, y todo lenguaje humano es únicamente un canal, un sistema determinado que encarna un mundo cultural y religioso particular.

¿Cómo tiene que expresarse el contemplativo, si solo puede hacerlo con el lenguaje de su tiempo y su espacio? Cada palabra que profiera sonará a sus oídos como una mentira en el momento en que sea tomada al pie de la letra.

Ninguna palabra viva es nunca literal. Por otro lado, el método activo es igualmente tan insuficiente como necesario. Sin él, apenas existiría interacción, pero, aplicado solo, únicamente alcanza la comprensión al alto precio de la rendición de una de las dos partes, que ha de someterse a las reglas del encuentro propuestas por el otro, reduciendo así su papel al de servir a los intereses del otro.

Esta última actitud, que describimos de manera tan concisa y cruda, no es en absoluto irreal. Hoy, más de un diálogo religioso se establece inconscientemente así, de modo que solo se hace posible cuando una de las dos partes desempeña el papel de servidor. Preguntarse cómo puede el cristianismo ser mejor conocido en el mundo árabe y cómo puede aprender de la experiencia musulmana, de manera que pudiera beneficiarse de las riquezas positivas de esa espiritualidad, podría ser un ejemplo de ello.[23]

---

intrabit in regnum caelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei...» (Mt 7,21).

21. Unigénito (*μονογενής*, *monogenēs*): cf. Jn 1,14; 1,18; 3,16; 3,18, Heb 11,17; 1 Jn 4,9. Primogénito (*πρωτότοκος*, *prōtótokos*): cf. Rom 8,29; Col 1,15; 1,18; Heb 1,6; Ap 1,5.

22. Cf. la *prathamajā ṛtasyā* en RV I, 164, 37; AV II, 1, 4.

23. Para un tratamiento general de la cuestión, cf. mi ensayo «The Rules of the Game in the Religious Encounter», en *The Intrareligious Dialogue*, Nueva

Métodos complementarios

Se hace necesario un doble enfoque. Por un lado necesitamos al contemplativo, inmerso en más de un mundo religioso, que haya llegado a esta experiencia más amplia, no como un experimento interesante, sino como una experiencia personal que quema y sin embargo libera, y que al mismo tiempo tenga la habilidad y la inteligencia necesarias para expresarse en más de un sistema teológico y religioso.[24] Además, necesitamos al contemplativo que nos muestre que, en el encuentro de las religiones y de las culturas, la armonía no implica uniformidad y la unicidad metafísica no implica unión administrativa.

En el momento en que la visión contemplativa descubre la unicidad en la múltiple variedad de las cosas y de las apariencias, no procura hacerlas uniformes. La similitud externa no es esencial para reconocer una unidad más profunda. El contemplativo, usando un ejemplo tomado del ecumenismo cristiano, no presionaría para tener un único cuerpo eclesiástico administrativo, sino que pondría énfasis en la unidad eclesial y sacramental. Aquí la Iglesia no es vista como una *organización*, sino como un *organismo*, flexible, abierto y vital.[25]

El contemplativo ofrecerá también un correctivo saludable a la urgencia y al deseo de resultados tangibles por parte del enfoque activo. Muchas frustraciones aparecen porque tendemos o bien a controlar el factor tiempo o bien a sobrevalorarlo. Paz, armonía y comprensión no se logran en una noche. Lo que es resultado de milenios no puede resolverse sin tener en cuenta el factor tiempo y los ritmos naturales de la historia. Por otro lado, si los resultados esperados tardan, la mirada contemplativa evitará que nos sintamos desanimados o frustrados. Pero es natural que la realización espiritual de una unidad interior esté más

---

York, Paulist, 1999.

24. Cf. el antiguo tratamiento de esta problemática en mis cartas indias, *Offenbarung und Verkündigung*, Friburgo, Herder, 1976, págs. 48-55.

25. Cf. R. Panikkar, «El sueño de una Iglesia india», en *La nueva inocencia*, Estella, Verbo Divino, ²1999, págs. 265-297.

a nuestro alcance que sus manifestaciones externas. Además, el corazón y la mente del verdadero contemplativo contienen algo más que un sueño privado: es una anticipación de un estado real de las cosas. El contemplativo ejerce, pues, un papel profético-sacerdotal: media entre cuestiones anteriormente inconciliables y anticipa una nueva era, realizando en su ser interior aquello que un día tendrá repercusiones históricas. Lo que pasa en la mente y el corazón del contemplativo podrá más tarde irradiar a una escala más amplia, cuando maduren los tiempos.

Pero hay otra tarea por realizar. Si está solo, el contemplativo olvidará o dejará de lado fácilmente otras dimensiones importantes de la realidad.

El hombre tiene necesidad de sistemas de pensamiento, estructuras para la acción e instituciones en las que vivir. Estos son los terrenos propios del enfoque activo. Por lo tanto, el contemplativo y el hombre de acción deben implicarse en un diálogo dialógico (y no simplemente dialéctico), de manera que ambos puedan contribuir al desarrollo de su función en el crecimiento del hombre hacia la plenitud de su ser.

¿Cuál será el criterio para coordinar el enfoque contemplativo con el activo? ¿Cómo podrá la simple comprensión influir en la vida real? ¿Cómo puede la interferencia activa modificar la intuición contemplativa? Volviendo a un ejemplo anterior, yo puedo también estar convencido de que los musulmanes tienen motivo para adorar la forma de Dios que adoran y para creer en sus principios; y hasta podría también compartir, en cierto sentido, su credo desde mi punto de vista, pero es posible que todo esto no sea, en mi caso, ni suficiente ni deseable para adherirme de un modo formal a la religión musulmana.

Reconocer una cierta unidad trascendental de todos los credos y la relativa validez de todas las religiones, aunque es algo importante, no resuelve el problema de una humanidad dividida, ya que el aspecto ideológico de las diversas tradiciones puede no coincidir o incluso presentar conflicto. Ambos métodos son complementarios, pero la complementariedad no se puede articular de una manera estratégica o programática. Aquí podríamos aplicar el mandamiento de no

angustiarnos por el mañana, sino confiar en que el mañana ya cuidará de sí mismo (cf, Mt 6,34).

Un proceso en curso

Acción y contemplación tienen que darse la mano en un acto de confianza cósmica, humana y divina. Nadie, ninguna religión o manera de vivir tiene derecho a fijar las reglas de este encuentro. Todos debemos reconocer nuestra insuficiencia. Este humilde pero auténtico reconocimiento nos puede situar en el camino adecuado, conduciéndonos a dar otro paso en el crecimiento del hombre. Reconocer que formamos parte de un proceso en curso, del que no somos los amos, equivale a ser conscientes de la relatividad radical de nuestra situación humana, que no podemos eludir de ninguna manera. No existe un «punto de vista absoluto». La llamada *objetividad pura* pertenece al mito pasado de la ciencia y no tiene sitio en el encuentro de las religiones y de las culturas. Hasta una revelación divina resulta mediada por nuestra manera de recibirla y por las palabras que usamos al describirla, de manera que no somos capaces de distinguir completamente el elemento «absoluto» de nuestra comprensión de él. Lo que podemos hacer es ser cada vez más conscientes de nuestra situación y, por lo tanto, de nuestra insuficiencia, mantenernos en una actitud de esperanza, en un estado de ánimo expectante. Esta actitud convierte hoy el diálogo interreligioso y la búsqueda común de la verdad en uno de los actos religiosos más puros. No implica únicamente confianza en el vecino (imposible sin amor y comprensión), sino también fe en algo que nos trasciende a ambos, sea cual sea el nombre o el no-nombre que podamos usar para referirnos a ello.

Para resumir esta compleja problemática, volvamos a las dos máximas de este estudio.

Cualquiera que sea el problema último —realidad, verdad, *brahman*, el misterio de la vida, la existencia, la naturaleza humana, Dios—, «es

desconocido de quienes lo conocen», porque su comprensión del misterio se reduce a su capacidad de entender y es, por lo tanto, incompleta. Los que conocen, en realidad no entienden del todo: entienden solo desde su punto de vista particular o desde su capacidad de comprender. Comprenden solo lo que son capaces de comprender y nadie, individuo o grupo humano, puede pretender haber agotado la comprensión de la verdad. *Brahman*, o cualquier otra cosa última, que, precisamente por esto, incluya también al sujeto, no puede ser objeto de comprensión. ¿Cómo se puede conocer al que conoce? (cf. BU II, 4, 14). Si se lo conociera, ya no sería el que conoce, sino el «conocido». Solo podemos conocer juntamente con el conocedor, pero a él mismo no podemos conocerlo. Sería como buscar la oscuridad con una lámpara.

Además, «es conocido de quienes lo desconocen».

Y aquí el mensaje hay que interpretarlo al pie de la letra. La verdadera y auténtica no-comprensión es la verdadera comprensión *(understanding);* es precisamente el acto de «estar debajo» *(standing under)* de la realidad y, en un cierto sentido, ser su fundamento. El texto no dice que sea conocido por los que *comprenden que no comprenden*. Estos son los intelectuales, las personas más o menos llenas de sí mismas que, si son inteligentes, juegan con el conocimiento de su «ignorancia». Quien es consciente de su propia ignorancia solo juega a hacerse el humilde; ciertamente no comprende nada. Si se comprende que no se comprende, ciertamente se comprende, es decir, se comprende la propia no-comprensión. Quien verdaderamente comprende ignora que no comprende, lo cual es ya una forma de comprensión. La ignorancia real o el verdadero conocimiento no pueden ser fingidos. Aquí no cabe ninguna pretensión posible. Todo cuanto somos capaces de conocer no constituye el conocimiento último. El conocimiento último es inocente: no sabe que no sabe. Conoce sin conocer ese conocimiento. «Bienaventurados los pobres de espíritu», podría ser otro modo de expresarlo. Es la *nueva inocencia*.

El segundo texto se hace eco de la colección de textos upaniṣádicos, y lo acompañan a la vez otras series de frases del Nuevo Testamento

(cf. 1 Cor 1,18 ss). Persigue el mismo objetivo. Los dos valores más elevados del hombre, sabiduría y prudencia, o intelecto y perspicacia, son anulados aquí sin remedio. No hay camino de salida. El Señor destruirá la sabiduría del sabio y la inteligencia del entendido. Él, manifiestamente, no recurrirá a ningún valor humano ni construirá donde otros han construido. El reino es una creación nueva, nace de la nada. Es la locura de la cruz, la debilidad según el mundo, la estupidez del hombre, que él glorificará. Obviamente, en el momento en el que queremos comprender o justificar estas palabras nos contradecimos, porque, si conseguimos darles sentido, habremos vencido la locura y habremos empezado a manipular la locura de la cruz como si lo fuera solo para los demás y no también para nosotros. Si nos refugiamos en la escoria del mundo y empezamos, recordando las palabras de Pablo, a sentirnos cómodos ahí, entonces nos convertimos en los peores hipócritas, jugando a parecer publicanos y escogiendo los últimos puestos con el deseo secreto de ser alabados o de que se nos invite después a subir más arriba.

¿Qué quiere decir esto? ¿Qué podemos conocer? Significa que sabemos que nuestro conocimiento está fracturado, fragmentado y distorsionado; sabemos también que las refracciones de nuestros puntos de vista pueden ser corregidas por las de nuestros hermanos y hermanas, y que aquellos a los que quizá tendemos a considerar privados de valor o interés pueden también contribuir eficazmente a tejer la túnica multicolor de la humanidad. Sabemos que no tenemos derecho a despreciar nada ni a descartar a nadie. No tenemos ni siquiera el derecho de juzgar a los demás, como tampoco de juzgarnos a nosotros mismos.

Sabemos que debemos renunciar a pronunciar afirmaciones últimas y finales (incluidas las que hacemos aquí), para no rechazar a los que las hayan hecho. Lo que aflora es una intuición de la relatividad radical de todo lo que es, *pratītyasamutpāda.*[26]

26. Esta visión contemplativa de la interdependencia radical de todas las cosas

No invoco ni un irenismo indiferenciado ni la eliminación de los criterios de verdad o de consistencia. Debemos buscar estos últimos precisamente porque no podemos prescindir de ellos. Me rebelo contra cualquier tipo de idolatría, para expresar la misma idea en los términos tradicionales. Estoy buscando hacer sitio al enfoque contemplativo, pero sin decir que el contemplativo debe ser recibido con todos los honores, como si ocupara un plano superior a los demás. Solo reflexiono sobre aquellas poderosas palabras, porque ponerlas en práctica requiere el supremo poder de la impotencia: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos».

es la intuición central de buddhismo. Cf. su análisis en R. Panikkar, *El silencio del Buddha*, Madrid, Siruela, [2]2005.

Segunda parte

Contemplación

I

Meditación sin objeto*

Si fuera correcta mi tesis, según la cual la escisión entre pensar y ser —por más que se «supere» en un segundo momento— no constituye en absoluto un fenómeno universal, sino una marca específica del «autodespliegue de la realidad» en la rama occidental de la cultura indoeuropea, se aclararía una cuestión central de la mística de todos los tiempos: el conflicto entre la mística y el pensamiento racional, la *ratio*. La mística parece transcurrir, en efecto, en una dirección contraria a la del pensamiento; no yendo hacia el Ser (como si se tratara de una recuperación o de una redención del Ser), sino partiendo del Ser (como si se tratara de una disipación o de un sacrificio del Ser). La mística no aspira a pensar el Ser, sino a «dejarlo ser»; no quiere penetrar en su interior (indagar la verdad, conocer la realidad), sino que más bien deja que el ser mismo se vierta (deja que la verdad se revele, que la realidad se realice) y que fluya libremente.

El monje realmente absorto en contemplación no sabe nada de oraciones; el vacío de la meditación auténtica no es el pensamiento

* El texto de este capítulo se publicó por primera vez en alemán: R. Panikkar, «"Gedankenfreie". Meditation oder seinserfüllte Gelassenheit?», en H. M. Enomiya-Lassalle, *Munen Müso. Ungegenständliche Meditation*, G. Stachel (ed.), Maguncia, Grünewald, 1978, págs. 309-316. Nuestro texto se basa en el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 95-101 (trad. de Jesús Silvestre y Antoni Martínez Riu) y ha sido confrontado con el texto original alemán.

de la ausencia de pensamientos; la reflexión suprime la espontaneidad de la auténtica contemplación; no hay ni pensador ni objeto pensado; los que saben, no saben que saben. Estas y otras parecidas son afirmaciones centrales en casi todas la escuelas místicas. ¿Cómo explicarlo? El ejemplo de la danza *bhārata-nāṭyam*, del sur de la India, puede quizá ayudarnos a clarificar metafóricamente la cuestión. En primer lugar, la bailarina debe estar *sola*, o en cualquier caso, formar *una sola cosa*. Su amado no está simplemente ausente: debe estar, pero no puede aparecer aparte. En cierto sentido, está presente en la misma bailarina y activo a través de ella. Ella lo encarna sin dualismo. Habría dualismo en el momento en el que el *partner*, el Dios Kṛṣṇa, fuera visible en el exterior de los movimientos y de la mímica de la bailarina. Tampoco la bailarina está allí como tal, sino solo como epifanía de la divinidad. Se encuentra sola, sin espectadores ni «observador», pero tanto aquellos como este están allí: los primeros en el templo (actualmente el teatro), el segundo en el *mūrti*, en el icono. La bailarina no puede «pensar» en el público, pero tampoco «piensa» en su Dios. Esta danza no es adoración de otro, no es homenaje o plegaria; es más bien la manifestación de la danza divina, de la actividad divina. Una danza así es pura expresión, revelación inmaculada, irradiación pura de energía, magnificencia del creador o del amante.[1] Los gestos de la bailarina no tienen ningún «significado», en cuanto no son signos que remitan a nada distinto. No son gestos generados por el pensamiento o que el pensamiento pueda producir. Toda explicación equivale a una degeneración de la danza, que no debe ser descifrada racionalmente, sino solamente ser representada, desplegada, revelada. El movimiento, también el del Espíritu, no va de lo exterior a lo interior, de lo amado hacia el sentimiento o el deseo de la bailarina. No se trata de un movimiento de la comprensión,

1. Una leyenda del templo de Chidambaram de la India del Sur, en la que Śiva, en su famosa forma de Naṭārāja, interpreta su danza cosmoteándrica, narra que no se aceptó a la Diosa Kālī porque, durante la competición de danza con Śiva, tomó consciencia de que un cierto movimiento de las piernas del Dios no le había gustado como mujer... El Sí-mismo es consciencia, pero la «consciencia de sí» lo destruye.

del pensamiento, de la búsqueda de un significado, sino de la revelación desde dentro hacia fuera, sin retorno. El movimiento de la danza es pura expresión y no respuesta a una impresión. Es una auténtica creación desde la nada. La bailarina está totalmente identificada con la danza, no está en éxtasis ante el Dios: es Dios, más bien, quien se sirve directamente de la que danza para revelarse a sí mismo.

La bailarina no debe pensar en Dios, ni adorarlo. Su trabajo consiste simplemente en dejarse mover por la divinidad; dejarse aprehender y permanecer en este estado de pura irrupción de la danza divina. Una escena de este género no puede ser resultado de una decisión preconcebida o de un acto de voluntad. Por eso el *training* es tan difícil. La bailarina no tiene que «aprender» en el sentido corriente, no debe querer expresar o representar nada. En cierto modo, debe vaciarse de sí misma y ser completamente pasiva, receptiva: pero no con una pasividad que haya de ser fecundada por cualquier actividad. Si fuera esta la expectativa, perdería su virginidad, su espontaneidad y la inocencia. En este sentido el *guru* es esencial; se encarga de la reflexión y de los pensamientos que emergen en la bailarina. Ella presta atención, escucha y obedece solo al *guru*. Cuando ya no es capaz de hacerlo, no hay acto deliberado que pueda ayudarla. Entonces la danza puede ser arte, pero ha dejado de ser *bhārata-nāṭyam*, danza divina.

La cuestión es, entonces, si es posible una pura manifestación, un fenómeno irreflexivo. ¿Qué sucede con el Ser? ¿Se puede reflexionar sobre el Ser, se deja pensar? ¿O quizá se «pierde» sencilla e irremediablemente, precipitándose en la nada?

El dilema es inevitable: o el Ser se piensa a sí mismo, o no. En el primer caso, el pensamiento corresponde al Ser, expresa el Ser o lo hace inteligible. En este sentido el Ser es pensable, y las leyes del pensamiento son a la vez leyes del Ser. Mientras pensamos, participamos del Ser. La verdad es el puente a través del cual *llegamos a ser*, alcanzamos el Ser.

En el segundo caso, la conformidad no es completa: el pensamiento (también el teorético puro) no puede agotar del todo el Ser, ni puede

reflejarlo perfectamente. El Ser se manifiesta, se expande, se expresa en una modalidad que el pensamiento no está en condiciones de seguir. Hay un difundirse del Ser que el pensamiento no puede alcanzar, sobre el cual no se puede reflexionar, que se «pierde», por así decir. Es tan único que no puede ser reproducido ni siquiera una vez, con respecto a él no hay repetición posible.

La *meditación sin objeto* sería participar en esta corriente del Ser que se «pierde», en el Ser que no podemos pensar ni determinar, del que no es posible ser conscientes desde el momento en que esta meditación es una pura participación en el despliegue de una totalidad, que no recae sobre sí misma. Reflexionar «luego» sobre esa «meditación libre de pensamientos» significaría que no estaba tan vacía y ni era tan pura, ya que puedo acordarme de ella, o bien de alguna manera puedo mentalmente reanudarla.

Pensar en un ente prejuzga al ente que es pensado. Una cosa pensada —y, por lo tanto, fijada o al menos alterada— ya no puede moverse, transformarse, desplegarse libremente.[2] Al contrario, debe uniformarse con lo que pensamos sobre ella, pues de otro modo no sería la cosa pensada, sino otra. El principio de identidad hace posible el pensamiento, pero al precio de inmovilizar el Ser. Un Ser pensado ya lo es para siempre, y todo lo que es pensado tiene carácter de regularidad. Es posible que, cuando pienso, pueda incluso crear el Ser. Pero queda, sin embargo, una cosa fuera de mi alcance: convertir lo pensado en no-pensado.

El movimiento de la contemplación sin objeto avanza en dirección opuesta al movimiento del pensar. Meditar no es como si reflexionáramos sobre algo, aunque este algo fuera el infinito manifestarse de Dios. Tampoco es como si se buscara sobrepasar el pensamiento, saltando o provocando un salto fuera de sus límites. El movimiento de la contemplación sin pensamientos va precisamente en la dirección

2. No es preciso recurrir al principio de indeterminación de Heisenberg para encontrar en la «ciencia» una metáfora de este tipo.

contraria: proviene del misterio, del Ser mismo. Quien ora no habla, escucha hasta la pura obediencia *(ob-audire)*. Deja que la corriente del misterio (del amor, de la Gracia, del saber, de la luz, del Ser, de Dios) fluya a través suyo.

Pero, ¡atención! La contemplación de que hablamos no puede tener nada que observar. En caso contrario, en efecto, lo observado determinaría al observador y, por eso, lo privaría no solo de la libertad, sino que le proporcionaría también un «objeto», es decir, un elemento propio del pensamiento. Un Dios objeto observado ya no es un Dios viviente, dirían los maestros. Y si ese «viviente» ya no es quien mira, tampoco lo es un Dios que es mirado. La pura contemplación no contempla; más aún, no contempla nada. No hay objeto, ni hay tampoco sujeto; no hay apoyo o punto desde donde podamos contemplar, no hay *pratiṣṭhā*, no hay fundamento, sino solo el abismo.

Pero entonces, o bien todo el discurso sobre la meditación libre de pensamientos, sobre la contemplación sin objetos, sobre la visión sin imágenes, etc., constituye solo una proyección del espíritu humano insatisfecho —resultado de la soberbia de sus representaciones— o bien hay que reconocer de alguna manera que la realidad no es del todo inteligible, que Ser y pensar no son simplemente idénticos. Esto significa también que ningún monoteísmo puede admitir una contemplación como esta, y si una religiosidad trinitaria reconoce esa experiencia a la que falta el objeto, entonces no puede ser reducida a monoteísmo.

Y, no obstante, no podemos desembarazarnos del pensamiento tan fácilmente. Un Ser impensable es una absurdidad y una contradicción, porque, apenas afirmo su impensabilidad, parece como si al mismo tiempo dijera que es pensable en cuanto impensable. Dicho de otro modo, si la realidad es pensada en cuanto Ser, entonces el Ser se entiende como una sustancia y se hace difícil negar que a este Ser no le corresponda un pensamiento. No puede ya eliminarse el pensamiento y debe necesariamente fundarse en el Ser. Se podrá decir que nuestro pensamiento no es lo bastante potente para pensar el Ser, que la causa

es la debilidad humana, que nos ciega la Luz, o lo que sea, pero al final será preciso admitir que el Ser es pensable, que la realidad última es inteligible —la *νόησις νοήσεως (noēsis noēseōs)* de Aristóteles—. Según este presupuesto, un acto libre de pensamientos no podrá representar una adquisición definitiva.

Tenemos que dar todavía un último paso: solo si el Ser está suspendido en el vacío, por así decir, solo si lo rodea el silencio, o dicho de un modo aún más paradójico, solo si el Ser se compenetra con la nada, puede hablarse de una radical impensabilidad del origen: *nairātmyavāda*. Es preciso ser conscientes de que la vía de una espiritualidad sin objetos no es en absoluto una técnica de vida espiritual más o menos eficaz, sino una visión fundamental de la realidad última. Todo lo demás es diletantismo.

Dicho de un modo más simple: eso que puede ser siempre el pensamiento no es solo una realidad, sino también aquello mismo en que se funda la realidad. Y aunque fuera solo una ilusión, el fundamento de esta ilusión tendría que ser el único, el último, posible. Hemos llamado este fundamento *Ser*. Ser y pensamiento se corresponden. Puede suceder que nuestro pensamiento no sea capaz de abarcar el Ser; puede darse que esté sometido a influencias que no lo hagan del todo fiable, pero en principio Ser y pensamiento deben coincidir, tienen que ser coextensivos. El Ser es pensable y se manifiesta en el pensamiento. Esta manifestación espiritual es el *logos:* Hijo, Sofía, *prajñā, cit*. Si el Ser es conocimiento, ningún Ser inconsciente es posible; no sería ningún Ser.

El presupuesto de una metafísica que esté en la base de una espiritualidad de la «meditación libre de pensamientos» no puede contradecir lo que acabamos de decir sin eliminarse a sí mismo. O sea, un ámbito cerrado al pensamiento es también necesariamente un ámbito excluido del Ser. En principio, no puede existir ningún Ser impensable. Si existiera algo impensable, no podría tratarse del *Ser*. La nada entra así en la metafísica. La ontología no está abolida, pero lo impensable presupone un No-ser. Pero la «nada» no puede ser, por

eso es impensable. El no-pensar encuentra la nada. La «meditación sin objeto», tal como se interpreta normalmente, no puede encontrar el Ser, no puede alcanzar a Dios —siempre y cuando Dios sea el Ser supremo—. Solo puede «rozar» la nada. Naturalmente, no se puede representar la nada de una manera artificial, como un super-ser, un sub-ser o un Ser primordial. La nada no es —en modo alguno—. Pero ¿qué significa todo esto?

Quizá una metáfora puede ayudarnos a comprender. El Ser es el mundo visible para el pensamiento. El pensamiento es la luz que lo hace mundo. *Mundo* quiere decir mundo visible, y *luz* significa luz que lo hace visible. No hay mundo sin luz, y la luz es el primer poder del mundo. Mundo y luz se corresponden. Pero, en el caso de que hubiera un lado oscuro (del mundo), este no sería de hecho visible como tal, y no sería mundo. Querer iluminarlo implicaría que no permaneciera en la sombra. Es imposible iluminar lo oscuro como tal —dejaría de ser oscuro—. Por eso, un discurso sobre el lado «oscuro» solo es razonable como pura posibilidad; lo oscuro debe dejarse en su oscuridad. Este lado no lo puedo ni ver ni pensar. Sin embargo, ¿cómo llego a saber algo sobre lo oscuro, sobre lo incognoscible? No sé nada, solo hablo de ello como mera posibilidad, que se eliminaría como tal si el mundo (el Ser) ocupara su puesto. Por lo tanto, se habla de lo que no se sabe. Se habla de una experiencia de la que se dice que es impensable.

Ser y pensar se corresponden, pero el hablar parece interrumpir esta correspondencia. Por eso, muchos hablan de algo de lo que, dicen, se puede hablar, pero que no se puede pensar. Pero lo que no puede ser pensado no es nada. ¿En qué pensamos si hablamos de la nada? En nada. ¿Entonces, cómo podemos hablar de la nada? Lo hacemos, sin más. ¿Qué diferencia hay, pues, entre un discurso «sin sentido» y una palabra «sin pensamiento»? El discurso sin sentido es contradictorio, o no tiene relación con el contexto. La palabra sin pensamiento de una auténtica experiencia «sin objeto» puede tener sentido, belleza, fuerza, hace que algo suceda, tiene realidad. La palabra *(dabar, vāc, logos)* es el mediador que está en el principio del Ser: el Ser «archi-inicial», la

primogénita de la verdad *(ṛta)*. El lenguaje es más potente que el Ser, abraza la nada —en cuanto está poseído por el silencio—.

La palabra total (que comprende en sí al que habla, aquello de lo que se habla, aquel a quien se habla y el lenguaje) simboliza la perfecta *quaternitas* del Ser y alcanza, en todas sus dimensiones, una profundidad infinita: Yo, Espíritu (Mundo inteligible), Tú y Mundo (Materia). Pero lo «inaudito» de la realidad es la capacidad del espíritu (humano) de transferir el centro de gravedad a su fuente, al origen «anterior» a lo originado, al silencio «anterior» a la palabra, a la nada «anterior» al Ser. No hace falta subrayar que esto «anterior» no debe entenderse en sentido temporal o en sentido espacial, y tampoco en sentido ontológico. De hecho, un pre-ser sería, en efecto, tanto un enésimo modo de ser como un más allá del Ser. La dimensión de la nada, por así decir, es precisamente ese vacío que hace posible el equilibrio armónico. Aquí solo se puede aludir al problema de la *relatividad radical* y del *pratīyasamutpāda*. Sin examinar este presupuesto de fondo más detalladamente, nos preguntamos qué tipo de actitud sería esa actividad humana. La primera observación provisional es de naturaleza gramatical. Expresiones como consideración, meditación, atención, contemplación, concentración, oración y similares presuponen un dualismo entre sujeto y objeto que estas prácticas se proponen precisamente superar. Existen, a decir verdad, otros términos que los místicos usan a menudo: rapto, éxtasis, embriaguez, arrobamiento, absorción, iluminación y otros parecidos. Estas expresiones no deben interpretarse como actividades, sino más bien como otras tantas formas de pasividad: la *pati divina* de muchas escuelas místicas. No obstante, la conducta correspondiente a estas expresiones tiene que llevar el sello de la pasividad, la espera y la esperanza. Pero puntualizando dos aspectos: ante todo, que la «espera» no es la expectativa de un objeto concreto y que esta «esperanza» no es esperar que se cumplan los propios deseos. En segundo lugar, esta conducta se anularía de inmediato si se acentuase el «deber» o fuéramos conscientes de ella. Si *quiero* mantenerme abierto o aspirar a estarlo, dejo de estar abierto incondicionadamente, y me mantengo disponible solo para la

circunstancia que considero abierta. Me he cerrado así a todo lo que no se corresponde con ella. ¿Se requiere, por lo tanto, solo una fe ciega? En absoluto. En el momento en que reconozco que mi fe tiene que ser ciega, la ciego en efecto, y por eso la mato. Los datos últimos no se dejan manipular. El horizonte último es el reino de la pura Gracia, sostienen muchos teólogos tanto en Oriente como en Occidente. El alma es la esposa, y la esposa solo hay que amarla, dicen otros *ācārya* (maestros) y santos.

Todo, tal vez, está en relación con todo, pero se objetará que entonces todos los criterios de verificación de la autenticidad de la experiencia se hacen superfluos y se da entrada a cualquier forma de irracionalidad. Sin embargo, ¿no hay que pedir una justificación o al menos una explicación? ¿Es reprobable sentir la necesidad de pedir? ¿O no es esta necesidad la sed divina que hay en el hombre? Una sed inagotable, porque no alcanzará ninguna certeza definitiva.

La otra orilla es invisible y por ello, inalcanzable con el pensamiento. Pero el místico ha tenido la experiencia de ella. Su sed se ha aplacado dejando en él una gran paz y gozo *(ānanda)*.

II

El origen: el silencio*

In silentio et in spe
erit fortitudo vestra
En el silencio y en la esperanza
estará vuestra fuerza.
Isaías[1]

El silencio es un símbolo con muchas dimensiones y múltiples estratos, que apunta, por lo tanto, en muchas direcciones. Su fuerza nace de la situación vital con la que se lo relaciona. La vida puede ser vivida a varias profundidades. Eso que llamamos *silencio* proviene de las distintas profundidades de la vida y, si estamos bien dispuestos, puede guiarnos hacia el interior de ellas.

De acuerdo con los cuatro estados del *brahman* (el Ser), la vigilia, el sueño, el sueño profundo privado de sueños y el estado más allá de cualquier estado (Mandu III-VII), podemos distinguir en el silencio cuatro momentos muy distintos.

Primero: la anulación de las palabras. Se calla a pesar de que hay mucho que decir. Se calla por prudencia, por cautela o por miedo. Este silencio equivale a enmudecer. Ejerce violencia, corta la respiración. Calcula mientras distingue y separa. Al separar, aísla al viviente y le quita la respiración vital. Impide el flujo de la vida.

* R. Panikkar elaboró este texto a partir de los artículos publicados en inglés: «The Silence of the Word: non-dualistic Polarities», en *Cross Currents,* vol. XXIV*,* Nueva York, 1974, págs. 154-171 y «The Power of Silence», en *Point of Contact*, vol. V, Nueva York, Syracuse, 2001. Se publicó por primera vez en italiano en R. Panikkar, *La dimora della saggezza*, Milán, Mondadori, 2005, págs. 97-123. Nuestro texto se basa en el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 102-122 (trad. de Jesús Silvestre y Antoni Martínez Riu).

1. Is 30,15.

Segundo: el desconcierto de las palabras. Se calla por falta de palabras adecuadas. Se calla por desconcierto, por inadecuación o por ignorancia. Es un silencio que produce distanciamiento, que rehúye el contacto. Hace que se atrofie y se apague la relación viva. En el aislamiento acecha la muerte.

Tercero: la insuficiencia de las palabras. Se calla porque advertimos estar ante algo inexpresable. Se calla por imposibilidad de expresar lo que se ha experimentado. Se vislumbra lo inefable y se tiene consciencia de ello. Es el silencio de quien se queda sin palabras. El estupor ante el misterio. El peligro está en la inmovilidad y en quedarse bloqueados. Aquí el hombre, por lo general sin ser consciente de ello, es puesto ante una decisión: afirmar la vida u optar por la racionalidad. La racionalidad: el intento de traducir lo inefable en palabras y en conceptos. La vida: el riesgo de dejarse apresar por lo inefable quedándose en silencio. Esto conlleva la cuarta distinción.

Cuarto: la ausencia de palabras. El silencio, aquí, no es «estar en silencio», callar en medio del ruido. Y tampoco es callar por no tener nada que decir: se calla más bien porque no hay nada que decir, o bien, como afirma otra *Upaniṣad* (KenU I, 5), porque «lo que la palabra no dice» *es (brahman)*. Aquí la palabra no agota la realidad. El silencio es el silencio *de la* palabra. La palabra deja de estar presente. Queda solo el silencio. No es el anonadamiento de la palabra, sino su ausencia —desde el momento en que ya no se presenta nada que sea existente—. Nos proponemos ahora tratar de esta cuarta modalidad del callar: «De lo que no se puede hablar» (Wittgenstein) es precisamente aquello que debe *experimentarse* como silencio.

¿Puede un hombre expresar el silencio, ese silencio del que no se puede hablar, o bien es esto en sí mismo una contradicción? Cuando no se puede articular ninguna proposición, porque no hay nada expresable y nada inefable —también lo inefable, al menos como inefable, puede decirse—, entonces se entreabre el silencio como tal. Por lo tanto, el silencio no es eso que descubrimos como inefable, sino aquello que podemos recuperar como no dicho. Este re-cuperar pertenece al «*logos*

silencioso», del que habla Plotino.[2] Pero esto que re-cuperamos así —con el *logos*— no es la palabra, sino el silencio. Desde este punto de vista más profundo, palabra y silencio —como veremos— van juntos. Precisamente la íntima relación entre palabra y silencio es aquello que permite hablar del silencio sin contradicción.

Algunas escuelas de meditación hablan de ausencia de pensamientos; ausencia que, naturalmente, puede ser solo temporal, porque el hombre es un ser pensante. Una consciencia vacía es ciertamente una consciencia privada de contenidos de pensamiento, pero es siempre la consciencia de un ser-consciente, es decir, de un «Ser». En sentido cristiano, el Ser es el *logos*, la palabra, y la palabra es palabra porque habla. El *logos*, el Ser, no calla; más bien proviene del silencio. El silencio auténtico no tiene nada que compartir con el Ser; he ahí el gran reto y al mismo tiempo la suprema revelación del silencio.

En un rígido monoteísmo este silencio equivale a No-ser y es, por lo tanto, casi blasfemo, porque Dios *es* —en última instancia, el No-ser no es más que una imposibilidad—. Esto puede explicar por qué el silencio místico parece tan a menudo sospechoso, e incluso amenazador. Solo en el interior de una visión trinitaria de la realidad tiene sentido hablar del silencio en este último nivel.

«Al principio ya existía la palabra», dicen los Veda, el Evangelio y algunas tradiciones africanas. Pero la palabra divina no era —no es— el «principio», el origen, el *ἀρχή (archē)*. El *logos* es el Ser, ya que «todo llegó a ser por medio de él» (Jn 1,3). Por eso, el *logos* es el Ser que hace que toda cosa exista. Pero la fuente del *logos* no es el Ser, como la fuente del río no es el mismo río. La fuente del Ser es el silencio, la nada, que genera la palabra. Del silencio del Padre surgió la palabra. Ignacio de Antioquía dice: «Cristo, el *logos* de Dios, proviene del silencio».[3] Palabra y silencio están, por lo tanto, en una relación que no es dialéctica, sino dialógica, trinitaria. No se excluyen recíprocamente,

2. *Enéadas* III, 8, 6, 11.
3. *Ad Magnesios* 8, 2; PG 5, 699 s.

sino que se incluyen. Es la περιχώρησις *(perichōrēsis)* de la patrística: el ser uno *en el* otro. La nada no es el No-ser, la aniquilación del Ser, su contradicción. La nada no es el *ninguna cosa*, *neant*, *nothingness;* «nada» es más bien el *aún no*, lo que *no ha sido*, como indica el significado etimológico de la palabra castellana *nada:* el *non natum*, una ausencia primordial, el No-ser-aún del Ser —ya que sin este «todavía» no podemos pensarlo—.

Solo una experiencia trinitaria o adual *(advaita)* puede percibir que la nada es el otro polo, el otro «punto de rotación» *(polus)*, sin el cual no hay primero, el Ser, el *logos*. No podemos «ver» un polo, en cuanto polo, sin el otro. Pero esto significa también que la *reductio ad unum*, la reducción de la multiplicidad a la unidad, como mera pretensión del intelecto, no puede verificarse. He aquí por qué muchas tradiciones hablan de la necesidad de un *tercer ojo* para no desfigurar la realidad. Solo así es posible la existencia adual de la realidad entera —sin la cual tampoco es posible la experiencia de la Trinidad—. Cuando el *tercer ojo* está cerrado, la experiencia adual no puede generarse simplemente «más allá» de nuestra sensibilidad y de nuestra racionalidad. Son necesarios nuestros cinco sentidos en toda su capacidad, junto con la claridad del pensamiento y la pureza de la razón, para que se produzca la apertura del *tercer ojo.*

El silencio es la experiencia de la «nada», de la fuente que está «antes» del surgimiento del *logos*. Esta experiencia solo puede generarse en el Espíritu Santo, es decir, en el reino trinitario de las relaciones de recíproca intimidad —ya que ese «antes» del nacimiento del *logos* no debe entenderse, naturalmente, en sentido temporal—. Es un darse cuenta inmediato, una experiencia inmediata del todo, de cada cosa en concreto —en un ser humano amado, en una flor, en una piedra, en un sonido, en un sabor—. En el contacto inmediato, el hombre está rodeado por el todo y *es*, al mismo tiempo, el todo. En la inmediatez del encuentro, la experiencia humana se convierte en pura experiencia. La experiencia humana dualista desaparece. No es ya un individuo quien experimenta. Es la experiencia en el Espíritu Santo.

Esta experiencia atestigua que hay un vínculo entre lo que se puede decir y lo inefable, entre la forma y la no-forma, entre la palabra y el silencio, entre el Ser y la nada.

El vínculo entre palabra y silencio constituye quizá hoy el reto más significativo con vistas a un fructífero encuentro entre las formas de espiritualidad abrahámicas y asiáticas. La «fatiga (tensión) del concepto» necesita de una distensión del Espíritu, a fin de desbrozar el campo de numerosos malentendidos y promover una fecundación recíproca entre estas dos grandes tradiciones de la humanidad. Esta «ausencia» ontológica es un equivalente homeomórfico de la *śūnyatā* del Asia oriental. Este «vacío» no tiene nada que ver con el nihilismo occidental. Solo en el silencio puede oírse lo divino, y así lo vemos en casi todas las tradiciones espirituales. «Las palabras de los sabios se escuchan en el silencio», traducen los Setenta (Ecl 9,17). Tal como narra la Biblia y la liturgia cristiana recuerda en Navidad: «Mientras plácido silencio lo envolvía todo, y la noche se encontraba a mitad de su carrera, tu omnipotente palabra desde los cielos, desde el trono real, se lanzó en medio de la tierra» (Sab 18,14-15). El silencio es el espacio vacío en lo íntimo de nuestro ser, el vacío que «deja espacio» a la *θέωσις (theōsis)*, a la divinización. En este espacio vacío podemos dar acogida a la palabra, al *logos* que proviene del silencio, y con ella al mismo silencio. Esta acogida solo puede producirse de manera «virginal». La virginidad es el símbolo de la disponibilidad al vacío, a estar vigilantes, distendidos, dispuestos a la presencia: acoger y dejar que se encarne en nosotros, que actúe y se despliegue. «Y la palabra se hizo carne». Este es el destino de todo hombre y de toda palabra.

«En el silencio y en la esperanza estará vuestra fuerza», dice el libro de Isaías (Is 30,15 [Vulgata]). Se trata de dejarse transformar para que renazca el Espíritu, ya que «la creación, en anhelante espera, aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios» (Rom 8,19). Este revelarse parece hoy más necesario que nunca; de hecho, superaremos las actuales situaciones críticas (en las relaciones humanas, en la política,

en la ecología, en la religión o en cualquier otro aspecto en que se configuren) solo si nos decidimos a abrirnos a esta dimensión mística de la realidad o nos atrevemos a introducirnos en la experiencia de la comprensión inmediata. Acogemos así esa vibración, ese respiro que nos sostiene y que hace fértil nuestra vida. Acogemos una dimensión latente de la realidad que aun no se ha realizado plenamente, una fuerza creadora que transforma, que abre la vida y la crea. El silencio es la fuerza de la mística, sin la cual el hombre es tan solo un animal racional, y la religión solo un sistema de pensamiento. Y sin la fuerza transformadora del silencio —si rechazamos acogerla— nos encaminamos hacia una catástrofe. Aquí está toda nuestra dignidad y nuestra responsabilidad. En esta obra creadora dialógica también está implicado Dios. Somos, colaborando con Dios, configuradores y artífices de nuestra vida y de toda vida que esté en relación con nosotros. Tenemos que ser únicamente aquello que se expresa en el símbolo de la encarnación: en espera vigilante, tenemos que estar incondicionalmente abiertos y receptivos; acoger la palabra, el *logos*, que viene del silencio, y dejarnos fecundar; dejar que el silencio del *logos* se despliegue y actúe, dejarnos transformar; y (cuando madure el tiempo) dar a luz una nueva vida divina.

1. La palabra del silencio

Solo la palabra que sale del silencio es palabra verdadera capaz de comunicar algo.

La palabra del silencio no significa «palabra *sobre* el silencio», sino el silencio que hay en toda palabra. No significa «palabra silenciosa», sino «palabra que pertenece al silencio», palabra hecha de silencio.

Podemos hablar del silencio, como podemos hablar de lo que sucedió ayer, o de cualquier otro tema. Pero, en este caso, el silencio del que hablamos no es un silencio real, ya que el silencio no es un *objeto* (sobre el cual podamos pensar o hablar). No podemos hablar

sobre el silencio, de igual manera que no es posible ir en busca de las tinieblas con una antorcha en la mano. No se puede hablar del silencio sin destruirlo, porque el silencio es incompatible con el discurso.

Pero podemos hablar del silencio de otro modo (circunscribiéndolo con alusiones); hablando de lo que limita con el silencio, pero que no es silencio. Podemos describir las zonas contiguas al silencio, señalando lo que conduce al silencio, que nace de él y lo envuelve —igual como podemos suponer que nos envuelven las tinieblas cuando nuestra lámpara trémula no alcanza a iluminar todo el horizonte visible—.

Pero podemos hacer más: podemos dejar que el silencio se haga palabra, hablando con simplicidad y veracidad. Toda palabra veraz lo es en cuanto florece desde el silencio; pero hay más; esta palabra es auténtica porque *es* propiamente silencio (hablado). Y el Silencio se hizo Palabra —¡y empezó a hablar!—.

La palabra, es el sacrificio del silencio. Es el silencio que, inmolándose, produce la palabra. El silencio deja de existir cuando aparece la palabra, pero la palabra está allí y lleva todo lo que el silencio *puede* expresar; la palabra *es* todo lo que es el silencio, pero el silencio entonces ya no es; en su lugar *hay* solo la palabra.

Pero los mortales no podemos pronunciar esa Palabra. ¿Quién puede ser la palabra del silencio? *Vāc:* «La Palabra es la Primogénita de la Verdad», dice la revelación índica (TB II, 8, 8, 5). A través de la Palabra todo ha sido creado; «*vāc* estaba junto a Dios», repite un *Brāhmaṇa:*

> Este [al principio] era el único Señor del universo. Su Palabra estaba con él; era su segundo. Él contempló y dijo: «Liberaré (diré) esta Palabra, de manera que la Palabra producirá y creará todo este mundo». (TMB XX, 14, 2)

Vāc es *brahman*, recuerda una *Upaniṣad* (BU I, 3, 21). Es la palabra primigenia de lo absoluto (cf. BU IV, 1, 2). Es *nityā vāc*, la «palabra eterna», según un famoso mantra del *Ṛg-veda* (VIII, 75, 6). O bien, en el lenguaje inimitable del *Atharva-veda:*

La Palabra Sagrada que nació por vez primera en el Este,
el Vidente la ha revelado desde el horizonte resplandeciente.
Él abrió sus diversos aspectos, arriba y abajo,
La matriz de lo Existente y de lo No-existente. (AV IV, 1, 1)[4]

Vāc es verdaderamente «la matriz del universo» (AB II, 38). Porque «con aquella Palabra suya, con aquella Alma, creó el universo y todas las cosas que existen» (SB X, 6, 5, 5).[5] Nadie puede decir que la Palabra no es tenida en altísima consideración:

La Palabra es infinita, inmensa, más allá de todo esto...
Todos los Dioses, los espíritus celestiales, los hombres
y los animales viven en la Palabra.
En la Palabra todos los mundos encuentran su sostén. (TB II, 8, 8, 4)

El sacrificio del Prajāpati védico, la inmolación total del Padre trinitario, es la explosión del silencio que produce los tres mundos, articulando el *logos*.

En nuestra época, dominada todavía por el «mito de la ciencia», se repite constantemente este consejo metodológico: «Di todo lo que quieras decir», añadiendo: «y de la manera más clara y concisa que puedas». El tiempo se considera un factor extrínseco respecto del objeto (temporal), algo que se puede acortar o alargar sin cambiar «lo que» se dice.

El consejo en cuestión presupone, además, que todo puede ser dicho con claridad. Como se da por descontado que la verdad es clara, se espera que también la mente humana lo sea, mientras que a la oscuridad se la considera «negra», mala, falsa. Aquí se hace evidente el dogma cartesiano de las «ideas claras y distintas», y me parece que esto constituye también el prejuicio del hombre blanco.

4. La «Palabra Sagrada» en este pasaje es *brahman*.
5. Cf. BU I, 2, 5.

¿Pero de verdad estamos tan seguros de ser señores del tiempo y amos de la inteligibilidad, hasta el punto de sentirnos obligados a formular esta regla metodológica? ¿Son ciertamente tiempo y palabra solo instrumentos que podemos utilizar a nuestra conveniencia? Deberíamos tener presente que la mayor parte de las tradiciones humanas, incluidas la *śruti* y la Biblia, dicen que Dios ama la oscuridad.[6]

Quisiera detenerme aún en la primera parte de la regla: «Di todo lo que debas decir». Podemos distinguir ahí dos asuntos:

a) que es posible decir todo lo que *se quiera* decir;
b) que es posible *decirlo todo:* en otras palabras, que todo puede ser dicho.

a) Una frase que usamos todos en numerosas situaciones, quizá inconscientemente, es «quería decir...». A lo que se podría objetar: «¿Y por qué no lo has dicho?». De hecho, sentimos la necesidad de intercalar en nuestros discursos frases como: «¿Entiendes lo que te quiero decir?», o bien «quiero decir...» porque, en definitiva, no somos capaces de decir lo que queremos y, además, debemos saber qué es lo que nuestro interlocutor *pretende* decir pese a que no lo haya *dicho:* él simplemente, quería decirlo.

Hay, pues, un desvío estructural entre pretender decir y decir. Nuestro interlocutor debe saltar de su intención al discurso; y yo tengo que saltar hasta el significado que hay detrás de su discurso, si eso ha de ser un verdadero discurso sobre algo —es decir, si transmite algo con un significado claro también para mí—.

Una palabra esconde tanto como revela. Más bien, solo revela en la medida en que esconde, y lo que «dice» consiste solamente en hacer consciente al que escucha de que se le esconde algo.

6. Cf. R. Panikkar, *El silencio del Buddha*, Madrid, Siruela, ²2005, que nos ahorrará ulteriores citas.

No se puede decir todo lo que quiere decirse. Solo se puede decir *aquello* que uno es capaz de decir. Solo se puede traducir en el espacio y en el tiempo aquello que se quiere significar. Esta intención puede revestirse con palabras, pero es precisamente este revestimiento todo cuanto puede decirse, ya que un significado privado de palabras no puede ser dicho.

Por otro lado, no es posible ser consciente de todo lo que se dice. Queremos decir solo parte de lo que decimos: pretendemos decir mucho más y mucho menos de lo que decimos; un «más» y un «menos» que no podemos controlar nosotros solos. Tiene que ser el otro, el interlocutor, quien nos haga saber qué es lo que se ha dicho realmente.

La palabra no es nunca un monólogo; solo se habla en la medida en que se comunica algo a alguien. Lo que decimos solo tiene significado en un contexto determinado; pero, al que habla, no le es posible controlar su contexto y menos aun el contexto de los que escuchan, los cuales incluirán las palabras que se pronuncian en el contexto que les es propio y las comprenderán de acuerdo con las formas de su percepción. Lo que se dice no es (más bien, deja de ser) propiedad privada de quien habla.

Con esto no se pretende decir que debemos vérnoslas con un significado no verbal que luego se traduce. Hablar no es traducir, sino más bien expresar, y la expresión pertenece a la cosa que se expresa. No existen significados sin palabras, por la simple razón de que no podrían ser dichos.

La palabra es símbolo de lo que existe. Con esto hemos llegado a nuestro segundo punto.

b) No todo puede decirse: ninguna «cosa» se agota en la palabra que la dice. Solo lo decible puede ser dicho. Pero este *puede* no depende de nuestra voluntad. Aquello que se *quiere* decir constituye ya una palabra no auténtica. La palabra que se *quiere* hablar no es palabra verdadera. La palabra verdadera simplemente se habla. Ella misma habla.

La palabra verdadera no rompe el silencio ni lo traduce. La palabra no es un instrumento ni una técnica. El silencio de donde proviene la palabra y que ella misma manifiesta no es otra «cosa», otro «ser» que, en este caso, en cuanto es ya de algún modo pensable y expresable, sería a su vez la manifestación de un ser aún más primordial, *et sic in infinitum*. La palabra es *precisamente* el silencio en palabras, el silencio hecho palabra. Es el símbolo del silencio. Al principio existía la Palabra y la Palabra existía al principio —pero no hay principio cuando no hay palabra—. Lo que no tiene principio tampoco tiene palabra. La palabra coexiste junto con el Ser: el No-ser carece de palabra; es «no-palabra», no se expresa, no se articula verbalmente.

Detengámonos ahora un momento para escuchar, a propósito de esto, un magnífico himno maya sobre la creación:

> Entonces descendió él
> mientras los cielos chocaban con la tierra.
> Aquellos se movieron entre las cuatro luces,
> entre los cuatro estratos de las estrellas.
> El mundo no tenía luz;
> no había ni día ni noche ni luna.
> Entonces comprendieron que se estaba creando el mundo.
> Y la creación se asomó al mundo.[7]

Si queremos hablar de Ser y No-ser, tenemos que darnos cuenta de que Ser y No-ser no son ni opuestos ni contradictorios. Estas dos palabras no pueden reducirse a la fórmula abstracta «A y No-A», porque el *No* del No-ser no constituye la negación de A. Si todo el Ser se encuentra en la vertiente del Ser, la negación se encuentra también en la misma vertiente, ya que la «negación» implícita del No-ser no es una negación (que se aplica al Ser).

7. Cf. J. Bierhost (ed.), *The Trial of the Wind. American Indian Poems and Ritual Orations*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1971, pág. 3.

Si la Palabra es el órgano del Ser, y el No-ser no puede concebirse como negación del Ser (lo cual constituiría ya una contradicción en los términos, porque para ser eficaz la negación ha de tener consistencia real, capaz por lo tanto de ser); si el No-ser es *no-palabra;* si el Ser y su expresión son coextensivos, ¿hay manera de escapar de esta aporía?

Cualquier esquema dualístico se muestra aquí insuficiente y cede el puesto a un enfoque de tipo trinitario. Ahora bien, el auténtico enfoque trinitario es inefable y no-dialéctico (de otro modo tendríamos una subordinación del Espíritu al *logos* y también del *logos* al Padre).

Quizá una digresión cultural puede aportar alguna aclaración al respecto.

En el planteamiento dialéctico el hombre se encuentra ante un dilema: debe escoger entre la vía del *logos* y la vía del Espíritu.

Hay un pasaje significativo del *Śatapatha-brāhmaṇa* que cuenta la lucha por la supremacía entre *vāc* y *manas.*[8] La primera se apoya en el valor fundamental de la imagen, de la formulación, de la expresión, de la palabra; el segundo presupone el valor fundamental de la inspiración de la experiencia, del resplandor.

> 8. En cierta ocasión lugar una disputa entre el Espíritu y la Palabra, sobre quién de los dos era mejor. «¡Yo soy excelente!», dijo el Espíritu, y la palabra respondió: «¡Yo soy excelente!».
> 9. El Espíritu dijo: «Yo soy ciertamente mejor que tú, porque tú no expresas nada que antes no haya sido comprendido por mí. Puesto que tú solo imitas lo que yo hago y simplemente me sigues, ¡soy ciertamente mejor que tú!».
> 10. Dijo la Palabra: «¡Yo soy ciertamente mejor que tú, porque todo lo que tú conoces, yo lo doy a conocer, lo comunico!».
> 11. Entonces fueron al encuentro de Prajāpati a preguntarle su opinión. Prajāpati se pronunció a favor del Espíritu diciendo (a la

8. En este contexto, la palabra *manas* se traduce mejor como «espíritu» que como «mente».

> Palabra): «Ciertamente el Espíritu es mejor que tú, porque tú solo imitas y sigues lo que hace el Espíritu: y aquel que imita y sigue lo que hace otro es sin duda inferior».
> 12. Al sentirse rehusada de este modo la Palabra, sintió vergüenza y turbación. La Palabra dijo a Prajāpati: «¡Jamás seré vehículo de tu oblación! ¡Yo, aquella a quien tú has rechazado!». Por eso, cualquier cosa en el sacrificio realizada para Prajāpati, se efectúa en voz baja, ya que la Palabra rechazó transportar la oblación a Prajāpati. (SB I, 4, 5, 8-12)

Este texto podría representar muy bien la polaridad intrínseca a la cultura indoeuropea, por la que «Occidente» pone el acento en el *logos* y «Oriente» en el Espíritu. Sin duda, en Occidente el *logos* se ha hecho *más fuerte*, mientras que en Oriente el Espíritu se ha considerado *mejor* —si se nos permite la simplificación excesiva de una afirmación como esta—. Siglos de experiencia histórica confirman que la Palabra sin Espíritu es potente, sí, pero árida; y que el Espíritu sin Palabra es profundo, sí, pero estéril. En el enfoque trinitario auténtico, el dilema entre Espíritu y Palabra ha sido superado: no hay Palabra auténtica sin Espíritu ni Espíritu sin Palabra.[9]

El universo entero se recoge en una unidad por el sacramento de la Palabra y por el sacrificio de la acción.

Las polaridades de las que hablamos no constituyen posiciones independientes, gobernadas por las leyes dialécticas, de tesis, antítesis y síntesis. No son independientes, ni interdependientes, sino intra-independientes. No se excluyen entre sí, de forma que pudieran ser *aufgehoben* (superadas, sustituidas), sino que son recíprocamente inclusivas.

Se necesitan la una a la otra, y no puede existir una sin la otra. No son parte de un todo, sino que son más bien el todo de una parte, el conjunto (visto) parcialmente.

9. Cf. R. Panikkar, *La Trinidad: una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, ^{2}1999.

Volviendo a nuestro ejemplo, el No-ser no es un Ser negativo; no se trata de una especie de cero matemático que nos ayuda en los cálculos con el infinito matemático; tampoco es el límite del Ser, como si el Ser estuviera limitado por el No-ser. El No-ser no entra en un proceso dialéctico, como si hubiera la posibilidad de manipular el Ser por un lado y el No-ser por otro; el No-ser es el Silencio, y su relación con el Ser (la Palabra) no es de oposición, sino de *originación,* y no es posible simplemente volver a los orígenes. Llevamos los orígenes con nosotros mientras avanzamos. En el momento en que nos damos cuenta de ello, tomaremos consciencia de que este peregrinaje cósmico, humano y divino está colmado de orígenes, de inicios; ya no nos bastará repetir palabras o volver simplemente al silencio, sino que entraremos en una danza en la que silencio y no-silencio, Ser y No-Ser, forman parte de un todo, del que seremos conscientes solo después de haberlo *realizado* —con todos los errores que ello comporta—; y no antes.

Las polaridades de las que estamos hablando constituyen el carácter de la realidad. Se necesitan la una a la otra y existen en confrontación, en diálogo y en dependencia recíproca. En efecto, no son dos (cosas cualesquiera), y tampoco son una sola cosa. La dicotomía entre «uno y muchos» constituye el gran sofisma de la mente: algo que la mente no puede aplicarse a sí misma.

Dios no sería Dios si no existieran las criaturas, y viceversa. La bondad no sería tal si el mal no fuera una posibilidad, y viceversa. La libertad sería solo un concepto vacío si no existiera la necesidad, y viceversa. La salvación no tendría sentido si no fuera real también la posibilidad opuesta.

Pero todo esto tiene sentido solo si evitamos sustantivar uno de los polos, o no consideramos su relación como secundaria o subsidiaria respecto de su existencia (independiente). Un Ser sin relaciones, igual que una palabra no dicha, es una pura contradicción.

Eso significa que solo un punto de vista holístico hará justicia a la realidad y que cualquier análisis es metodológicamente inade-

cuado respecto de este tipo de percepción de la realidad, porque el todo es algo más que la simple suma de sus partes (lo que equivale a decir que la totalidad de las partes analizadas no expresará nunca la realidad).

Volviendo al punto de partida, podemos decir que la relación entre silencio y palabra es de tipo adual: ni el monismo ni el dualismo, por lo tanto, la expresarán adecuadamente.

Subsiste una polaridad intrínseca y constitutiva entre silencio y palabra. No existe el uno sin la otra, y uno hace posible la otra. No son enemigos y tampoco son incompatibles. Naturalmente, hay silencios evasivos y silencios reprimidos, de la misma manera que existen palabras vacías y palabrería sin sentido. Solo estos silencios y estas palabras, igualmente inauténticos, son discordantes. El silencio auténtico está grávido de palabras que nacerán a su debido tiempo. La palabra auténtica está llena de silencio, que da vida a la palabra misma. Que nuestras palabras sean siempre palabras de silencio, y que nuestro silencio sea siempre la matriz virginal que carece de palabras, precisamente porque no tiene nada que decir.

2. El silencio de la palabra

Esta reflexión fundamental sobre la naturaleza del silencio no quiere comunicar pensamientos, sino vida. Las palabras, si son genuinas, deberían ser revelaciones del silencio.

Desde un punto de vista cristiano, es tal vez oportuno recordar la advertencia que proviene del Evangelio de Mateo: «Pero yo os aseguro que de toda palabra sin fundamento que hayan proferido los hombres tendrán que dar cuenta en el día del juicio. Porque tus palabras te justificarán y tus palabras te condenarán» (Mt 12,36-37).

3. El silencio no habla

El silencio no dice nada, y no dice nada porque no tiene nada que decir, de otro modo diría algo. No decir nada para esconder algo a otro es un silencio artificial —es estar callados, no estar en silencio—.

Los pájaros no hablan el lenguaje humano porque no tienen nada humano que decir.

Si tienen que «decir» algo, cantan y, a su manera, de algún modo se hacen entender.

El silencio no dice nada, quizá porque es la nada la que «dice» el silencio. Lo que quiero decir es que la nada es silenciosa y que solo en el silencio puede percibirse la nada. En nuestro tiempo, bombardeados como estamos por las palabras, sería oportuno mantener silencio en el silencio para poder percibirlo y ser conscientes de su fuerza.

El silencio no dice nada de cuanto podríamos expresar mediante el lenguaje. Si el silencio tuviera algo que decir, las palabras del silencio serían una contradicción porque el silencio ya no sería silencio.

El silencio no dice nada. El silencio no puede expresarse con palabras, pero sabemos que lo inexpresable existe porque lo inexpresable es perceptible. El silencio se revela a sí mismo.

4. El misterio de lo inexpresable

Cuando se afirma la existencia de lo inexpresable, lo inexpresable se vuelve expresable. Con esto solo se afirma que lo inexpresable existe, pero no puede expresarse porque no hemos penetrado en su misterio. Las palabras, si son genuinas, están bien arraigadas en lo profundo de la vida y se abren a una revelación de lo inexpresable. Las palabras genuinas median entre el silencio y el sentido.

Una palabra que no consiga determinar y crear esta mediación entre silencio y significado es espuria, y por lo tanto es una palabra que nos condena. Esta palabra inútil carece de todo efecto, porque no

aporta ningún testimonio a ese reino de la realidad entre el silencio y el significado, que ejerce de mediador para el silencio y donde el Hombre encuentra su centro.

Donde falta esta palabra mediadora no conseguimos encontrar un significado, y a la inversa, donde falta un significado no existe ninguna palabra verdadera. Lo inexpresable no existe en las palabras falsas; pero si está presente, se manifiesta como la más preciada joya del lenguaje, y nosotros adquirimos consciencia de lo inexpresable.

Lo inexpresable del que somos conscientes es lo que el lenguaje mismo no expresa pero deja entender o quizá vela. Lo inexpresable resuena tan solo en la palabra hablada y solo es percibido por quien escucha. No es perceptible por todos los que oyen: solo aquel que escucha con atención y amor es capaz de oír el silencio de la palabra y percibir y comprender en la palabra misma algo más que su contenido. Este percibirá también el sonido de la palabra.

Si no percibimos su sonido, oiremos solo una parte de la palabra. Una palabra privada de sonido, una palabra que tan solo dice lo que puede ser registrado por un aparato cualquiera, no es palabra. La palabra es más que una onda sonora, más que un significado. En el sonido de la palabra encontramos la vía hacia el centro de la vida y nos damos cuenta de que lo inexpresable existe aunque sea inexpresable. Según Plotino, el *logos* (la palabra) del alma es un *logos* silencioso. La palabra del Espíritu es una palabra silenciosa. Y precisamente escuchar lo que emana de la palabra es participar de la palabra.

5. Percibir la voz del silencio

Podemos percibir lo inexpresable porque nuestra consciencia no se limita a percibir a través de los sentidos y a comprender mediante el razonamiento. La consciencia, no obstante, empieza con la percepción de los sentidos: veo, huelo, siento con el tacto, siento los olores y los sabores, pero aún no comprendo qué es lo que percibo en ellos,

por más que mi razón busca comprender todas las cosas. Y aunque nuestras facultades racionales comprendan mucho, los procesos y las capacidades de nuestros sentidos son un misterio impenetrable para la razón y la comprensión. No sé por qué veo, huelo, siento los sabores y los colores. Pero sé que percibo algo y soy consciente de ello. Puedo experimentar también que mi facultad de percepción va más allá de estos dos campos de consciencia, que existe algo más allá de la percepción a través de los sentidos y de la comprensión por la razón; los antiguos, orientales y occidentales, lo han llamado el *tercer ojo* o *el tercer oído*. Es una consciencia que de algún modo es consciente de lo que no puede ser percibido y comprendido. Es la consciencia de lo inexpresable y de lo no-dicho, que resuena y vibra al unísono con la palabra y su contenido. Y nosotros podemos oír esto si estamos abiertos a escuchar y a amar, porque sin amor no hay verdadera consciencia.

La consciencia atenta y amorosa puede ser definida también como mística: mística en el sentido de consciencia directa de la realidad.

La consciencia inmediata es la experiencia inmediata de la totalidad, el Todo en lo concreto: en una persona amada, en una flor o en el sonido de una campana. No adquiriré consciencia de la realidad mediante pensamientos o conceptos como universo, Dios o totalidad. La experiencia de la vida, la experiencia de la realidad entera, se abre en el encuentro inmediato con lo concreto. Y además: quien no ve todo el bosque en un árbol no verá ni el bosque ni el árbol; quien no ve y no experimenta todo el misterio de ser mujer, de ser hombre, de lo humano o de la amistad, en la amada o en el amado, en sus hijos o en sus amigos, no experimentará nunca qué significa ser humano, ser mujer, hombre, niño o amigo. Quien reduce la vida humana a lo que siente o comprende, vive una vida humana mermada. Esta persona no goza, no experimenta la plenitud de vida.

Solo si somos capaces de percibir y experimentar la totalidad en lo concreto, empezará la vida a desplegarse para nosotros. Esta es la experiencia que nos da testimonio de que hay un nexo entre lo dicho

y lo que no se ha dicho, entre lo inexpresable y lo expresable, entre lo que tiene forma y lo que no la tiene. Este nexo no es ni dualista (aquí la palabra y allá el silencio) ni una mezcla monista de ambas cosas. Este nexo es *advaita*, adual. Debemos distinguir, pero no podemos separar.

6. La impotencia del silencio

¿Cuál es el poder del silencio? Su impotencia. El silencio como tal no tiene poder. El silencio genuino es impotente. Cuando se pregunta y la respuesta es el silencio, esa respuesta no puede interpretarse ni como un sí ni como un no. Este silencio deja libre al otro para hacer o no hacer algo. Se es responsable de la decisión, cuyo peso no puede recaer sobre la persona que ha quedado en silencio.

Cuando a Jesús se le preguntó qué era la verdad, permaneció en silencio y nos dejó la responsabilidad de encontrarla a la derecha o a la izquierda, arriba o abajo. No quiso atarnos, no quiso ejercer ningún poder sobre el que escucha y pregunta, porque este silencio no tiene poder. Intentar sacar provecho del silencio no solo no es leal, sino que se volverá contra la persona misma, porque quien habla —o calla— y quien escucha son una sola cosa. De nuevo distinguimos (quien escucha y quien habla), pero no podemos separarlos.

El silencio no tiene poder, no amenaza y no se impone, quizá porque está abierto a todo, dispuesto a todo.

7. La palabra que escucha

El poder del silencio no es silencio. El silencio es el testimonio silencioso de la confianza. El poder del silencio descansa en la palabra que escucha. El silencio ha transferido su poder a la palabra que escucha y que deposita confianza en él.

El poder del silencio se hace evidente cuando la palabra que escucha transmite verdaderamente el silencio y lo traduce en lenguaje. Cada palabra que lleva esta transmisión tiene un poder enorme. Todo el poder del silencio se transmite a la palabra que escucha.

El silencio confía en la palabra y le confiere el poder de revelar lo que se oculta en el silencio, pero que no lo agota. El *logos*, la palabra, es la traducción del silencio en palabra. Y esta palabra es sonora, significativa y eficaz en sí misma.

8. El hombre que escucha

El nexo entre silencio y palabra es el mismo que existe entre impotencia y potencia. Es adual, *advaita*.

El Silencio confiere poder a la palabra y al mismo tiempo al hombre que no tan solo escucha la palabra, sino que la deja resonar en él, le da resonancia y actúa en conformidad con esta palabra. De nuevo Jesús: «Aquello que escucho del Padre, yo lo cumplo».

Esta confianza que se apoya en el silencio, este «haz lo que quieras», aquello que el silencio dice, solo está en el presente. Está presente para nosotros, para que seamos responsables; a nosotros incumbe dar una respuesta con nuestra vida. La confianza que descansa en el silencio nos libera y nos da capacidad de respuesta.

La presencia del silencio, que no dice nada, que no amenaza, que no da órdenes ni mandamientos y que ha de traducirse en la esfera humana, es la energía del misterio. Y el poder del misterio es, a un tiempo, la libertad humana y la dignidad humana.

La gente raramente es consciente de esto y no experimenta este poder, esta libertad y dignidad, porque ha dejado que el lenguaje se corrompa hasta el punto de convertirse solo en un medio para intercambiar informaciones, para hacer o saber esto o aquello. Nuestro lenguaje ya no da testimonio y no crea, porque hemos exiliado las palabras del reino del silencio, y porque la palabra que ha de escucharse

no encuentra resonancia en nuestra rigidez y limitación. No oímos ya el sonido de la palabra viva.

9. La encarnación de la palabra

El hombre puede oír o no la palabra. Podemos oír el mensaje de la palabra viva o simplemente podemos no oírlo. No oímos, no solo a causa de nuestra mala voluntad, sino porque estamos sordos; no oímos porque no prestamos atención, porque estamos distraídos; no oímos porque escuchamos demasiados ruidos a la vez.

Escuchar es un arte, y este arte está representado por una palabra que casi no solemos nombrar, porque se ha usado y abusado de ella de un modo equivocado. Y la palabra que representa el arte de escuchar es «obediencia»: *ob-audire*. «Obediencia» significa no solo oír con atención, con precisión, las palabras de los demás, sino también prestar oídos al silencio que está en sus palabras y que se convierte en una revelación solo para quien escucha con amor.

Se escucha la palabra recibiéndola, y esta recepción es encarnación.

Esta recepción es aquello que se ha predicado en las Iglesias desde su fundación: «Y la palabra se hizo carne». Esto no es privilegio de Jesucristo, sino el destino de todo hombre y de toda palabra.

En muchas iglesias barrocas, en las pinturas de la Anunciación se ve cómo María recibió el Espíritu Santo a través del oído, para hacernos comprender que también nosotros podemos recibir la palabra, podemos ser fecundados por la palabra porque todos tenemos oídos.

Recibir la palabra y dejar que se haga carne en nosotros y hacernos así como Dios, hacernos palabra: este es nuestro deber y este dejarse concebir debería ser nuestra respuesta. Pero, continuando con la misma metáfora, se puede incurrir en el fracaso e incluso en el aborto. Este es el caso, naturalmente, cuando no se escucha la palabra, cuando nos molesta o nos aterroriza porque nos obliga a algo que quizá

no nos atrevemos a hacer, o no queremos hacer, porque nuestra vida está prisionera de los múltiples ruidos de una existencia banal.

Se puede incurrir en un mal uso de la libertad. Y así sucede cuando la libertad se entiende como un pretexto para satisfacer los propios caprichos. Entonces ya no existe obediencia, no se escucha el mensaje de las cosas, el mensaje de los otros, que ha de pasar a través del filtro de mis oídos y de mi consciencia. No consiguen entrar porque los filtros están obturados y los mensajes de la vida, bloqueados, cerrados al exterior y finalmente perdidos.

La virginidad de la recepción se asume aquí como símbolo de la disponibilidad, del vacío, de la atención, del des-apego, para que podamos tomar consciencia, como corresponde, de los pájaros, de los árboles, del sol, del llanto de los pequeños, de la palabra de los amantes y también de las enseñanzas. Debemos dejar que todas estas cosas entren en nosotros a través de nuestros filtros, permitir que se conviertan en carne y actúen en nosotros hasta renacer transformadas.

Estos mensajes que provienen de la percepción inmediata nos dan libertad y fuerza. Sin la libertad inherente a la confianza silenciosa no existiría ningún poder. «Poder», en el sentido en que utilizo esta palabra, significa la habilidad de utilizar y no de abusar de la energía. Es necesario subrayar también que nuestras palabras a menudo se atrofian con el uso. El hombre puede oír la palabra o no oírla. La civilización contemporánea se caracteriza por una actitud que empuja sobre todo a hacer algo, a crear, a emprender lo que sea, y por estar ocupados en lugar de escuchar previamente el silencio en uno mismo y en los demás, para dar acogida a las cosas y dejarlas encarnarse en nuestro interior y poder después dar vida a lo que ha sido concebido.

10. La palabra como sacramento

Utilizando el lenguaje cristiano podría decir: el sacramento es la palabra pronunciada por la persona que escucha. No hablo solo de los sacra-

mentos de la Iglesia, en la que este poder de la palabra está presente. Consideremos el matrimonio, que no es solo un sacramento cristiano, sino un sacramento en todas las culturas y religiones. Si se dice sí o no, la palabra tiene efecto sobre lo que dice y cambia la realidad. Una palabra, una palabra vana, que no crea, que no tiene energía, que no transforma y no se convierte en acción, no es palabra porque es una palabra inútil, sin fuerza (*ἄεργον*, *aergon*). Si este poder transformador no está contenido en nuestras palabras, y si estas no se abren a la vida y generan vida, tendremos que dar cuenta de ello.

Debemos aprender a escuchar, a recibir, a consentir la encarnación para generar después palabra y acción. En caso contrario, todo lo que digamos será solo palabrería superficial e inútil; palabras que no proceden de la encarnación, palabras que no han nacido de nosotros. Quien escucha advierte entonces que quien habla, quien amonesta, no vive lo que dice, no encarna la palabra que no se ha hecho carne. Nuestra vida es nuestra respuesta y, por eso, cada palabra nuestra debe ser un sacramento. Este sacramento es la palabra pronunciada por la persona noble, como diría el Maestro Eckhart, por la persona que escucha, atenta, amorosa. Solo la palabra sacramental en el sentido mencionado es genuina y verdadera, y tiene el poder transformador y creador de vida.

11. El poder del silencio

Aquí el círculo se cierra. La persona que escucha con amor, atenta, la persona en la que acontece esta encarnación, conoce el poder del silencio que la guía. Es el poder que guía las cosas sin mandar. El poder que no perturba la armonía sino que, al contrario, la mejora, porque quien la escucha, viviendo de acuerdo con ella, desea lo que ha de ser hecho; porque quien la escucha no teme desviarse y no siente el miedo a que su camino pueda tomar una dirección distinta de la que había pensado y programado; porque quien la escucha confía.

Pero, para escuchar, si queremos participar en el poder del silencio, debemos convertirnos en palabra. Debemos ante todo aprender a permanecer en silencio y, para ello, debemos estar vacíos. No debemos tener dentro demasiados ruidos; hemos de afrontarlo todo con mucha atención y devoción, como si el pasado ya no existiera y el futuro fuera del todo irreal, para poder concentrarnos y ser oyentes en todos nuestros comportamientos, en todo lo que hacemos, y oír lo que debe ser oído.

Esta disponibilidad, esta falta de temor, esta actitud de escucha, esta obediencia a lo invisible y a las melodías inaudibles del cielo, a la música de las esferas, para decirlo como los griegos, corresponde en lenguaje cristiano a estar a la escucha del Padre, tal como experimentamos en el Espíritu, aceptando la realidad de Cristo como palabra: esta es la sabiduría humana y este es el poder del silencio. Es el poder que echa raíces en el silencio y que se revela en la palabra que emerge de él.

Debemos prestar atención a esta encarnación que acontece en nosotros. Y si estamos atentos y somos conscientes, la palabra de la persona que escucha no solo tiene poder, sino también alguna cosa más, para la que, por lo general, no estamos preparados, porque hemos dejado congelar la verdad fuera y no le hemos preparado una morada. Las palabras de la persona que escucha contienen verdad cuando la verdad no es ni mi convicción subjetiva ni una correspondencia objetiva. La verdad es realización. La palabra verdadera realiza lo que dice, porque transfiere realidad al efecto.

La palabra genuina es portadora de verdad. Y así la verdad no está fuera de nosotros. Es lo que digo, siempre que lo que diga sea una palabra real. La palabra real es la causa y determina lo que dice. Ahí está el sacramento. La persona que escucha, la persona atenta y, como he dicho al inicio, la persona que ama conoce el poder de la palabra porque siente también la impotencia del silencio.

12. La palabra (del silencio) como praxis

Si consideramos la situación de crisis actual, interpersonal, política, económica, religiosa, y queremos transformarla, debemos asumir una actitud femenina: aceptando con realismo esta situación, la transformamos generando un nuevo estilo de vida.

En la consciencia inmediata donde tiene lugar esta concepción, concebimos, en el sentido cristiano de la palabra, las palabras del *logos*, de la palabra (cuando el *logos* se ha transformado en palabra). Recibimos en nosotros la vibración, el mensaje, la luz, la dimensión de la realidad que nos alimentará y hará fecunda nuestra vida. Recibimos una dimensión latente de la realidad, que todavía no se ha realizado. Y en esta concepción germinan el poder creativo y la creatividad humana.

El artista es aquel que concibe lo que todavía no existe. Pero el artista no es ninguna persona extraordinaria. Todos somos artistas, poetas, personas creativas y, por lo menos, somos creadores de nuestra vida. No obstante, antes debemos convertirnos en lo que somos en potencia. Debemos convertirnos en personas que conocen y son capaces de acciones que dejen acontecer lo que todavía no existe. En el proceso de llegar a ser lo que somos, nos convertimos en creadores de nuestra realidad porque entramos en diálogo creativo con la vida. En esto reconocemos que toda vida es una creación. Toda vida es algo que antes no existía. La realidad está siempre en el proceso de devenir.

En el diálogo experimentamos este poder transformador y generador por medio del cual podemos forjar nuestra vida creativamente. Al mismo tiempo, sabemos que existe en nosotros este poder del silencio del que tanta necesidad tenemos, en la situación actual de desconcierto, para llegar a una nueva orientación radical desde donde podamos transformar creativamente la crisis presente. Sabemos casi con certeza que, si nos cerramos al poder transformador del silencio, el mundo marchará hacia la catástrofe.

Nuestro mundo, el mundo tal como lo hemos construido con nuestros sistemas, es un mundo innatural, y no está simplemente

alterado, sino que está al borde del colapso, porque ya no es habitable y está contra la vida.

La transformación necesaria no llega con algunas reformas hechas aquí y allá: la nueva orientación debe ir más al fondo, en el sentido antes mencionado. Debemos ser radicales, tenemos que alcanzar la raíz misma de la vida.

Debemos, por ello, concentrarnos, sintonizándonos con el sonido de la vida y vibrando con el sonido de lo que es inexpresable, cada cual a su manera, porque al contactar con el sonido de lo que es inexpresable, la recepción de la que hablamos se pone en marcha automáticamente y quien la recibe es fértil en su vida.

Sus palabras y sus acciones serán semillas producidas por una vida nueva que generan vida nueva. En su vida se mueve esta paz interior de la que emana toda vida. Una paz en la que puedo aceptarme a mí mismo, aun conociendo mi imperfección, debilidad y deficiencias. Este estado en el que yo estoy en paz conmigo es el primer paso que hay que dar para emanar paz en mi entorno. Una armonía que brota y que envuelve todas las criaturas transformando todo nuestro ser.

Este generar y este devenir solo se da en la persona que ama, porque se concibe amando y entregándose. Pero a menudo somos demasiado egoístas, demasiado egocéntricos para que ocurra esta recepción. Muchas veces no estamos dispuestos a entregarnos y a amar, porque tenemos miedo de lo que nos tiene prisioneros en nuestra confusión. Es el temor a lo nuevo que todavía no tiene forma. Es por temor a nuestra libertad, a nuestra vida que todavía no se ha realizado, por lo que huimos de la responsabilidad de dar forma a nuestra vida de manera creativa. Olvidamos que toda vida, también la nuestra, es única y que no empezará de nuevo. Ninguna vida puede ser cambiada y olvidada; nadie puede realizar lo que todavía no se ha realizado en la propia vida. Nadie puede dar respuesta a nuestra vida en nuestro lugar.

Dicho de otro modo, nuestra respuesta es la nueva creación que germina en esta realización. Su realización está dentro de nosotros, las criaturas. No es solamente nuestro deber, es también nuestra dig-

nidad porque en esta actividad creativa está implicado Dios. En la creación de Dios, nosotros somos los forjadores, los constructores y los artistas de nuestra vida y de la vida que está vinculada a nosotros. La vida es libertad total. Debemos ser solo lo que está presente en el símbolo de la concepción inmaculada: receptores incondicionados e inmediatos, que sienten la impotencia del silencio, que experimentan el poder de la palabra y los portadores de una nueva vida divina.

III

Tres ejemplos de santidad: Clara, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila

1. Contemplar en las naves del mundo*

¿Dónde —si no— podemos contemplar, si la contemplación no ha de ser una fuga del mundo, o un consuelo para los que, al no poder hacer otra cosa, se recluyen para hacer al menos algo que creen importante?

Consultando el diccionario, vemos que *nave* también se puede interpretar como «navío» del mundo; nos encontramos en un navío, y por eso nuestra tarea es importante. Hoy tenemos máquinas, ordenadores, electrodomésticos que nos ayudan a vivir más cómodamente, pero ¿supone esto más vida? Tengo mis dudas; quizá hemos perdido el sentido de la vida. Hemos recubierto la vida con tantas cosas que pensamos que vivir es pensar, gozar, sufrir y hacer el bien. Cada una de estas cosas son accidentes, y a veces también incidentes, de la vida. «Yo he venido», dice Juan (Jn 10,10), «para que tengan vida, una vida infinita». Las traducciones suelen decir «vida eterna», y pocos saben qué quiere decir «vida infinita»: Vida. La contemplación nos hace descubrir el sentido pleno de la vida que es simplemente la vida misma. Y la vida no

* El texto de este apartado se publicó por primera vez en italiano en AA. VV., *L'utopia di Francesco si è fatta... Chiara*, Asís, Citadella, 1994, págs. 102-110. Nuestro texto se basa en el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 123-128 (trad. de Jesús Silvestre y Antoni Martínez Riu).

es pensar, no es hacer, la vida no es amar, no es sufrir, no es alabar, no es sentir; todo esto son «actividades» de la vida; la vida es previa a estas actividades, y luego, con la vida que vive en sí misma, piensas, sufres, caminas, hablas y haces muchas cosas. Perdemos el sentido de la vida desnuda (y esta sería para mí la clave hermenéutica para comprender en términos modernos la pasión por la pobreza de Francisco y Clara), la desnudez total de la vida que, cuando no tiene nada, se encuentra ante el riesgo simplemente de ser. Y como diría santo Tomás: «Vita viventibus est esse» (La vida es el ser para los vivientes).[1]

Nosotros, que sabemos tantas cosas y que tenemos tantas máquinas a nuestro servicio, hemos olvidado quizá lo único importante, que es el *arte de vivir:* no hemos aprendido todavía a vivir. Sin la vida no se puede vivir, y hemos olvidado la vida, este valor primordial divino; por eso disfrutamos y nos enfadamos por tantas cosas que hacemos o que no podemos hacer. Pero parece que la experiencia desnuda de la vida nos está vedada. Estamos ocupados en tantas «cosas interesantes» que la realidad más profunda, más fundamental, pero también más elemental, como el respirar, parece que se nos escapa. La contemplación nos hace descubrir la plenitud de la vida.

En una carta a Inés de Praga, Clara reproduce el esquema trinitario que de Platón a las *Upaniṣad*, de Hugo de San Víctor a Thomas Merton, de los monjes buddhistas de los primeros siglos a los últimos, todos han seguido, de una manera u otra. Habla de esos tres momentos o procesos por los cuales se llega a la vida verdadera: «intuere, considera, contempla, o nobilissima regina» (observa, considera, contempla, oh reina nobilísima). Tres momentos. En Clara, supongo, resonaba aquel himno extraordinario de la liturgia latina de la Transfiguración que nos exhorta a no mirar hacia arriba, sino en torno. Vosotros que buscáis a Cristo —es el *leit-motiv* de Clara—, alzad los ojos hacia arriba, a lo alto. No hay naves, hay estrellas y muchas cosas más: todos los que buscáis a Cristo, abrid bien los ojos y buscad por todas partes.

1. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q. 179 a. 1 arg. 1.

El esquema es el mismo: a partir de Platón hay tres grandes momentos que nosotros, en este proceso de querer acelerarlo todo, quizá hemos olvidado. Primero: mira, escucha, ve, oye, *intuere;* sin atender a la vida de los sentidos, sin una relación más que fraternal con todo el mundo material, sin haber superado la alienación que empieza por nuestro cuerpo, prosigue con el cuerpo del otro y llega a todo el resto del mundo material, no es posible tener una vida plenamente humana. Gozar de la sensualidad plena para reencontrar esta dimensión tantas veces subestimada, poco apreciada, caída en el olvido o en la adoración en todos los aspectos del mundo material, de toda la vida de los sentidos, de toda la belleza. Quien no se ha enamorado de la naturaleza, quien no es sensible a la belleza siempre presente en los sentidos no podrá gozar, y entonces todo se convertirá en una especie de abstracción o en simples palabras vacías. Mira, contempla, enamórate de las cosas bellas, de las flores, de todo; mira, contempla, *intuere, o nobilissima regina*, mira alrededor tuyo, no tengas miedo de nada. Sin intuición, sin el cuidado de la vida de los sentidos, sin nuestra identificación con todo el mundo material..., empezando por nuestro cuerpo: no tengo un cuerpo, *soy* cuerpo; soy muchas otras cosas, pero soy, somos materia, tierra. El problema apareció cuando empezamos a tratar la tierra como un objeto.

Considera la sensibilidad, la belleza. Recordemos el pasaje extraordinario en el que Cristo defiende a María de Magdala. Ella llevó a cabo un acto de delicada belleza, feminidad y sensualidad: el perfume, los cabellos, los pies, los besos. Y la defensa de Cristo: «Dejadla, ha hecho una obra bella». Sobre la justicia, los pobres y el perfume se puede discutir, pero no podemos discutir sobre la belleza: «Dejadla, ha hecho una obra bella».

Intuere, mira, pero siguiendo a Clara, *considera*. Piensa. La función de la mente, la responsabilidad del intelecto, es enorme: conocer la realidad de los sentidos, la realidad material, la realidad temporal, no es suficiente: es preciso ver la otra cara de la realidad, que no se capta con los sentidos, sino que se descubre con la mente y con el intelecto.

¡Ay, si pensamos que la ciencia o el conocimiento son un lujo o un obstáculo para la vida verdadera! Es indispensable tener abierto el segundo ojo, el ojo de la mente, el ojo del intelecto. Lo que es invisible a la sensibilidad, al primer ojo, se hace visible al *considera*. «Considerar» es una de las palabras más ambiciosas que existen; se refiere al acto extraordinario de poner juntas las estrellas; lo que no pueden hacer las manos lo hace la mente: poner todas las estrellas en una unidad armónica de un universo divino. Considerar, poner las estrellas en su lugar, en mutua armonía; quien considera, entra silenciosamente en la realidad total y, considerando, es decir, meditando, entra en armonía con ella, forma parte de ella y contribuye al dinamismo de esa realidad.

La responsabilidad del intelecto: así como no podemos renunciar al cuerpo, tampoco podemos renunciar a la mente, al intelecto. Considera, medita, piensa. Es el segundo ojo que nos hace descubrir la cara siempre oculta de la Luna, pero que sabemos que está allí; que nos hace descubrir la cara igualmente invisible de la eternidad, que no es más que la otra cara de la temporalidad. La eternidad no viene después, sería demasiado naíf o, como decía Simeón el Nuevo Teólogo: «Los que no han gozado de la vida eterna aquí que no aspiren a ella, porque allí no está». Los que no son capaces de descubrir la vida eterna en la temporalidad, evidentemente no pueden descubrirla después, es algo muy distinto: sin este segundo ojo de la meditación, sin meditar de una forma u otra, no se puede tener una vida humana. Entonces somos simples autómatas: bombardeados por un lado y por otro, nuestras reacciones no son más que reacciones. No podemos ser libres si no pensamos por cuenta propia, y no podemos pensar si no dejamos al pensamiento el espacio necesario para la digestión, que es la meditación.

Mira, considera, *contempla*. Solo después de que el primer ojo y el segundo ojo se hayan abierto, puede abrirse el tercer ojo, como dicen los buddhistas y también Hugo de San Víctor: el tercer ojo, el ojo de la *contemplación*. Sin los dos primeros la visión es falsa, pero

sin el tercero no se ve con claridad, no se capta la tercera dimensión. Si tenemos solo los dos ojos de la mente y de los sentidos, no hemos descubierto la tercera dimensión que nos da la perspectiva exacta. La realidad tiene tres dimensiones; la vida es tridimensional. Sin el tercer *oculo* las cosas no se ven en su realidad. Caemos entonces víctimas de un sensualismo aberrante o de un intelectualismo inhumano. Por lo tanto, no es que la contemplación sea un lujo de unos pocos: es absolutamente necesaria para dirigir la vida humana, para poder ver las cosas y «captar» la realidad. El pensamiento por sí mismo destruye la cosa pensada, el contacto meramente sensual con la realidad la sofoca, pero igualmente una especialización de la contemplación que se exilia del mundo no es humana.

¿Y qué ve el tercer ojo? La contemplación nos hace vivir realmente. No requiere esfuerzo aunque sí necesita preparación: es necesario pasar por el *intuere* y el *considera*, pero no tiene un objeto fijo. Se realiza sin esfuerzo, porque el motor es la vida o, dicho de otra manera, el amor. Por eso, cuando alguien contempla, no lo hace esperando una recompensa: la vida no es una competición en la que unos llegan a la meta y otros no; no se trata de un consumismo espiritual o de una competitividad ascética que lleva a menudo a deformaciones de la vida intelectual y de la vida espiritual. La contemplación nos hace entrar en contacto directo con la realidad. Se entra en un éxtasis en el que ya no existe la separación letal entre objeto y sujeto. Ama a tu prójimo como a ti mismo, no como a otro a quien debas hacer todo lo que querrías para ti. Si no descubres el «a ti mismo» en el otro, evidentemente no has llegado a la contemplación, porque todavía estás en la dicotomía, en el dualismo de lo uno y lo otro. En este caso, solo se pueden considerar los derechos y las necesidades del otro por razones pragmáticas, prácticas, políticas, en la medida en que puedan ser útiles. El contemplativo no tiene miedo de perder nada, no siente la tentación de hacer el bien como si tuviera que justificar la propia vida con el bien que hace. Se trata del fuego interior, de la vida eterna, de la vida infinita. Se trata de ver lo invisible, como decía

Pablo, «comprendiendo lo incomprensible». El tercer ojo que solo se abre conjuntamente con los otros dos; así se supera el mundo de las cosas, el mundo de las ideas y no se hace de Dios el gran fantasma de buena parte de la filosofía y de la teología occidentales.

La contemplación nos lleva a ser, y *Ser*, tanto en la más grande tradición oriental como en la occidental, es otro nombre de Dios. Y Dios, retomando el ejemplo de Clara, se ha manifestado, revelado, en la figura de Cristo. La contemplación te hace ser, o, como dice Clara, te lleva a la divinización. Sitúa tus ojos, tu alma y tu corazón en Dios, y te transformarás totalmente por medio de la contemplación. Clara se transforma en la imagen de la divinidad de Jesucristo. Todos sabemos que la imagen refleja y revela el modelo. La contemplación lleva a ser. Ser es un verbo, Ser es Dios y, por lo tanto, lleva a lo que el Ser es: *actus purus*, como decían los escolásticos.

La contemplación es eminentemente activa, lleva a la acción, pero la acción no es fruto de un pensamiento o de algo que nos atrae, sino de una plenitud que viene de dentro y es fruto del amor. Por lo tanto, la contemplación no es tampoco la síntesis entre la teoría y la práctica; es la experiencia anterior, previa a la dicotomía entre praxis y teoría. La contemplación no es mirar hacia el mundo de las ideas, no es mirar con el ojo interior, es mucho más: es transformación. «Transfórmate», dice Clara, «divinízate». ¿Transformarme en qué? En aquello en lo que tú puedes transformarte, en lo que tú realmente, fundamentalmente, eres: *Ser*, y el Ser es acto, y el acto es actividad, y actividad es actuar allí donde uno está. Y aquí el círculo se convierte en un círculo vital: la contemplación no es contraria a la praxis, no está en la oposición teoría-práctica; la teoría, el pensamiento, lleva a la claridad de ideas; la práctica, a hacer cosas; la contemplación, a realizar en mí y a través de mí aquello que debe hacerse, porque Ser es actuar. Por lo tanto, la contemplación lleva a la transformación propia y a la de todo lo que hay alrededor nuestro.

La contemplación no es un encerrarse en uno mismo para otra vida, es un transformarse transformando toda la realidad. Nuestra

transformación en Cristo, el Cristo total que no es solo el del crucifijo, sino también el de la Resurrección y la Eucaristía. La Resurrección no es solo la de Jesucristo; es la vocación de cada uno de nosotros. Si no somos capaces de mostrar nuestra Resurrección, no hay contemplación, no hay transformación, somos aún no-nacidos. La Resurrección es nuestra, y sucede ahora; es precisamente el gozo que es fruto directo de la contemplación, que nos da la humildad necesaria para lanzarnos, allí donde estemos, a hacer lo que, transformándonos a nosotros, transforma también la realidad.

Debemos ser suficientemente conscientes de que el sistema en el que vivimos no funciona y que son necesarias reformas, pero las reformas no bastan. La *revolución*, la deformación, es decir, la violencia, destruir por destruir, pensando que así comenzará después algo nuevo, es una creencia naíf, aparte de inmoral y que, además, no funciona. La *transformación*, la metamorfosis no puede ser fruto de pensar que todo ha de estar planificado, sino que ha de surgir de lo más profundo de cada uno de nosotros; entonces seremos los *συνεργοί* (*synergoi*, cooperadores) de esta aventura extraordinaria, que es la aventura de toda la realidad. Solo un contemplativo tiene fuerza para emprender esta transformación radical, política, económica, social, etc., de la que el mundo tiene necesidad hoy, después de seis mil años de experiencia histórica, después de seis mil años de patriarcado, guerras, explotaciones, religiones al servicio del *statu quo*. Pienso que ha llegado el momento de empezar, sin violencia, a tener la visión de Pablo: «En Cristo una nueva criatura, en Cristo una nueva creación, en Cristo una novedad constante de todas las cosas». Pero solo un contemplativo puede hacerlo, un contemplativo que haya pasado por las dos fases de la sensualidad y del intelecto. No se trata de chamanismo, donde las cosas se transforman por magia. Es algo totalmente distinto.

La acción que surge de la contemplación no es una acción premeditada. La contemplación es la sinceridad absoluta; entonces nos damos cuenta de que toda palabra es un sacramento: «Todo lo que el

Padre dice, yo lo digo». La transformación debe ser radical; empieza en nosotros y se hace extensiva a toda la realidad. Por lo tanto, la contemplación no es solamente la vocación del hombre, es la única esperanza también de nuestra realidad sociológica, humana, ecológica. Contemplar en las naves del mundo quiere decir precisamente dos cosas: poder sostener los pilares, las columnas de este mundo y, si es necesario, como Sansón, no vacilar en derrumbarlas.

El termómetro de la contemplación es el amor. Cada vez que el Resucitado se aparecía a los discípulos decía dos cosas: primero «paz», que quiere decir silencio, quiere decir no esperar el éxito, quiere decir estar gozosos y contentos con nosotros mismos y con los demás; quiere decir irradiar una armonía que solo si es interior puede ser comunicada. Y después añade: «no tengáis miedo». Miedo del mañana, miedo de qué pasará con mi hijo, miedo del mundo que se tambalea, miedo por mi trabajo... miedo... Si tienes miedo de algo, no hay contemplación. Y el miedo es fruto del pensamiento, de la voluntad. Si tenemos miedo del infierno, miedo de no ser capaces, miedo de tantas cosas, no tendremos paz. Mientras que la contemplación es la gran transformación humana. Los fariseos, las prostitutas, los ricos, los epulones, los pobres, todos estamos llamados a la contemplación; no hay discriminación. Para llegar a este tercer estadio, cada cual ha de colmar la propia sensibilidad e inteligencia, y después dejarse hacer, abandonarse. Aquí Clara vuelve a ser un modelo: saber aceptar, transformar transformándose, transformando la parte de la realidad que le ha sido confiada. Contemplemos, pues, en las naves del mundo: ahí está nuestro gozo y nuestra tarea.

2. Algunos aspectos de la espiritualidad de Juan de la Cruz y de Teresa de Ávila*

¿Qué es la santidad?

En nuestra época antropocéntrica (humanística) se oye hablar con demasiada frecuencia de un concepto antropomórfico de la santidad, considerada el vértice de la perfección humana. En este clima humanístico, a una persona se la denomina *santa* cuando es perfecta. Y esto no es en todo caso un error, pero depende del significado que demos al concepto de «perfección humana». La belleza, por ejemplo, es sin duda una perfección humana, pero ¿acaso pertenece estrictamente a la santidad? Perfección significa plenitud, completitud, y un ser es perfecto cuando no le falta nada de lo que le es propio. Si además este ser es compuesto, requiere también que todas sus partes se fundan en una unidad armónica. Pero ¿qué es el ser *humano* para poder decir que conocemos su perfección? ¿Cuándo alcanza una persona su plenitud? ¿Es o puede ser real la santidad aquí en la tierra?

Siguiendo estas consideraciones filosóficas *ascendentes*, tendremos que llegar a la conclusión de que solo Dios es perfecto y que, por consiguiente, la santidad es un atributo suyo exclusivo, si puede hablarse de atributos en la divinidad. Podremos, además, desarrollar a partir de aquí algunas reflexiones teológicas *descendentes*, de cierta importancia para nuestro tema.

Solo Dios es santo. En sentido estricto, solo Dios es bueno, bello y verdadero, y mejor dicho, solo Él *es*, solo él es *Ser*. No obstante, hay una participación, una analogía, una comunicación de todas es-

* El texto de este apartado se publicó por primera vez en inglés en R. Panikkar, «Some Aspects of the Spirituality of St. John of the Cross and of Saint Teresa», en *The Living Word*, vol. LXXVI, n.º 6 (1970), págs. 258-268. Nuestro texto se basa en el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 129-137 (trad. de Jesús Silvestre y Antoni Martínez Riu) y ha sido confrontado con el original inglés.

tas perfecciones en las criaturas. Nuestro ser humano, por ejemplo, solo «es», y en consecuencia solo es bueno y bello y verdadero, en cuanto participa y recibe todo eso de Dios. Pero hay algo peculiar en la santidad. Todo ser, por el hecho mismo de «ser», es bueno, bello y verdadero, pero no es santo. Puede ser sagrado, porque toda existencia es una participación en Dios, pero no por ello es santo.

Entonces, ¿qué es la santidad? Es Dios mismo, su misma Vida, su existencia, la estructura propia de su Ser, si puede decirse así. Dios ofrece y comunica a las criaturas, junto con el Ser, todos los demás atributos que constituyen el Ser. Pero no comunica la santidad, porque esta no puede propiamente ser creada o dada con el Ser, porque es la esencia misma de Dios.

Y sin embargo, hay santos en la tierra, porque Dios puede dar todavía algo más, esto es, puede comunicarse y darse a Sí mismo. Puede descender y habitar en la persona del santo. Puede simplemente tomar posesión de sus criaturas de un modo íntimo y personal. Aquí está el papel de Cristo como Mediador óntico entre Dios y el Mundo.

La santidad es, por un lado, la perfección absoluta, es decir, Dios, y, por otro, es la Vida de este Dios en alguna de sus criaturas. En consecuencia, no es un concepto principalmente moral, sino una realidad ontológica: la realidad divina que comunica su Vida íntima y característica a algunos de sus hijos. El santo no es ante todo el Hombre *humanamente* perfecto, sino la persona humana divinizada. Naturalmente, esta divinización implica una transformación realmente particular del santo y una pureza ontológica (y en consecuencia también moral), pero no requiere ser un hombre perfecto desde el punto de vista *humanístico*.

El santo *(sanctus)* es el hombre que Dios ha tomado para Sí, el hombre que Él ha «reservado» y «segregado». Dios llama a cada uno a ser divinamente perfecto, es decir, santo. Cada persona recibe la propia vocación personal a la santidad. Pero solo el santo responde plenamente a la llamada divina y acepta libremente, quiere, ama ser ese Templo viviente de Dios. Por eso, el santo es una especie de

revelación de Dios, tiene un mensaje que transmitir —aunque no siempre con palabras—, es un instrumento de la Divinidad, es el hombre en el que Dios, que es Amor, encuentra no solo el lugar de reposo sino también de su acción. La verdadera santidad es más la realización del hombre por parte de Dios que la realización de Dios por parte del hombre. El santo es la persona humana plena, a pesar de nuestros conceptos racionales sobre la perfección humana, o a pesar de las imperfecciones *objetivas* que pueda haber en su peregrinaje hacia Dios. No podemos olvidar que la santidad, que se obtiene solo aquí en la tierra, es un concepto límite en cuanto la eterna vida de Unión divina ha destruido ya todos los límites humanos.

Juan de la Cruz y Teresa de Ávila

Algunos santos reflejan las perfecciones de Dios con su vida silenciosa y escondida; otros son héroes del sacrificio, y otros, víctimas del amor; algunos tienen una naturaleza humana más bien débil y otros tienen una personalidad marcadamente fuerte. La santidad es multiforme, como el Hombre y su naturaleza.

No obstante, nos encontramos ante una dificultad nada despreciable si queremos clasificar a nuestros dos santos, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. Si los clasificamos como contemplativos, por haber alcanzado el grado más alto de fruición con Dios y unión con Él, olvidamos que ambos llevaron vidas sumamente activas, no tan solo como maestros de espiritualidad, sino también como reformadores de su orden.

El ejemplo de sus vidas

Sería casi insensato pretender resumir el clima espiritual, los problemas políticos y la crisis cultural de aquel punto de inflexión en la

historia europea que tuvo lugar en España en el siglo XVI.[2] El destino del mundo, no solamente en sentido político o según una interpretación superficialmente cultural, sino en un sentido ontológicamente auténtico y espiritual, estaba, podríamos decir, no en las manos, pero sí en la vida de un escaso número de personas, que vivían en uno de los rincones más característicos de Europa. En aquel período tenía lugar no solo el nacimiento de la Europa «moderna» o el final de la época «medieval», sino también el gran conflicto, y uno de los pocos y más decisivos encuentros entre culturas, mundos y religiones. Las semillas estaban ya plantadas, y los problemas de una cultura mundial empezaron a ser tomados en consideración de manera muy consciente y seria.

Esta crisis requería la purificación y la reforma de la religión, tanto desde dentro como desde fuera, y una nueva reflexión sobre la relación de los hombres con Dios y con el universo y sobre la relación del cristianismo y la cultura cristiana con las otras religiones y culturas, no solamente desde un punto de vista especulativo, sino también vital y existencial. Todo se encontraba en estado de fermentación y España era el terreno de encuentro de este momento histórico, aunque, naturalmente, no todos los factores e ideas fueran españoles.

En ese tiempo nacieron Teresa de Cepeda y Ahumada (1515-1582) y Juan de Yepes (1542-1591), ambos de Castilla, España central.

Teresa tenía veintiún años cuando abrazó la vida religiosa y se convirtió en monja carmelita en Ávila, su ciudad natal. El fin propio de la orden carmelitana es llevar a sus miembros a una vida de contemplación a través de una larga práctica de oración (en el sentido más profundo), de desasimiento y penitencia, centrada naturalmente en una contemplación de amor, y no meramente especulativa. En 1538, dos años después de haber entrado en el Convento de la Encarnación, Teresa

2. Cf. el magistral capítulo de F. Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953, págs. 280-331.

escribe: «Comenzó el Señor a regalarme tanto por este camino, que me hacía merced de darme oración de quietud, y alguna vez llegaba a unión».[3] Consciente como era de su vida interior, podemos fiarnos de su terminología y afirmar que para ella empezó la vida de contemplación habitual y constante tan solo doce años después. Vivió esta profundísima vida del Espíritu durante treinta y tres años. Tuvo una sensibilidad extrema y también una consciencia intensa de las cosas espirituales. Su segundo período puede ser dividido en dos estadios diferentes: uno de simple oración de quietud, trascendiendo toda comprensión conceptual y con consciencia parcial de su unión con Dios (doce años), y otro de unión constante con Dios en una vida de identificación de voluntades (once años) y de matrimonio espiritual (diez años).

Tenía ya cuarenta años cuando, alcanzada la unión con Dios, advirtió la misión apostólica de elevar el clima espiritual y la observancia de su orden y, en lugar de gozar de su perfección espiritual, dio comienzo a la colosal aventura de reformar el Carmelo sin otro medio que su gran amor y confianza en Dios. Hubo de superar todo tipo de dificultades e incomprensiones en todos los terrenos. A pesar de su salud precaria y sin perder la intensidad de su vida contemplativa y de constante unión con Dios, emprendió la más sorprendente vida activa de fundación de conventos de carmelitas descalzas en toda España.

Quizá uno de los aspectos que más sorprenden es su carácter completo, su plenitud. Su santidad la llevó a una unión con Dios tan próxima como es posible alcanzarla en este mundo, y esta unión divinizó su Ser. No obstante, mantuvo una personalidad plenamente humana, sensible a las cosas pequeñas del mundo, y un sentido del humor exquisito. Su unión con Dios no la separó de sus semejantes, y permaneció completamente mujer con toda la complejidad de un espíritu femenino. El secreto de su actitud positiva hacia la vida y la naturaleza fue su espiritualidad cristocéntrica. Su consciencia de Dios y

3. Santa Teresa de Ávila, *Vida* IV, 59, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1948.

su semblanza con Dios se debían a su experiencia de Dios *en* y *a través* de Cristo, sin excluir su humanidad. Una característica esencial de la espiritualidad carmelitana es considerar a Cristo como esposo del alma y encontrar en la unión viva (matrimonio espiritual) la transformación más perfecta en Dios.

Juan de la Cruz entró en la orden de los frailes carmelitas «calzados» a los veintiún años, y a los veintisiete conoció a Teresa, que ya tenía cincuenta y tres. En lugar de pasarse a la Orden de los cartujos para vivir una vida de penitencia más austera y de contemplación, como era su intención, se unió a Teresa en la noble tarea de transformar el Carmelo entre los hombres, como Teresa había empezado a hacerlo entre las mujeres. Para llevar a cabo aquel proyecto, hubo de soportar calumnias y persecuciones de gran crueldad. A diferencia de Teresa, no se convirtió nunca en el fundador jurídico, pero fue el espíritu inspirador del Carmelo. Fue un teólogo erudito (estudiante de Alcalá y de Salamanca) y se convirtió en uno de los mayores místicos de todos los tiempos. Escribió diversos libros, publicados todos después de su muerte, y es uno de los mejores poetas de la literatura española.*

La doctrina mística

Solo un místico puede enseñar una doctrina mística, y su enseñanza es una comunicación vital. Cuando los místicos escriben algo, estos escritos no representan más que un producto sucedáneo y un recuerdo suyo. Si intentáramos resumir todo lo que han escrito, aun haciéndolo de la manera más sucinta posible, puesto que no utilizan palabras superfluas, llegaríamos ciertamente a tergiversar su doctrina y alcanzaríamos solo una vaga idea. ¿Cómo atrevernos a proponer una síntesis de

* La edición empleada para la localización de los textos de Juan de la Cruz en las siguientes notas es: san Juan de la Cruz, *Obras completas* (ed. crítica de Eulogio Pacho), Burgos, Monte Carmelo, [7]2000.

su mensaje y exponer con claridad los momentos en los que intentaron expresar lo inefable? Lo único que está en nuestras manos es procurar examinar las implicaciones filosóficas de su doctrina, poniendo de manifiesto su estructura metafísica.

El objetivo y fin de la vida humana es la unión con Dios, la transformación de nuestro Ser y su divinización. Pero la criatura en sí no es nada. O, como repiten constantemente nuestros santos, es una *nonada*, una no-nada. Existe porque, de alguna manera, continúa existiendo fuera de la nada, *extra nihilum*, suspendida sobre el abismo de la pura nada por el poder creador de Dios. La criatura, en consecuencia, para alcanzar a Dios y unirse a Él, debe abandonar y olvidar su manera de ser, es decir, su «no-ser-todavía», su negatividad, y negar su «nonada».[4] El Ser no puede ser destruido. Todo lo que aniquilamos es el elemento negativo intrínseco de nuestra existencia temporal.[5] En otras palabras, esta unión con Dios no es mero conocimiento, sino una incorporación ontológica, aunque el intelecto sea también parte de nuestro Ser. No es simplemente «conociendo» a Dios como nos transformaremos en Él, sino solamente estando plenamente unidos a Él (y nuestro Ser es algo más que intelecto). Llegamos a nuestro último destino cuando somos una sola cosa con Él.[6]

Ahora bien, estrictamente hablando, entre la «criatura» en cuanto tal y Dios en cuanto tal no hay nada en común. Si la primera debe estar unida a Dios, debe también divinizarse, debe desnudarse de su modo de ser. No tan solo no puedo alcanzar a Dios, sino que mi Ser no puede unirse a Él mientras siga siendo «criatura». No porque la «naturaleza» sea mala, sino porque no pertenece al orden de la Divinidad. Pero no me es propio nada de este orden; mi naturaleza no posee nada homogéneo con Dios que pueda ser utilizado en mi unión con Él.

Esto nos lleva al famoso camino de la nada absoluta de nuestros dos místicos. No puedo fiarme de mis sentidos ni de mis sentimientos,

4. San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, II, 5.
5. *Ibid.,* I, 5; *id.*, *Noche oscura*, II, 6.
6. *Id., Subida al monte Carmelo*, I, 4, 5.

y tampoco de mi intelecto con *sus* intuiciones, ni de mi voluntad ni de mi propio Ser. No puedo fiarme de nada creado. Si veo a Dios, si Lo siento, e incluso si Lo amo, dado que *eso que* veo, siento, amo y experimento es *mi* amor, no es a Él a quien veo, siento o amo, ya que Él está más allá de *mis* modos de comprensión y de posesión.

Puedo transformarme y unirme a Él, puedo ser Dios, solo si dejo absolutamente todo lo que siento, amo, pienso y experimento[7] e incluso todo lo que «imagino» ser, y es Él quien toma posesión de mí y me «rehace». Y solo así realizamos nuestra verdadera personalidad. Esta es la acción de la Gracia en mí. La importancia de la criatura es reemplazada aquí por el poder absoluto de Dios. La vía desnuda de la pura fe no es ni una fe ciega ni un esfuerzo desesperado por salvarse, sino el don divino y gratuito que me ha sido concedido, que me llama y me transforma. Ya no deposito la confianza en mí, sino solo en Dios.[8]

«Una palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y esta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma»,[9] dice Juan de la Cruz, repitiendo una afirmación de los Padres de la Iglesia. Para incorporarnos a Él, debemos entrar en ese Silencio, no solo anulando todas las voces, las imágenes y los pensamientos sobre las cosas e incluso sobre Dios mismo, sino reduciendo nuestro ser a un silencio ontológico. «Para venir del todo al todo, has de dejarte del todo en todo», incluidos nosotros mismos.

El camino real hacia Dios que nos indican estos dos grandes contemplativos no es el de la mera contemplación de Dios como objeto, no es la experiencia (de) o la mirada purificada y altamente contemplativa puesta en Dios; nuestra mirada debe trascender todas nuestras fuerzas y nuestras facultades e incluso todo nuestro Ser. «Porque es tanta la semejanza que hay en ella (la fe) y Dios, que no hay otra diferencia

7. San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, I, 2.
8. *Ibid.,* II, 8, 1.
9. *Id.*, *Avisos espirituales*, 2.21.

sino ser visto Dios o creído».[10] En términos cristianos, es la vía desnuda y sobrenatural de la verdadera fe como participación del mismo conocimiento y Luz de Dios, como introducción a la Vida divina en nosotros que, por así decir, se mantiene en nosotros gracias a sus dones de Fe, Esperanza y Caridad.[11] Y de nuevo Juan de la Cruz: «Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma».[12]

Para venir a lo que no sabes,
has de ir por donde no sabes.
Para venir a lo que no posees,
has de ir por donde no posees.
Para venir a lo que no eres,
has de ir por donde no eres.

Así canta Juan de la Cruz en estos conocidos versos.[13] La progresión del hombre espiritual hacia Dios es más bien el avance de Dios en el hombre. La subida a la montaña por parte del hombre corresponde al más real descendimiento de Dios en su Ser.

En una ocasión, estando santa Teresa orando, se lamentaba amorosamente ante Dios por sus pruebas y sufrimientos. Y oyó que Dios le decía: «¡Teresa, así trato a mis amigos!», haciéndole comprender el carácter purificador de los sufrimientos. Pero Teresa, que ya lo sabía, respondió con descaro: «¡Pues por eso tienes tan pocos...!». Los hay que han evidenciado la dificultad y la imposibilidad de seguir la doctrina de nuestros dos santos carmelitas, considerada erróneamente una autoabnegación inhumana. Si pensamos en términos de coraje humano, es verdad que el desnudamiento completo del propio yo que ellos consideran necesario para llegar al Único se encuentra más allá de las formas humanas, de modo que, si este desnudamiento estuviera

10. San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, II, 9.
11. *Ibid.*, II, 6.
12. *Id., Noche oscura*, II, 5.
13. *Id., Subida al monte Carmelo*, I, 13.

motivado por un deleite espiritual egoísta, no solamente sería imposible sino también antinatural. Ninguna fuerza humana puede llevar a cabo una obra como esta y recorrer el camino de la negación absoluta, por la simple razón de que, si no hay un Dios que nos sostenga, incluso desde abajo, bajo nuestros pies no quedará nada. Juan de la Cruz, además, repite a menudo que las dos noches del alma llegan solo cuando una persona ha superado la luz de la razón y ha trascendido los caminos de los sentidos.[14] Pero también es verdad que nadie puede llegar, solamente con las fuerzas humanas, a la cima de la montaña en donde mora Dios. Es Dios, solo Dios, quien llama y reparte los dones y las gracias necesarias para esta ascensión.[15] Es la obra de Dios en nosotros y también a través nuestro: «Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres Personas de la Santísima Trinidad [...]; el alma unida y transformada en Dios aspira en Dios a Dios la misma aspiración divina que Dios —estando ella en Él transformada— aspira en sí mismo a ella».[16]

La santidad de los dos santos carmelitas

Múltiple y maravilloso es Dios en sus santos. Centellas de su perfección se desprenden en estos elegidos. Simplicidad, amor, obediencia, fuerza espiritual, personalidad y muchos otros valores se reflejan en la vida de los santos. ¿Cuáles son las características particulares de estos dos místicos?

Me atrevería a decir que su característica principal, que constituye al mismo tiempo un mensaje urgente e importante para nuestro tiempo, es simplemente la santidad misma. Y esta es también la característica de la otra gran santa del Carmelo de nuestros días, santa Teresa de Lisieux, la Pequeña Flor.

14. San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, estrofa 34.
15. *Id., Llama de amor viva B*, III, 3.
16. *Id., Cántico espiritual B*, estrofa 39.

Naturalmente, por el mero hecho de ser santo o santa, reflejan la santidad de Dios, pero el color de la luz divina puede ser el rojo del amor, el verde de la esperanza, el morado de la penitencia, el infrarrojo de una entrega genuina, el ultravioleta del misticismo, etc.

A pesar de las riquezas espirituales y de los altos dones místicos de los que estaban dotados, no insisten en ni predican solo la contemplación, el misticismo o cosas parecidas; no quieren que nadie niegue el mundo ni haga de la negación de sí mismo el centro de su doctrina. Ellos predican y viven sencillamente una vida santa, es decir, la santidad pura y simple. El resto es, en última instancia, irrelevante, medio para «la única cosa necesaria». Sus textos fueron escritos o por obediencia, como en el caso de Teresa, o, como en el caso de san Juan, pretendían ayudar almas especiales a llegar a la unión con Dios. Asimismo, sus libros son verdaderamente universales, y los ejemplos de sus vidas, más allá del objetivo principal de su actividad, constituyen una lección para toda alma religiosa.

Lo que cuenta, en definitiva, no son nuestras ideas o nuestras experiencias o nuestro rechazar algo y hacer otra cosa; lo que cuenta no es un determinado modo de orar o una forma particular de vida. Lo verdaderamente importante, el único y último objetivo del hombre, es la santidad, la unión con Dios, el transformarse en Dios, la divinización de todo nuestro Ser.[17]

A lo largo de todo el siglo XVI (para no hablar de nuestro tiempo), Europa atravesaba, en todos los aspectos, una crisis mundial. Por todas partes problemas y soluciones se planteaban y se aplicaban en línea horizontal. La respuesta de la monja y el fraile de la Orden carmelitana es unívoca: la santidad. No una santidad como reforma egoísta de sí mismo, no una santidad individualista para reordenar el mundo y resolver sus problemas, o para salvase a uno mismo, es decir, como un medio para alguna otra cosa o como una condición previa, sino una santidad auténtica, como un fin en sí misma, porque el peso

17. San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, III, 16, 1.

ontológico de una persona divinizada es más grande que cualquier otra cosa, porque el significado de la vida sobre la tierra, esta «mala noche en una mala posada» (santa Teresa), no es organizar el cielo sobre la tierra, sino llevar la tierra al cielo. «Un único acto sobrenatural de Amor vale más que mil universos materiales» (Juan de la Cruz). De ahí se deriva que el único enfoque verdadero a la Vida es darle vía libre. En conformidad con su naturaleza profunda, la vida sobre la tierra será verdaderamente humana, feliz, bella. «¿No es linda cosa que una pobre monja de San José pueda llegar a señorear toda la tierra y elementos?».[18] Es la actitud menos negadora del mundo que pueda imaginarse, porque ve la creación entera como una explosión del Amor divino. Solo entonces el hombre será el rey de la creación y transformará todo en auténtico Reino eterno, que es mucho más que un mero mundo temporal.

Solo entonces el hombre podrá cantar exultante y darse cuenta de que «míos son los cielos, mía es la tierra; mías son las gentes, los justos son míos y los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías, y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí».[19] El motivo es claro: Yo no soy mío, sino que es Dios que vive en mí y Yo en Él. ¡Este es el misterio cristiano del Cristo!

18. Santa Teresa de Ávila, *Camino de perfección*, XIX, 4.
19. San Juan de la Cruz, *Poesías completas y otras páginas*, José Manuel Blecua (ed.), Zaragoza, Ebro, 1971, pág.117.

Tercera parte

La experiencia mística

Primera sección

La experiencia de la Vida. La mística*

Al místico que se esconde en todo hombre.

Rerum itaque notitiam, ni fallor, modo triplici apprehendimus.
Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus,
aliorum certitudinem credendo tenemus.
Si no me equivoco, hay tres modalidades de conocimiento [de las cosas]:
una, a través de la experiencia; otra razonando, y la tercera, creyendo.
Ricardo de San Víctor[1]

Wan leben gibet daz edelste bekennen.
La vida da el conocimiento más noble.
Maestro Eckhart[2]

* El texto de esta sección se publicó por primera vez en castellano en R. Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la Vida,* Barcelona, Herder, ²2007 (1.ª ed. 2005). Nuestro texto se basa en la última edición castellana (Herder, 2007) y ha sido cotejado con el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 141-322.

1. *De Trinitate,* I (891A).

2. Sermón 86. La frase completa defiende la superioridad de Marta respecto de María (Lc 10,38-40). Dice textualmente: «Marta conocía a María mejor que María a Marta, pues había (ya) vivido bien y por largo tiempo; la vida, en efecto, nos regala el conocimiento más noble».

Prólogo a la primera edición*

Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,
καί ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων
En él [el Verbo] era la Vida
y la Vida era la luz de los hombres.
Juan[1]

Después de escribir el libro, cuya gestación remota ha durado decenios y la inmediata casi tres años, he debido resistir tres tentaciones.

La primera ha sido romper lo escrito para que eche raíces en mi vida y no me distraiga en la escritura.

La segunda, volver a reescribirlo mucho mejor con las intuiciones que se han ido cristalizando a lo largo de su gestación.

La tercera, escribir finalmente mi libro místico y no sobre lo que significa esta experiencia.

He resistido a las tres. A la primera con la razón de que las raíces ya están echadas. A la segunda, por el apremio del tiempo. A la tercera, porque «mi libro» es el de mi vida y no el de mi escritura.

Y con todo, las excusas no me acaban de convencer. Las tentaciones eran justificadas, pero no soy capaz ahora de empezar de nuevo. Este escrito acaso no valga mucho y la vida la estoy, por lo menos, viviendo.

* R. Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona, Herder, ²2007, págs. 21-23. Nuestro texto se basa en la citada edición castellana y ha sido cotejado con el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 143-145.

1. *En autōi zōē ēn, kai hē zōē hēin to phōs tōn anthrōpōn* (Jn 1,4). Algunos manuscritos usan el presente en lugar del imperfecto: «En él es la Vida y la Vida es la luz de los hombres».

La relectura me ha ayudado a revivirlo todo, pero también he de confesar que la tentación de romper el manuscrito ha sido grande.

La mentalidad clasificatoria de Occidente se preguntará cómo clasificar este escrito. No parece «moderno» y no se le puede meter en el saco (heterogéneo y remendado) de lo posmoderno. Por un lado, me he esforzado en no romper con la tradición. Por el otro, se da un salto por encima de ella —si cuantitativo o cualitativo depende de dónde coloquemos la línea divisoria—. Acaso pertenezca a la misma naturaleza de la mística resistirse a ser compartimentada y, por lo tanto, clasificada. El calificativo que en cierta manera le cuadra sería el de ser una aproximación intercultural a un problema humano, aunque evidentemente el acercamiento a la cuestión no pueda dejar de reflejar los presupuestos del autor.

Este estudio tiene, entre otros, un defecto, aunque aceptado e intencionalmente querido: no se sitúa en el horizonte académico de las discusiones contemporáneas sobre el misticismo ni menciona las secuelas de los movimientos posmodernos (en plural) en torno a la mística. El autor ha procurado estar enterado, en la medida de lo posible, de las discusiones contemporáneas, y las cree muy importantes. Pero ha resistido la «tentación» de entrar en la lid, con la desventaja de que más de un lector encontrará a faltar referencias explícitas (que implícitas no faltan) al contexto «actual». La transgresión es voluntaria, a la par que pragmática. Ciertamente no hay «tierra de nadie» en la tierra del hombre, pero el *Sitz im Leben* del presente estudio no es la tierra occidental —aunque no reniego de ella—. El planteamiento de este libro es decisivamente intercultural, pluralístico, si se me permite utilizar el vocablo pluralísticamente y no, como suele hacerse, desde la perspectiva monocultural que acepta los *mythoi* de la cultura occidental predominante y se abre a la comprensión de otras visiones del mundo desde la óptica «contemporánea» —decidiendo unilateralmente lo que sea la «contemporaneidad»—. Y no «obstante», esto es, salvando el «obstáculo», la lengua usada, de matriz latina y occidental, exige usar, so pena de ser

ininteligible, no solo modelos gramaticales precisos, sino paradigmas de inteligibilidad endógenos.

Dicho más llanamente, estas páginas intentan acercarse a un fenómeno humano, y por lo tanto universal, con el mínimo de presupuestos del lenguaje desde el cual se habla, aunque, sin duda alguna, tributarios del tiempo y del espacio limitados en los que vive el autor.

Este escrito ha sido redactado con ocasión del discurso inaugural que hice en el primer simposio internacional sobre la mística organizado por la UNESCO en Barcelona (2002), que, por el hecho de que trataba de un tema capital de nuestro tiempo, central a la vez en mi vida, he reelaborado sin aumentarlo, no obstante, en exceso. El tema exige más contemplación que demasiada elucubración.

Quiero expresar mi reconocimiento a los organizadores del simposio por haberme invitado y haberme animado —no habiendo podido yo pronunciar mi discurso— a redactarlo sin prisas. Ruego al lector que tenga paciencia al leerlo, igual como yo he intentado tenerla al escribirlo. Este no es un libro para impacientes. El primer borrador estaba provisto de una infinidad de notas y citas bibliográficas, que, siguiendo la tradición de los *sūtra*, aquí se han eliminado —para exponer solo lo vivido—. Quiero, no obstante, pedir excusas por la excesiva densidad del escrito. El texto es solo un pretexto que ofrezco al lector para que «construya» el suyo propio. Se ha renunciado, por lo tanto, a entrar en discusión con otros autores, clásicos o modernos. Actualmente asistimos a un importante renacimiento de los estudios místicos. La civilización bidimensional contemporánea, tras haber tocado fondo, siente la necesidad de una *μετάνοια (metanoia)* radical para recuperar la tercera dimensión propia del hombre. Aunque este libro se ha escrito como *post scriptum* al mencionado simposio, el autor recuerda los muchos cursos que dio en las universidades de Harvard y de California, desde 1966 hasta 1987, que ya justificaban con argumentaciones y bibliografía gran parte de las tesis que aquí se exponen.

Añado, por último, que muchas de las ideas de este estudio han sido expuestas, introducidas o tratadas más explícitamente en otras

publicaciones del autor; conocerlas podría aclarar lo que en estas páginas se expone de forma sintética. Fiel al espíritu de este libro, no me remito a ninguna referencia. Lo único que no hago es disculparme por las aparentes repeticiones, porque en realidad pienso que no lo son, siempre que sepamos superar la fragmentación del conocimiento. Toda idea, por igual a otra como pueda parecer, no es la misma si no se extrapola de su contexto. Las partes son solo partes si permanecen tales en un todo más completo.

Termino dando las gracias a cuantos me han ayudado en esta tarea. Algunas personas no saben que me han inspirado y otras han preferido no ser mencionadas, con lo cual me obligan a incluir en mi agradecimiento a la Vida a todos aquellos que, de una forma u otra, la han vivido conmigo.

Tavertet
Epifanía del 2005

Prólogo a la segunda edición*

He resistido la tentación de modificar el texto con la excusa de clarificar algunas ideas. Los aditamentos se reducen a media docena.

Tengo muy presente el consejo del asceta Marpa a su discípulo Milarepa, el gran místico tibetano: el deseo de mayor información (instrucción, le decía) es una distracción y no ayuda a conseguir la Última Verdad. Parecía adelantarse a la epidemia moderna: la inflación de información.

Hago, sin embargo, dos excepciones para mencionar un par de comentarios de entre las diversas recensiones que han honrado este libro.

El primero se refiere a una aguda y pertinente pregunta que me plantea Ignasi Boada: «¿Qué puede decir la mística al hombre que ya no pretende ni definir, sino solo mirar, que determina el ser del ente no como pensamiento sino como imagen?».[1]

Mi comentario (desde la mística) es triple: en primer lugar, la mística no dice *nada.* La mística calla, que es su primera característica; está escondida (como Dios y la Verdad), pero no se esconde. Debemos distinguir entre un Misterio y un enigma. Esto no quiere decir que

* R. Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona, Herder, [2]2007, págs. 15-19. Este texto no fue incluido en la edición italiana de las *Obras completas.*

1. I. Boada, «La mística segons Raimon Panikkar», en *Qüestions de Vida Cristiana,* 221 (2006), págs. 126-136.

no haya silencios perversos y mortales. El místico no es violento ni fanático, pero no tiene miedo de hablar cuando lo cree conveniente. La mística no es quietismo. En segundo lugar, los hay que «miran», pero no ven. Además, toda imagen tiene también su misterio, y de ahí precisamente su influencia y su peligrosidad. Acaso no me haya entretenido suficientemente en describir las condiciones para que surja la experiencia mística, que es silencio, aunque no mutismo indiferente. Y no me he detenido en ello porque he evitado caer en la moda intelectual de concentrarme en constataciones sociológicas, como si el hombre fuera fundamentalmente un animal sociológico, y la sociología nos revelase la naturaleza humana. Tengo, además, la sospecha de que, debido a la influencia de la mentalidad democrática, damos prioridad a lo que una cierta sociología nos describe. Y digo «cierta» porque, aun desde el punto de vista sociológico, la inmensa mayoría de la humanidad vive en otro mito que no es el occidental. En otras ocasiones he escrito *mythos* para distinguirlo del lenguaje que se ha popularizado y que llama «mito» a una simple fábula. ¿No será que, a pesar de la innegable invasión de la tecnología, no hemos superado el colonialismo cultural que nos hace creer que lo que llamamos «nuestra» cultura es universal? Pero la válida reflexión del Dr. Boada no deja de plantearnos un problema. Nos distraemos con la televisión porque ya hemos perdido el contacto consciente con nosotros mismos, y esto ha sucedido entre otras cosas porque, queriendo ensalzar la mística, nos la han descrito como un valor sublime para unos pocos privilegiados, en virtud de lo que nos hace creer el mismo *mythos* occidental: que lo bueno es lo diferente, afirmando que el valor de una cosa consiste en su rareza y escasez, como es evidente desde el modelo económico. O, dicho más académicamente, confundimos la identidad de algo con su identificación y, desde los griegos, pensamos que la esencia de un ser consiste en su *diferencia* específica. La interculturalidad es el imperativo cultural de nuestro tiempo.

Deseo hacer otro comentario a la profunda recensión del profesor Jesús Avelino de la Pienda, quien afirma que «la experiencia [mística]

originaria solo puede ser entendida en sentido trascendental; es decir, como *condición de posibilidad*, que es precisamente deducida e inducida [...] de las experiencias concretas del hombre [y que] como tal condición de posibilidad no existe de forma separada de estas experiencias concretas».[2]

Creo entender su justa observación desde la perspectiva del primado de la razón, que parece ser un postulado moderno, pues, de lo contrario, se nos dice, todo nuestro aparato *conceptual* cae por su base. Yo veo en ello otro de los *mythos* del pensamiento occidental moderno que teme superar los fueros de la razón en virtud del mismo planteamiento dialéctico del problema *(aut-aut),* so pena de caer en el irracionalismo. A la razón no se la puede negar, pues la negación es ya una actividad de la misma razón, que se autodestruiría en virtud de su mismo principio de no contradicción —pero superación no significa necesariamente negación—.

Las dos preguntas entran de lleno en nuestro tema, y por ello no creo que sean superfluos estos comentarios. La razón es ciertamente constitutiva de la mente humana, pero no es la única forma de conocimiento humano, si no reducimos el conocimiento a las ideas «claras y distintas». No por un prurito de clasicismo, el título de este libro es *De la mística*, en el que se sugiere que no intento decir lo que la mística *es,* suponiendo de nuevo que el *es* agota la realidad, sino solo hablar (o escribir) sobre ella, consciente de que en este campo cualquier locución es poco menos que una contradicción, pues, como acabamos de decir, el campo propio de la mística es el silencio, y la palabra rompe con él, a no ser que se le interprete como su encarnación; pero entonces ya lo hemos también roto (sacrificado), pues el silencio no es la palabra. Pero, como se indica en el texto (contra Parménides, uno de los padres de Occidente), la realidad no tiene por qué obedecer a nuestros esquemas de inteligibilidad. El Pensar refleja el Ser, pero

2. J. A. De la Pienda, «Mística: una experiencia y un problema de conocimiento», en *Teorema (Limbo)*, 26 (2006), págs. 33-42.

este, *en cuanto* sinónimo de *realidad*, no tiene por qué someterse a las leyes del intelecto. Dios, por ejemplo, no tiene por qué ser inteligible; tanto si existe como si no existe, puesto que, por definición *(racional)*, trasciende nuestro intelecto. Solo negarán su existencia aquellos que sostengan que lo irreducible a la inteligibilidad racional no es real porque no puede ser racionalmente captado. Sin embargo, nos damos cuenta de lo que decimos. El campo de la consciencia es más amplio que el de la racionalidad. Y para darse cuenta de ello no se requiere suscribirse a ningún esoterismo irracional; se requiere solo no caer en el reduccionismo de postular que la realidad ha de obedecer a nuestros parámetros racionales. Es solo el pensar dialéctico el que deduce que lo que no es racional ha de ser irracional. El principio de no contra-dicción solo pretende ser «válido» para la «dicción». Lo demás es extrapolación indebida.

La «condición de posibilidad» es una posibilidad estrictamente racional. A no ser que extrapolemos indebidamente este principio y lo convirtamos en un axioma de la misma realidad, obligando al Ser a someterse a nuestro Pensar, lo que no deja de ser un ejemplo del orgullo humano, autoerigiéndose en juez absoluto de la realidad. Repito que no se trata de negar la validez del Principio dentro de su campo: lo que es contradictorio no lo podemos admitir como verdadero, pero nosotros no somos los árbitros de la Realidad y debemos respetarla.

Esta cautela debería tenerse presente para no malinterpretar las páginas de este libro. El campo de la mística es el de la verdadera sabiduría —patrimonio universal—. Y, como dice la versión de los LXX del libro de los Proverbios, quien encuentra la sabiduría encuentra la Vida (*ζωή*, zōē) —la vida eterna, diría el Evangelio—.

En este libro se habla de la experiencia que, como dice el refrán, es madre del arte y de la ciencia, repitiendo poco menos lo que Aristóteles nos dice en el libro A de su *Metaphysica:* «A la ciencia y al arte llegan los hombres a través de la experiencia» (*ἐπιστήμη καὶ τέξνη διὰ τῆς ἐμπειρίας*, *epistēmē kai technē dia tēs empeirias*).

En las páginas que siguen se hace también amplio uso de la razón. «Lo cortés no quita lo valiente». La mística no es irracional, no desprecia la razón: se sirve más bien de ella; algo así como cuando la filosofía medieval describía la *philosophia* como *ancilla theologiae*, lo que no significaba servidumbre, sino respeto a la jerarquía (o «principio sagrado»), o sea, al orden cósmico de la realidad, como sugiere la palabra. Lo que ocurre es que la razón no es nuestra última instancia, sino que es una facultad útil e imprescindible para la vida humana.

Como aún diremos, el hombre posee tres ojos o tres ventanas (puertas) que lo abren a la realidad: los sentidos, la razón y la fe, cuya colaboración es imprescindible para un contacto no deformado (aunque siempre imperfecto) con la realidad.



Y no me queda más que excusarme por la densidad del texto y dar las gracias a todos los que me han inspirado en la gestación de este escrito —aunque no pretendo hacerles responsables de mis imperfecciones—.

Tavertet
Fiesta de la **Θεοτόκος**, la Madre de Dios
Septiembre del 2007

I

La experiencia humana integral*

Te bendigo, Padre, [...] porque
has escondido estas cosas a los sabios y a los doctos
y las has revelado a los pequeños.
Mateo[1]

1. El título

El lector notará que la forma de pensar empleada en este libro sobre la peregrinación terrestre es la de un peregrino de a pie y no la de quien conduce un coche por una carretera previamente trazada y con vistas a una meta anteriormente proyectada o acríticamente creída. La vida es constante «novedad». Sí, por lo tanto, «cogeré las flores» y me entretendré «por esos montes y riberas» —con perdón de un Juan de la Cruz—. Pero no haré ciertamente como *homo viator* (viandante) mi «morada en una tierra» de nadie desgajada del cielo —recordando a san Pablo y a Nāgārjuna, entre otros muchos—. Nuestros «entretenimientos», con la venia de Pascal, son solo para tomar aliento.

«La experiencia católica» fue mi primera tentación como título de este estudio, pero temí que la ironía se malentendiese y no se la interpretase como «experiencia completa» (*καθ' ὅλον*, *kath'holon*). Pero si «experiencia católica» hubiera podido parecer tendenciosa, «experiencia holística» (que proviene de la misma raíz) tenía otras connotaciones

* Las citas bíblicas de esta sección proceden del texto original de Panikkar en español: *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona, Herder, ²2007. Panikkar habitualmente citaba y traducía de memoria, por lo que no corresponden literalmente con ninguna edición de la Biblia en particular. Por ello, siempre que sea posible, indicaremos a pie de página el pasaje bíblico al que se refiere.

1. Mt 11,25 (Lc 10,21).

eclécticas, ajenas a mi intención. «La experiencia integral» ha adquirido modernamente resabios «integristas», y la palabra «completa» puede sonar a «totalitaria».

He decidido también prescindir de otro neologismo, aunque fácilmente comprensible, puesto que, partiendo de una raíz indoeuropea, existen muchos homólogos en las lenguas europeas, desde «plenitud» hasta «pletórico», sin contar con el sinfín de derivados y compuestos. Me refiero a «experiencia pleromática», tan mencionada en las Escrituras cristianas; pero hubiera parecido rebuscado, y probablemente innecesario.

*Experiencia plena de la Vida** resultó la finalista, al tener la ventaja de corregir una concepción reduccionista del hombre como exclusivamente «animal racional», puesto que «hombre» es solo una abstracción conceptual, aunque muy práctica, extraída del magma de la entera realidad, que he llamado cosmoteándrica y que comprende tanto lo divino como lo material, además de lo humano.

He decidido finalmente conservar la palabra «integral» como título de este capítulo, esperando que resulte claro que en lo humano se integran las otras dos dimensiones de la realidad, intuición un tanto olvidada debido al predominio casi aplastante del pensamiento abstracto y analítico. Siendo conscientes de la etimología de las palabras, no olvidemos que *integral* proviene de *in* y de *tangere* (de la raíz *teg*), no tocado, intacto, no manipulado ni siquiera por la mente.

Con ello, el subtítulo del libro debería quedar claro: consideramos la mística no como una especialidad de algunos seres humanos, sino como una dimensión esencial del hombre, aunque se encuentre hoy un tanto atrofiada en la cultura tecnocientífica, que se acerca a la realidad humana con lentes estrictamente bifocales (compuestas por los sentidos y la razón «raciocinante»), aunque con la protesta de los artistas y la resistencia pasiva del pueblo llano. Hay que buscar el último fundamento de esta visión bifocal en la antropología dualista

* Aquí Panikkar se refiere al subtítulo de la obra de donde procede todo el texto de esta sección: *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, *op. cit.*

(cuerpo-alma) que ha desplazado la antropología tripartita de tantas tradiciones, sin excluir la judeocristiana (cuerpo, alma, espíritu), en la que se reconoce un tercer elemento constitutivo del ser humano, irreducible a los dos primeros. El *cuerpo* es individual, el *alma* es individual (en el cuerpo), pero no individualizable; comunicamos en un mundo intelectual que no nos pertenece individualmente: los principios lógicos son universales dentro de su campo, la evidencia racional es patrimonio del «intelecto agente», etc. El *espíritu*, en cambio, no es individual ni tampoco individualizable: no es nuestra propiedad privada ni tenemos dominio sobre él. El espíritu sopla donde, cuando y como quiere, y nos hace entrar en conexión con un nuevo grado de realidad que en nosotros se manifiesta en la consciencia y precisamente en la consciencia mística.

Hay que añadir, aunque sea parentéticamente, que ni las antropologías africanas ni las orientales son dualistas. De ahí que el individualismo occidental, que acaso sea el genio de Occidente, les sea ajeno. De ahí también su menor resistencia a la dimensión mística que les es más connatural, como reiteraremos aún.

Esta aparente digresión introductoria no es ajena a nuestro tema, ya que pocas palabras han tenido el desgaste del que ha sido víctima la palabra «mística», puesto que, al divorciarse el silencio de la palabra, esta última se ha empequeñecido al reducir su «referente» a la idea (más o menos clara y distinta). Basta percatarse de la avalancha de la llamada «información». El *verbum entis* se ha degradado a *verbum mentis* y este a *flatus vocis*. Incluso la misma *vox* ha roto su cordón umbilical con el hablante y se ha convertido en onda acústica.

2. La ambivalencia de la palabra

Estas notas aspiran a la auscultación de la melodía subyacente que permita encontrar una cierta armonía en este tema. La misma palabra «mística» atrae a muchos y repele a otros tantos. La palabra «mística»

es tan vaga y polisémica que exige delimitar su sentido si no queremos contribuir a la cacofonía reinante. Nos están robando el sentido de las palabras. Por algo decía ya K'ung-fu-tzu (Confucio) que la restauración de la cultura humana empezaba con la recuperación del sentido prístino de las palabras.

> «Zen no tiene nada que ver con misticismo: es más claro que el cristal»; «un creyente en un Dios personal no puede ser un místico»; «solo quien conoce a Dios experiencialmente es un místico»; «lo religioso es lo opuesto a la espiritualidad mística»; «quien tiene una imagen concreta de un Dios acaso sea un creyente, pero no un místico»; «solo el cristiano puede ser un auténtico místico, porque cree en la Encarnación divina»; «la verdadera mística es la laica»; «el laico es la antítesis del místico»; «hay que hablar de iluminación y no de experiencia mística»; «la consciencia intelectual es la verdadera puerta a la mística»; «la mística se asienta en el sentimiento y no en la razón»; «la mística está en la raíz misma de la razón»; «todas las intuiciones místicas tienen un común denominador»; «reducir lo místico a lo que las experiencias místicas tienen en común es puro racionalismo abstracto»; «lo místico es lo irracional»; «la mística es el borboteo del inconsciente cuando sale de su escondite»; «la mística es el refugio de la debilidad mental que quiere justificarse» [...].

Y así podríamos continuar citando opiniones.

Con una antigua expresión castellana se solía decir «cada maestrillo tiene su librillo», y en un lenguaje más académico se habla de la polisemia de los vocablos. Toda palabra que no sea una abstracción formal es una metáfora. Incluso cuando se dice que el silencio es el lenguaje místico, la misma palabra «silencio» es metafórica cuando queremos darle un sentido que va «más allá» (otra metáfora) de la ausencia de ruido.

De una forma u otra, la mística es un fenómeno de todos los tiempos y lugares; representa una «invariante humana», aunque no

sea un «universal cultural», pues cada cultura interpreta la invariante a su manera. El hombre no se satisface (aunque a veces se contenta banalmente) solo con lo que percibe con sus sentidos, aprehende con su mente o siente en su corazón: presiente también, aunque sea vagamente, que todavía hay un algo «más», acaso allende lo que palpa, conoce o siente, o acaso aquende su percepción, agazapado en su interior como en un fondo misterioso, quizá mistérico, cuya realidad no se puede esconder, sea para ensalzarla, sea para denigrarla. Este «algo» (sea más, sea menos) se ha interpretado como el ámbito peculiar de lo místico, aunque yo propongo llamar mística a la totalidad de la experiencia, por motivos que espero que queden claros a lo largo de este libro. La mística no nos distrae de lo cotidiano, sino que lo conecta con lo tempiterno. Le preguntó un connovicio jesuita a su compañero, viéndolo jugar acaloradamente a la hora del recreo y pensando que había perdido aquella «presencia constante de Dios» que les habían predicado: «¿Y qué haríais ahora, hermano, si os hubiese de sorprender la muerte dentro de pocos minutos?». Y el que luego fue san Luis Gonzaga le contestó, sin inmutarse: «¡Continuar jugando!». El místico descubre la eternidad en el instante —y continúa con pasión el juego de la Vida—.

Otro ejemplo paradigmático de la ambivalencia de las palabras es el caso de «Cristo», palabra de origen griego que traduce la hebrea de «Mesías», que a su vez significa el Ungido —y así se llama incluso a Ciro en el Antiguo Testamento, y se ha aplicado también a otros muchos—. Algunos ven en Cristo solo a Jesús de Nazaret, y así se ha interpretado a menudo mi idea del Cristo cósmico y del Cristo desconocido del hinduismo, sin que hayan valido ni mis protestas ni mis aclaraciones. Tal es la fuerza de las palabras.

3. El lugar de la mística

La mística interpela las últimas cuestiones de que es capaz el espíritu humano. La dicotomía entre «vida intelectual» y «vida mística» es

mortal para ambas: roba a la primera su espíritu y expolia a la segunda de su lenguaje. La «vida intelectual» es ante todo Vida y no simple elucubración racional. La «vida mística» representa precisamente el culmen de la vida del hombre, este ser dotado de consciencia, tanto de sí mismo como de la realidad, por muy imperfecta que esta consciencia pueda ser; y la consciencia no puede prescindir del intelecto.

De ahí que un discurso sobre la mística no pueda andarse por las ramas (de los llamados fenómenos místicos), sino que debe enfrentarse con el fundamento mismo de la vida humana y de toda la realidad. Nos veremos, pues, obligados a referirnos a estas cuestiones aunque sea solo dejándolas aflorar discretamente. Insisto en ello, puesto que el enfoque de esta meditación es intercultural, e intenta por lo tanto superar la mentalidad occidental, sin dejarla de lado, obviamente. Me refiero al genio del pensar analítico que florece en la especialización. Es esta visión analítica la que lleva a las grandes clasificaciones del pensar occidental moderno, como vemos en el gran monumento de la ciencia actual. El haber interpretado la experiencia mística como otra especialidad más ha llevado a arrinconarla, aunque muchos de sus estudiosos la coloquen en el rincón más alto de la escala humana. Todo el esfuerzo de este estudio consiste en distinguir, sin por eso separar. De ahí que nos veamos obligados a reflexiones que algunos tildarán de filosóficas, pero inevitables, pues, como han reconocido casi todas las culturas, todo está relacionado con todo: *Sarvam sarvātmakam* (Abhinavagupta); «Quodlibet in quolibet» (Nicolás de Cusa); es decir, todo en todo. Y aquí ya detectamos una doble *forma mentis* o manera de pensar: una que se interesa por lo *específico* (porque en ello cree encontrar la *esencia* de las cosas) y otra que se interesa por lo *genérico* (porque en ello cree ver la *verdad* de las cosas). Ya la *Gītā* distingue entre conocimiento completo (perfecto, entero, total: *kṛtsna*) y conocimiento incompleto (imperfecto, parcial, analítico: *akṛtsna*).

Cuando se pregunta por lo *específico* igualándolo a la *esencia*, se pierde la conexión *intrínseca* con la realidad total; y solo la dialéctica puede tender puentes lógicos, relacionando A con lo que no es A. Se

escinde la realidad, puesto que lo específico se identifica entonces con lo esencialmente diferente y la razón no puede funcionar de otra manera. Este es el desafío que plantea la mística al pensar analítico contemporáneo. La experiencia, para ser mística, ha de serlo de toda *la* realidad (indivisa). De ahí que no le baste el «tercer ojo» para que la experiencia sea completa, como reiteraremos. El pensar analítico y clasificatorio suele reservar la palabra «mística» o bien a un apéndice opaco todavía no asimilado por la racionalidad, o bien a una corona gloriosa de la consciencia, patrimonio de unos pocos. En ambos casos el vocablo apunta a una especialidad; la más «primitiva» y acrítica o la más noble y sublime. Nadie posee el monopolio del sentido de las palabras. Pero entonces necesitamos otro vocablo que incluya la totalidad de la experiencia humana. A falta de otra propuesta, utilizo la palabra «mística» no solo para la primera (o la última) de las experiencias del hombre, sino para aquella consciencia humana que las incluye todas. Esta es la tesis de este libro, de acuerdo con el principio tradicional de que lo auténticamente superior incluye lo inferior —sin aplastarlo, ni robarle su «ontonomía»—. Utilizo la palabra «superior» en el sentido evangélico de los «primeros» como «últimos», y en el etimológico según el cual lo que está encima lo está precisamente porque se apoya en lo inferior, y lo hace posible.

Insisto: el lugar de la mística no está en la estratosfera, sino en esta «tierra de hombres», aunque el místico tenga la audacia de escalar sus picos más altos. No sueña en ir a la Luna, donde no hay atmósfera, pero sí que intenta subir al Tabor, al Sinaí, al Meru, al Kailāsa, al Sumbur (Semeru), al Haraberazaiti (Harbuz), etc., esto es, a aquel lugar terrestre donde cielo y tierra se dan cita.

4. La palabra mística

Sería ingenuo y pretencioso, a la par que erróneo, presentar la experiencia mística como el remedio a todas las perplejidades actuales de la filosofía, o como la panacea a los «males» de la humanidad. Pero

sería igualmente irresponsable minimizar la importancia de la crítica al reduccionismo racional (y no solo racionalista) que la experiencia mística lleva implícita consigo. El último recurso del hombre está en su experiencia. Pero esta experiencia no puede encajonarse en la subjetividad individual ni refugiarse en una objetividad meramente trascendente. Los problemas permanecen abiertos, pero el horizonte humano se descongestiona. La mística, bien entendida, es el reino de la libertad: libera al hombre tanto de sus condicionantes trascendentes como de los inmanentes, sin dejarle caer, por otra parte, en un libertinaje anárquico, puesto que le abre el camino para realizar su identidad. *¿Quiénes somos?*, sería acaso el planteamiento más breve del problema, como intentaremos explicar.

Lo místico aflora cuando el hombre se percata (de *captare*) de que la palabra no solo revela lo que la palabra dice, sino que el mismo decir viene recubierto de un último velo que la misma palabra no puede desvelar, puesto que ella misma es el velo que revela la realidad, precisamente velándola. Se dice lo que se esconde en el decir. Por eso se ha dicho que la mística es causa o efecto de la crisis del lenguaje. Esta afirmación surge del seno de la modernidad, que ha aceptado el nominalismo como mito englobante. Cuando las palabras se consideran tan solo signos, esto es, designaciones más o menos arbitrarias de las cosas, la mística aparece ciertamente como crisis del lenguaje, puesto que la mística, cuando sale de su silencio, contesta (interpela) esta afirmación valiéndose del mismo lenguaje. Prueba de ello es la interpretación de los nombres de Dios de las místicas monoteístas, que hace tambalearse al positivismo nominalista, dado que el Nombre de Dios no es visto como una mera etiqueta. «¡Pero tenemos el Nombre!», gritaba gozosamente aquel genial cordobés del siglo XII, Moshé ben Maimón (Maimónides). Las elucubraciones sobre las palabras de los *Brahmaṇa* indios y de la *Qaballah* judía, por ejemplo, son algo más que mera logomaquia si se interpretan en su propio contexto —a pesar de sus evidentes exageraciones—. En la mayoría de las culturas, la función natural de la palabra es la de velar y desvelar la realidad —«velando»

al mismo tiempo por su integridad—, como acabamos de decir. Un Padre de la Iglesia cristiana aduce la sugestiva comparación de los vestidos femeninos, cuya atracción consiste en velar y des-velar la belleza del cuerpo. La auténtica palabra vela y desvela la gloria (δόξα, *doxa*) de lo real. La mística es esta visión —para la que se requieren todos los sentidos despiertos—. Como aún diremos, posiblemente Gregorio de Nisa no conocía un himno del *Ṛg-veda* que canta: «La palabra se revela a algunos como una novia engalanada que se entrega a su esposo». ¿No serían los místicos estos *algunos*? ¿Y estos *algunos*, precisamente aquellos capaces de enamorarse?

«*En* el Principio era la Palabra», dicen varios textos sagrados tanto indios, cristianos como africanos; pero la Palabra no es el Principio. El místico aspira a este Principio *de* la Palabra. Este Principio *anterior* a la Palabra (que era *en* el Principio), pero no separable de ella, es el *Silencio*. Dios era silencio y no solo estaba en el Silencio, dice un texto (generalmente mal traducido) de la Biblia, reportando la experiencia del profeta Elías. Por esto los verdaderos místicos no se inquietan por desvelar el misterio, porque aunque le quitasen el velo, ni los ojos de los sentidos ni los de la mente verían nada. Pero la nada es peligrosa. En la mística no hay camino, dicen Abhinavagupta y Juan de la Cruz, entre otros muchos. No hay senda indicada porque todo es meta. De ahí el gran peligro de la mística: el peligro de todas las cosas últimas (y esto es lo real) que, por serlo, no permiten ningún otro criterio meta-real. En *la* realidad, la verdad es criterio de sí misma; no hay una meta-verdad. Por algo decían los escolásticos que es un «trascendental».

Por eso la mística no tiene criterio extrínseco de verdad más allá de la propia experiencia. Lo que sí, en cambio, puede desvelarse es la seudomística. Esta se autotraiciona, como cuando se dispara un dispositivo de seguridad pasando a través de él con un simple manojo de llaves. La mística auténtica no tiene, ni necesita, llaves de interpretación ni de certeza. «Ay de vosotros, porque os habéis llevado la llave del conocimiento» (κλεὶς τῆς γνώσεως, *kleis tēs gnōseōs*), dice Jesús a los legistas. Hay que usar la llave para abrirse al conocimiento (función

del maestro), pero una vez descorrido el cerrojo ya no hace falta la llave: resulta inútil. Puede decirse lo que no es mística auténtica, pero no podemos penetrar en el coto propio de la mística más allá de sentir su Presencia, acaso oyendo su «música callada», oliendo su perfume inaprensible y vislumbrando su luminosidad deslumbrante.

He aquí la traducción de un poeta místico, Rabindranath Tagore, traduciendo a otro místico, el tejedor, posiblemente analfabeto y uno de los primeros que en el siglo XV transciende las diferencias confesionales, Kabīr:

It is the music of the meeting of soul with soul;
It is the music of the forgetting of sorrows;
It is the music that transcends all coming in and all going forth.

¡Es la música del encuentro entre alma y alma,
es la música que hace olvidar todo dolor,
es la música que trasciende todo ir y venir!

A Dios no lo ha visto nadie, dice san Juan, haciéndose eco de una larga tradición. El silencio es una categoría mística fundamental, como destaca el buddhismo. El último velo de la realidad no puede ser desvelado, esto es, objetivado, aunque lo místico no sea tampoco pura subjetividad. La realidad no puede ser puramente objetiva (estamos en ella) ni meramente subjetiva (nos trasciende). La mística sigue atrayendo por su misma peligrosidad y ambigüedad. *Sat-asat-anirvacanīya* (inexpresabilidad [entre] Ser y no-Ser), dice el *vedānta*.

El *pūrvapakṣin* (el objetante) de la tradición índica o el *videtur quod* (la primera apariencia) de la escolástica podrían objetar que la realidad no tiene velos y que por eso la llamamos *realidad* o *Ser*. Esta es la tentación de una cierta mística (seudofilosófica): pretender quitar todos los velos. A lo que el *sed contra* responde que, ciertamente, nos referimos a la realidad desnuda con la *palabra* «Ser», pero que no podemos *decirlo* sin pensarlo, puesto que si lo decimos, de alguna manera ya lo pensamos.

Pero al decirlo estamos cubriendo la realidad con el velo de la palabra, encubriéndola además con nuestra interpretación. El místico *responde* que no hace falta decirlo o, simplemente, se calla —cierra la boca (*μύω, muō*)—. Pero «dar la callada por respuesta» ya es una respuesta, como aprendieron los discípulos del Buddha; y, al parecer, Pilato no comprendió el silencio del Nazareno. La palabra mística vela y revela.

Estamos tocando ya un problema candente de la mística. Cuando el místico confiesa que comulga con lo que otro místico dice, es que ha *creído* entrar en comunión con lo que el otro *quiere* decir (que está revelado en lo que dice). La sola inteligencia no penetra en lo que el otro *quiere* decir. Solo quien lo quiere (ama) podrá penetrar en lo que el otro *quiere* (y dice). Pero este querer no interpreta, y por eso no juzga. Solo quien ama no juzga, como insistiremos aún. Cuando Jesús nos conmina a no juzgar, nos invita a la visión mística, que ve (y por lo tanto discierne) pero no juzga. Algo así apuntaba Jiddu Krishnamurti. Por eso el místico calla, y Buddha no responde a lo que en su tiempo se consideraban las cuestiones metafísicas más importantes. Pero ¿qué hay en este Silencio? O no se responde o hay que *decir* que no hay *nada:* hay ausencia de Palabra. Pero ¿hay también ausencia de Ser? No podemos distinguir el Ser de la Nada. ¿Con qué (que no sea ya Ser) íbamos a distinguirlo? Pero tampoco podemos afirmar que sean «lo mismo», pues, como dice una *Upaniṣad:* «Llegamos a un nivel en el que las palabras retornan *(nivartante)* a la misma mente» que las piensa. Volveremos sobre ello, aunque indirectamente.

5. Los distintos lenguajes

El creciente interés por lo místico es un signo esperanzador de nuestro tiempo. La mística deja de ser campo reservado a especialistas para volver a encontrar su carta de naturaleza tanto en la vida popular como en la política y académica, como en el fondo ha sido siempre, aunque con sordina, y no siempre con pureza o con este nombre. ¿De dónde

viene, si no, la falta de paz interior y de alegría de aquellas poblaciones que llamamos «desarrolladas» y ricas? Buscan instintivamente algo que la denominada «sociedad del bienestar» no les proporciona —sin convertir esta observación en ley sociológica—. «No solo de pan vivirá el hombre, sino de toda *palabra* que sale de la boca de Dios». Pero ello no hace sino más urgente que nos detengamos en el lenguaje. A Pascal le aterrorizaba «el silencio de los espacios siderales»; otros ven el infierno como silencio. La Palabra, que no *es* el Principio, *era* junto al Principio. Pero no puede divorciarse de su Principio. De ahí que no cualquier lenguaje sea palabra salvífica; no toda palabra es sacramento. Por eso dice el Evangelio que se nos pedirán cuentas de toda palabra ineficaz, sin energía (ἀεργον, *aergon*), sin fuerza. El mismo vocablo, en boca de quien cree en lo que dice y que sale de un corazón puro, produce efectos muy diversos a los del mismo vocablo pronunciado por quien repite una lección, por muy correcto que sea su significado (pretendidamente) objetivo. El consejo de un sabio no es igual a la lección de un erudito. Toda palabra es una cuaternidad formada por un hablante, aquel a quien se habla, un algo de lo que se habla y la materialidad del habla, como he escrito en otro lugar y repetiremos aún. Pero hay lenguajes muy diversos.

El *lenguaje científico* tiene su razón de ser. El lenguaje científico aspira a ser unívoco y a usar conceptos falsables y cuantificables, pero no pretende ser salvador. En rigor, no pretende ni siquiera ser palabra; se contenta con ser «escritura» que hay que saber descifrar. Uno de los padres del método científico moderno, Galileo Galilei, escribió que «el gran libro del universo [...] está escrito en el lenguaje de las matemáticas», olvidando que el universo no es un libro, que además hay que saber leerlo y que la lectura no es la cosa. El lenguaje científico observa la realidad bajo el prisma de la luz científica —pretendidamente blanca (siendo así que ha eliminado otras longitudes de onda)—. Su categoría es la exactitud, su método es el rigor, su criterio, la demostración y su instrumento, el concepto. Medios todos ellos que no son de poca monta, pero intermediarios al fin y al cabo.

El *lenguaje filosófico* parte de estos postulados científicos que, legítimos dentro de su campo, resultan reduccionistas si se imponen a la realidad como patrones universales de intelección. La realidad vista con las lentes de la ciencia sufre ya una deformación de la que el auténtico científico es generalmente consciente, aunque el «profano» no se da cuenta de ello debido a los «éxitos» estrepitosos de la tecnociencia. Pero puede ser que las lentes de la filosofía también deformen la realidad. El caso es entonces más grave, porque mientras las lentes científicas no pretenden abarcar la entera realidad, la filosofía aspira al conocimiento del Todo. Desde Descartes, en Occidente, por hablar de forma esquemática, la filosofía ha utilizado aquella lente del conocimiento racional que nos proporciona una visión «clara y distinta» de lo real con pretensión de universalidad. Una idea borrosa es una idea confusa, pero la realidad es tal vez más que una idea, sea clara o confusa, y el lenguaje conceptual (muy claro y muy distinto) puede resultar también reduccionista. Más aún, ¿puede lo real reducirse solo a lo que la mente percibe, clara o confusamente? Y no se diga que «idealmente» se trata de una Mente infinita que lo ve todo con claridad y distinción, porque entonces reducimos lo real a la Idea, en virtud de haber aceptado el postulado de Parménides que identifica el Pensar con el Ser. La filosofía pretendió al principio ser un lenguaje salvador, pero debido a los avatares de la historia sucumbe a la tentación de ser un saber especializado y restringe su lenguaje dejando un hueco.

El *lenguaje místico* pretende cubrir este hueco y no se da por satisfecho viéndose reducido a usar solo el lenguaje racional. El místico es de algún modo consciente de que la realidad desborda la esfera del lenguaje racional. Esto explica la afinidad entre la mística y el *lenguaje artístico*, y en especial el *poético*. Ambos son lenguajes simbólicos. Sin embargo, la auténtica mística no renuncia a la racionalidad, aunque pretende trascenderla. A diferencia del artístico, el lenguaje místico no se contenta solo con la realidad subjetiva, sino que aspira también a una cierta objetividad, inseparable de la subjetividad. El lenguaje poético describe estados de consciencia y no pretende otra realidad

que la de los mismos estados de consciencia, a los que, por otra parte, tampoco niega una cierta validez trans-subjetiva. El lenguaje místico pretende que estos estados de la consciencia humana describan también estados de la realidad más allá de la realidad subjetiva. La intencionalidad del lenguaje poético, o artístico en general, es la de transportarnos o elevarnos a un nivel de realidad ordinariamente escondido a quien no sabe contemplarlo. Su categoría es la Belleza, su método es la inspiración, su criterio, el deleite y su instrumento, el arte; aunque los cánones de interpretación no sean unívocos: lo que es «bello» para unos puede interpretarse como «feo» para otros. La intencionalidad del lenguaje místico, en cambio, es transportarnos o elevarnos a un nivel *último* de realidad, generalmente escondido a quien no sabe contemplar. Su categoría es el conocimiento amoroso, *cognitio experimentalis* (Buenaventura), o el amor cognoscente, *amor ipse notitia est* (Guillermo de Saint-Thierry); su método es la intuición; su criterio, la libertad; su instrumento, el símbolo; su intencionalidad, la realidad. Recordemos que para que el símbolo sea símbolo, esto es, simbolice, requiere la participación de nuestro ser entero: «Si tu ojo es simple (ἁπλοῦς, *haplous*) todo tu cuerpo será luminoso».

Todo acto consciente no puede, en rigor, prescindir de un ingrediente simbólico en cuanto el significado no se agota en su concepto, y la consciencia, siendo consciente de un objeto particular, lo ve siempre en un horizonte limitado del cual puede ser también consciente. Ni que decir tiene que el factor simbólico presenta grados y variaciones. El símbolo es el trampolín que permite el salto del objeto (significado) al sujeto (significante), del concepto a la intuición, de la intelección a lo inteligido, sin que el salto rompa la conexión y así nos permita caer de nuevo sobre nuestros pies. Esto es, sin enajenarnos de nosotros mismos, sin separar la inmanencia de la trascendencia y sin caer en el dualismo ni desembocar en el monismo —la gran tentación de una cierta mística—. El símbolo místico no apunta a un ente particular; pretende simbolizar el Todo desde un ángulo concreto. De ahí que el lenguaje místico hable de Dios, del Amor, del Ser, de la Nada, de la

Vacuidad o también del Bien, la Belleza y la Verdad: en una palabra, de la Realidad, aun cuando enfocada desde un ente particular. O, como apuntamos ya y diremos aún, el símbolo místico nos habla de la Vida que está en nosotros y que nos envuelve. El místico vive la Vida en su plenitud: «Yo he venido para que tengan vida (ζοή, *zoê*), y la tengan en abundancia (περισσόν, *perisson*)» es el mensaje de Cristo. Hemos ya descrito la mística como la experiencia plena de la Vida.

No podemos soslayar aquí un problema. Acabamos de decir que el poder simbolizante del símbolo consiste en catapultarnos (συμβάλειν, *symbalein*) del conocimiento objetivo, conceptual, al conocimiento participativo: el salto desde el objeto (el símbolo) al sujeto (para quien el símbolo es tal). Pero, una vez llegados al sujeto, ¿cómo podemos de nuevo trascenderlo para que nuestra intuición tenga también valor objetivo? Este es, precisamente, el papel fundamental del símbolo: hacernos llegar a la «intuición inmediata» que une adualísticamente el sujeto con el objeto. Decir que el hombre es un ser simbólico equivale a afirmar que el hombre está abierto al misterio que lo trasciende y lo envuelve.

El *lenguaje místico* ha sido, por lo general, malentendido por la mentalidad moderna occidental debido al nominalismo imperante con el que se ha interpretado. Nominalismo e individualismo tienen una conexión profunda, olvidada demasiado a menudo. Si el sujeto del lenguaje es el individuo, este es el último árbitro del significado de las palabras, y será entonces el número de individuos lo que cuenta. Nos hacen falta entonces los *mass media* y la publicidad. La política queda reducida a una técnica para alcanzar una mayoría. La conexión entre la palabra y la cosa se ha debilitado. En la mística, por el contrario, la palabra y la cosa no se han separado, aunque, paradójicamente, su distancia sea abismal. Por eso el lenguaje místico no es unívoco ni conceptual. Hemos dicho ya que el lenguaje místico es un lenguaje simbólico, pero no se capta el símbolo cuando se interpreta como simple metáfora, desgajada de su consistencia ontológica, que la une al sujeto para quien el símbolo es símbolo. El lenguaje místico es ontológico

y no solo epistemológico. De ahí que, al separarse la epistemología de la ontología, el lenguaje místico sea a menudo interpretado (para «salvarlo») como mero lenguaje poético y puede tolerarse entonces que diga lo que le apetezca porque no incide en lo real.

El lenguaje místico pretende expresar una experiencia *sui generis* —no digo «específica»—. La mística es una experiencia de la realidad en cuanto tal que solo puede expresarse, y aún de forma imperfecta, mediante símbolos. El conocimiento simbólico requiere un conocimiento participativo entre el cognoscente y lo conocido, tal como afirmó el profeta Isaías: «Si no creéis, no comprenderéis», según la interpretación general de la tradición cristiana, aunque discutida por el genial Abelardo, quien, para encontrar un hueco racional para la fe (como luego quiso Kant), invirtió la frase: «Si no comprendéis, no creeréis». La intención no podía ser mejor, y este fue el inicio de la llamada modernidad —con sus muchos aciertos, por otra parte—. La fe cesa entonces de ser una experiencia para convertirse en un sistema de creencias. El «símbolo de los Apóstoles» se convierte en doctrina cristiana, y de ahí a ideología no hay más que un paso. Un símbolo, como hemos dicho, no es objetivo en sí mismo. En rigor, ningún objeto es puramente objetivo; es siempre un *ob-jectum* en referencia a un *sub-jectum*. El dominio de la objetividad empezó con el conocimiento racional y su pretensión de validez universal. Esta pretensión surge de un θεολογούμενον *(theologoumenon)* secularizado: cuando el *concepto* se *concibe* como el Hijo *concebido* por la Diosa razón, o a Dios se le hace hablar en conceptos. En una palabra, y repitiendo, el símbolo es símbolo solo cuando simboliza; esto es, cuando existe una comunión entre lo simbolizado, el símbolo y los que participan en este ámbito propio del símbolo. En caso contrario (cuando el misticismo pierde su dimensión simbólica y se reduce a un sistema conceptual) se cae en el galimatías (la *Schwärmerei*, según Kant), que la modernidad justamente criticó. «"Mysticism" begins with "mist" and ends with "schism"» (El misticismo empieza con «bruma» y termina en «cisma»).

6. La antropología subyacente

Tradicionalmente se ha descrito el terreno de la mística como el de la fe iluminada, *fides oculata*, como decían los escolásticos, o *anubhava*, como dice el *vedānta*, queriendo significar una experiencia directa, valga la redundancia, puesto que la experiencia es tal porque es un «toque» sin intermediarios. Pero, como insistiremos más adelante, la fe no está iluminada si esta iluminación no abarca también los sentidos y el intelecto, si los tres ojos no están abiertos; lo que no significa que el místico sea un «sabelotodo», un πολυμαθής *(polymathes)*, como criticaba Heráclito. «Omnis anima nobilis tres habet operationes [...] operatio animalis [...] intellectibilis et [...] divina» (Toda alma noble tiene tres actividades: la actividad sensible; la intelectual y la divina), dice el famoso *Liber de causis* (erróneamente atribuido a Aristóteles), que fue de estudio obligado en las escuelas monacales, episcopales y en las universidades de Occidente durante casi un milenio, a pesar de no tener origen ni judío ni cristiano.

Otra aclaración se impone desde el principio, sobre todo en estos tiempos de pesimismo político debido a la situación global de la humanidad. Hemos indicado ya que un presupuesto implícito en todas las páginas que siguen es el de una antropología tripartita, esto es, la concepción del hombre como un «todo» formado por cuerpo, alma y espíritu y, por lo tanto, una visión no individualista y por consiguiente optimista del ser humano. Se me ha criticado que olvido la bestia que anida en cada uno de nosotros (con perdón de los animales). Los *sūtra* que siguen no olvidan ni por un momento un *mythos* casi universal de la historia cultural de la humanidad: el a veces tan mal entendido «pecado original», llámese naturaleza herida, corrompida, instinto de muerte, fuerzas diabólicas, egoísmo ingénito, sufrimiento o simplemente el mal. El mal existe, pero el combate dialéctico contra él no acaba con él. Acaso la humanidad en general empieza ya a darse cuenta de que el dogma práctico de los tiempos modernos del «homo homini lupus», «el hombre (es) un lobo para el hombre» (Hobbes),

que ha llevado a la paranoia de la seguridad (corolario de la obsesión cartesiana por la certeza), lleva a la destrucción del hombre por el hombre, puesto que este no tiene ni garras ni dientes como los lobos, sino que posee bombas y armas deshumanizantes, sean atómicas, químicas, biológicas o económicas, aunque esta lucha por la existencia se quiera endulzar llamándola «competitividad». Con la teoría del «mal menor» se han perpetrado los mayores males. En otras palabras, sin la experiencia mística, el hombre no encuentra ningún motivo para no tratar de eliminar a quien cree que le estorba en su felicidad, desarrollo o realización.

Quizá debamos detenernos unos instantes en esta cuestión capital, en nuestro empeño de no separar la mística más «subida» de la vida humana más corriente. La antropología idealista del hombre como un animal, aunque dotado de racionalidad, hace plausible la hipótesis de la evolución, cuyo dogma fundamental es la supervivencia de los más fuertes *(fittest)* en virtud de la «selección natural». La objeción «mística» no es teológica, en su sentido restringido, sino antropológica. Si el hombre no es también espíritu, la selección natural, aunque no rigurosamente científica, aparece como la más verosímil. Lo único que puede justificarse es una ética pragmática: «Se hace el bien porque a la larga da mejores resultados». Pero esta creencia, aparte de no estar verificada, a corto plazo no es cierta. «Dios está con el batallón más fuerte», se suele decir cínicamente. La misericordia aparece como debilidad, y el perdón como no racional, etc. La civilización se convierte entonces en simple institucionalización de la violencia natural para proteger a los menos fuertes en virtud de una fuerza numérica superior, conseguida en virtud también de una selección natural. El antiterrorismo queda justificado, por decirlo en una sola palabra. Las cruzadas de todo tipo se han llevado a cabo para establecer el reino de la justicia y de la paz, llámese reino de Dios o de la Democracia.

Digámoslo de otra manera: por muy paradójico que parezca a una cierta mentalidad bidimensional, la experiencia mística, descubriendo el núcleo «divino» de todo hombre, nos cura de la nostalgia de desear

volver al «Paraíso perdido» y comprende la ironía del Dios de la Biblia que puso «delante del Edén [...] a los querubines con espadas flameantes» para que el hombre no cayese en la tentación de abjurar de su condición humana y desease regresar al Paraíso, descuidando descubrir el «reino» en nuestro interior (tampoco exento de otros peligros).

Por eso la cuestión sobre la mística es un problema antropológico sobre lo que sea el hombre, que tampoco puede separarse del problema teológico de lo que sea Dios ni del problema cosmológico de lo que sea el mundo. Y con ello estamos ya entrando en el tema. El tema es una visión no reduccionista de la realidad, con lo cual no podemos esquivar la mención de los presupuestos filosóficos de esa visión. El autor no se excusa de que este breve libro pueda ser considerado un compendio de filosofía, entendida como *opus contemplationis* según la acepción más universal.

7. La peregrinación mística

He mencionado ya que se me podría objetar que llamo mística a algo que el lenguaje corriente no entiende como tal. A lo que respondo que, debido a la relacionalidad de todo lo real, no puede prescindirse del aspecto político del lenguaje. El problema es tanto más grave en cuanto hoy día la influencia de los medios de «información» masiva impone un lenguaje superficial y mecanicista que rompe con las tradiciones milenarias de la humanidad. Esta ruptura se justifica con el mito del progreso lineal de la historia humana, en cuya cúspide nos colocamos nosotros. Así, por ejemplo, se habla de «inteligencia artificial», dando a inteligencia y a arte unos sentidos que están en plena contradicción con lo que estos vocablos han significado hasta ahora. De hecho, solo la visión mística, que nos abre a la tercera dimensión de la realidad, nos curará de la reinante epidemia de superficialidad. La noción de mística que estas páginas describen es la más tradicional, aunque, como cualquier tradición viva, se renueva constantemente en el acto mismo

de comunicarla. Una tradición estática e inmutable no es *tradición*, no se transmite. De hecho, muchos malentendidos sobre la mística tienen su origen en los diferentes usos del lenguaje.

Me limitaré, por lo tanto, a aclarar el mío. Las palabras no tienen *copyright*, pero debemos explicar el sentido en que las usamos. Como contribución a esta aclaración lingüística, aporto nueve aforismos con sus respectivos comentarios reducidos al mínimo. Insisto en que me limito a una aclaración lingüística sobre lo que puede entenderse por experiencia mística, sin adentrarme en sus vericuetos. Esta sería en rigor mi intención, pero es empresa imposible describir la experiencia mística sin entrar en el territorio cultural de la humanidad, que ha precedido al bosque frondoso de la mística. No se puede describir lo que no se conoce, y no se puede conocer sin «entrar» en lo conocido, e incluso sin modificarlo en el mismo acto del conocer, por muy respetuosos que seamos. Debemos, pues, ser conscientes de nuestros límites y afectar todas nuestras afirmaciones con un factor de aproximación e incertidumbre. Solo la consciencia de este factor nos permitirá dar un primer paso: toda afirmación humana es provisional y contingente.

Pero el bosque de la mística no se deja penetrar tan fácilmente. Los místicos nos afirman que el bosque de la mística es peligroso y no tiene caminos trazados. Nos aseguran además que la mística es inefable. ¿Cómo, entonces, hablar de lo inefable? La respuesta es tan sencilla como difícil: transgrediendo los confines de la racionalidad sin dañarla, hablando simplemente de ello y añadiendo que no se ha intentado decir lo que se ha dicho. «Quien tenga oídos para entender, que entienda». Pero oídos los tenemos todos. Hace falta afinarlos. Y esto podría ser una justificación de este escrito.

Hay todavía un tercer paso, una tercera dificultad que vencer en esta subida al monte Meru, Sinaí, Carmelo, Fujiyama, Popocatepetl... Hay que descalzarse de la razón, aunque debamos llevar el calzado (la razón) en la mano, o acaso hay que contentarse con una circunvalación *(pradākṣina)* respetuosa en torno al sacro monte Kailāsa, en una actitud más femenina de aceptación que masculina de conquista. Pretendemos

hablar no de los *fenómenos* místicos, sino de la experiencia mística. Pero, como intentaremos explicitar, la experiencia no es solo inefable, sino que es además inmediata y su inmediatez se destruye tan pronto como re-flexionamos sobre ella.

Si el primer dragón que defiende el castillo en la cima del monte nos deja pasar a condición de que abandonemos nuestra mente, el segundo guardián nos permite abrir una brecha en la muralla, siempre que nuestro corazón sea puro, para que nuestros oídos puedan oír el soplo que llega de la cumbre. El tercer gigante nos despojará de todo el equipaje de nuestras valoraciones y certezas, dejándonos solo subir desnudos al castillo, sin calzado y sin interpretaciones. Solo descendiendo del monte podremos retomar nuestros vestidos intelectuales y formular los *sūtra* que siguen. Recordemos solo que la experiencia de la que hablaremos no es la experiencia pura, la *e* (experiencia) del *sūtra* 7, sino la *E* (Experiencia) mediada por los múltiples factores que, cual vestimentas gruesas, nos protegen y permiten transitar por este mundo.[2]

Ahora bien, la vestimenta es importante; no se puede transitar desnudo por esta tierra, que ya no es el «Paraíso terrenal». La mística encuentra en el Silencio su lugar adecuado, pero el hombre es un viandante en la tierra de los hombres —y estos hablan—. Y de hecho los místicos han hablado. De ahí nuestra tercera parte, que intenta describir algunos de estos lenguajes.

Como se verá, se intercalan en el texto algunas citas de autores clásicos y algunas palabras de otras culturas.

Mi intención es, por un lado, ensanchar el horizonte y, por otro, mostrar que no se trata de una cuestión meramente cristiana ni de ninguna (otra) religión en particular. Si las referencias cristianas abundan más que las otras es por razón de utilizar el lenguaje más próximo a la lengua en la que escribo.

2. Cf. *infra*, págs. 293 ss.

II

Navasūtrāṇi*

अथातो ब्रह्मजिज्ञास॥

Ahora la aspiración es conocer toda la Realidad.

Brahma-sūtra[1]

Habiendo desbrozado ligeramente el camino, nos disponemos a recorrerlo siguiendo un solo hilo conductor: el de la experiencia. No se espere, pues, un tratado sobre la mística, y mucho menos sobre una mística particular, sea confesionalmente «religiosa» o no. La concatenación de los *sūtra* aspira a ser una guirnalda que pueda ornamentar cualquier cuerpo humano que no niegue que es algo más que una máquina de hilvanar razonamientos.

Según la tradición de los *sūtra*, es más difícil llegar a formular un solo *sūtra* que escribir un tratado sobre el mismo tema. Un *sūtra* no es un pensamiento sintético; esto es, un resumen de una serie de pensamientos complejos. Un *sūtra* es un pensamiento simple. Dudo que pueda aplicársele el método analítico y decir que contiene «en potencia» todo lo que de él se deduce luego. No es por deducción como se «extrae» el sentido de los *sūtra*. Tampoco se llega a él por mera inducción. Acaso, como los aforismos de la Sibila, el *sūtra* no «significa», sino que solo sugiere. Mejor dicho, un *sūtra* «invita» a otros pensamientos armónicos a unirse a él. Implica una forma de acercarse a la realidad distinta de la de un simple raciocinio. Quizá el *sūtra* se piensa, entendiendo el pensar como un sopesar el amor que cada cosa tiene para ir al sitio que le

* «Nueve aforismos», en sánscrito.

1. *Athāto brahma-jijñāsa* (BS I, 1, 1).

corresponde en la armonía del universo, y en el que podrá «descansar» y sentirse en su lugar. Pensar no es calcular. El pensamiento es más que una operación mental de deducción y de inducción, con extrapolaciones o sin ellas. Pensar es el esfuerzo por descubrir la *εὐταξία (eutaxia)* «in qua intelligitur ordinis conservatio», como dijo ya Cicerón; pensar es el acto de conocer y conservar el lugar propio, el «buen orden» de las cosas, sin hacerles violencia. La búsqueda desaforada de la verdad nos puede llevar a pasarla por alto. Los *sūtra* son objeto de ponderación; de pensamiento en el sentido contemplativo indicado.

No es, pues, por afán de exotismo por lo que hemos denominado *sūtra* a los «aforismos» que siguen. Espero que sean también aforismos (*ἀπό-ὁρισμός*, *ἀφορίξειν*, *apo-horismos, aphorixein*), que hagan aparecer lo que quieren decir en el horizonte de nuestra consciencia. De ahí los comentarios que los acompañan.

1. La mística es la experiencia integral de la realidad

El adjetivo «integral» cubre tanto el predicado como el complemento de la frase. No lo repito, pues, después de «realidad», porque si la experiencia es integral debe serlo de la realidad entera en cuanto tal y no solo de una parte de ella o de una sola de sus manifestaciones. Sería, pues, una redundancia repetirlo. Hemos ya mencionado los sinónimos «completo», «holístico» y «pleromático», pero, para evitar barroquismos innecesarios, escogemos el más sencillo, que, además, lleva consigo la connotación de experiencia intocada y, por lo tanto, completa, entera, pura inmaculada, sin aditamentos; *sine glossa*, diría san Francisco. En nuestro caso, la experiencia integral es la no tocada por ninguna interpretación ni intermediario: es pura experiencia, íntegra, «intocada».

He de confesar que hubiera preferido repetir el título «experiencia de la Vida» en lugar de «realidad» para no caer en la deformación profesional de la filosofía académica. El objeto del pensar filosófico es ciertamente la *realidad*, que muy a menudo se identifica con el Ser. El objeto del pensar conceptual apunta ciertamente a la Verdad (del Ser o realidad) que no vemos, pero que pensamos —como concepto—. Pero el término de la experiencia no es un ente abstracto, es una realidad. Pero «realidad» posee todavía una carga conceptual de la que difícilmente puede liberarse. La palabra «vida», en cambio, no puede conceptualizarse tan fácilmente. La realidad la pensamos; la vida la experimentamos directamente, aunque luego podemos y debemos pensar sobre ella. El mismo concepto de vida surge después de la experiencia de nuestra vida.

Dicho esto, escogemos finalmente la palabra «realidad» para evitar el escollo contrario de un vitalismo más o menos vivencial con ausencia de pensamiento. Con todo, seguimos conservando el título del libro, pues creemos que de ello se trata. En rigor son dos sinónimos con connotaciones muy diferentes. Hubiéramos podido igualmente describir la mística como «experiencia (íntegra) de nosotros mismos»; pero también en este caso necesitaríamos explicitar el sentido de la frase, en

cuanto somos una imagen del Todo. Con estas cautelas utilizaremos estas tres experiencias como equivalentes homeomórficos.



Para evitar malentendidos muy comprensibles, se suele describir la mística como experiencia de la realidad *última*, entendiendo por tal aquella realidad suprema (última) que no tiene partes. Esto presupone una visión piramidal de la realidad. En la cumbre de la realidad habría un Dios, Ser Supremo y simple. Esta definición ha tenido una gran fortuna y ha predominado durante milenios entre las religiones de origen abrahámico. La *mística* sería entonces sencillamente la «experiencia de Dios», como aún suele decirse en ambientes monoteístas, por temor a caer en el panteísmo.

Con ello se elimina de un plumazo la mística de todas aquellas religiones y visiones del mundo para las que lo «Divino» no es la cúspide de ninguna pirámide. Y de hecho, hasta hace algo menos de un siglo, esta era la idea predominante en los estudios sobre la mística en Occidente. Si las otras religiones aspiran a la experiencia mística, se decía, no sería *la* mística (sobrenatural, esto es, auténtica) del «Dios vivo», sino que serían experiencias numinosas (e impersonales) de la «Naturaleza» o de un «Fondo del Ser» más o menos metafísico. Con ello se clasifica *a priori* la mística y se la cataloga en virtud de un criterio (pretendidamente superior) ajeno a la misma experiencia —que, con ello, deja de ser «última»—. Pero de esta manera excluimos de la mística todas las religiones que aspiran también a una experiencia integral de la realidad.

Esta descripción de experiencia última tiene además un efecto colateral importante: la mística se eleva entonces hasta la altura de la experiencia de la trascendencia, y su campo de interés ya no es este mundo —secular y temporal (adjetivos que dicen lo mismo)—. La mística, se sigue diciendo, no se inmiscuye en los quehaceres ordinarios de los hombres: es una especialidad —superior, por supuesto—. Todo depende, entonces, de lo que sea este «Dios». Para evitar tomar

partido, de momento, en esta discusión, hemos evitado decir «experiencia de Dios» y hemos introducido provisionalmente la palabra «realidad», que no por eso deja de ser menos problemática, pero parece más neutral —más ecuménica, se diría hoy—.

Nuestro *sūtra* prescinde de calificar la realidad y, por lo tanto, de reducir el campo de la mística a lo «último» de la realidad, lo que supone una clasificación con un criterio meramente formal por encima de la misma realidad. De nuevo tropezamos con el dogma de Parménides: el Pensar que clasifica el Ser en virtud de un autoanálisis del mismo Pensamiento, incluyendo al mismo Ser en esta clasificación.

Aquí radica la dificultad y la especificidad de la mística: la experiencia de la realidad como un todo (integral) que no es la suma de sus partes ni tampoco un mero concepto formal. La mística nos dirá que hay un acceso a la plena realidad (llámese Dios, el Todo, la Nada, el Ser o lo que fuere) que se nos presenta en su plenitud, aunque luego la interpretemos de formas diversas y desde nuestro ángulo concreto, con lo cual, aunque la realidad sea indivisa, nuestro acceso es parcial. Con ello estamos introduciendo una visión intercultural, por una parte, y una relativa novedad, por otra, puesto que hacemos descender la mística desde el Olimpo de los Dioses a la tierra de los hombres; la hacemos que deje de considerarse una especialidad abierta solo a unos pocos para pasar a ser un constitutivo del ser humano.

Este primer *sūtra*, en efecto, se aparta de una acepción demasiado extendida en muchos libros *sobre* la mística —a diferencia de los propios escritos de aquellos reconocidos como místicos—. Esto se debe a la manera de pensar *(forma mentis)* peculiar de la «modernidad» occidental en la interpretación de la experiencia (mística). Ya lo decía un adagio escolástico: «Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur» (Todo lo que se recibe, se recibe según la forma del recipiente). La mente analítica solo puede comprender analizando; la mente abierta a las diferencias las detectará por doquier y la diferencia (específica) se equiparará a la esencia. Dios es el Otro (la *otredad* absoluta), dice, por ejemplo, la mente semita; *brahman* es, en cambio, la *Identidad*

absoluta, el *self (ātman)*, el Mismo, piensa la mente índica. La mística es una experiencia particular diferenciada de todas las demás, dicen los libros a los que nos hemos referido; la mística es una experiencia integral, nos dice este *sūtra*, aunque como experiencia integral se distinga de todas las demás experiencias.

Ya dijimos que es cuestión de entenderse sobre el vocabulario. Si por mística se entiende una experiencia particular, habrá que clasificarla (especialidad del genio occidental), y luego integrarla en el conjunto de experiencias humanas. La dificultad estriba entonces en encontrar un criterio extrínseco a la experiencia que permita su integración. Este criterio debería ser un criterio metaexperiencial que abarcase todas las (demás) experiencias. Mas este criterio no puede ser otra experiencia, pues entonces abrimos un proceso al infinito. Esto es, este criterio no puede existir más que como un postulado gratuito: la razón, el sentimiento, la praxis o lo que fuere como criterio de la validez de la experiencia. Caemos entonces en el reduccionismo —sin negar que ello pueda ser muy útil para el *análisis* de los «fenómenos» místicos—. Es el reduccionismo que reduce el hecho o fenómeno a solo lo que el filtro de nuestro criterio nos deja pasar como válido: el postulado de la razón, por ejemplo, que fundándose en sí misma (círculo vicioso) no admite como real más que lo razonable, identificando entonces la realidad con aquello que la racionalidad reconoce como real.

Si insistimos en nuestra acepción de experiencia integral es porque nos vemos sostenidos por tantos testimonios místicos que no se dejan compartimentar y que nos hablan de su experiencia de *la* realidad, y no solo de una parte de ella.

Se trata de una *experiencia* integral completa, esto es, no parcial, ni parcelada. En la experiencia completa vale aquello de «quien me *ve* a mí, ha visto al Padre», frase en la que la diferencia de tiempos no es secundaria, como comentaré más adelante. Los apóstoles ven a Jesús; pero hay que abrirles el tercer ojo para que sean conscientes de que habían visto (también) al Padre, teniendo la experiencia completa de ver no solo a Jesús, sino a Cristo. Si veo una flor solo como flor,

puedo formarme un concepto de flor viendo otras flores o una idea de flor descubriendo su esencia específica; pero no tengo la experiencia completa de la flor completa, de su Ser, de su plena realidad —a no ser que confundamos la flor con su concepto—. De hecho, cuando nuestro pensamiento racional acompaña a la experiencia, tenemos la noción de la flor, pero no podemos tener la experiencia completa de la flor sin experimentar todo lo que la flor *es;* y la flor *no-es* sin la entera realidad, en la que y de la que es flor:

Nel giallo della rosa sempiterna [...]
Nè l'interporsi tra 'l disopra e 'l fiore
di tanta plenitudine volante
impediva la vista e lo splendore.

Al cáliz de la rosa sempiterna [...]
Ni la interposición entre la Rosa
y Dios de aquella plenitud volante
vista o fulgor entorpecía cosa.[2]

... canta Dante en el Paraíso poco antes de extasiarse. Estos versos de Dante parecen encontrar eco en una poesía de Śrī Aurobindo, que canta a la «Rosa de Dios», y en el juego de palabras del gran poeta Rūmī entre *gul* (rosa) y *kull* (el misterio de la totalidad). Annemarie Schimmel traduce:

Jede Rose, die in der äusseren Welt duftet,
spricht vom Geheimnis des Ganzen.

Toda rosa que expande su olor en el mundo exterior,
[nos] habla del misterio del Todo.

2. Dante, *Divina Commedia*, «Paradiso», canto XXX, 124 y XXXI, 19,22 (trad. cast.: *Divina Comedia*, versión poética de A. Echeverría, Madrid, Alianza, 2001, págs. 610-613).

Ciertamente, «el ser se dice de muchas maneras» —se *dice* (λέγεται, *legetai*)—. Y es precisamente la visión mística la que se percata de que la realidad no se reduce a lo que se *dice*, que no se reduce exclusivamente a *logos*. La *experiencia* de la flor no es idéntica a la *cognición* del concepto de flor, que me permitirá distinguir la flor de todo lo que no-es flor.

Aunque hay también una experiencia intelectual (la evidencia), es solo un caso de experiencia humana y no debe confundirse con la experiencia mística, que es una experiencia completa. La visión mística viendo la Flor ve al Padre (su Origen). ¿No dicen algunos místicos que ven a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios? —dejando abierta la cuestión de lo que pueda ser este «Dios»—. «Quien ve el *ātman* en todas las cosas y todas las cosas en el *ātman*», dice una *Upaniṣad*, «este podrá llegar al *brahman*» —dejando de lado nuevamente lo que pueda ser este *ātman* y este *brahman*—.

La mística representa una contracorriente en el interior de la cultura; la mística es un contrapeso. Aquí podríamos aventurar una diferencia entre la mística predominantemente occidental y la oriental —aceptando la simplificación, puesto que hay «occidentales» en el mundo oriental y «orientales» en el occidental—. La primera es más bien antropocéntrica («conócete a ti mismo»), para remontarse a Dios. La segunda es más bien teocéntrica («conoce a Dios»), para descender al autoconocimiento. Es obvio que para llegar a un «Dios» trascendente hay que ascender (a él) y para alcanzar un «Dios» inmanente hay que descender (hasta él). Citemos dos ejemplos de la perspectiva típicamente oriental. «Conocerse a sí mismo es olvidarse de sí mismo; olvidarse del propio yo es conocer todas las cosas» («alcanzar la iluminación», según otra traducción), escribió al inicio del *Shōbōgenzō* Dōgen, el gran maestro zen del siglo XIII, que introdujo la escuela *sōtō* en Japón.

El segundo ejemplo es upaniṣádico. Un devoto de Indra, a quien el Dios le dice que escoja un favor, no se atreve a hacerlo por respeto a Dios y pide a Indra que él mismo le otorgue la gracia más beneficiosa para la humanidad. Indra le dice entonces: «¡Conóceme, pues!» *(mām*

eva vijāni), sabiendo que Dios habita en el corazón del hombre y que, conociendo a Dios, se conocerá a sí mismo. Cuando Grecia dice: «¡Conócete a ti mismo!», está presuponiendo que si nos conocemos bien (lo que somos) encontraremos a Dios. Cuando la India dice: «¡Conóceme!», está presuponiendo que este Dios me revelará quién soy. Ambos movimientos son necesarios: el ascendente (de Grecia) y el descendente (de la India). El genio de san Agustín lo expresó bien: «Noverim me, noverim te» (Que me conozca [y] que te conozca). No podemos abandonar el sentido crítico de nuestro intelecto (antropocentrismo) y tampoco el sentido propio de nuestro espíritu (teocentrismo). La experiencia integral es trascendente e inmanente a la vez —secreto del *advaita* o intuición adualista—. La experiencia de la trascendencia, como repetiremos aún, solo puede hacerse desde la inmanencia; y la de la inmanencia solo tiene sentido en relación con la trascendencia. Inmanencia y trascendencia son dos nociones que apuntan a aquella realidad que no es ni una ni dos. La realidad es relacional, como la Trinidad.

Se trata, pues, en ambos casos, de una experiencia de la *realidad completa*. La realidad en cuanto tal no tiene partes, pues serían ya partes de la realidad. Podemos, por ejemplo, hablar de una realidad material y de otra realidad espiritual; podemos incluso distinguir grados de realidad si convenimos en un criterio formal de clasificación. Pero todas estas distinciones sobre la realidad son meramente formales, forjadas por nuestra mente, ella misma también parte de la realidad. En otras palabras, el conocimiento místico ni juzga ni divide: solamente ve.

Al decir que la realidad no tiene partes no afirmamos que nuestra mente no pueda dividir la realidad en partes. Pero tanto la multiplicidad como la unidad son afirmaciones de nuestra mente. La mística es más cauta: ni afirma ni niega. Por eso no dice que la flor sea una *parte* de la realidad ni que sea *toda* la realidad. Diría más bien que la flor es símbolo del Todo, que *en* la flor «está» toda la realidad. No es, evidentemente, un conocimiento (conceptual) absoluto, sino una experiencia (integral) concreta. Estamos diciendo con otras palabras

lo que aún repetiremos: la mística es una experiencia adual *(advaita)*. Es una experiencia de la realidad, no de sus partes, aunque solo sea desde una parte. El Espíritu «os conducirá a la verdad íntegra», prometió Jesús a sus discípulos. No se trata, evidentemente, de que nos conduzca a todas las verdades, sino a la experiencia completa, indivisa de la realidad. Y muy sutilmente, como dice el texto, os guiará en el camino (ὁδηγήσει, *hodēgēsei*) hacia la Verdad entera: hacia un camino existencial y no a una mera cognición mental. Quien se deja conducir por el Espíritu no «conoce» (mentalmente) todas las verdades, pero camina en la Verdad que «nos hace libres». La experiencia mística, «viendo» la flor, «ve» (toda) la realidad aunque no «vea» todas sus partes —nos hace «caminar en la Belleza», según una expresión de la lengua hopi—. Se pasa de la intelección de la *pars pro toto* a la intuición del *totum in parte*, aunque, en rigor, la metáfora espacial *(pars)* aplicada a la realidad es más bien desorientadora. La flor que el místico «ve» es (toda) la realidad —*en* la flor—. La flor que el intelectual conoce es parte de la realidad —*de* la flor—. Ambas son necesarias. La *Gītā* distingue entre el conocimiento del todo y el de sus partes, como ya hemos dicho e insistiremos.

Utilizamos la palabra «realidad» como símbolo último de Todo (el τό ὅλον *[to holon]* de Grecia, el *idam sarvam* de las *Upaniṣad*) no solo en cuanto es, sino también en cuanto no-es; en cuanto pensable e incluso en cuanto conscientes de que es impensable —sin entrar ahora en mayores disquisiciones—. Puntualicemos, sin embargo, que cuando se dice símbolo *del Todo* no nos referimos al Todo como a un algo envolvente, abstracto e indiferenciado, de algunos fenómenos psíquicos de identificación con lo numinoso. Baste para nuestro propósito decir que por realidad entendemos todo aquello que de una manera u otra entra en el campo de nuestra consciencia —sin otras disquisiciones (como las muy valiosas de un Zubiri, por ejemplo)—. La mística no es una visión abstracta. No ve el Todo, sino que ve la flor —en su totalidad—. La gran dificultad del lenguaje estriba en la sustancialización de los nombres para así individualizarlos. Para la

mística, todos los nombres comunes —los llamados sustantivos— son verbos. Así, la flor es flor porque «florece» en el jardín de la realidad y la «nube» es lo que «nubla» el firmamento de lo real, tanto física como metafóricamente. Las palabras son para el místico como los guarismos para el físico: representan el mundo energético-material para este último y simbolizan el universo entero para el primero.

La mente racional no puede sustraerse a una ulterior pregunta. Y no la soslayo, pues hemos indicado ya que la experiencia mística no es irracional. La pregunta es esta: ¿puede darse una tal experiencia completa? ¿Es *posible* esta experiencia holística? ¿No desvarían los místicos cuando dicen *aham-brahman* (yo [soy] *brahman*) o hacen afirmaciones parecidas? Dentro de un monoteísmo rígido, afirmar «Yo soy Alá o Yahvé» no es solo desatino; es blasfemia, y así lo pagaron quienes se atrevieron a tales confesiones. Pero nuestra cuestión no es «confesional», sino filosófica. ¿*Puede* el hombre decir en verdad «yo veo (toda) la realidad (Dios, si se prefiere) en la flor»? O, peor aún, «¿yo soy Dios?».

Ciertamente, la mente humana no puede en verdad decirlo o pensarlo. Hemos definido la mente como la facultad humana que se rige por unos ciertos principios lógicos (racionales), pero ¿quién nos dice que la realidad ha de obedecer a los principios lógicos (los cuales han sido formulados por la misma mente, para que esta pueda funcionar)? Es el círculo vicioso del racionalismo al que hemos ya hecho alusión. Repito la historieta del hombre que ha perdido la llave de su casa (del conocimiento) y a quien encuentra la policía buscándola desesperadamente bajo la luz de un farol de la calle en las oscuras horas de la noche. A la pregunta de si sabe si ha perdido la llave allí, responde que no lo sabe, y añade: «¡Pero como aquí hay luz!». ¿No hay otras farolas en la calle? ¿No se habrá perdido la llave en uno de sus recónditos bolsillos, o en su propia casa (como cuenta la leyenda sufí)? ¿Debe ser la realidad siempre visible al conocimiento? Más aún, la casa puede tener una llave, pero ¿ha de tenerla también la realidad? El místico entra en (su) casa sin llave porque no ha cerrado la puerta.

La mente humana no puede *ver* en la flor la no-flor, todo lo que no-es flor; pero la flor *es* y la nube también *es*, aun cuando no sea flor *en cuanto flor* y en este su Ser (de la nube) no *esté* separada de la flor, aunque no se confunda con ella.

Reducir la realidad a pura racionalidad es un postulado de la mente, pero no de la realidad. Lo que el hombre no puede entender (por ser contradictorio) hemos de decir que no se puede entender, pero transgredimos las mismas leyes del pensar si añadimos que no puede *ser*, a menos que nos confesemos discípulos de Parménides, que identifica el Ser con el Pensamiento. Y por ahí anda el desafío de la mística.

El problema es que yo no puedo entender lo que quiero transgrediendo las leyes de la lógica, aunque paradójicamente yo puedo *decir* lo que quiero saltándome *conscientemente* las leyes lógicas. Decimos *decir* comunicativo, y no mero «parloteo». La mente ha de obedecer al principio de no contradicción y a un cierto principio de coherencia. Pero el hablar humano puede darse conscientemente en cuanto expresa visiones, sentimientos u otros estados de consciencia que no pueden ser comprobados lógicamente sin ser por ello contradictorios, lo que, por otra parte, no significa que sean verdades lógicas. Yo puedo decir con verdad que siento antipatía por una persona, aunque no puedo entender el porqué de tal sentimiento, siendo así que todas las razones abogan en sentido contrario. Yo puedo además decir una mentira, pero no puedo entonces pensar que lo que digo es verdad. No sería mentira. Pienso lo que digo, pero no digo lo que pienso; soy consciente de lo que digo y de que mi decir no corresponde a la realidad, a la verdad en este caso.

Cuando los testigos de un Ramakrishna Paramahamsa nos describen los éxtasis del místico bengalí, no podemos decir que sus visiones no describen algo de la realidad, pero sin el complemento de su discípulo Vivekānanda no nos atreveríamos a afirmar que las visiones del primero sean lo que aquí defendemos como mística. El hablar humano ha de tener también un sentido para el hablante, aunque no sea racional. Más aún, no solo para el hablante sino también para un

presunto oyente capaz de captar el tal sentido, puesto que no se habla en solitario, y la palabra es relacional y por lo tanto comunicación humana; esto es, con sentido. Ahora bien, el sentido no es solo el «significado» racional.

La interpretación dialéctica nos dirá que, si la palabra o frase no tiene significado racional es un sinsentido y, por lo tanto, una contradicción impensable. Vivekānanda entendió a Ramakrishna. Los apóstoles aparecieron como borrachos a sus oyentes en Pentecostés, pero luego demostraron que estaban en sus cabales y que supieron interpretar lo que les había ocurrido. Habían visto una dimensión de la realidad irreducible a la racionalidad y eran conscientes de ello. Y aquí debemos subrayar de nuevo la diferencia y el parentesco entre el lenguaje artístico, en especial el poético, y el místico. Ambos trascienden la pura racionalidad, pero mientras el primero se preocupa por la Belleza o por la Forma más que por la Verdad, el segundo no renuncia a ellas y pretende abrirnos a un aspecto de la realidad no desconectado de otras dimensiones de esta, aunque luego una cierta filosofía tenderá también a encontrar el nexo entre Belleza y Verdad y defenderá un pluralismo de ambas.

Cuando un cierto lenguaje místico nos dice que ve todas las cosas en el *ātman* o a Dios en todas partes, nos dice algo que la mera razón no puede comprender, pero que no es contradictorio, puesto que Dios no es una «cosa» ni una «parte». El ontologismo sería el esfuerzo por explicar racionalmente que, viendo la flor, se ve al Ser; pero la mística se apoya en la experiencia, que no tiene por qué ser ni racional ni irracional.

En una palabra, no tenemos criterio racional alguno para negar que la tal experiencia integral no sea posible, ni para reducir el hombre a un animal lógico. Lo posible y lo imposible son categorías de la Mente, no del Ser. La experiencia apunta al Ser. Sobre la naturaleza de esta experiencia deberemos aún decir alguna cosa.



Resumiendo: hemos descrito la experiencia mística como aquella experiencia que «ve», «toca», «experimenta» la realidad íntegra; esto es, intocada por su interpretación y que se mancilla así que se intenta sacarla a la luz, algo así como el negativo de una fotografía que se deforma cuando la «revelamos» con una onda luminosa, que nos la presenta bajo un color y una forma determinadas, pero sin la cual no sería visible.

Repetimos que hubiéramos preferido decir «experiencia integral de la Vida», puesto que «realidad» tiene una excesiva carga conceptual. La *Vida* sería el negativo de la fotografía o, mejor aún, la misma palpitación del original; la *realidad* sería la imagen revelada, que nos permite hablar de ella.

2. La experiencia es el toque consciente con la realidad

La experiencia, por ser tal, es inmediata; no admite intermediarios, pues de lo contrario no sería experiencia sino reflexión. La experiencia es un contacto directo, por utilizar una metáfora sensual. O, como diría la mística hispánica, es un toque —y «toque sustancial» (en el que no hay separación entre el tocante y lo tocado)—. Se trata, pues, de un contacto inmediato. En rigor, todo toque lo es, pero como la cultura dominante actualmente es una civilización de instrumentos e intermediarios, hemos de insistir en que se trata de un toque inmediato. La misma palabra «experiencia» indica más que simple inmediatez; indica com-penetración, haber penetrado en el mismo interior de la cosa «experienciada». Procede del griego *περάω (peraō)*, pasar a través; entrar, penetrar, y del sánscrito *pi-piparmi*, conducir (cf. perito, peligro, experto, puerta y, naturalmente, experimento, etc.). La experiencia se reconoce en aquel *interior intimo meo* (más interior que lo mío más íntimo) de san Agustín. La experiencia se compenetra con lo «experienciado». Por su misma naturaleza no hay un *a priori* de la experiencia en el orden de la consciencia. No hay nada «anterior» al dato de la consciencia excepto el mismo dato que aprehendemos precisamente en la experiencia. La experiencia es el dato, lo dado. La experiencia es don, el don de la Vida en nuestro caso. Hay algo que se nos da y que, por lo tanto, se *recibe*. Esto nos lleva a caracterizar toda experiencia, y en especial la experiencia mística, como predominante femenina, aunque la pasividad no sea exclusivamente rasgo de la mujer. El ejemplo de Śiva (pasivo) y Pārvati (activa) debería ser suficiente. Lo importante es que el dato se recibe, se acoge, se «sufre», aunque luego recibiéndolo se transforme.

La consciencia inmediata del dato no significa el conocimiento derivado de un dador, como un factor extrínseco al dato mismo. Cuando la filosofía, olvidando su mismo nombre, ha perpetrado la escisión entre amor y conocimiento, el dato, el don de la existencia, en nuestro caso, aparece como problema. El dato deja entonces de

ser una experiencia y la razón, como intermediaria, nos pregunta por un dador. En general, el hecho de cómo podemos entrar en contacto con algo que nos es dado constituye un punto álgido de la moderna filosofía occidental: la mediación (μεσιτεία, *mesiteia*), la *Vermittlung*, tortura de Hegel y problema desde que se acepta el dualismo cartesiano entre la *res extensa* y la *res cogitans*, la «materia extensa» y la «cosa pensante». Pero aquí se presenta un *dilema* que la razón sola no puede resolver: de una parte, todos nuestros actos conscientes han de desembocar en algo inmediato, en algo primordial para que nuestros conocimientos puedan apoyarse en un *fundamentum inconcusum*, de lo contrario, caemos en el abismo de un proceso al infinito. Por otra parte, tan pronto como nos damos cuenta de que desembocamos en algo inmediato, destruimos su inmediatez, puesto que somos conscientes de ello gracias a la re-flexión que, como su nombre indica, no puede ser inmediata. Nos hace falta entonces un intermediario, que no hace más que retrotraer el problema. La tentación parmenidiana de identificar el Ser con el Pensar es grande. No hay entonces mediación, sino solo identidad. Se identifica la mediación con la reflexión, que es la proeza de Hegel: «Die Vermittlung ist nichts anders als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst» (La mediación no es otra cosa que la autoigualdad dinámica o ella es la reflexión en ella misma). Es la atracción del idealismo monista que siente nuestra mente cuando quiere captar la realidad por medio de la razón. Pero aparece entonces un grave problema. Queriendo evitar el monismo para no contradecir el sentido común (que percibe diferencias), se cae en el irracionalismo, si no se distingue la afirmación de la negación, o bien en la dialéctica *(sic et non)*. Pero la dialéctica solo se salva de la contradicción (irracionalismo) si postula una síntesis en la que la contradicción se supera en virtud del carácter finito de toda afirmación; ni el *sic* ni el *non* son absolutos. Es una hipótesis genial pero que, si nos empeñamos en mantener la evidencia racional como criterio último de verdad, nos obliga a renunciar al dogma de Parménides, que es el que nos ha causado el problema, cayendo en un

círculo vicioso. El Pensar como automediación del Ser. La mediación resulta entonces innecesaria en este último nivel.

En una palabra, si se renuncia a la mediación y se quiere evitar el monismo, se cae en el agnosticismo total: no podemos entonces llegar a ningún conocimiento, puesto que no podemos llegar a ninguna conclusión. El Ser es lo que se piensa, y basta. Pero la auténtica mediación es algo más que un intermediario. La intuición *advaita* resuelve el dilema entre el monismo y el dualismo abandonando la pretensión a la evidencia racional como «último» y único criterio de verdad (fuera de su campo) y superándola (no negándola) con aquella experiencia *(advaita)*, que constituye precisamente el núcleo de la visión mística. La visión mística descubre, en efecto, la falacia de la *reductio ad unum* (reducción a la unidad) como esencial a la experiencia de la realidad. Para entender racionalmente algo debemos reducir a unidad la multiplicidad de datos; pero el campo de la consciencia humana es mucho más amplio que el del conocimiento racional. Al percatarnos de que la realidad es dialécticamente inaferrable, estamos ya abriéndonos a la consciencia de que la realidad transciende el poder de la comprensión racional, es decir, superamos el dogma de Parménides.

La intuición *advaita* resuelve el problema de la mediación con un pensar que no es dialéctico. Para ello amplía el campo y la función de la consciencia. Pero no cae en el irracionalismo y distingue además entre mediador e intermediario. Este último relaciona dos entes desde el exterior, por así decir, o encuentra una síntesis superior que los abarca. La mediación, en cambio, es una relación interna y constitutiva entre dos polos —en cuanto polos—. Un polo no es polo sin el otro, de manera que el conocimiento de un polo exige también el conocimiento del otro. No se conoce un polo si solo conocemos un polo sin conocer el otro. Pero no podemos conocer racionalmente los dos polos a la vez —A y B (que no puede identificarse con no-A)—. Los «dos» polos forman precisamente una polaridad adual. La mediación no une dos entes, sino que es la misma unión, unión que no significa unidad ni unificación sino polaridad constitutiva. La mediación nos hace ver

que no se trata de dos entidades que luego se relacionan sino que la relación es lo primario. Pero la relación no es racionalmente inteligible en el sentido que no permite la *reductio ad unum;* esto es, ver los dos polos a la vez. No es que Jesucristo, para poner un ejemplo cristiano, sea un hombre que nos une a Dios o un Dios que echa un cable a los hombres, sino que es a la vez y plenamente Dios y hombre; no mitad Dios y mitad hombre: es mediador y no intermediario.

Es obvio que las filosofías que no han limitado *a priori* a la sola razón la capacidad del hombre para aprehender la realidad han profundizado en la experiencia *(anubhava)* como el último fundamento de toda nuestra percepción de la realidad. Así, por ejemplo, las nociones vedánticas tan corrientes de *nirvikalpa (simplex apprehensio)*, *aparokṣānubhūti* (conocimiento inmediato), *prātyakṣa* (percepción directa) y *asparśayoga* (yoga sin contenido mental, detención de la mente, la no-mente) son intuiciones fundamentales para una recuperación del sentido primigenio (místico) de la filosofía. La filosofía se entiende entonces como la acompañante crítica del peregrinar del hombre sobre la tierra. Al decir «crítica» queremos decir de forma consciente, pero no necesaria ni exclusivamente racional. No olvidemos (como hacen a menudo ciertos sistemas filosóficos) que esta peregrinación consciente se hace con el cuerpo, el alma y el espíritu.

La filosofía no es solo *opus rationis;* es *opus tripartitum*, obra del cuerpo, del alma y del espíritu. El hombre es un ser tanto corporal como racional y espiritual. La experiencia de la realidad es *nirvikalpa*, sin construcción mental y por lo tanto anterior a todo nombre y a toda forma *(nāma-rūpa)*. En cuanto usamos el lenguaje como instrumento de la mente, convertimos la realidad en un constructo mental *(savikalpa)*. Pero «el *dao* que puede ser expresado no es el *dao*». Esto es, el *dao* que el lenguaje *habla* no es el *dao* que el lenguaje revela. Por eso no hay hermenéutica posible de la mística en cuanto mística. La hermenéutica de la mística es simplemente nuestra interpretación de la mística. Puede haber una hermenéutica de las expresiones místicas, pero no de la mística. Este hecho es humillante y saludable para nuestra

mente, a la par que arriesgado para nuestra vida. Humillante, puesto que la mente no puede pretender erigirse en la facultad suprema; saludable, puesto que se recupera el papel del corazón; arriesgado, puesto que en algo debemos confiar, y el olvido de la razón sería aún peor. De ahí que, para una auténtica filosofía, haga falta el cultivo de la pureza de corazón, de la claridad de la mente y del amor sincero. Aduzco estas elementales nociones de otras filosofías para subrayar cuánto se ha distanciado de la mística la filosofía occidental predominante. Insistimos en que la mística no es racional, sin ser por eso irracional. Llamarla meta-racional, aun purgando la palabra de cualquier otra connotación, nos coloca la racionalidad en el centro de la antropología, siendo así que la razón, aunque constitutiva del hombre, no es por ello superior al cuerpo o al espíritu.

Este distanciamiento de la experiencia completa por parte de una filosofía meramente racional se debe, por lo menos parcialmente, al doble olvido del hombre «civilizado» tanto de su corporeidad, reducida a simple instrumento, como de la presencia del espíritu recluido en la trascendencia. Esta filosofía ha reducido todo el ser humano a su naturaleza racional. Una causa remota de este debate enajenante podría provenir del entusiasmo del hombre por sus descubrimientos, empezando por el de la escritura, como ya el Faraón Thamus previó, respondiendo a la oferta de la escritura por el Dios Toth, como reporta Platón en el *Fedro*. «Es necesario (ἀνάγκε, *ankē*) que vengan escándalos», dice el Evangelio. Pero debemos refrenarnos en prolongar los hilos de nuestro discurso hasta los inicios de la historia, si bien la situación actual de la humanidad y del planeta nos invita con urgencia a este tipo de observaciones. Acaso solo la mística puede ayudar a este cambio radical, imperativo de nuestra época. De hecho, tanto la experiencia sensual como la espiritual, salvo importantes excepciones, han sido eludidas en la cultura moderna, predominantemente tecnocrática y racional.

No hemos aún respondido adecuadamente al *dilema* planteado: ¿podemos hablar de un toque inmediato sin destruir su inmediatez con

nuestro hablar? Por algo la mística, como la misma palabra sugiere, no abre la boca; pero no puede, ni debe, eliminar el pensar, so pena de irracionalismo. El pensar discursivo no es evidentemente inmediato: el discurso es su «mediación» y esta destruye su inmediatez. ¿Hay una consciencia que no excluya la inmediatez, que no se interponga entre el conocer y lo conocido? En otras palabras: ¿hay o puede haber una consciencia consciente y no reflexiva, una intuición o visión que no se vea a sí misma, que no reflexione sobre sí misma? De lo contrario convertimos la reflexión en inmediata; esto es, desembocamos en Hegel, en el idealismo absoluto.

En nuestro caso concreto: si la experiencia es consciente de que «toca» la realidad, ¿no se interpone esta consciencia entre el toque y la realidad? ¿No descubrimos muchas veces que lo que creíamos ser un toque inmediato resulta ser una ilusión? Como explicitaremos en el *sūtra* 7, lo que destruye la inmediatez no es la consciencia, sino su interpretación. La consciencia de un hecho ilusorio es tan inmediata como la consciencia de uno real. Pero la consciencia no *es* toda la realidad aunque, gracias a ella, esto es, por su mediación, podemos darnos cuenta y por lo tanto hablar de ella.

Hemos dicho «experiencia consciente» y no consciencia refleja puesto que, tanto si *hablamos* de experiencia como si *hablamos* de cualquier cosa, es porque tenemos consciencia de ello. Esto no significa que haya que identificar consciencia con inteligibilidad (racional), ni consciencia con realidad. Repito que esta identificación ejerce una gran fascinación sobre la mente humana, puesto que de un plumazo eliminamos todo lo que nos estorba para una concepción racional de la realidad. Pero esto implica aceptar acríticamente el postulado de Parménides, como ya hemos reiterado. Una cosa es afirmar que el Pensar nos revela un aspecto del Ser, y otra que el Pensar le quite al Ser (a la realidad) todos los velos; a saber, que se identifique con ella. Si escribiera para un lector de hace siete siglos hubiera dicho que hay una castidad filosófica —distinta del celibato racional—. El Maestro Eckhart, en un memorable comentario a la Carta a los romanos, ha-

bla de un triple velo de la realidad: «Velamen boni, velamen veri et velamen entis» (Velo del bien, velo de lo verdadero y velo del ser). No solo el Bien y la Verdad nos velan la realidad, sino que el mismo Ser es también el último velo de la realidad. Si con la voluntad podemos descorrer el velo del Bien y con la inteligencia el de la Verdad, el tercer velo no tiene órgano que lo desvele: es el misterio. «Los Dioses aman la oscuridad», dicen los Veda.

En este toque nos identificamos con toda la realidad; pero no es ya por medio de una facultad especial. Por eso dijimos también «experiencia integral», porque no la toca *(in-tangere)* ni por lo tanto necesita ningún órgano particular. No toca la realidad; somos ella, aunque en un punto tangencial sin dimensiones (y por eso no se puede decir que haya un tocante y un tocado). Una buena parte de las filosofías tradicionales ha llamado mística a esta experiencia, aunque muchos epígonos han considerado la filosofía como otra especialidad y han reducido el conocimiento a obra de la mente, y así han interpretado de manera reduccionista conocidas frases, tales como «quien conoce al *brahman* se convierte en *brahman*», «la vida eterna es conocer a Dios»; en esto consiste la «visión beatífica», «la máxima identidad es la que existe entre el conocer y lo conocido», etc. ¿Es «conocimiento» la palabra adecuada? Pregunta que intentaremos responder más adelante.

Llegados a este punto, nuestro comentario, sin apartarse de la tradición, la explicita y la complementa. Este conocimiento no es de la sola mente; es también sensible y espiritual, a lo que hay que añadir que es más (no menos) que solo percepción sensible, conocimiento epistémico o sentimiento devocional. Por demasiado tiempo la mística ha sido identificada con un monopolio de mentes privilegiadas o de «gente espiritual y devota», de la que quería liberarse santa Teresa de Jesús, pues también «entre los pucheros anda Dios».

Si el toque fuera exclusivamente racional, si el conocimiento fuera solo de la mente, la interpretación monista sería prácticamente insuperable: lo real sería lo cognoscible. Precisamente porque nuestro conocimiento es también corporal somos conscientes de nuestra *contingencia*,

según la verdad de la misma palabra (ἔτυμος, *etymos* significa verdadero). Cualquier experiencia humana *toca (tangit)* sin duda la realidad, pero la toca en un solo punto: es la tangente de nuestra «contingencia» *(cum tangere)*. El toque experiencial de la mística es inmediato y nos diviniza (para seguir el lenguaje teísta); es un «toque real», aunque la mística hispánica dijera «sustancial», pero no es panteísmo, puesto que tocamos lo «Infinito» en un solo punto —y sin dimensiones, para continuar con la metáfora geométrica—. La experiencia mística toca la realidad, aunque solo sea contingentemente; esto es, tangencialmente. De ahí la humildad como una virtud connatural a la mística.

Pero de ahí también que sea oportuno salir al paso de una posible mala interpretación de lo que decimos. Debido al clima individualista de la cultura contemporánea predominante, que también ha repercutido en los estudios sobre mística, se suele caer en una interpretación subjetivista de la experiencia. Esta experiencia individualista sería lo que una reciente literatura norteamericana llama *experientalism*, que consiste en una interpretación de la experiencia subjetiva dentro del mito del individualismo moderno. Toda experiencia es subjetiva, pertenece al sujeto, pero no necesariamente a un sujeto individual —que sería la experiencia subjetivista— ni solo al sujeto exclusivamente. La misma experiencia es la que relaciona el sujeto y el objeto; ella es la mediadora, no la intermediaria.

La experiencia mística no es la experiencia privada de un individuo, sin ser por ello una experiencia que pudiera llamarse pública. Se toca la realidad, y la realidad en cuanto tal es indivisible —incluso entre objetiva y subjetiva—. Dicho de otro modo, la experiencia mística no es *mi* experiencia (individual) —sin ser por ello *nuestra* experiencia (colectiva)—. No es una experiencia individual privada, aunque sí es una experiencia personal, como explicitaremos más adelante. Digamos aquí solamente que esta experiencia, por pertenecer al Cuerpo de la realidad, tiene repercusiones cosmológicas según su mayor o menor profundidad —cuerpo al que varias tradiciones llaman congruentemente «cuerpo místico»—. Esta es la intuición subyacente a la idea

del *karman* como solidaridad universal, a la intuición de la naturaleza «búddhica» de todo ser viviente, a la creencia cristiana sobre el Cuerpo místico de Cristo o la redención universal por la Cruz y la Resurrección, a la responsabilidad universal de todo ser humano, como describe una cierta literatura, etc. Si la experiencia mística toca la realidad, es natural que esta sea sensible al toque; es la misma realidad la que nos manifiesta que ha sido tocada.

Esto explica que muchos místicos se retiren a la soledad, no para aislarse del mundo sino para entrar en un contacto más íntimo y más profundo con él. Soledad no es aislamiento. Al místico no le hacen falta la propaganda ni la publicidad.

Esto que acabamos de decir no contradice lo inmediatamente anterior. La experiencia mística es ciertamente una experiencia de la persona concreta, pero no es un acto individualista. Sus repercusiones se extienden como las olas que llegan a todas las orillas del lago. Pero esta metáfora debe también entenderse como si se dijese que es el mismo reflujo de las olas el que permite que lleguen otras después. La soledad del solitario es correlativa a la comunidad en relación con la cual es solitario. Por eso dijimos que no es aislamiento. Un solo puñado de justos sostiene la humanidad, dice la mística judía.

Tocamos la realidad, somos conscientes de ello; somos realidad —aquella realidad que no tiene partes—. Por aquí anda la dignidad humana, que precisamente la experiencia mística descubre, puesto que ve toda la realidad en cada hombre, en cada ser.

Hemos dicho «toque», que es una metáfora sensual, pero hemos añadido «consciente», que es un vocablo del orden del conocimiento. Esto es, se trata de un «engendrar conjuntamente» lo conocido por el cognoscente (según una etimología hoy discutida) —«connaître, naître ensemble», dice Paul Valéry—. Del mismo modo que no podemos *llamar* toque humano a un toque que no sea consciente, no podemos llamar auténtico conocimiento a un conocimiento estéril; esto es, que no haya engendrado lo conocido, como sugiere el parentesco, si no la igualdad, de las raíces indoeuropeas entre conocer

y engendrar (*γιγνώσκω*, *gignōskō* y *γίγνομαι*, *gignomai*). Más aún, una *gnōsis* que no haya sido impulsada por el deseo (amor) de ser engendrada por lo conocido, no puede en verdad ser reconocida como conocimiento. De ahí un cierto carácter femenino de la mística, como hemos indicado ya. Conocemos en cuanto somos conocidos, dice la Escritura cristiana, que puntualiza en otro lugar que primero Dios nos ha amado. Debería resultar evidente que conocer no es memorizar ni almacenar información. Quizá sea tarea de la mística devolver a las palabras su sentido pleno. ¿Hubiéramos acaso debido decir que la mística es un toque amoroso con la realidad entera? Explicaremos todavía que no hay auténtico conocimiento sin amor. «Cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum» (Conocimiento experiencial que se tiene de Dios a través de un amor unitivo), definía como *theologia mystica* Johannes Gerson en el siglo XV —haciendo eco a san Buenaventura—.

Este *sūtra* tiene un corolario importante que podemos introducir recurriendo al testimonio histórico del martirio, lo que resulta una redundancia, puesto que *μάρτυρ (martyr)* significa testigo. No se da la vida por una opinión; se arriesga, en cambio, por una experiencia que uno no puede negar, a menos que mienta. Pero el hecho histórico del martirio nos muestra que mientras se puede negar la experiencia de los sentidos engañando, y la experiencia de la mente mintiendo, resulta más difícil negar la experiencia de la fe apostatando. Hablamos del toque inmediato con una realidad que trasciende el testimonio de los sentidos y la intuición intelectual. Es la visión del tercer ojo que la tradición cristiana ha llamado el *oculus fidei*, el ojo de la fe. La fe no está en las proposiciones. «Fides non est de enuntiabilibus», escribió santo Tomás. La fe es una experiencia: la visión inmediata de una realidad que no puede ser empíricamente ni racionalmente probada, pero que es tan inmediata como la experiencia sensible y la inteligible. No confundamos la fe, que es una experiencia, con la creencia, que es su articulación intelectual.



Resumiendo: el hombre es un ser entre el cielo y la tierra. Con los pies toca la tierra, pero al darse cuenta de este toque se percata de que tiene una cabeza, que puede tocar también el cielo con la vista. Al darse cuenta de que toca la tierra se percata también de que toca el cielo con un toque distinto del sensible. Lo que sean el cielo y la tierra no lo sabe, pero es consciente de su posición de mediador. Esta es su experiencia.

3. La realidad no es subjetiva ni objetiva: es nuestro *MYTHOS*

Por razones de claridad hemos debido adelantar algo de lo que entendíamos por realidad. Nos remitimos a lo dicho, pues queremos evitar un espinoso tema para no perdernos en meras elucubraciones intelectuales muy importantes en sí, pero secundarias para nuestro tema. Apuntaremos solamente el problema, pues querríamos utilizar la palabra de la manera más próxima al sentido común, con vistas solo a lo relevante para nuestro tema.

La realidad, en rigor, no puede ser ni el sujeto ni el predicado de ninguna frase. Y no obstante cometemos constantemente esta falta lógica, lo que nos muestra que el hablar humano trasciende la lógica, puesto que nos entendemos. La realidad es lo que nos «permite» encontrar un sentido tanto al sujeto como al predicado. Pero la fórmula «S es P» no expresa lo que la realidad *es*. El *es* de la realidad no es el sujeto ni el predicado. Se trata de un *es* desnudo, tan desnudo que puede identificarse igualmente con la *nada*, puesto que ambos carecen de cualquier atributo que les convenga o que los distinga: no solo tenemos la realidad delante de los ojos, está también detrás y en nuestros mismos ojos. La sabiduría upaniṣádica lo dice taxativamente: no se puede afirmar «la realidad *es*» (verbo en la tercera persona). Esto ya la cosifica, la convierte en objeto. Tampoco se puede decir la realidad *soy*, puesto que la realidad tampoco es puramente subjetiva. ¿Quién, en sus cabales, se atreve a decir «yo soy la realidad» o, simplemente, «yo soy» y eliminar todo predicado? Si tenemos consciencia del *ego* que dice «yo soy», ya lo hemos convertido en un predicado (*Yo* digo o pienso que «yo soy»: digo algo de *mí*). Uso la vieja grafía para reservar la palabra «conciencia» a la conciencia moral e incluir en la consciencia *awareness, consciousness, Bewusstsein, Gewahrsein*, *consapevolezza*, etc., y también *jñāna, cit, buddhi* y sus múltiples derivados. Recuerdo la frase de Novalis cuando estudiaba a Fichte: «Das Bewusstsein ist [...] ein Bild des Seyns im Seyn» (La consciencia es [...] una imagen del Ser en el ser).

¿Pero es la imagen igual a la sombra de la caverna platónica? Solo *brahman* dice *aham-brahman* (yo *brahman*): *Eheieh aser Eheieh* (soy quien soy). Pero *brahman* no sabe que lo *es*. Su consciencia es Īśvara. Lo que el Padre (en la Trinidad) *es*, lo es el Hijo. Por ahí merodea la mística.

Hablamos de todo ello, pero la realidad se le escapa al *logos;* mas este se da cuenta de que se le escapa, y aun de que no la puede atrapar. No podemos conocer la realidad en cuanto tal, puesto que ella no es ningún objeto (de conocimiento) y es la que nos permite ser conscientes de lo que el *logos* presenta precisamente a nuestra consciencia. Somos conscientes de los diversos entes que se presentan a nuestra consciencia y a los que atribuimos distintos grados de realidad según nuestros criterios mentales. Así, al caballo que veo, al dolor que siento, al pensamiento que pienso, o al presentimiento que barrunto, no les atribuyo los mismos grados de realidad. Estos grados de realidad son como una música de fondo cuando estamos ocupados en algún quehacer. Si le prestamos atención nos distrae, pero si la quitamos parece que nos falte algo. Parece como si la música diera relieve a nuestra ocupación. Percibimos los diversos entes como reales (en sus distintos grados), como pertenecientes al Ser, del que solo podemos ser conscientes en los seres (entes). Pero indirectamente somos conscientes de Él —como con la música—.

No vamos a terciar en los grandes problemas de la ontología, el ontologismo, la onto-teología y la diferencia ontológica. Solo diremos que todas estas filosofías presuponen que, junto a un pensar racional sobre los entes, somos conscientes de una realidad (que en muchas partes suele llamarse el Ser) que trasciende nuestra razón sin por eso negarla, lo que sería irracionalismo. Hay «algo» además del *logos* —prescindiendo también de la problemática del «hay» (¿existencia?)—.

Si la realidad se le escapa al *logos*, ¿cómo es que aún hablamos de ella? Hablamos de ella porque la Palabra es de «alguien» y dice «algo» (expresándonos antropomórficamente). La Palabra es relación (dicho filosóficamente). La Palabra es tal porque tiene un Origen y está repleta de Espíritu (dicho teológicamente). La Palabra no está sola (dicho más

sencillamente). En nuestro mundo sublunar la palabra es inseparable del *mythos*, este «viento» que sopla donde, cuando y como quiere.[3] Toda palabra es palabra dentro de un *mythos* como su horizonte. Solo podemos hablar de la realidad míticamente. El *logos* es masculino. El *mythos* es femenino.[4] Ambos se complementan, aunque a veces también se suplementan. Hay culturas predominantemente míticas y otras fuertemente lógicas, aunque no hay *logos* sin *mythos* ni *mythos* sin *logos*. El monismo pretende eliminar el *mythos* y cuando no puede, los identifica; el dualismo los hace luchar (en todos los niveles); el adualismo (*advaita*, Trinidad, el juego *yin-yang*) los conjuga: *mysterium conjunctionis*, diría C. G. Jung; *maithuna*, diría el *tantra;* ἱερὸς γάμος *(hieros gamos)*, dirían los griegos. El monismo postula la *unidad*, el dualismo tiende a la *unión;* el *adualismo* aspira a la *armonía*.

La experiencia de la armonía es una experiencia primordial irreducible a la unidad y a la multiplicidad. Para percibir la armonía la pura unidad no sirve, la mera diversidad no basta. Hace falta algo más; el mero pensamiento racional no es suficiente. El pensamiento racional entiende la unidad e intenta reducir la multiplicidad a una unidad superior mediante la dialéctica, pasando de un concepto A a otro concepto no-A, buscando una síntesis (de la multiplicidad). La intelección racional de una sinfonía nos puede fascinar por su técnica (no exenta de virtuosismo), pero no equivale a la experiencia de la armonía. Esta presupone la experiencia del ritmo, que no es ni la repetición de un mismo movimiento ni su negación. Nuestra atrofia cultural artística hace difícil que nos percatemos de que ni el ritmo ni la armonía son reducibles a algo exterior, ni se perciben sin nuestra participación, sin «formar parte» de ellos, aunque sin identificarnos

3. Debido a las múltiples acepciones de la palabra «mito», usamos la ortografía del original griego para designar lo que aquí se entiende por tal.

4. No confundamos, como quiere imponernos el norteamericano moderno, el género con el sexo. La virilidad es del género masculino; el útero es del género femenino; en alemán la Luna, es masculina y el Sol, femenino. El hombre no es solo el varón.

completamente con ellos. El segundo «movimiento» del ritmo repite el primero, pero no es igual a él, puesto que es el segundo. Somos una parte, «participamos», pero no somos el todo.

Sin captar el todo no podemos ser conscientes de la armonía, pero al mismo tiempo la armonía supone que somos conscientes de las partes que forman un todo armónico: somos conscientes de las partes no en sí, sino en cuanto partes, en cuanto partes *del* todo (genitivo subjetivo).

La palabra «participación», que ha adquirido carta de naturaleza en una cierta filosofía, puede fácilmente inducirnos a un malentendido si se interpreta según el esquema del pensar especializado que hemos criticado anteriormente. El conocimiento participativo al que nos referimos no es el conocimiento de una parte de la realidad, sino la consciencia de toda la realidad desde una perspectiva concreta. Hace falta una consciencia adual, que nos une al mismo tiempo que nos distancia. Es la consciencia de la relación en cuanto tal y no en cuanto entes que se relacionan. La relación «en sí», se podría decir paradójicamente.

La consciencia de esta relatividad radical *(pratītyasamutpāda)* es una de las intuiciones básicas del buddhismo, que por eso ha eliminado la sustancialidad de los entes *(anātmavāda)*, para que no nos distraigan de la visión mística, esto es, completa, de la realidad.

Esta *consciencia participativa* tiene un nombre, tan polisémico, por otra parte, como los nombres que hemos venido empleando. Este nombre es *amor;* y este amor es el compañero natural del conocimiento. Este es el divorcio mortal al que nos hemos ya referido y al que nos referiremos aún: el divorcio entre conocimiento y amor. Cuando la mística habla de conocimiento es un conocimiento amoroso y cuando canta el amor, es un amor cognoscente. La clasificación entre misticismos del ser o conocer y misticismos del afecto o del amor es fruto del cuchillo de la mente dialéctica, que ha confundido la autopsia de un cadáver con la auscultación de un ser vivo, aunque ello no quita que haya una mística predominantemente cognoscitiva y otra principal-

mente amorosa. Pero esta división no es una clasificación mística sino meramente racional, lo que no le quita su valor heurístico, por otra parte. La consciencia mística es una consciencia amorosa. Acaso una de las funciones de la mística contemporánea sea restablecer el abrazo primordial entre conocimiento y amor. Aquello que nos impele a salir de nosotros mismos es la última característica del amor como fuerza cósmica y vital. Y si la objetividad es un carácter de la realidad, el amor tiende al realismo ontológico. No se ama a un fantasma.

Este es un punto fuerte del monoteísmo: da una cierta respuesta al problema de la objetividad y la subjetividad. Por un lado, presupone que la realidad es subjetiva. Dios es el Sujeto absoluto y fuera de él no hay nada. El mundo es una idea de Dios. Por otro lado, la realidad es también objetiva, puesto que la creación es real y consistente; la idea divina ha tomado cuerpo, pero la objetividad del mundo es derivada; proviene de una subjetividad. La realidad es Dios, pero el mundo también es real —afirma el monoteísmo—. ¿Hay entonces dos realidades? El dualismo solo puede superarse con el pensar adualista. La realidad no es ni una ni dos. Dios y el mundo no son ni uno ni dos. Pero ahí está también la debilidad del monoteísmo si quiere mantener que Dios es el único Ser (monismo) y que por lo tanto la creación, en última instancia, no es real —tan real como Dios—. Este sería el lugar propio de la Trinidad, que requiere el pensar adualista para no caer en el irracionalismo. Esta sería la visión cosmoteándrica que más adelante mencionaremos.

«¿Qué es la realidad?» es una de las maneras de plantear la cuestión filosófica fundamental. Los conceptos de objetividad y subjetividad, por el mismo hecho de ser correlativos, no pueden absolutizarse. Pero si no superamos el planteamiento epistemológico no podemos hacer otra cosa que preguntar por un objeto (la realidad), quedando nosotros fuera, o disolviendo el objeto en el sujeto, con lo que no nos salvamos del solipsismo (*solum ipse,* yo solo). No podemos preguntar qué es la realidad; la presuponemos ya al formular la pregunta: la formulamos desde el *mythos*. Es decir, damos por descontada la realidad cuando

preguntamos por ella, lo que es una característica del *mythos*, como diremos en el próximo *sūtra*.

El *logos* no puede captar la realidad, hemos dicho, puesto que la presuponemos ya, tanto para pensarla como para negarla. En cualquier locución, tanto lo que se afirma como lo que se niega presupone *(pre-sub-positum)* que se afirma o se niega «algo». Este «algo» subyacente (que no es ciertamente una cosa, un «algo», pero para lo que no tenemos otra palabra) es el *mythos* cual trasfondo del *logos*, que le permite a este decir precisamente «algo».

¿Es este «algo» la realidad? No me atrevería a afirmarlo, pues entonces la realidad parecería antes un postulado que una presuposición o, como diremos, nuestro horizonte de plausibilidad: el *mythos*.

Al afirmar que la realidad es nuestro *mythos* decimos que es nuestra *presuposición* fundamental, que da un sentido mismo a la pregunta sobre ella. Por eso no la podemos definir, pues es el *mythos* el que delimita los límites de la pregunta. ¡Curioso que la palabra «presupuesto», más castellana, tenga otras connotaciones!

Ahora bien, esta ambigüedad del *mythos* es también una ambigüedad moral. Y aquí tocamos un punto central de la filosofía comparada que se agudiza en nuestro problema sobre la mística. Sintetizando y simplificando, podríamos decir lo siguiente.

Este dinamismo centrífugo del hombre que hemos denominado amor tiene también otro nombre: *odio*. Su relación no es dialéctica: el odio no es la contradicción del amor; no es un no-amor. El odio es su contrario; es un amor en la dirección contraria. *Amor curvus*, lo llamaban los escolásticos. A este nivel, amor y odio no son dos categorías éticas; son directamente antropológicas e indirectamente ontológicas.

Esta observación es tanto más importante cuanto que las visiones monoteístas, como aún insistiremos, han ontologizado la ética: Dios es el Bien absoluto, el Ser es al mismo tiempo el Deber-Ser. Lo que verdaderamente Es, es lo que ha de ser, lo que Debe-Ser. Otro gallo cantaría si los estudios de mística comparada hubieran tenido en cuenta

estas diversas cosmovisiones. Pero aún hay más en lo que atañe a nuestro problema: la mística no tiene por qué ser éticamente «buena». Hay fanatismos místicos. La mística no está exenta de peligrosidad, como todo lo real. El símbolo del infierno, como el de la aniquilación del Ser, como el del Mal, no son símbolos carentes de sentido. Y de hecho el místico no es un optimista ingenuo. Sabe que la experiencia de la Vida no es un mero automatismo. Pero no debemos alargarnos en este *excursus*.

Sea de ello lo que fuere, nuestro problema aquí es este: ¿qué es lo que «ve», «toca», «intuye», «experiencia» la experiencia mística? Nuestra respuesta ha sido clara: «ve» el *totum in parte*, el todo en una parte concreta de la realidad. Pero la realidad no es una caja más o menos rellena de partes: ¿qué es este *totum*, *ὅλον (holon)*, *sarva*? La respuesta más plausible solo puede ser una tautología, aunque los nombres pueden ser muy diversos: el Todo, Dios, la Nada, el Ser aunque sea bajo la apariencia de Bien, Belleza, Vida, Justicia, Amor o lo que fuere —a lo que algunos se atreverían a añadir también el Mal—. Pero cualquier palabra necesita ser explicitada y, en el diálogo, justificada. Por eso, repetimos, el místico prefiere callar, o en todo caso escuchar silenciosamente y, obligado a hablar, escogerá en lo posible el lenguaje de su interlocutor.

La consciencia del *totum* no es el conocimiento de todas sus partes, ni tampoco de su suma. No es una visión analítica y racional, pero tampoco es una consciencia vaga y abstracta, puesto que la consciencia mística es concreta y ve el «todo» en lo concreto, como hemos apuntado ya citando el ejemplo de la flor. Es la visión del «tercer ojo» que no es un solo «ojo», sino «tercero» —se apoya en los dos primeros, el sensible y el espiritual—.

Al afirmar que la realidad se nos manifiesta en forma de *mythos* estamos diciendo que la experiencia mística ve lo concreto encarnando lo universal, como una epifanía real del Todo. La mística no es una ideología, aunque cada mística defiende su lenguaje particular.



Resumiendo: la realidad es el sustrato en el que nos apoyamos para decir lo que sea sobre ella. De ahí que no podamos objetivarla ni tampoco subjetivarla. Es el dato; lo que se nos da, nuestro punto de partida al que hemos llamado nuestro *mythos*. Pero el *logos* no ceja y nos impele a decir algo sobre el mismo *mythos*.

El paso intermedio que nos hace patente la interconexión entre *logos* y *mythos* es lo que nos toca aún dilucidar.

4. El *mythos* es el último horizonte de presencialidad, el primer peldaño de la consciencia

Un testimonio flagrante del *mythos* colonialista, que todavía sigue vigente, es la creencia (mítica) de que la llamada cultura moderna, predominantemente «científica», es neutra y universal. La esencia del colonialismo es precisamente el monoculturalismo: las otras culturas reducidas a «folklore» o llamadas sucesivamente «subdesarrolladas», «en vías de desarrollo» o, peor aún, «culturas de países emergentes», demostrando cada vez más la imposición de un modelo único (tan potente que se dejan oír solo pocas voces disonantes). Esta observación no es un inciso artificial, puesto que solo una visión mística nos permite salir del dilema que se nos presenta: o barbarie o aceptación de la cultura tecnocientífica. Por monoculturalismo entiendo la creencia de que una sola cultura (con sus variantes accidentales) es capaz de dar cuenta y darse cuenta de la totalidad de la condición humana.

La pérdida del sentido místico de la existencia se manifiesta en el *mythos* monocultural reinante en una buena parte del mundo occidental que parece aceptar que la religiosidad (no digo los religionismos individualizados que son causas desencadenantes del problema) es un asunto privado, mientras que la enseñanza científica es neutra y universal, como defiende el «fundamentalismo» laicista.

Otro ejemplo sería la discusión teológica contemporánea de lo que suele llamarse «múltiple pertenencia religiosa», que defendería que uno puede ser a la vez cristiano, hindú y buddhista, pongamos por caso, puesto que se presupone míticamente que las religiones son sistemas de creencias vinculados a organizaciones particulares. Desde la perspectiva mística, la cuestión aparece como un problema mal planteado. La experiencia mística, y esto es la experiencia de la fe, no se deja clasificar en compartimentos sociológicos.

> No soy ni cristiano, ni judío, ni musulmán.
> No soy de Oriente ni de Occidente.

... clama el gran místico Ğālāl al-Dīn Rūmī en el siglo XIII o, para citar a otro musulmán que precedió y sobrevivió a Rūmī, Abū Bakr Muḥammad Ibn al-ʿArabī:

> Dios el Omnipotente y Omnipresente, no está encarnado [encarcelado]
> en ningún credo ni religión,
> porque dondequiera que os volváis, allí está el rostro de Dios.

Ambos serían textos de una de las religiones oficialmente más rígidas que muestran cómo profundizando la fe personal a partir de creencias concretas se supera este seudoproblema, a no ser que se confunda la religión con una ideología, cosa de la que nos libera la mística.

A falta de una visión mística, lo mejor que se nos ocurre son reformas «cosméticas», inyecciones de «moralina» que solo sirven para prolongar la agonía de un sistema condenado a muerte, habiendo excluido la «solución» violenta que solo desencadena una contrarreacción que, además de aplastar al violento, legitima la represión y fortalece el «sistema». Como diremos aún, la mística es política y sociológicamente «peligrosa» para los defensores del *statu quo* presente, que parece contentarse con una antropología bipartita que ve al hombre como un simple «animal racional».

Es significativo observar que se habla de los *mythoi* de los demás pueblos, ignorando el *mythos* moderno de la razón y de la ciencia. También aquí podría hablarse de un efecto colateral del estudio de la mística: el de liberarnos de la monolítica cosmovisión «moderna», puesto que la mística nos ayuda a descubrir nuestro *mythos* y a darnos cuenta de que también nosotros somos contingentes, como cualquier otra cultura. No solo los demás hablan con «acento». Esta observación se nos aplica también a nosotros mismos, sin confundir por ello la relatividad (de todas nuestras afirmaciones) con el relativismo (que las banaliza todas). Esto no es óbice, evidentemente, para que, aceptada (más o menos míticamente) una cierta perspectiva, no pueda hablarse de culturas superiores e inferiores, e incluso

de un cierto progreso cultural —aunque ni homogéneo ni lineal, y siempre relativo—.

El *mythos* es algo así como el marco en el que insertamos todo aquello de lo que somos conscientes gracias a nuestro *logos*. Aquello en lo cual creemos, sin sentir la necesidad de preguntarnos por ningún porqué ulterior, es lo que constituye nuestro *mythos* y en el cual descansamos. Creemos de tal manera en ello que no creemos ni siquiera que creemos en ello. Lo damos por supuesto, por descontado, lo vemos evidente; nuestra mente aquiesce; esto es, está quieta y no inquiere más. Podemos ser conscientes de nuestro *mythos*, pero no nos podemos preguntar si no lo somos, puesto que lo somos (conscientes de ello), aunque nos podemos preguntar por qué somos conscientes de ello. Pero la misma pregunta nos recuerda que buscamos algo de lo que podamos fiarnos más que de aquello de lo que ya nos fiamos —y así proseguimos hasta que nos paramos en otro *mythos*—. Esto significa que el *mythos* inicial del que en cada caso se parte ya se resquebraja por intromisión del *logos*. Pero el *logos* no se detiene hasta que no encuentra otro *mythos* al que ya no cuestiona. A toda desmitificación (que el *logos* lleva a cabo) se le cuela otra remitificación —que el *logos* acepta (míticamente)—. La ciencia moderna ha resuelto elegantemente el problema mediante un cambio semántico: a los *mythoi* los llama «postulados» y una cierta filosofía los llama «principios» (evidentes, pragmáticos, necesarios...). De ahí a la entronización del método deductivo como supremo no hay más que un paso. La filosofía, entonces, se convierte en álgebra. Estamos diciendo, con otras palabras, que no podemos fosilizar la realidad, que el Ser (y todo ser) es un verbo y no solo un sustantivo. «Todo fluye», decía Heráclito. Hace unas décadas introduje la noción de *Ummythologisierung* (remitificación) frente a la *Entmythologisierung* (desmitificación) bultmanniana —aunque en un sentido algo distinto a la noción teológica de Bultmann—.

Cuando con la luz del *logos* disipamos la oscuridad del *mythos*, este se retrotrae y pasa a otro lugar, donde el *logos* ya no tiene luz para preguntar más. El Señor puso a su alrededor la oscuridad por tienda,

canta un salmo hebreo, haciendo eco a un ya citado verso de los Veda. El *logos* es la luz, pero es la oscuridad del *mythos* la que le permite lucir. De no ser por el *mythos* seguiríamos preguntando hasta el infinito y no llegaríamos a ninguna conclusión racional. Cuando Descartes se cuestionó si la evidencia racional no podría ser un engaño, tuvo que recurrir a la necesidad de Dios como al *mythos* incuestionable que no le engañaría y que le permitía *creer* en la razón.

Somos conscientes de que nos debemos detener en alguna parte (*ἀνάγκη στῆναι [anankē stenai]*, decían los griegos), pero no podemos ser conscientes de este último fundamento de la misma forma en que somos conscientes de las otras cosas. De lo contrario, podríamos seguir inquiriendo sin llegar a ninguna parte. El *mythos* se *cree* sin otro fundamento fuera de él mismo. Creemos en la razón porque la razón así nos lo dice. No somos reflexivamente conscientes de ello. El *mythos* es el primer peldaño de la consciencia. Nos apoyamos en él para todos los demás pasos. Pero hubiéramos podido igualmente decir que es el último estadio, puesto que en él se para nuestra actividad intelectual. Dios es el Origen (Padre) de las luces, dice la Escritura cristiana; afirmación tan magistralmente explicitada por san Buenaventura y los filósofos árabes: Dios como el primer presupuesto de la inteligencia, el *mythos* primordial.

El gran desafío de la mística es que se atreve a cuestionar este presupuesto y, a diferencia de una cierta filosofía y de la ciencia moderna, no se deja convencer con el argumento pragmático de que de esta manera el sistema es coherente. Si la mística habla de Dios, no lo presenta como el único presupuesto para la coherencia; lo presenta como una experiencia última. Lo que la mística teísta llama Dios se nos da en la experiencia y no como principio que debe ser aceptado ni como resultado de ninguna demostración. Una mística a-teísta puede ser tan auténtica como cualquier otra. La mística apela a la experiencia y no a las razones pragmáticas de autoridad, de costumbre, de coherencia o de orden. De ahí la provocadora (y peligrosa) libertad del místico. De ahí también que el no-saber, la nada y el vacío no le

sean símbolos extraños. A esta primera experiencia se la llama muy a menudo *consciencia*, aunque no tenga objeto (como veremos). «Ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur» (El ente y la esencia son lo primero que es concebido por el intelecto), dice Tomás de Aquino al inicio de su *De ente et essentia*, citando a Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh Ibn Sīna (Avicena) y dando por supuesto que la realidad es concebida por el intelecto, pero sin especificar si la luz del intelecto abraza toda la realidad, a no ser que así lo postulemos. Podríamos convenir en que el ente, e incluso el Ser, es lo primero que el intelecto *concibe*. Lo concebido es el Ser, pero si la concepción ha de ser real ha de ser de un algo que la concepción concibe precisamente como Ser. El Ser sería entonces el primer fruto de la Consciencia. De ahí que el Ser no pueda desvincularse de la Consciencia. Pero a no ser que los identifiquemos (la gran tentación del idealismo), «aquello» que la Consciencia concibe (como Ser) sería «anterior» al Ser concebido por la Consciencia; sería el Origen (el Padre) del Ser —inseparable del Ser, puesto que no los podemos separar, pero no idéntico a él puesto que es su Fuente—. Incidentalmente podemos decir que esta intuición parece ser lo que balbucean muchos místicos monoteístas cuando hablan de algo «anterior» a la creación y aun de un «algo» anterior al Dios tradicional, o muchos místicos asiáticos cuando hablan del *vacío (śūnyatā)* «anterior» al Ser —pero no debemos perder el hilo del discurso—.

En todo caso, la consciencia es el lugar donde algo se nos hace presente. Ahora bien, ¿qué es esta presencialidad? Lo más corriente en nuestros días es llamar evidencia a esta presencialidad, porque cuando nos damos cuenta de que algo está presente en nuestra consciencia es porque lo vemos, y al verlo (evidencia) lo creemos entender, confundiendo demasiado frecuentemente evidencia con inteligibilidad y esta con racionalidad. Pero hay también una evidencia sensible. El área de un triángulo inscrito en un círculo es inferior al área del círculo porque inmediatamente lo «vemos» así. Hay, sin embargo, también una evidencia racional. La experiencia del *cogito*, del «yo pienso», podría ser un ejemplo. Sin entrar en las complejas disquisiciones filosóficas,

tanto de Oriente como de Occidente, podríamos simplemente afirmar que el rasgo común de toda inteligibilidad es la presencia inmediata (de lo inteligible) en nuestra consciencia, de manera que se excluye toda duda sobre su presencia, cosa que no implica la interpretación de qué *es* lo que se presenta a nuestra consciencia. Pero hay también una presencialidad no directamente inteligible, una evidencia acústica, por así decir. Somos conscientes de que algo está presente en nuestro espíritu y que no nos exige interpretación; no nos es inteligible; lo aceptamos como un dato; no lo cuestionamos, ni su resistencia a la interpretación se nos hace problema, a no ser que alguien nos lo cuestione. Esta presencialidad no exige inteligibilidad, esto es, no requiere que penetremos en el interior de lo que se nos presenta *(intus-legere)* sino solo que nos percatemos de su simple presencia *(inter-legere)*. Esta consciencia de una presencia en cuanto presencia y no en cuanto inteligible (en cuanto transparente, por así decir) sería la presencia opaca de la mera existencia de un «algo» que *está* simplemente ahí sin saber lo que *es*. Este es el *mythos*. El *mythos* no interpreta; el *mythos* cree en lo que se le presenta. Por eso hemos dicho que el *mythos* es el simple horizonte donde la tal presencialidad se nos hace consciente.

Ahora bien, el hombre puede verbalizar todo lo que incide sobre su consciencia. El hombre es esencialmente un ser parlante *(homo loquens)*, lo que implica ser consciente de lo que se dice. Los loros no hablan, y los demás animales tampoco. El lenguaje es más que un sistema acústico de signos o un mero medio de comunicación; el lenguaje es lenguaje cuando hay un *parlante* que tiene consciencia de *lo que dice* (aunque no lo *comprenda*), cuando el decir es comunicar pensamiento y cuando hay *un tú*, actual o virtual, que lo escucha, además de un *medio material* que hace que el lenguaje sea lenguaje y no una abstracción. A esto lo llamé la *sacra verbi quaternitas*, la sagrada cuaternidad de la palabra: *hablante*, a un *hablado* sobre *algo* a través de un *medio sensible*. La consciencia es más amplia que la comprensión. Yo no puedo comprender un algo que no comprendo, pero puedo ser consciente de que no lo comprendo.

De ahí que el lenguaje del *mythos* sea la narrativa, que no se constriña a conceptos y que deje un amplio margen a la interpretación por parte del *logos*. El *mythos* se expresa en la narración, como la misma palabra indica. El *mythos-legein*, la narrativa (del *mythos*), no es la mitología (en el sentido moderno de querer explicar el *mythos* con el *logos*). Esta destruye el *mythos*. Por eso se hace «mitología» de los mitos de los demás y necesitamos de los otros para que nos descubran nuestro *mythos*. El hombre es un ser dialógico, además de dialéctico. La mística no es solipsismo, como hemos dicho y aún veremos. La fuga del solo al solo (Φυγὴ μόνου πρὸς μόνον, *phygē monou pros monon*) con la que termina Plotino su genial obra puede ser una aberración si se olvida el *πρὸς (pros)* que rompe la soledad tanto del primero como del segundo. Y, en efecto, en una Enéada anterior se repite la misma frase hablando de la plegaria (la oración), o sea de la relación.

Hemos descrito el *mythos* como el último horizonte de presencialidad que abarca más que la mera inteligibilidad. No podemos reducir la presencialidad a la inteligibilidad, ni esta a la evidencia racional. El *mythos* como el *horizonte de presencialidad* no exige que nos cuestionemos ulteriormente, nos deja quietos, satisfechos, lo vemos presente, sin más; nos damos por enterados, como dice la locución castellana. Lo entero no está aún escindido por la reflexión. Lo que la mente no puede entender racionalmente puede entrar entero en el campo de nuestra consciencia.

El movimiento del espíritu por el cual aceptamos el *mythos* no es la pura racionalidad, sino algo mucho más profundo que nos convence de que ello es así, con visos de una verdad que no es lógica sino precisamente mítica. En el *mythos* descansamos sin preguntar más, como en el famoso diálogo del sabio Yājñavalkya con su no menos inteligente consorte que preguntaba demasiado —como nos relata una *Upaniṣad* (BU IV, 5)—. No se trata de reprimir la pregunta, sino de hacer una simple constatación: la *aprehensio* escolástica. Se trata del *silentium veritatis*, como se expresó el genio de san Agustín. Estrictamente no entendemos el *mythos*, pero lo aceptamos, nos apoyamos

inconscientemente en él. Ya dijimos que el campo de la consciencia es mucho más amplio que el del intelecto racional. Hay un elemento de confianza en nuestro espíritu que es irreducible a la racionalización, sin ser por ello contrario a la razón. Esta confianza en el *mythos* es la «aporía» que describe Plotino cuando en la última Enéada afirma que «la consciencia (*σύνεσις*, *synesis*) de Él no se alcanza ni por medio de la ciencia (*ἐπιστήμη*, *epistēmē*) ni mediante el pensamiento (*νοητά*, *noēta*), sino en virtud de una presencia (*κατὰ παρουσίαν*, *kata parousian*) que es muy superior a la ciencia (*ἐπιστήμη*, *epistēmē*)». La mística es la pura irrupción de esta Presencia. Es muy significativo, y una muestra de la paulatina pérdida del sentido místico, que la *παρουσία* (*parousia*, presencia) de los Evangelios fuera traducida como *adventus* (adviento, llegada) por la cultura latina, entronizando así la historia lineal por encima de la experiencia mística de la *tempiternidad*.

El *mythos* no es irracional, pero sus fronteras están allende la estricta racionalidad; no se lo puede demostrar, lo que sería fundarlo en la razón, pero se lo puede presentar como tal y mostrar que no es necesariamente contrario a la razón. Este es el lugar propio de las mal llamadas «pruebas» de la existencia de Dios, puesto que lo único que pretenden mostrar es que la creencia en Dios no es contraria a la razón. Querer probar la existencia de Dios por la razón sería puro racionalismo. Sería la razón entonces la que justificaría la existencia de Dios.



Resumiendo: el hombre es un ser consciente; se da cuenta de un algo mistérico al que llama realidad, pero se da cuenta de que todo depende de lo que incide en su consciencia. Esta, su consciencia, se apoya en sí misma; registra lo que se le presenta, entendiendo alguna de estas presencias y otras no. Su última instancia es lo que se le presenta. Esta última instancia es lo que acepta como presente. Esto es su *mythos*.

5. La consciencia es consciencia de entes, de sí misma, de abstracciones o pura consciencia

También aquí la misma palabra tiene varias acepciones además de la mencionada conciencia moral. En su sentido psicológico, gnoseológico o metafísico, la noción general de consciencia se refiere a este poder misterioso del espíritu humano de «darse cuenta», de percibir o reconocer sea un objeto, una situación o una formalidad —o, más académicamente, una intencionalidad—. No hay filósofo que no haya meditado sobre la noción de consciencia, puesto que la filosofía es un acto críticamente consciente de los contenidos de la consciencia.

La consciencia, como su nombre indica, es una ciencia, un saber que acompaña a la ciencia en el mismo acto de saber. La consciencia es una ciencia compartida. A este acompañante se le llama su objeto. El objeto y el sujeto comparten la consciencia. Por eso la consciencia (de un sujeto) suele ser *de* algo (un objeto). Se es consciente de algo y este algo parece necesario para que haya consciencia. Este algo, contenido de la consciencia e íntimamente conectado con ella, pueden ser cosas, acontecimientos, sentimientos o nociones del género más variado. Cuando de este algo tenemos una consciencia «clara y distinta» decimos que tenemos un conocimiento racional de la cosa, aunque no hay unanimidad en el uso de esta palabra, puesto que también se habla de cierto conocimiento poco claro y de conocimientos olvidados o sumergidos que forman el magma de lo subconsciente e inconsciente. Somos conscientes de que hay (o puede haber) en nosotros algo que está (aún) enterrado en el fondo de nuestra consciencia. La naturaleza de ese algo nos puede aparecer vaga, pero la existencia de un algo desconocido es un conocimiento, aunque el contenido de ese algo nos resulte borroso. Esto ya nos lleva a una distinción entre la consciencia como continente y la consciencia como contenido. El animal conoce; conoce el contenido de su consciencia, pero posiblemente no la conozca como continente —sin terciar en el apasionante

tema de la consciencia de los animales y ampliar el tema del «saber» de las plantas y las cosas—. Nos faltan palabras, pero limitémonos al ser humano.

En la consciencia como contenido hay que incluir los contenidos inconscientes o subconscientes de la consciencia e incluso los potenciales. Desde Leibniz, Schopenhauer y Bergson, por citar solo algunos nombres, viene reconociéndose la existencia de factores inconscientes que influyen en la consciencia. Pero sobre todo después de Freud y Jung, las teorías sobre el inconsciente se han multiplicado y profundizado. Debemos subrayar, por lo tanto, la importancia de los procesos psíquicos en todo acto epistemológico, sean estos procesos conscientes o inconscientes. Pero lo que aquí nos interesa es la consciencia como continente, aunque para conocerla debemos tener en cuenta los procesos conscientes o inconscientes que influyen en nuestro conocimiento de ella. Pero ello no hace superfluo el nivel en el que situamos nuestra reflexión, que sigue siendo válida después de las aportaciones de los autores citados y de otros muchos. Desde hace ya unos años existe un *Journal of Consciousness Studies* (aunque con tendencia más científica que filosófica) que complementa otras muchas revistas y publicaciones sobre el conocimiento.

El hombre tiene consciencia refleja; esto es, posee un saber concomitante a su propio saber. En otras palabras, el hombre es un ser que conoce que conoce, que es consciente de su conocimiento, de su autoconocimiento. Hay, pues, por lo menos, tres clases de consciencia que podemos distinguir, aunque no siempre separar: a) conocimiento de las cosas y de sus relaciones, b) conocimiento de uno mismo y c) conocimiento del propio conocimiento (conocimiento de que se conoce). En los tres casos es consciencia *de* —como postula Husserl—. ¿Hay algo más? ¿Hay una pura consciencia? Pregunta fundamental para una elucidación sobre la mística.

El conocimiento de las cosas se reduce al conocimiento de aquellas «cosas» que se han convertido en objetos de consciencia; problema que durante siglos fue una cuestión capital de la filosofía: la relación

entre los objetos de consciencia y el mundo (real e ideal) de donde provienen. Nos basta señalarlo.

Se habla generalmente de autoconsciencia cuando el *αὐτός (autos)* se desdobla en sujeto y objeto. Utilizando los casos gramaticales, se podría decir que uno se conoce a *sí* mismo, pero no se conoce *yo* (mismo). El *yo* (mismo) conoce al *sí* (mismo). En cuanto el conocimiento modifica lo conocido, el «mí» conocido no es idéntico al «yo» conocedor. La gran sabiduría de la mística gnóstica y del Ser se deja resumir en la conocida frase de la sibila de Delfos que ya hemos mencionado (y aún mencionaremos): «Conóce(te) a ti (mismo)». El autoconocimiento es la característica esencial del hombre, dirán muchas antropologías. Pero, por lo general, el *autos* es un *auton*, el *yo* permanece en la penumbra de la que emerge el *mí.*

Más aún, acaso el *autos*, el *yo*, no es un individuo sino una relación. No hay un yo sin un tú, que no es otro *(aliud)*, sino la otra «parte» del mismo yo *(alter)*. «Amar al prójimo como a sí mismo» no es quererlo como a *otro* mismo, sino como formando parte de uno mismo: amarlo como a un tú, que no es otro. De nuevo el *advaita*.

Algunas tradiciones dirán que el autoconocimiento perfecto es la «realización» o la identificación con el Yo divino, aunque otras añadirán que el Conocedor absoluto no puede permanecer como el Conocedor incólume si se convierte en Conocido. Este sería el lugar del *advaita*, de la Trinidad, de *la docta ignorantia*, de la *cloud of unknowing* (la nube del no saber) y de las muchas afirmaciones de las *Upaniṣad* cuando aseveran que *brahman* «es desconocido *(avijñātam)* por los que lo conocen y conocido *(vijānatāṃ)* por los que lo desconocen» (KenU II, 3); el *dao* conocido como tal no es el *dao*, etc. Por eso, adelantando, la experiencia mística es más que un mero conocer. Hay más en el Ser que en el Conocer. De nuevo la sombra de Parménides planea sobre ciertas formas de pensar en Occidente. El Pensar no agota el Ser.

Es lugar común afirmar que el lenguaje de la mística es paradójico. Pero es oportuno recordar que paradoja no significa contradicción. La contradicción, comentando la citada frase de la *Kena-upaniṣad*,

sería afirmar que es conocido y desconocido a la vez (y bajo el mismo aspecto). El texto, en cambio, afirma que los que conocen *(brahman)* lo desconocen, puesto que *brahman* está allende el conocimiento o, como hemos repetido, el conocer no agota el Ser. Como diremos aún, recordando la frase de Plotino: la pura presencia trasciende tanto la consciencia como la ciencia —es inmediata, es la experiencia—.

Esto nos lleva a cualificar la citada afirmación de Husserl de que toda consciencia es *consciencia de* y a afirmar que la pura consciencia, en cuanto experiencia pura, no es consciente de sí misma. Pero ¿puede aún llamarse consciencia a esta experiencia pura? La cuestión es capital y ofrece una clave para una comprensión más completa de nuestra época, en la que no podemos contentarnos con vivir dentro de nuestros provincianismos. En otros tiempos la parroquia era el símbolo universal de lo concreto y la provincia, de lo particular. Pero ahora hemos perdido el simbolismo del campanario que nos unía con el cielo sin fronteras (provincianas) sin desarraigarnos de nuestra tierra concreta. Pero volvamos a nuestro tema.

Algunas filosofías, en efecto, afirman que hay una consciencia que no es ni de entes, ni del hecho que se conoce (que sería la consciencia refleja), ni de sí misma, que sería la consciencia *del* sujeto objetivado («el objeto consciencia»), que no es consciencia *de*, sino pura consciencia —sin *de* que la cualifique—. Y si se insiste, como parece hacer Occidente, en que toda consciencia es consciencia *de*, una buena parte de Oriente diría que en este caso es consciencia *de nada*, ni siquiera de ella misma. No es, pues, la *νόησις νοήσεως* (*noēsis noēseōs*, conocimiento [reflejo] del conocimiento) de Aristóteles, sino la pura vacuidad, la simple consciencia vacía de contenido, incluso de ella misma (como autoconsciencia). *Brahman* no es consciente de ser *brahman*, nos dirá la escolástica del *vedānta*. Su consciencia es Īśvara, no inferior a *brahman*, pero distinto. Esta consciencia no se distingue de los objetos de los que es consciente ni del sujeto que la posee. Estamos llegando a la mística. La consciencia sin intermediarios no puede ni tan solo tenerse a ella misma como intermediaria: es la pura

Presencia, *de* la que paradójicamente soy consciente una vez ausente, una vez que ha pasado. La consciencia es ciertamente mediadora, pero no intermediaria. Esta distinción nos salva del monismo sin caer en el dualismo, de modo semejante a como el Cristo de la Trinidad nos salva del monoteísmo sin caer en el politeísmo.

Esta pura Presencia vacía de todo es la experiencia pura. Esta sería la experiencia extática, que en rigor nada tiene que ver con los éxtasis psicológicos. La mística, para algunos, sería esta experiencia pura. Experiencia que llamamos extática porque no vuelve sobre sí misma y no porque sea un arrobamiento inconsciente; lo repetimos, puesto que la ambivalencia de la palabra («éxtasis») ha acarreado muchas confusiones. La confusión, la adelantamos ya, consiste en haber restringido *la* mística a *lo* específica y restrictivamente místico. La mente prevalentemente occidental, sensible a las diferencias, ha llamado mística a esta diferencia específica que la distingue; esto es, a aquello que la diferencia de todo lo demás. La mente predominantemente oriental, en cambio, preferirá llamar mística no a lo específicamente distintivo sino a lo genérica pero «esencialmente» humano, que no puede separarse de todo aquello que es también humano. Evidentemente, entonces, la esencia no es la diferencia específica, como dijimos en la Introducción. Esto no quita que no puedan hacerse distinciones, ni que, como reacción, se niegue la realidad del mundo.

Pongamos un ejemplo. Llamamos conocimiento a la consciencia de la presencia de un objeto en nuestra consciencia. Esta presencia no es la aparición de una imagen en nuestra retina cognoscitiva, sino su penetración en ella. Por eso uno se vuelve (deviene, llega a ser) aquello que verdaderamente conoce. Una epistemología desgajada de su ontología será acaso *epistēmē*, pero no *gnōsis*. Esta *gnōsis* sería la esencia del conocimiento. Pero esta esencia es genérica y no específica. Hay, en efecto, varias clases de conocimiento y todas ellas son conocimiento, con lo cual volvemos a encontrar un lugar para una cierta epistemología. Hay un conocimiento sensible, otro intelectual y otro espiritual, así como podríamos mencionar un conocimiento artístico,

intuitivo, racional, etc. Análogamente, hay un algo místico en cada conocimiento. El haber reducido la mística solamente a su diferencia específica, esto es, a la visión de la tercera dimensión de la realidad que se ve solo con el tercer ojo (como explicaremos aún), ha llevado a creer que la mística es, en el mejor de los casos, una especialidad reservada a algunos expertos o a almas escogidas, a los pocos que han tenido esta experiencia supra-racional. Es interesante recordar que Gregorio de Nisa llama precisamente *éxtasis* (ἐκ-στάσις) a la salida del estado meramente intelectual y no al arrobamiento (ἁρπαγή, *harpagē*, robo, saqueo) fuera del mundo sensible, acordándose probablemente de las palabras de Cristo, que da gracias a su Padre porque ha revelado lo más fundamental de su mensaje a los pequeños y humildes y no a los «sabiondos». Pero esta experiencia está constantemente actualizándose, es inefable; no puede hablarse de ella más que en pretérito. Es un recuerdo, aunque también expresado lingüísticamente por medio del *logos.* Este *logos* sobre la experiencia ya no es la experiencia, sino su palabra sobre ella. El *logos* ciertamente es siempre *logos* de algo; pero la consciencia es más que *logos.*

La especialización moderna, en su noble afán de conseguir ideas claras y distintas, ha caído en la tentación de escindir la realidad —pues así es más manejable y controlable—. La memoria (y no podemos prescindir de ella) nos hace presente lo recordado, pero no lo hace real fuera de la misma memoria. La memoria es del pasado, pero es memoria presente. Las «cosas» nos vuelven a ser presentes, y muy presentes (cuando la memoria es viva) pero *habiendo vuelto* a ser, como si fuera regresando. El re-cuerdo es volver a poner las cosas en nuestro corazón —como reales—. Un nuevo ejemplo de que no podemos separar el conocimiento del amor —positivo o negativo—. En el recuerdo participan el conocimiento y el amor. Es de observación común que recordamos poco aquello que ha afectado poco nuestro corazón, como la misma palabra sugiere.

Hablamos de memoria sobre nuestra experiencia mística, cuando ha pasado ya. A Dios solo se le ve de espaldas, según el comentario de

una frase de la Biblia por parte de la literatura mística. Pero hablamos de ello como de algo inefable. ¿Cómo, pues, se habla de ello? La cuestión no tendría respuesta si no fuera por una triple razón. Primero porque, como ya hemos dicho, el hombre junto al *logos* es también πνεῦμα *(pneuma)*, que es lo que nos permite ser conscientes de lo que no se puede hablar ni entender. «Mis palabras *son* espíritu», dice Cristo. Segundo, porque por mística entendemos la visión completa de la realidad (que incluye la experiencia sensible y la mental) y no solo la que se ve con el «ojo místico» exclusivamente, y así podemos hablar de lo que no entendemos con la razón, pero percibimos con el cuerpo y el espíritu.

La tercera razón es una razón discursiva, que muestra que no es irrazonable hablar de lo inefable. En efecto, si de hecho se habla de lo que se reconoce como inefable, y por lo menos unos cuantos (muy cuerdos), declaran que son conscientes de lo que se habla, la razón *deduce* que hay todavía un algo irreducible al lenguaje racional. Pero el reconocimiento de este algo no es la experiencia mística, sino su traducción al νόημα *(noēma)* racional. Se habla entonces del «fenómeno místico», pero no suele especificarse suficientemente que el fenómeno místico no puede reducirse al *noēma* de la fenomenología clásica. El «fenómeno místico» solo puede captarse por participación en lo que he llamado el πίστευμα (*pisteuma,* de πίστις, *pistis:* fe); a saber, lo que «ve» el creyente en la tal experiencia, que no es lo que el observador externo *deduce* de la manifestación del místico traduciéndolo a su *noēma*. Recordemos de nuevo lo dicho sobre la *fides oculata*. La traducción de una experiencia no es equiparable a la experiencia, ni el *pisteuma* es reductible al *noēma*. No hay experiencias vicarias. La experiencia es eminentemente personal, lo que no significa individualista. Se puede comunicar, mejor dicho, contagiar, pero hay que vivirla.

El *noēma* es un concepto puro, despojado de su pretensión de validez fuera del campo de consciencia en donde se ha producido; es una entidad formal de la que podemos tener una consciencia clara

y distinta. De hecho, una buena parte de la filosofía contemporánea es un álgebra de conceptos, y una gran claridad en las discusiones filosóficas se consigue con la fenomenología —que convierte los conceptos en *νοήματα (noēmata)*—. El *noēma* se presenta directamente a la consciencia, y en este sentido puede hablarse de una experiencia intelectual. Pero la experiencia mística no se contenta con la reducción fenomenológica, y tiene una pretensión de verdad que no deja de aparecer como un escándalo a la fenomenología tradicional, pues no es reducible a ella.

Indiscutiblemente, la fenomenología es muy útil para no caer en el extremo del irracionalismo y, sobre todo, para detectar la seudomística. Se ha dicho que un sordo podrá percibir más claramente los movimientos rítmicos de los bailarines, cuyos detalles pueden escapar a quienes están demasiado embelesados solo con la música, aunque, por el otro lado, el *noēma* del sordo no pueda reemplazar al otro *noēma* del oyente que debe, por otra parte, tener los ojos y los oídos muy atentos.

El místico recuerda haber tenido una consciencia vacía en virtud de una experiencia que no se deja explicar por la experiencia racional del *noēma*. Por eso el místico muestra una resistencia instintiva a describir sus experiencias. Presiente que, si describe lo que experimenta, el observador externo convertirá sus *pisteumata* en *noēmata*, malentendiéndolo en consecuencia. No se puede interpretar el *pisteuma*, lo que el místico cree («ve»), si el observador ve solo el *noēma* y no lo que el místico intenta describir. El *pisteuma* sería el ballet con su música, y su encanto, el *noēma* son los movimientos rítmicos o la música sola.



Resumiendo: no tenemos otra manera de expresarnos que apelando a la consciencia como aquello que nos permite la comunicación humana. Sin embargo, esto que convenimos en llamar consciencia es complejo y polivalente. El desafío de la experiencia mística consiste en decir que hay un ingrediente de la consciencia que transciende la razón

y que está presente, aunque latente demasiado a menudo, en todo acto de consciencia.

No se puede hablar de la experiencia inefable con la razón raciocinante, pero no es imposible ser consciente de ella y, por lo tanto, hablar de ello. No es imposible cantarla, diría un poeta, un artista. Sobre este lenguaje hablaremos aún.

6. La pura consciencia es la experiencia de una presencia repleta de amor

La experiencia mística no es completa, dijimos ya, si no capta toda la realidad, aunque sea el *totum in parte.* Pero la realidad no es completa si se la reduce a una entelequia intelectual, o menos aún a una entidad meramente conceptual con exclusión de la materia, a no ser que reduzcamos la realidad a la sola idea, a idealismo absoluto. En otras palabras, una mística exclusivamente intelectualista no es la mística completa que intentamos describir. Y aquí el gnosticismo, tanto oriental como occidental, ha pesado excesivamente en la interpretación corriente de la mística. No deja de ser una ironía y una paradoja que la mística, cuando no se la desencarna en virtud de un *a priori* intelectual, no místico, es aquella experiencia que integra el cuerpo y el amor sensible en la vida plena del hombre, sin perder por eso el equilibrio jerárquico entre las tres dimensiones antropológicas: cuerpo, alma y espíritu.

Entendemos por jerarquía (ἱερὰ αρχή, *hiera archē*) el «orden sacro» que mantiene la armonía de la realidad y no el dominio de una parte sobre otra.

Acaso convenga hacer notar en este momento otra consecuencia de la antropología dualista, que ha causado estragos en un cierto tipo de espiritualidad, aunque se llame mística. Como el alma y el cuerpo son distintos, y el alma aparece más noble que el cuerpo, la antropología dualista confiere a la primera el control y dominio del segundo: somete el cuerpo a las exigencias del alma —origen de tantos ascetismos negativos—. A falta del espíritu como elemento regulador de los dos, el dualismo alma-cuerpo lleva a los excesos conocidos tanto por una como por la otra parte. Es el espíritu el que hace posible la περιχώρησις *(perichōrēsis)*, como en la Trinidad, tantas veces mencionada. Lo apropiado para el hombre es lo adecuado a su misma realidad, espejo del mismo orden tanto divino como cósmico: la cooperación de las tres dimensiones en un orden ontonómico, en que nadie «manda», porque la auténtica jerarquía reconoce la armonía intrínseca del Todo, pues no

hay un elemento superior a otro porque no existe un criterio extrínseco a los distintos elementos del «orden sacro» desde el cual evaluar la distinta importancia de cada elemento. Cada elemento cumple su función, que es única y por lo tanto incomparable. Pero ello no nos incumbe directamente ahora sino en cuanto la experiencia no puede dividirse en partes.

Nuestro punto de partida es el hombre, un ser constitutivamente aunque no exclusivamente corporal ni solamente intelectual, sino también espiritual. El gran peligro de una cierta mística desencarnada consiste en enamorarse del cielo, remontarse hasta él y allí quemarse las alas sin saber luego retornar a la tierra y acabar dándose de bruces sobre ella, como la historia de la mística nos muestra con demasiada frecuencia, tanto en el caso del «angelismo» como en el del «animalismo», a falta de una mejor palabra (haciendo eco a Pascal: «Qui veut faire l'ange fait la bête» [Quien quiere hacer el ángel hace la bestia]).

Reformulemos nuestro *sūtra* menos lacónicamente: la pura consciencia es la consciencia pura; esto es, que no vuelve sobre sí misma, y no retorna a sí misma porque está repleta de amor que no permite al conocimiento recaer sobre sí mismo. El amor es extático y, por lo tanto, vacía de contenido a la consciencia; no le permite re-flexionar, ya que el amor es centrífugo. No se trata de la síntesis entre conocimiento y amor una vez ya separados, sino de aquella experiencia holística que no los ha escindido, que es anterior al divorcio mencionado. Se trata de aquella experiencia que conoce amando y que amando conoce. Y esto no es el círculo vicioso de la lógica, sino el círculo vital de la realidad. Que para ello hace falta un «ojo simple», un «corazón puro», una «*bhakti* iluminada», una «nueva inocencia»... debería ser palmario. Un conocimiento exclusivamente intelectual no es conocimiento completo; un amor exclusivamente sentimental no es el amor del que hablamos. Ya el «*divus* Thomas» escribió que «voluntas et intellectus mutuo se includunt» (voluntad y entendimiento se incluyen mutuamente). Repetimos que las distinciones formales no son separaciones reales. O, insistiendo sobre lo dicho anteriormente: una epistemología

escindida de una ontología no puede captar la experiencia mística. Debería resultar claro que por ontología entiendo no nuestro *logos* sobre el ente, sino el *logos del* mismo Ser (genitivo subjetivo) que habla, y de cuyo lenguaje el hombre es consciente. No se trata, pues, de la síntesis entre el amor (extático) y el conocimiento (estático), sino de la consciencia de la fuente de donde surge este dinamismo adual de la realidad —aunque *luego* podamos y debamos analizarlos distintamente: el amor puede conocerse y el conocimiento puede amarse—. «El que no ama (quien no está amando: *ἀγαπῶν*, *agapōn*) es que no ha conocido», dice la Primera carta de san Juan —no conoce a Dios, puesto que «Dios es amor»—.

Desde la «atracción erótica» del Primer Motor aristotélico que lo mueve todo *ὡς ἐρώμενον* (*hōs erōmenon*, en cuanto amado), hasta el amor de Kṛṣṇa por sus queridas criaturas, o la declaración de amor de Dios al hombre, según la *Bhagavad-gītā*, pasando por el Dios monoteísta que vio que la creación era buena, el Padre, según el cristianismo, que tanto amó al mundo, y Cristo, que amó a los suyos hasta el fin, la experiencia consciente de la realidad (que no excluye ni el sufrimiento ni el mal) está repleta de la amabilidad de la vida —en su sentido más literal—. Si no fuera por ello, la serenidad buddhista no tendría sentido. Se ama la realidad porque ella misma es amable, y se la convierte en amable porque se la ama —y esta intuición es el secreto de la compasión *(karuṇa)*—. Es el *círculo vital* aludido, que aquí cobra una importancia primordial y que nos muestra experiencialmente que la realidad no es una sustancia objetiva inmutable, sino una dádiva que, al recibirla, se transforma, y al transformarse se vuelve capaz de ser transmitida de nuevo. Y este es uno de los poderes del amor. «Cognitio experimentalis de divina suavitate amplificat cognitionem speculativam de divina veritate» (El conocimiento experimental de la suavidad divina ensancha el conocimiento especulativo de la verdad divina), dice san Buenaventura.

La intuición mística es una experiencia tanto amorosa cuanto cognoscitiva; es decir, que tocamos la realidad con el conocimiento y con

el amor. La mística «descubre» que es un solo toque. Es una experiencia anterior al divorcio aludido. Uno de sus efectos colaterales y, al mismo tiempo, un criterio de su autenticidad, es la liberación de una de las angustias de la razón: que no lo puede entender todo. La razón, en efecto, tiende a la intelección. Esto significa que busca un Principio que lo explique todo —pero no encuentra esta «piedra filosofal»—. Quiere encontrar una explicación, por ejemplo, a la existencia de la diversidad, del mal, etc. Ahora bien, proyectar la solución a un Dios monoteísta, Intelecto Supremo que tiene la clave racional de todo, parece un postulado artificial para salir del paso —fuera del ámbito de la experiencia—. De ahí tantas crisis de fe monoteísta, sobre todo entre los intelectuales que, insatisfechos con el racionalismo, caen en un escepticismo negativo. Un extremo no justifica el otro. Ya Kant buscaba un límite a la razón para que la fe fuese aceptable.

La experiencia mística, la visión del tercer ojo no desconectado de los otros dos, nos deja sentir la luz fulgurante que deslumbra el intelecto sin por eso destruirlo. La luz no deslumbra a un ciego. Es precisamente porque ve con el intelecto repleto de amor y siente con un amor repleto de conocimiento que el místico penetra en el misterio en cuanto tal; es decir, sin disiparlo. «Rayo de tiniebla», «docta ignorancia», «infinita *ἀγνωσία (agnōsia)*», «es comprendido por los que no lo comprenden», «nube del no-saber», *«wu-wei»* y otras tantas frases son comunes entre los testimonios místicos, como hemos ya citado.

Esta luz deslumbrante es el conocimiento repleto de amor —o el amor saturado de conocimiento—. La mera cognición no puede penetrar allí donde no reina el amor, necesita su compañía. El mero amor se encuentra desorientado ante la realidad; necesita el conocimiento. Hemos ya mencionado el requerimiento evangélico de no juzgar, consejo que ni se entiende ni se puede seguir si nos dejamos guiar por la sola razón: ¡Ah, esos criminales! Hay que juzgarlos y castigarlos. No perdonamos a un tirano y enseguida surge otro.

El amor no juzga. El conocimiento repleto de amor conoce y ama al mismo tiempo, y aquello que para la razón sola sería una condenación,

para la experiencia mística desencadena la compasión. Esto implica una consecuencia política de primera magnitud: una justicia que no sea agápica y aun erótica, degenera en la fría Ley del Talión. Acaso sea ley, pero no es justicia, no es *dharma*. Un amor que no sea justo degenera en anarquía y libertinaje: ¡Ah, esos blanduchos sentimentales!

Este divorcio se ha querido legitimar teológicamente escindiendo la δικαιοσύνη *(dikaiosynē)* evangélica en justicia y justificación, causando así una herida mortal a la vida humana. La justicia sería entonces política y, para este mundo, la justificación religiosa y ultramundana. Se comprende que, debido a la debilitación de la mística, y en vista de la dificultad de establecer un reino justo sobre la tierra, algunas espiritualidades desencarnadas se han reservado la *justificación* para el cielo, abandonando la *justicia* a los avatares «terrenales», sancionando así la dicotomía entre ambas. Sin duda alguna, no se puede confundir lo material con lo espiritual, el orden de la «cosa pública» con el orden «religioso», la tierra con el cielo. Pero su separación es perniciosa y su identificación aún peor. La experiencia mística restablece la armonía reconociendo la polaridad entre lo material y lo espiritual, lo terrenal y lo celestial, manteniendo su tensión *(advaita)*, pero sin el cortocircuito a favor de uno de los dos polos.

En otras palabras, el hombre no es ciudadano de dos mundos. La mística como experiencia de la Vida nos hace conscientes de las distinciones pertinentes sin fragmentar al ser humano. Dicho de otro modo: no es que la paz sea fruto de la justicia, como se interpreta a veces algún texto bíblico, sino que la justicia surge de la paz y no viceversa, como dice el apóstol Santiago. Es entonces cuando la justicia y la paz se besan, como canta un salmo. Si se establece la paz, entonces puede surgir la justicia; y no hay que esperar que haya paz para que reine la justicia. El intelecto solo no lo comprende. El amor solo no lo consigue. Hace falta la mística. No por casualidad un estribillo de las *Upaniṣad* reza *śanti, śanti, śantiḥ* (paz, paz, paz). La teología de la liberación consiste en el esfuerzo de volver a armonizar la justificación con la justicia.

Insistimos: no solo no se conoce la realidad si no se la ama, sino que no se la ama si no se la conoce. Es entonces cuando se descubre el núcleo amoroso de todo lo real. No se puede cantar Gloria al Creador si se maldice la Creación; no se puede gozar del *ānanda*, de la felicidad de lo Real si se desprecia su Apariencia; no se puede gozar la plenitud de la Vida si se la mutila; no puede haber un gozo plenamente humano si se ha descartado la participación corporal, ni viceversa. Pero este canto de gloria ha de ser espontáneo y no conclusión cognoscitiva. Para ello la consciencia ha de estar vacía de ella misma porque está repleta de amor. Una mística triste es una triste mística. Y una triste mística es aquella que ha sido relegada a los asuntos del «otro mundo».

En términos cristianos: el amor a Dios y el amor al prójimo *es* el mismo amor, y el prójimo no es solo su alma, es también su cuerpo. La mística experimenta que *es* el mismo amor y que no *son* dos amores: es el amor *advaita*, adual. No se puede amar a Dios si no se ama lo que de él viene y a él retorna, por citar otra *Upaniṣad.* Pero el amor humano es un amor tanto de la mente como del corazón, tanto intelectual como sensible, tanto de conocimiento como de sentimiento. Más aún, tanto humano como divino. «En el principio era el Amor», canta el *Atharva-veda*, precisando que se trata de *kāma*, el amor sensual, al cual otro himno llama el primogénito de los Dioses, más o menos contemporáneamente con Hesíodo en su *Theogonia*. Baste también recordar la exégesis hebraica y cristiana del beso en la boca del Cantar de los Cantares. Comenta, por ejemplo, el *Sefer ha-Zohar:*

> No basta decir que me ame,
> pues el besar es la unión
> de un espíritu con otro espíritu
> y por ello el beso es en la boca,
> origen y fuente del espíritu.[5]

5. *Sefer ha-Zohar*, vol. II, fol. 146b

Estamos tocando un punto delicado en el que la distinción entre discurso *sobre* la mística y experiencia mística es palmaria. No hay dos amores. No se puede amar a Dios si no se ama su Creación (que no es siempre amable), ni se puede amar al prójimo (que no es siempre amable) si no se ama a Dios (que tampoco es siempre complaciente). No solo son inseparables, sino que no son dos (aunque tampoco sean uno). De nuevo el *advaita*.

No hay mística sin conocimiento, como no hay mística sin amor, ni esta existe sin la acción. Las tres vías clásicas (los tres *mārga: jñāna*, *bhakti* y *karma*) son solo tres sendas (adaptadas a las psicologías individuales) de un solo camino: «el que se hace al andar» (Machado) —hacia la Plenitud—. Muchos testimonios místicos hablan del amor místico con el lenguaje del erotismo humano más o menos explícito o sublimado. Las descripciones están ahí, aunque muchas de las interpretaciones sean dualistas por pudores bien intencionados. Otras, en cambio, hablan de «amor Dei intellectualis» (Spinoza), pero amor al fin y al cabo. Esto no quita que no se den «amores» desencarnados, simples proyecciones de deseos no experimentados o simples atracciones meramente carnales. La mística, como todo lo humano, tiene sus peligros. La psicología no constituye ningún estorbo para la mística.

Cuando la mística de todos los tiempos insiste en la purificación del corazón, nos quiere hacer llegar a una nueva inocencia abriéndonos el tercer ojo para que no nos dejemos llevar solo por el aspecto exterior de la realidad. Por eso la auténtica mística requiere la ascesis (en su sentido primigenio) pero insiste, acto seguido, en que, si este «entrenamiento» no es para inflamar el amor y conseguir la libertad, es doblemente contraproducente: seca el corazón y ensoberbece la mente —además de ser desagradable, no gracioso—.

Repitiendo lo mismo con categorías antropológicas, podríamos afirmar que el hombre está habitado, atravesado hubiera preferido decir, por una doble fuerza, por un dinamismo centrífugo que lo impulsa hacia el exterior, atraído por la Belleza que brilla desde fuera, y por un dinamismo centrípeto que lo impulsa hacia el interior, aspirado por

la Verdad que ha de descubrir en sí mismo. Dejarse llevar solo por el primer impulso es frivolidad, cuando no concupiscencia, y solo por el segundo es egoísmo, cuando no soberbia. La sabiduría es la armonía entre la atracción de la Belleza y la aspiración a la Verdad. En el centro se encuentra el Bien, que es bello y verdadero al mismo tiempo, como ya descubrieron los griegos. Eva, en su primera inocencia, no podía sospechar que un árbol bello y apetitoso pudiese albergar ningún mal. No conocía la «hermenéutica de la sospecha»; no sospechó una posible dicotomía entre la Verdad (de las palabras de Yahvé) y la Belleza (del árbol). Lo malo es que lo deseó, diría Buddha.

La consciencia pura, dirá el *vedānta*, descubre la apariencia como apariencia, y por eso es libre de jugar con ella cuando la descubre como una mera apariencia de la realidad. Pero esta consciencia pura no es objetiva. Se cae en la tristeza (pecado capital, según la tradición cristiana) en cuanto se confunde lo real con la apariencia, olvidando que habitamos *in regione dissimilitudinis*, en una «región de desemejanza», de simples apariencias. El verdadero amor unido al conocimiento nos permite la *līlā*, el juego humano-divino, como nos describen la sabiduría tanto el Antiguo Testamento como los Veda.

Hemos apuntado varias veces el peligro de una mística desencarnada, lo que no quita la tentación opuesta de caer en una mera postura materialista. Hay que huir de los dos extremos, pero hablando de mística nos parece más pertinente criticar la actitud de un cierto misticismo que ha predicado la *fuga mundi* y el desprecio de lo temporal olvidando el valor místico de la *secularidad sagrada*, como he insistido en otros lugares. Digamos aún que sin la experiencia del amor humano difícilmente se libra uno de confundir el amor divino con una proyección psicológica de deseos no sublimados, aunque, por otra parte, sin la experiencia del amor divino fácilmente nos quedamos con lo exclusivamente humano y se cae entonces en el *amor curvus* que fustigaban los místicos del medioevo cristiano. El mero amor alucina y nos vuelve ciegos; el mero conocimiento embriaga y nos rinde insensibles. El *ἱερὸς γάμος (hieros gamos)* mencionado entre

conocimiento y amor solo se mantiene en la experiencia adual del *advaita* tantas veces invocado. «Amor ipse intellectus est» (El amor es el mismo intelecto), dice Guillermo de Saint-Thierry, repitiendo una opinión común en Occidente hasta el Renacimiento.

Parece oportuno en este momento un breve comentario sobre esta palabra tan usada y abusada —y tan audazmente polisémica—. El sánscrito distingue entre *prema*, *bhakti* y *kāma*, el griego entre *φιλία (filia)*, *ἔρως (erōs)* y *ἀγάπη (agapē)*, el latín entre *amor*, *caritas* y *dilectio;* palabras a las que se pueden añadir deseo, concupiscencia, afecto, benevolencia y un sinfín más de sinónimos, como cariño, devoción, ternura, pasión, además de los innumerables derivados.

Cada palabra tiene sus matices y diferencias, pero hay una cierta sabiduría, no exenta de sus peligros, en la palabra omnicomprensiva «amor», como síntesis de una tendencia constitutiva del ser humano y, más aún, de toda la realidad: el dinamismo centrífugo que impele a todo ser hacia el otro, la trascendencia, lo diferente, lo externo, lo desconocido —el *alter* como *altera pars* que nos completa—. Toda la realidad está transida por este dinamismo hacia la Plenitud.

Este dinamismo es doble: centrífugo y centrípeto de amor y conocimiento. El dinamismo es doble, pero nos hemos guardado muy bien de decir que son dos dinamismos. Es un mismo movimiento en una doble dirección. El haber caído en el dualismo entre conocimiento y amor ha tenido graves consecuencias en la historia humana. La voluntad, como símbolo del movimiento hacia un fin, está atravesada de conocimiento: «Oportet igitur in quolibet intelligente invenire etiam voluntatem», dice Tomás de Aquino (Conviene, por lo tanto, que en toda [naturaleza] inteligente se encuentre también la voluntad) —se involucran, como hemos dicho ya—. Nos encontramos nuevamente con la adualidad de estas dos tendencias inherentes a todo ser. Esta experiencia de que no hay amor sin conocimiento ni conocimiento sin amor es una puerta hacia la mística, pero hay que abrirla.

Dijimos al principio que la experiencia mística no puede ser una especialidad, pero también apuntamos una propensión del pensar

occidental a la especialización, con el consiguiente peligro de separar lo que está intrínsecamente conectado. Mucho antes del estudio clásico de Anders Nygren sobre la distinción en la Escritura cristiana entre ἔρως *(erōs)* y ἀγάπη *(agapē)*, para reducir (por no decir degradar) el primero a la atracción humana y ensalzar el segundo a la dilección divina, ya en una cierta mística cristiana se dio la dicotomía entre un amor agápico, dirigido exclusivamente a Dios, y otro erótico dirigido a los hombres, en especial el sexual, a pesar de que un místico tan aparentemente «intelectual» como Tomás de Aquino catalogue la *insensibilitas* (sensual) como un vicio. Esta dicotomía entre un amor sensual (erótico) y otro espiritual (agápico) ha sido fatal para la interpretación de la experiencia mística, además de no sostenerse filológicamente. Los orígenes vienen de antiguo: Buddha arremete contra el deseo (al que llama «sed») y la *Gītā* parece ensalzar la indiferencia más total frente a las vicisitudes de la vida, así como la ἀταραξια *(ataraxia)* y la ἀπάθεια *(apatheia)* de la Στοά *(Stoa)* grecolatina nos podrían servir de ejemplos —cuando se hacen caricaturas de todas estas nociones—. Pero lo que es un correctivo sano a una exageración se puede convertir también en una enfermedad. En diálogo con algunas de estas tradiciones, he introducido la distinción entre el *deseo* promovido por un objeto extrínseco (y no solo exterior) y la *aspiración* que surge de las entrañas mismas del ser humano y, en último término, de todo ser. «Ninguna virtud es contraria a la inclinación natural», dice Aristóteles, apoyado por el citado santo Tomás.

La experiencia mística acepta todas las distinciones que el intelecto tenga a bien hacer, pero no lleva a cabo ninguna separación, experimentando la adualidad entre amor y conocimiento como un todo armónico que surge del dinamismo de nuestra misma naturaleza —y de todo ser, en última instancia—.

Puede haber «eunucos» por causa del reino de Dios porque también ciegos, cojos y lisiados están llamados al «reino», pero ello no significa que la plenitud humana consista solo en la parte espiritual de nuestro ser. Acaso pertenezca a la mística de nuestro tiempo una

realización más completa del *hieros gamos* aludido, sin interpretarlo, necesariamente, en la forma literal de su sentido clásico.

Nuestro *sūtra* nos habla de una consciencia repleta de amor, pero no lo puede estar si no está al mismo tiempo repleta de conocimiento. A pesar de la *s* con la que hemos querido distinguir (por tributo al pensar analítico) entre consciencia intelectual y conciencia moral, hay también aquí una sabiduría profunda en no separarlas. La consciencia perfecta es consciencia de la Verdad, de la Belleza y del Bien sin separación posible. Cuando el pensamiento más típicamente occidental nos dice que toda consciencia es *de* (algo), y cuando el más tradicionalmente oriental nos asegura que la consciencia pura no es de nada, nos están subrayando, el primero, el primado del conocimiento, y el segundo, el del amor. El conocimiento es un movimiento centrípeto: asimilamos un objeto, incorporamos algo, nos lo llevamos hacia el centro, captamos algo de fuera. El amor es un dinamismo centrífugo, sale hacia fuera, regala, derrocha, da; no es una absorción de nada. Pero no deberíamos separar Oriente de Occidente, puesto que en cada uno de nosotros hay un lugar donde nace el sol y otro donde se pone. El mero conocimiento discrimina y el solo amor no juzga. El «Padre», según los Evangelios, distingue entre justos y pecadores, pero no los juzga, puesto que hace llover y salir el sol para todos sin enjuiciamientos morales. La mística supera tales dicotomías. Resulta poco menos que obvio que para que la consciencia pueda estar repleta de amor ha de estar vacía de todo contenido, y resulta igualmente obvio que para estar rellena de conocimiento ha de estar igualmente vacía de todo deseo. Ama a Dios «con *toda* tu mente (διάνοια, *dianoia*)», dice la Biblia. «Vacíate completamente de *todo*», preconizan tanto el zen como el yoga, entre otras escuelas de espiritualidad. El *todo* solo es compatible con la *nada*. Los extremos se tocan, porque ni el tiempo ni la realidad son rectilíneos.

Un desafío capital para la filosofía moderna, después de la pretendida «emancipación» de la epistemología de toda ontología, consiste en la superación del dogma epistemológico de que todo conocimiento

implica la separación entre un sujeto (cognoscente) y un objeto (conocido), que sería el concepto que re-presenta la cosa (el *noumenon*). Junto con el conocimiento conceptual, para el cual el amor no es absolutamente necesario, se da, sin embargo, el conocimiento simbólico, que exige la salida del cognoscente (y, por lo tanto, amor) para participar en el símbolo, esto es, amarlo. El símbolo no tiene pretensión de mera objetividad. Si el símbolo no es símbolo para mí, deja de ser símbolo. El símbolo solo es símbolo cuando simboliza, como la canción solo es canción cuando se canta.

Como aún insistiremos, es la dimensión amorosa de la experiencia mística la que nos impide caer en el solipsismo y encerrarnos en nosotros mismos, aún escuchando a Dios en nuestro interior, porque lo divino se encuentra también fuera de nosotros. Y es, por otra parte, la dimensión intelectual de la experiencia mística la que nos impide caer en la credulidad y en el sentimentalismo. La experiencia mística mantiene el equilibrio entre la introversión y la extraversión. El místico no es un activista, pero tampoco un «intimista». Marta y María, en vocabulario cristiano, son las dos *partes* del «Único necesario». O, como decía con elegancia femenina Teresa de Jesús en sus *Moradas:* «Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor».

En una palabra, la experiencia mística es una experiencia tanto intelectual como amorosa. Y aunque no toda experiencia amorosa es una experiencia mística, potencialmente sí lo es, como tampoco toda experiencia intelectual es mística, aunque puede llegar a serlo. Por eso el camino de la mística está abierto a todo el mundo, lo que no significa, repetimos, que no sea «una escondida senda», como cantaba Fray Luis de León («escondida», pero no inaccesible).

La senda no está bien escondida porque sea el privilegio de unos pocos escogidos, sino debido al divorcio aludido. El solo conocimiento no se traduce en acción y el solo amor no perdura en su intento. La experiencia mística que, al ser integral, nos unifica y transforma, se manifiesta en la praxis, es actividad tanto como quietud; es esfuerzo tanto como sosiego; es la «música callada» del poeta místico castellano.

A esta consciencia pura repleta de amor y que no es consciente de ella misma Plotino la llama un «ver y sentir la presencia» (*ἰδεῖν καὶ αισθάνεσθαι παρόντος*, *idein kai aisthànesthai parontos*). Los místicos teístas hablan de la «presencia de Dios», algunos como de una inhabitación de un huésped divino que en cierta manera rompe nuestro aislamiento, respetando nuestra soledad, y otros como de una presencia inmediata que no podemos abandonar sin dejar de ser nosotros mismos. Esta presencia nos inunda y nos deslumbraría si la mirásemos desde el exterior. «In lumine tuo videbimus lumen» (a través de tu luz vemos la luz), canta un salmo comentado ampliamente por los místicos cristianos (Sal 36,9). No hay dos luces, ni hay necesidad de ver otra cosa, como dijo Plotino, entre otros muchos. «Dios ha hablado una sola vez (*ἅπαξ*, *hápax*)», dice otro salmo —aunque oigamos dos...—. Los místicos no teístas «sienten» quizá aún de forma mayor «esta» Presencia, pero no la proyectan a otro Ser. Ambos son «tocados» por la Presencia pero la interpretan diversamente, como nos explicará el próximo *sūtra.*

Esta presencia, repleta de amor, como venimos diciendo, implica un descubrimiento capital: la experiencia de la persona; esto es, el descubrimiento del *tú*. La persona no es el individuo. De ahí que no haya auténtica mística que sea individualista; pero el «otro» no es el tú; al otro lo descubre el intelecto, al tú lo encuentra el amor. El amor es a la vez extático y unitivo: nos catapulta fuera de nosotros mismos y nos une al amado. No hay mística sin amor y no hay amor sin la salida de uno mismo hacia el amado. Este «amado» no puede ser uno mismo; la mística no es narcisismo. Este «amado» no puede ser simplemente otro; la mística no es enajenante, aunque ambos peligros sean reales. El «amado» no es ni otro ni soy yo; es un tú a quien yo amo como a mí mismo, dilatando los límites de mi ego. La experiencia amorosa del tú es el ejemplo más simple de la experiencia adual: el tú no es ni el otro ni el yo.

La experiencia del amor está abierta a todo ser humano, pero no es una experiencia animal: es una experiencia espiritual; no es la simple

atracción de un cuerpo ni la mera proyección de una mente, ni menos aún la lucha dialéctica entre los dos. Es la aspiración del espíritu que el corazón puro siente cuando ha superado los dos instintos y los ha integrado en la experiencia que estamos describiendo, aunque tantas veces no lleve la etiqueta de mística, primero porque no hace falta y segundo por la degradación de la palabra.



Llegados a este punto no debemos soslayar un problema latente en todo lo que hemos dicho y diremos, pero que no podemos mencionar a cada instante. Estamos intentando introducirnos en la experiencia mística y es también obligado que la describamos en su aspecto positivo, y añadiría real. Pero como hemos ya insinuado, la mística, como experiencia humana primordial, tiene también sus peligros y su ambivalencia —como todo lo humano—.

«Corruptio optimi pessima» (La corrupción de lo mejor es la peor). La frase se atribuye significativamente al apasionado san Jerónimo, y un poeta como Shakespeare ocasionalmente glosa escribiendo: «Lilies that fester, smell far worse than weeds» (Lirios que apestan huelen mucho peor que malas hierbas). Nos referimos, obviamente, al problema de la mística como degeneración de lo mejor. Es casi obligado decir que se trata entonces de la falsa mística, del conocimiento erróneo y del odio como amor malo. Ya dijimos que, si bien la mística como experiencia última escapa a cualquier fenomenología rigurosa o descripción racional, la seudomística es ciertamente detectable. Pero, en la «tierra de los hombres», el trigo y la cizaña crecen juntos y no se nos aconseja «separarlos antes de tiempo». De ahí que el «discernimiento de los espíritus» *(viveka)* pertenezca al don de consejo de los maestros espirituales. Digámoslo más llanamente.

En las tradiciones monoteístas la criatura más perfecta es el diablo; y este puede aparecernos como ángel de luz: puede haber una «mística satánica», que aún me resisto a llamar «mística» pero que tiene todas sus apariencias. El amor, del que hemos hablado, puede convertirse en

odio; el conocimiento, que hemos ensalzado, puede dirigirse a fines diabólicos. En resumen, no podemos negar la existencia del Mal.

Ciertas filosofías nos dirán que es una privación, otras que es un error; otras que es inexplicable, un escándalo o acaso una apariencia. Pero en cualquier caso no puede negarse que, en la tierra en que vivimos, es un factor *real* —con o sin consistencia metafísica—. La mística no está exenta de esta «mala hierba». Y cuando decimos Mal no nos limitamos al mal moral; incluimos también el sufrimiento, la enfermedad, sin excluir la depresión y la locura.

El problema con la mística es más serio porque si se afirma que la «mala» mística no es mística, se nos preguntará atinadamente que con qué criterio metamístico anatemizamos la «mala» mística como «falsa» mística. De ahí nuestra insistencia en que no podemos prescindir de los «tres ojos» al referirnos a lo que sea la experiencia mística. El cuerpo tiene aquí tanto que decir como la razón y esta tanto como la iluminación —o como quiera llamársela—. De nuevo nos encontramos con la *perichōrēsis,* tantas veces mencionada. El cuerpo no tiene la última palabra; hay que oírlo y entenderlo. Pero la última palabra no pertenece tampoco a ninguna facultad suprema. El juicio último no incumbe a nadie. Ya apuntamos también que en la Trinidad no manda nadie. Lo que aquí cuenta es el reconocimiento mutuo, la aceptación «natural» del orden constitutivo de la realidad, de su *armonía*, como dijimos y diremos aún.

El Mal en todos sus aspectos tiene una función reveladora: nos hace sentir nuestra contingencia; nos abre al gran misterio de la realidad, de la Vida. El Mal no es inteligible. Tampoco lo es el Bien, pero en él descansamos y no nos acucia; el Mal, en cambio, nos es incómodo, no lo encontramos natural, nos pide una explicación, nos hace tropezar con nuestra contingencia; nos hace realistas y es una lección para nuestra mente. Baste con lo dicho para nuestro tema, que, por otra parte, nos hace ver cómo todos los problemas están interconectados y que, por lo tanto, no podíamos soslayar el cuestión.



Podemos *resumir*, una vez más, mencionando la aparente contradicción entre Silencio y Palabra a la que hemos repetidamente aludido: ya Plutarco decía que «aprendemos el silencio de los Dioses y el hablar de los hombres». Pero el auténtico silencio y la palabra verdadera no se pueden separar. Al tener yo una experiencia soy yo sin duda el que la tengo, pero al ser consciente de que es inefable ya estoy presuponiendo que no la puedo comunicar con la palabra, porque esta huelga y la experiencia la transciende. De ahí la paradoja de que la incomunicabilidad por medio de la palabra nos revela una comunión silente subyacente de la que soy consciente. «Potentia scriptoris perfecti in arte sua cum non scripserit» (El poder del escritor perfecto en su arte [se muestra] cuando no escribe), dice la traducción latina de una frase críptica de Avicena. No es ninguna novedad descubrir que el silencio es muy a menudo más comunitario y unitivo que la palabra. En este sentido, toda la experiencia mística es, paradójicamente, participativa. Nada hay más visible que los pensamientos recónditos de un corazón amoroso, viene a decir un proverbio chino. El Silencio no es la contradicción de la Palabra, no es la No-Palabra, sino la ausencia de la Palabra, su origen, como afirma un Padre de la Iglesia que, al comentar la Trinidad, decía que del Silencio del Padre nace el *logos*, la Palabra. La consciencia perfecta es precisamente la experiencia pura que no es consciente de ella misma. Ahora bien, esta experiencia mística encarnada en nuestro ser complejo es una experiencia recubierta por una variedad de estratos antropológicos que intentamos describir a continuación.

7. Lo que llamamos experiencia es el resultado de múltiples factores

Los podemos reducir a una simple fórmula: ***E* = *e.l.m.i.r.a***, donde

e = experiencia
l = lenguaje
m = memoria
i = interpretación
r = recepción
a = actualización

Dijimos en el segundo *sūtra* que la experiencia es inmediata —toque consciente—. «Conocimiento en acto por encima de todo concepto», lo llama Máximo el Confesor en una de sus respuestas a Talasio. Si la experiencia no fuera inmediata habría que recurrir a algo que la fundase. Este «algo» sería entonces el último fundamento al que tenemos acceso. A este algo lo deberíamos llamar, entonces, experiencia.

Este «algo» acaso no *seamos* nosotros, pero *está* en nosotros —«está aquí», decía santa Teresa—. Por mucho que proyectemos este «algo» fuera de nosotros, no podemos nunca prescindir del «proyectante». No podemos saltar por encima de nuestra propia sombra; no podemos abandonar nuestra inmanencia. Ahora bien, podemos darnos cuenta de esta imposibilidad y con ello acercarnos a la trascendencia, a lo que está por encima de nosotros.

La experiencia mística no separa la inmanencia de la trascendencia, aunque nuestro intelecto las distinga, y este no-saber podría ser una característica fenomenológica de la experiencia mística. «No sé si en el cuerpo o fuera de él», dice san Pablo (2 Cor 12,2). Sin embargo, de hecho, ni podemos prescindir del cuerpo que somos ni tampoco de nuestra consciencia, que nos hace patente el cuerpo, el alma y el espíritu. Podemos identificarnos con algo que *nos* trascienda, pero no podemos prescindir del «nos» donde se apoya (o por lo menos de donde surge)

la misma trascendencia. No podemos abandonar nuestra inmanencia aunque sí, a veces, la consciencia de ella. El *alma*, la *ψυχή (psychē)*, es *πάντα (panta)*, todas las cosas, pero solamente *πως (pōs)*, en cierta manera, en cuanto puede ser consciente de todo (también solo en cierto modo) [Aristóteles]. El hombre es el *μέτρον (metron)*, la medida (no ciertamente cuantitativa), el criterio (aunque no definitivo) de todas las cosas —haciendo eco a Protágoras—. Pero el hombre no es todas las cosas. Nadie puede saltar por encima de su sombra, pero sin una luz exterior no habría sombra, y de esta luz somos también conscientes (por lo menos viendo nuestra sombra). Dicho diversamente, llegamos a la experiencia de la realidad a través de una múltiple *mediación* que nos permite hablar de ella.

Hicimos ya una distinción capital entre la *mediación* de la mística y los *intermediarios* del conocimiento discursivo. El mediador es más que comunicación, es la misma comunión. Los intermediarios son como los agentes catalíticos que facilitan una reacción química, pero están ausentes en el resultado. La inferencia racional sería un agente de este tipo que permite las deducciones lógicas. A través de un par de evidencias aritméticas o geométricas, por ejemplo, se llega a la formulación del teorema de Pitágoras, pero una aguda mente geométrica puede convertir el intermediario en mediación; esto es, puede tener la evidencia inmediata del teorema. No le hace falta entonces el intermediario del razonamiento, aunque acaso haya alcanzado la mediación a través del intermediario. Hemos ya mencionado otro ejemplo de esta «distinción capital»: la idea de Cristo como mediador y no como intermediario.

Dijimos, al citar una frase del Evangelio de san Juan, que la diferencia de tiempos entre ver a Jesús y haber visto al Padre no era secundaria. La experiencia sensible de los apóstoles fue la de ver a Jesús, pero la auténtica experiencia holística era que habían visto también al Padre, aunque acaso solo lo comprendieron (vieron que lo habían visto) después de Pentecostés. Quienes veían solo con los ojos corporales veían solo a Jesús; quienes vieron con los ojos de la fe vieron también

al Padre, dándose cuenta de que lo habían visto no en una segunda visión, sino en la misma intuición *advaita* o adual, que abarca la triple dimensionalidad del tiempo. Una frase de origen musulmán describe al santo o al iluminado diciendo que es aquella persona que *ve* en una bellota la encina, en una crisálida la mariposa y en un pecador a un santo. No puedo resistir la tentación de añadir una apostilla personal al último pensamiento: acaso la visión del santo en el pecador es la que le ayuda a acercarse a la santidad.

La intuición *advaita* es poco menos que concomitante a la experiencia mística. El intermediario es un mensajero, un *go-between*, un lazo de unión entre dos realidades; el intermediario facilita la comunicación. La peculiaridad del conocimiento místico es que los factores que mencionaremos se viven como mediaciones y no como simples intermediarios. Ninguna experiencia puede ser una deducción, aunque haga falta el entrenamiento geométrico de nuestro primer ejemplo (de Pitágoras) y la fe cristiana del segundo ejemplo (de Cristo). Esta «distinción capital» es la que permite discernir un discurso meramente racional sobre la mística (basado en los testimonios místicos como intermediarios) del discurso místico propiamente dicho (basado en la consciencia de las mediaciones que a continuación señalaremos).

De nuevo decimos distinción sin separación. Pero sería igualmente erróneo ignorar las distinciones que en la experiencia pura *(**e**)* no se ven. De ahí que no podamos separar ***e*** de ***E***. En la pura experiencia el místico no vive las mediaciones como intermediarios; pero así que expresa conscientemente su experiencia, se le debe hacer notar que está apoyándose en intermediarios: habla *un* lenguaje, y lo recuerda e interpreta dentro de un particular mundo cultural, etc.

Desde un punto de vista lógico hubiéramos debido empezar con el lenguaje como la primera mediación, puesto que es con el lenguaje como abordamos el problema. En rigor, la nuestra es una ordenación meramente formal, puesto que, tratándose de mediaciones y no de intermediarios, las unas están imbricadas en las otras y no podemos separarlas, aunque debamos distinguirlas. Pero heurísticamente debe-

mos seguir un orden. No *existe* experiencia ***E*** sin sus correspondientes factores, aunque nuestra mente pueda y deba *pensar* que *hay* (formalmente) una experiencia ***e*** que está en la base.

Un pensar meramente analítico interpretaría que *inducimos* ***e*** porque nos percatamos de ***E***. La pura experiencia ***e*** no es el resultado de una inducción de ***E***, sino que está en su origen como la luz que nos hace ver la experiencia ***E*** con toda su luminosidad, pero que ella misma es invisible. Solo los iniciados pueden entrar en el Templo, decían los antiguos, porque de lo contrario mirando no ven y oyendo no entienden. La *disciplina arcani*, a pesar de sus abusos, no es un esoterismo elitista, sino el reconocimiento de una jerarquía sagrada (valga la redundancia) en la misma estructura de la realidad. Cuando a partir de nuestro conocimiento de ***E*** queremos inducir la existencia de una ***e*** incognoscible, y por lo tanto inexperimentable, no encontramos la experiencia ***e***, sino un concepto formal ***e*** que sustituye a ***e***, pero que no es ***e***.

Menos aún podemos *deducir* ***e*** a partir de ***E***. Ahí están las distintas interpretaciones de ***e*** para contradecirnos. La pura experiencia ***e***, en cuanto experiencia, no se conoce ni por inducción ni por deducción. Si ***e*** pretende ser inefable, su experiencia trasciende nuestro lenguaje. Pero seguimos hablando de una ***e'*** cuya intencionalidad es ***e*** —pero que no es ***e***—. Mejor dicho, es y no es ***e***. Esta ***e'*** es la ***e*** a la que se refiere el místico en su experiencia, pero no es ***e*** sino ***E*** cuando se habla de ella.

Desde esta perspectiva es evidente que deberíamos partir de la pura experiencia, puesto que es ella la que intentamos elucidar. La experiencia se encuentra al inicio. Pero este inicio, pura experiencia que no es consciente ni siquiera de ella misma, este inicio es silencio puro y pura nada. Sin embargo, solo puedo remontarme hasta esta pura experiencia ***e*** a través de las mediaciones mencionadas. Esta experiencia pura se encuentra por encima de cualquier juicio y de cualquier evaluación; la vemos siempre revestida como vemos generalmente el cuerpo humano. Hay también un pudor intelectual que no mengua nuestra inteligibilidad. Esta experiencia ***e*** no es ni un postulado ni una

deducción; es una pura presencia presente en cada uno de los factores. Se encuentra realmente como la dimensión (divina) de infinito presente en todo ser. Pero demasiado frecuentemente la historia humana ha sido testigo de llamados fenómenos místicos que han resultado espurios y destructivos. A menudo son solo experiencias psicológicas, cuando no patológicas —con el consiguiente desprestigio del mismo nombre de misticismo—. Con esta cautela, sin embargo, hemos decidido empezar por ***e*** la experiencia inefable, puesto que de ella se trata.

Hablando de lo inefable ocurre algo parecido a la mentira, sobre la cual no hay fenomenología posible, porque la mentira está en la intención y no en el fenómeno objetivo. La mentira solo es mentira si yo me dejo convencer (engañar) por ella. Si yo me doy cuenta de que el otro me miente, la afirmación mentirosa deja de serlo; pierde su objetividad fenomenológica; pierde la fuerza del engaño. El *noēma* de quien la dice no es el *pisteuma* de quien la cree. Análoga, aunque inversamente, el lenguaje místico solo dice lo que quiere cuando yo me doy cuenta de que el lenguaje traiciona lo que dice, cuando descubro que no pretende decir lo que dice, pero que no lo puede decir de otra manera. De lo inefable solo se puede hablar como mentira, esperando que el oyente nos la descubra (dejando entonces de ser mentira). De ahí que se ha de haber tenido la experiencia mística para «entender» el lenguaje místico —para descubrir la mentira del lenguaje—. Debo conocer el idioma maya para entender lo que un maya me dice. No se puede captar el *pisteuma* del creyente si solo se capta como *noēma*. La mera interpretación racionalista de los fenómenos místicos nos dirá muy consecuentemente que se trata de experiencias más o menos paranormales, cuando no patológicas, sin ninguna objetividad, confundiendo lo «objetivo» con lo real. En resumen, tan insatisfactorio es encerrarse en el silencio como desahogarse en mera palabrería. La exégesis medieval cristiana sabía que la Escritura «dum narrat textum (gestum), prodit mysterium» (mientras da explicaciones o narra hechos conduce al misterio).

Los diversos factores de la experiencia son inseparables de la experiencia, y muchos de ellos, en cierta manera, simultáneos. De hecho,

todos estos factores concomitantes son necesarios no solo para describir la experiencia ***(E)*** adecuadamente, sino también para quien en el silencio de la experiencia es consciente de ella. En cualquier lenguaje consciente el pensamiento nos acompaña, incluso para percatarnos de que hemos superado o eliminado todo pensamiento. Nos encontramos de nuevo con la consciencia *advaita*, que se percata de la polaridad y no reduce la consciencia a la inteligibilidad intelectual.

Con esta advertencia preliminar pasamos a la descripción de estos factores tan dispares, y tan interconectados.

Experiencia

¿Qué es entonces esta *experiencia* ***(e)*** que «decimos» que es inefable? Ella es ciertamente la protagonista de la experiencia ***(E)*** de la que hablamos. El referente es ***e***, aunque el referido aparezca siempre como ***E***. Si reducimos ***e*** a cero, todo cae por su base y no hay experiencia ***E***. Nos resistimos a cuantificar esta descripción y, en efecto, hemos empleado el vocablo «factor» (de *facere*) etimológica y no matemáticamente. Si tuviéramos, con todo, que pagar un tributo al pensar algebraico, nuestra fórmula serviría para indicar que ***e*** cualifica esencialmente todos los demás factores, y que cualquier modificación de ellos modifica ***E***. Esta modificación de ***E*** es lo que nos hace pensar que ***e*** haya también influido en la modificación, «justificando» entonces las conocidas clasificaciones entre misticismos de distintas clases: proféticos, introvertidos, cristianos, activos, etc. Las tipologías de misticismos, sobre las que se ha discutido tanto modernamente (pagando tributo a la tendencia occidental a la clasificación) se basan solo en una inducción sobre ***e*** en virtud de diferencias notadas en ***E***. Diferencias, por otra parte, notadas en virtud de nuestros mismos instrumentos de interpretación. Las clasificaciones se refieren a ***E***, no a ***e,*** que es inclasificable. Y desde este punto de vista son útiles y legítimas. La fórmula sería entonces: ***E = e (l.m.i.r.a)***.

De la pura experiencia ***e*** solo podemos repetir lo que hemos ya dicho: si reducimos ***e*** a cero no hay ya experiencia ***E***. Pero si le atribuimos un contenido particular la estamos ya cosificando (objetivando), *diciendo* algo de ella según se nos aparece en nuestra consciencia; ya la estamos mediatizando —siendo así que toda experiencia es inmediata—. De lo contrario, esto es, si en algún punto no superamos todas las mediaciones, hay un «regreso al infinito». Hay, pues, que «pararse» en algún punto. Este punto es la experiencia pura ***(e)***. Pero acabamos de decir que no podemos darle ningún contenido sin contagiarla ya con nuestras limitaciones y mediatizarla con *nuestras* mediaciones, que no tienen por qué ser universales. Decir, por ejemplo, que solo la experiencia cristiana o la teísta es la válida implica conferirle a ***e*** atributos que no le pertenecen en cuanto ***e***. Esta experiencia ***(e)*** es vacía de contenido; es pura vacuidad, por utilizar un símbolo que debe ser igualmente descartado. Para defender que nuestra experiencia es válida debemos descender al *agora* de la filosofía; para defender que *solo* la nuestra es la válida debemos descender aún más a la *palestra* de la Dialéctica, pero antes debemos ponernos de acuerdo en utilizar las mismas armas (de nuestro pensar: lógico, intuitivo, sentimental, pragmático...), lo que requiere que nos remontemos de nuevo al ágora para dialogar.

Siguiendo por un momento los avatares de la fórmula, debemos convenir que ***e*** no puede ser cero y, al mismo tiempo, que no podemos darle ningún valor especial que, viniendo de nuestra noción de ***e***, modificaría ***E*** a nuestro favor. Un solo valor le conviene a ***e***, y este es 1, valor que no modifica la aportación de los demás factores y que además posee un alto simbolismo. Esta experiencia ***e*** es una, no en el sentido de que sea la misma, sino en el sentido de que en cada caso es única, y la unicidad es incomparable. Solo podemos comparar bajo un trasfondo común y este rompe ya la unicidad.

En una palabra, esta ***e*** es la *pura consciencia* que hemos mencionado en el *sūtra* anterior —añadiendo que los factores que la componen no la rinden impura sino real—.

Tres corolarios importantes se siguen de ello:

a) El *primero*, como hemos apuntado ya, es que no podemos aislar esta experiencia en sí, y por lo tanto no podemos afirmar que sea la misma en todos los casos o que sea distinta según las culturas y religiones. En ambos casos no hablaríamos de ***e***, sino de una ***e*** vista a través de ***E;*** y por mucho que queramos expurgar la experiencia pura de todos sus «factores» no lo conseguiremos nunca. Incluso si apuntamos al Silencio, el hecho de que lo hacemos desde una perspectiva y en una dirección ya lo modifica. Cuando Leibniz tuvo la genial idea del cálculo infinitesimal, habló de una *quantité négligeable* que permitía pasar al límite en las «derivadas». En nuestro caso, cualquier resto de contenido (consciente de la experiencia ***e***) no es negligible. El camino por el que se llega a ***e*** ya la modifica, aunque formalmente podamos ser conscientes de esta modificación. No tiene, pues, sentido alguno la discusión sobre si la experiencia mística es la misma o es distinta en los diversos misticismos. La discusión muestra todavía restos de criptokantismo. No *existe* una «***e*** en sí», aunque nuestra mente piense que la *hay* —en la esfera inteligible, naturalmente—. Muchas de las discusiones contemporáneas sobre la experiencia mística adolecen de este criptokantismo: tratan a ***e*** como un *noumenon* del que ***E*** es el fenómeno. No podemos en manera alguna referirnos a ***e*** prescindiendo totalmente de ***E***. La *epochē* fenomenológica es imposible en este caso porque tanto el *noēma* como el *pisteuma* son reflexivamente conscientes, y al serlo ya los interpretamos según nuestras categorías.

Dicho de otra manera: hay fenómenos místicos, pero cualquier fenomenología de la mística, aun cuando pueda describir un *pisteuma* determinado, no lo puede convertir en *noēma*, y mucho menos en *noumenon.*

Por eso los auténticos místicos no discuten y, sin decir que la experiencia sea la misma, al entender el lenguaje de los otros participan en la experiencia de otros místicos en la medida en que trascienden

los lenguajes. Pueden pensar que las interpretaciones de los otros son inadecuadas, pero saben muy bien que las propias son igualmente contingentes. Demasiada palabra y excesiva tinta y papel se han gastado en estos últimos tiempos sobre este problema, que no es insoluble, sino que no es problema.

b) El *segundo* corolario nos parece que resuelve, en el campo místico, el problema actual y candente del «pluralismo religioso». Despojado de todos sus prolegómenos ontológicos y explicaciones históricas, se reduce a preguntar si las diferentes experiencias ***E*** de las distintas religiones y escuelas de espiritualidad son igualmente válidas. ¿Sería entonces indiferente seguir una religión u otra?

La respuesta es enfática: no. No es indiferente para sus distintos seguidores. Y la explicación estriba en la distinción entre las mediaciones de nuestras respectivas creencias y los intermediarios por los que llegamos a ellas. Se comprende que quienes han llegado a sus creencias religiosas a través de *intermediarios* puedan admitir sin dificultad que se puede llegar a la experiencia de la fe a través de cualquier otro intermediario, con tal de que cumpla su función. Por ejemplo, a través de la *historia* que me han enseñado, llego al conocimiento de Jesús de Nazaret y creo en lo que dicen los Evangelios. Puedo entonces comprender que otros lleguen a una creencia equivalente a través de otros caminos (intermediarios). Para estos tales el pluralismo es poco menos que evidente y de sentido común. Tacharán de fanáticos a los exclusivistas y de ingenuos a los inclusivistas.

Por el contrario, se comprende igualmente que quienes han tenido la experiencia de la fe a través de una *mediación* concreta no puedan separarla de la misma experiencia y sientan el «pluralismo» como un eclecticismo superficial y una abdicación, por no decir traición de la propia fe. Un cristiano ortodoxo no puede separar su experiencia de Cristo de la fe en su divinidad; un marxista puro no puede hacer compromisos sobre la Justicia liberadora; un śivaíta genuino verá a Śiva en todas partes; un ateo sincero no podrá ni siquiera aceptar la idea

de un Ser supremo como comodín para los problemas humanos; un buddhista creyente no podrá liberarse de la convicción de que todas estas disquisiciones son secundarias y un obstáculo para conseguir el fin, etc. Cuando llego a mi ***E*** a través de aquellas mediaciones que me la rinden inmediata, no la puedo separar de mi experiencia ***(e)***. Mi ***E*** aparece entonces como experiencia única. La ***E*** del otro no me convence y no puedo aceptarla, aunque sí debo tolerarla, relativizando la mía. Esta relativización no es relativismo; es la consciencia de mi contingencia y de la relatividad de mis mediaciones que para mí siguen siendo válidas, pero que no las debo extrapolar fuera de mi universo cultural. Para emitir un juicio sobre otra ***E*** debemos cotejar las distintas mediaciones que nos han llevado a nuestras respectivas ***E***.

El problema es candente en el mundo actual y de nuevo insoluble si se prescinde de la mística. En efecto, se suele estudiar el pluralismo como un concepto. Si el concepto es equívoco no hablamos de lo mismo y huelga todo diálogo. Si el concepto es unívoco y pluralismo significa que *una misma* (única) «verdad» se puede decir de muchas maneras, nos veremos forzados a admitir o que estas diversas maneras dicen lo mismo o que el mismo concepto de verdad es análogo, con lo cual buscaremos un *primum analogatum* que puede ser solamente formal como denominador común y no contentará a nadie, puesto que la verdad, sobre todo la religiosa, no puede ser una mera abstracción. Lo que ocurre en realidad es que, por lo general, no sabemos remontarnos por encima del pensar conceptual: el pluralismo no es un concepto, sino una actitud.

Hace medio siglo escribí que la verdadera tolerancia (ὑπομόνη, *hipomonē,* paciencia) es una virtud mística —que descubre que cada ser es único y, por ende, incomparable—. Hace falta encontrar al otro para darse cuenta de que no debemos, ni podemos, renunciar a nuestras mediaciones, como tampoco el otro puede ni debe, pero sí relativizarlas. Nuestras ***E*** son distintas y no tienen común denominador porque la ***e*** no tiene ni puede tener ninguna cualificación. No podemos remontarnos a la ***e*** del otro por ningún método dialéctico, como ya

hemos indicado. El respeto y la tolerancia se imponen. Lo que sí podemos y debemos hacer es criticar su ***E*** abriéndonos nosotros mismos a su crítica. El desacuerdo tiene lugar en el diálogo dialogal en el que, perforando el *logos* (διά τὸν λόγον, *dia ton logon*), acaso lleguemos al convencimiento de que participamos en una misma ***e***. Este sería un caso ideal, pero generalmente podemos aproximarnos asintóticamente a un acuerdo. Y con ello desembocamos en el siguiente corolario.

c) Este *tercer* corolario es igualmente importante. Hemos dicho que esta ***e*** no es cero porque entonces también ***E*** desaparecería; pero nos hemos abstenido de decir que esta ***e*** *no-es*, que equivaldría al cero de nuestra fórmula. Aquí el lenguaje nos falla. No podemos decir que esta ***e*** es «algo», pero tampoco podemos decir que *es* nada (en correcto castellano, que no *es* nada) porque la nada trasciende al ser: ni *es* ni *no-es*.

Debemos intercalar aquí una reflexión sobre el hábito dialéctico de nuestra gramática: al decir que «no podemos decir que no sea nada», no estamos afirmando que «*es* nada» —sería contradicción—. La nada no *es* (ni siquiera es nada). El discurso sobre la nada trasciende el principio de no contradicción pero no lo niega (para lo cual habría que presuponerlo ya). Esta nuda experiencia nos revela precisamente la *vacuidad (śūnyatā)*, la *nada* a la que apuntan tantos testimonios místicos. Se trata aquí de algo distinto de la identificación hegeliana entre el Ser y el no-Ser porque no encontramos notas para distinguirlos. Tampoco la Nada de una buena parte de la cosmovisión buddhista tiene mucho que ver con el nihilismo occidental —post-cristiano sobre todo—.

La vacuidad *(śūnyatā)* no debería traducirse como no-Ser *(non-ens)*, cuya palabra ya manifiesta la primacía del principio de no contradicción propia del pensar dialéctico. No se llega a la vacuidad por la negación del Ser. La experiencia de la vacuidad no es subsidiaria de la experiencia del Ser. No es a partir del Ser como se llega a la Nada, y, por lo tanto, negando el Ser (dialécticamente). *No* se llega a la *śūnyatā* a partir del Ser; esto es, vaciándolo de contenido, negándolo. La experiencia de la vacuidad es una experiencia primordial.

Pero, inversamente, tampoco se llega al Ser llenando la vacuidad de contenido (llenándolo de Ser). La experiencia del Ser no es subsidiaria de la experiencia de la nihilidad de las cosas. Son dos caminos paralelos que se encuentran en el infinito (en la experiencia mística) porque previamente han partido también del abismo (sin fondo, infinito) de la contingencia (humana). La experiencia del Ser es una experiencia primordial.

El español y el portugués lo expresan admirablemente sin recurrir a la negación dialéctica: *Nada* no significa «no-Ser», sino ausencia de Ser (no nacido, *non-natum*, *ajāta* en sánscrito); pero no la ausencia como una privación, como la negación de algo que debiera ser, como un aborto que no ha llegado a ser. No puedo abstenerme de mencionar que un escolástico como Tomás de Aquino utiliza cuatro vocablos: *privatio, spoliatio, remotio, defectus*, que siendo semejantes no son idénticos. La auténtica filosofía no es exclusivamente conceptual. La Nada no es tampoco la pura potencia, que no deja de ser un postulado intelectual para explicarnos el devenir como paso del no-Ser al Ser. Podemos y debemos distinguir una Filosofía del Ser de una Filosofía de la Nada, pero no podemos separarlas, puesto que la segunda debe forzosamente utilizar el lenguaje de la primera; y la primera sin la segunda se anquilosa y asfixia por falta de movimiento y libertad. La clave es de nuevo la polaridad que descubre la experiencia *advaita*. Esto significa que el lenguaje de la Filosofía de la Nada no es la mera negación dialéctica de la Filosofía del Ser; no es su contradicción, aunque acaso la «absoluta contradictoriedad» sea la puerta que nos abre a la Nada, como decía Nishida Kitarō, el fundador de la llamada Escuela de Kioto, posiblemente para hacer comprender a sus lectores lo que quería decir.

La Nada no es el *asat* (no-Ser) de las filosofías del *ātman;* es más bien la vacuidad de las filosofías del *anātman*. Esta *nada* es el meollo de la experiencia mística. Por algo la dimensión mística de la realidad es más connatural al buddhismo que a las filosofías del Ser, sobre todo si este último se identifica con Sustancia. Se comprende entonces

que en Occidente, y sobre todo en el Occidente monoteísta que ha interpretado a Dios como Ser Supremo, se tenga una cierta cautela con la mística de la experiencia pura, que parece querer superar el Ser y por lo tanto negar a Dios. Es sobradamente conocido que la mística resulta un tanto sospechosa a todos los monoteísmos, aunque estos no han conseguido enmudecer a los grandes místicos del filón cultural abrahámico. «Y Pablo no vio nada» (en su caída camino de Damasco), comenta el Maestro Eckhart, porque esta Nada «es» Dios. «Y en el monte, nada», escribe Juan de la Cruz, que se ha nutrido del apofatismo de Tomás de Aquino, quien bebió de Dionisio el Areopagita. Deberíamos superar el «cliché» de que el Oriente es místico y el Occidente materialista, aunque la reciente civilización tecnocientífica de momento lo sea.

Insistimos en lo indicado en nuestro *sūtra* anterior: la integración entre conocimiento y amor. El pensar sobre la Nada no es elucubrar sobre el no-Ser; no se trata de hacerle un hueco al Ser para que este pueda moverse y acaso hasta ser libre. Cuando el místico teísta nos habla de la ausencia de Dios y sufre por esta ausencia nos está diciendo que si no lo amase no sentiría la Ausencia. No se sufre por la ausencia de un desconocido: «Y me dejaste (amado) con gemido». El lenguaje de la Nada es un lenguaje amoroso que el intelecto puro no sabe hablar, *neti, neti*. El recurso de tantos místicos a la poesía o al arte no es una licencia poética; es el lenguaje del amor:

> Hace tal obra el amor
> después que le conocí
> que si hay bien o mal en mí,
> todo lo hace (de) un sabor.

... canta Juan de la Cruz; de un sabor ciertamente, pero no solo de sabor vive el hombre, como tampoco solo de pan. La mística no nos exime de la condición humana, como aún comentaremos en el último *sūtra.*

Esto nos lleva a mencionar la relación entre estas dos filosofías y subrayar la necesidad de las dos, aunque la relación entre ellas no sea dialéctica sino adual *(advaita)*.

Una observación nos aclarará lo que intento decir. En las «filosofías de la Nada» no hay lugar metafísico para el «deber ser», en último término para la ética en cuanto tal, lo que no significa que sean inmorales. En las «filosofías del Ser», el «Deber-Ser» toma la preponderancia y el deber es esencial. Si Dios es el Ser, lo que él *es* es lo que Debe-Ser. El Deber (la Ley) se ha ontologizado. Tanto el infierno como la pena de muerte son consecuencias congruentes. Sin embargo, los auténticos filósofos de ambas tendencias siempre encuentran compromisos. La «no-acción» *(wu-wei)* taoísta no es quietismo indiferente, como exquisitamente sugiere el ideograma de *wu*, que significa a la vez «cosa» y «nada». No se pueden transgredir las fronteras culturales esquivando las aduanas. «Y para el justo no hay ley» (1 Tim 1,9), dice san Pablo en clima abrahámico y, análogamente, en clima oriental, se da la superación de la moral del Deber Ser con la idea del *naiṣkarmya-siddhi*, trascendiendo la noción de que somos los últimos actores de nuestras acciones *(kartṛtva-bhāva*, en la *Gītā)*, situándonos en ambos casos por encima de los imperativos morales. Las dos filosofías son necesarias. Pero no es de nuestra incumbencia seguir por este camino. Hacía falta, sin embargo, señalar algunos hitos para seguir adelante.

Para evitar la posible confusión entre ***E*** y ***e*** he estado tentado de introducir el vocablo «vivencia» *(Erlebnis)* como la experiencia *in statu nascendi.* La vivencia sería entonces la *experiencia de la vida* y muy en consonancia con la frase aristotélica mencionada, que los latinos traducían como «vita viventibus est esse» (la vida para los vivientes es su ser). La «vivencia» sería entonces la vida vivida previa a su reflexión sobre ella; sería entonces la pura vida sobre la que luego incide la consciencia. No niego la fascinación de la palabra y algunas de sus ventajas; pero no

he terminado de decidirme para no introducir un sentido nuevo a la palabra «vivencia» que posee connotaciones psicológicas e individuales de las que quisiera liberar a la palabra «experiencia».

Lenguaje

La experiencia es inefable, pero *hablamos* de ella. Nuestro *lenguaje (l)* colorea todo cuanto decimos con el genio de la lengua que usamos y en la que sobrevive, concentrada, toda nuestra cultura personal, que ha formado nuestra manera de ver las cosas y nuestras formas de pensar, tanto individual como colectivamente. Tan pronto como abrimos la boca revelamos no solo nuestra personalidad, sino también prácticamente toda la humanidad, y desde luego aquella humanidad que ha forjado nuestra lengua.

Colocamos al lenguaje como inseparable de la experiencia no solo porque *de facto* hablamos de ella, sino porque también *de iure* el lenguaje es algo más que un vehículo que nos transporta a su contenido y del cual (lenguaje) podríamos luego apearnos a nuestro antojo. El lenguaje configura nuestra misma experiencia.

El nominalismo reinante de cuño científico, que pone etiquetas (y además numerables) a todo lo observable, nos induce a creer que las palabras son solo signos y no símbolos, es decir que hay un llamado «referente» que es independiente del lenguaje referenciador. Esto ocurre con los «términos» (científicos), pero no con las «palabras» (humanas), aunque la ciencia contemporánea vuelve a relacionar el observador con la observación. En las palabras que he llamado humanas, porque surgen del fondo del hombre y no de un paradigma artificial, todo referente es inseparable del referenciante. Aun admitiendo que el lenguaje apuntase a su referente como a «la cosa en sí», como a una idea platónica existente por sí misma o a un concepto abstracto, esta «cosa en sí» no es solo «en sí», sino también «en mí» —en mi consciencia o en *la* consciencia en que exista—. Es decir,

el «referente» (la cosa) es siempre un *referido* por nuestro lenguaje, a quien acompaña la consciencia de que nos estamos refiriendo a él (al «referente» referido). Este referente, al que nos referimos, no es el fonema ni el mero concepto; es la cosa individualizada en la misma experiencia. No hace falta ser un «realista» ingenuo para percatarse de que el lenguaje humano es algo más que un sistema de signos; algo más que un mero instrumento. Para usarlo como instrumento necesitamos ya del mismo lenguaje. El referido en el lenguaje (la palabra) no puede independizarse *totalmente* del referente (la cosa) ni este del referenciante (el hablante). La intencionalidad, cual las relaciones de indeterminación de Heisenberg, modifica ya lo intencionado. El vocablo no es ciertamente la cosa; pero sin ninguna palabra (sobre la cosa) no hay la tal cosa. La «cosa» desconocida e innominable «existe» como desconocida e innominable.

Kein Ding sei wo das Wort gebricht.

No haya ninguna cosa donde la palabra falta.

... escribió el poeta Stefan George, y comentó genialmente más tarde Martin Heidegger.

Como he intentado explicar en otro lugar, el Hablar es el mediador entre el Pensar y el Ser. El Ser habita en la Palabra y la Palabra es habitada por el Pensar. El Ser habla y el Pensar lo escucha. Esta es la tríada que supera la ecuación de Parménides entre Pensar y Ser (con la mediación de la Palabra). Los tres (Ser-Hablar-Pensar) son inseparables, aunque los podemos distinguir (con el Pensar). Es con el lenguaje que hablamos de nuestra experiencia, y este lenguaje, por mucho que apunte a una intencionalidad trascendente a nuestro lenguaje y a nuestra mente, es lenguaje (y no verborrea sin sentido) porque apunta a un referente al que nos referimos, aunque podamos y debamos distinguir el decir de lo dicho (el referente referido). La experiencia no es su lenguaje pero el hombre, *homo loquens*, no vive sin el *logos,* y Dios

tampoco. El silencio del Padre se encarna en la Palabra. Pero no hay el uno sin el otro, por obra y gracia del Espíritu (en lenguaje trinitario). «Si la palabra *(śabda)* habla ¿cómo puede ser falsa *(mithyā)*?», dice Śābarācarya, el primer comentarista de la *mīmāṃsā* en el siglo V, y cuyo estudio podría ser iluminador para nuestro problema.

Ni que decir tiene que cuando decimos «palabra» no la entendemos ni como un mero signo arbitrario ni como la misma cosa (en sí). La palabra auténtica es mediadora (como *logos*) y no solo intermediaria. «Por nuestro lenguaje seremos juzgados», dice el Evangelio. Al ser conscientes de una experiencia, su pensamiento es concomitante a la palabra que la balbucea —que la revela—. La palabra es inseparable no solo de su significado, sino también de su sonido, de su corporeidad, de su música. Las madres del África profunda enseñan a sus hijos a cantar antes que a hablar, y, en rigor, el niño entiende antes la música de la palabra que su significado. Todo depende del tono con que se dicen las cosas. La escritura tiene muchas ventajas técnicas, pero no puede suplantar la cultura oral, como ya descubrieron los egipcios. La palabra, como la música, es inmediata, y cualquier traducción es reduccionista. Hay que escuchar la palabra y, escuchándola, aprehenderla. La palabra solo es palabra cuando se habla, se escucha y se entiende; esto es, cuando se encarna en nosotros. Hay falsos «espiritualismos» que niegan la encarnación. Y este es el peligro de un cierto misticismo que, anhelando siempre ir «más allá», deja la «verdadera realidad» *(satyasya satyam)* «más acá».

Ya dijimos antes que el lenguaje no es la experiencia, pero que la vela y la revela, es el «pastor del Ser», como dice Heidegger. Hay silencio, pero no *es* solo, no *está* solo; está en relación adual con la palabra. Existe conjuntamente con la palabra, ambos coexisten. La Palabra es mediación y no intermediaria; «es la primogénita de la realidad», dicen los Veda; es el *dabar* bíblico, que «estaba junto a Dios», dice san Juan; es la *ḥaqīqāt mohammadīya* (realidad o teofanía perenne) de la tradición musulmana, aunque todos sean equivalentes homeomórficos. Muchos de los sufrimientos de los místicos son el sufrimiento del parto

de la palabra a partir del silencio místico; participan en el parto de la Creación, haciendo eco a san Pablo.

El lenguaje de la mística es un lenguaje que se desautoriza constantemente a sí mismo: *neti, neti* (no es esto, no es aquello). Pero si preguntamos, entonces, ¿qué es?, nos volverá a repetir que no es ni esto ni aquello. El lenguaje místico es apofático aun en su forma catafática. No solo es un no-saber, una ignorancia (*ἀγνωσία*, *agnōsia*), un silencio *(tuṣṇīm);* es un descubrimiento de que la palabra solo callándose puede revelar: es el silencio de la palabra (genitivo subjetivo) lo que el místico capta en la misma palabra. Es el «silencio de la verdad», según la frase ya citada del místico africano san Agustín. Pero hay que hablar para captar su silencio, como cuando al interrumpirse una música percibimos mejor su ausencia, y sus pausas silenciosas le pertenecen. La música, como la palabra, tiene necesidad del silencio. Hay una polaridad entre los dos. De nuevo el *advaita*.

Una advertencia sobre el lenguaje nos parece oportuna e importante, sobre todo en aquellas culturas que están en peligro de perder la oralidad, confundiéndola con la cultura escrita. El lenguaje primordial no es conceptual, sino simbólico. El lenguaje que expresa nuestra ***E*** es el símbolo. El símbolo no es solo, como el concepto, un intermediario entre lo real y nuestra aprehensión de ello. El símbolo es el mediador entre nuestra consciencia y la realidad. Como hemos dicho en otro lugar, el símbolo supera la dicotomía epistémica entre sujeto (cognoscente, amante, sintiente) y objeto (conocido, amado, sentido). Lo simbolizado está en el mismo símbolo. Por eso el símbolo solo simboliza a quien lo descubre como símbolo. El símbolo presupone la experiencia. Hay que saber leer la escritura, hay que saber escuchar la palabra, hay que saber descifrar la naturaleza física, hay que saber amar el símbolo. Cuando a un hombre o a un pueblo se lo priva de su lenguaje se anula el rostro del misterio que hubiera podido mostrar. Hay genocidios lingüísticos.

Memoria

La experiencia es inefable, pero seguimos hablando de ella. Cuando tenemos una experiencia somos conscientes de ella, pero generalmente no reflexionamos inmediatamente sobre ella, aunque, a veces, como en la experiencia sensible, la reflexión sobre ella nos pueda parecer simultánea. Cuando me pincho un dedo en un rosal me doy cuenta de ello inmediatamente. Cuando me embeleso con el rosal, la consciencia del embeleso no tiene por qué ser simultánea. Cuando en el rosal veo la gloria de la Criatura y del Creador, debe disminuir el éxtasis de lo que he visto y sentido para darme plena cuenta de ello. Los discípulos de Emaús recordaron de regreso que su corazón ardía en el camino. Simplificando; cuando tenemos una experiencia, es su perduración en la *memoria (**m**)* la que nos permite hablar de ella, como tantos testimonios místicos nos atestiguan. Preferimos hablar de «memoria» en su sentido más general, que abraza tanto el recuerdo (*ἀνάμνησις*, *anamnēsis*) como la facultad (*μνήμη*, *mnēmē*), sin entrar ahora en esta problemática. Los análisis de Bergson podrían ser muy útiles cuando nos describen el papel fundamental de la memoria. «Quien me *ve* a mí (recuerda que) *ha visto* al Padre», hemos citado ya. Lo que nos interesa aquí es simplemente el papel de la mediación de la memoria en el acto de «conscienciar» nuestra experiencia. La re-flexión es un acto de memoria.

La misma consciencia refleja de la experiencia es un «factor» que perdura en nuestra memoria, dejándonos a veces una huella duradera. No hace falta insistir sobre el cuádruple papel de la memoria. Por un lado, nos permite hablar de la experiencia. Por el otro, nos deforma, o por lo menos transforma, la experiencia, puesto que la memoria no solo está mediatizada por su recuerdo, sino también por su interpretación, en la que pueden intervenir recuerdos anteriores. Pero la memoria puede ejercer también una tercera función: nos puede hacer revivir de nuevo la experiencia. Voy a dar, muy sereno, el pésame a la viuda de un amigo que acaba de morir y, recordando el hecho, vuelvo a actualizar

la experiencia que tuve cuando me enteré de su muerte y lloro con la viuda. Un tipo de meditación clásica es el de recordar un pasaje de la vida de Cristo y actualizarlo en mi memoria como si estuviese yo presente, o el de visualizar una Deidad tibetana, por ejemplo, ponerme en su presencia y escuchar su mensaje. La labor del ángel, sobre todo en el islam, es la del mensajero que habla a nuestra memoria.

Es obvio que, al pasar la experiencia por la mediación de la memoria, acarrea consigo los recuerdos de experiencias anteriores, por mucho que las filtremos —recuerdos que algunas tradiciones no limitarán a rememoraciones de una sola vida individual—. Es evidente que la mediación de la memoria puede cambiar también la experiencia original en el acto mismo de recordar la experiencia, haciéndola revivir diferentemente. En el ejemplo del pésame puede muy bien ocurrir que, junto al recuerdo de la muerte de la primera noticia, se haya yuxtapuesto otra impresión del presente que encuentre incluso un nuevo sentido en el hecho de que el enfermo haya dejado de padecer. En cualquier caso, el recuerdo puede provocar una nueva experiencia al recordarlo.

Pero la función de la memoria tiene todavía un cuarto papel. No solo nos modifica la experiencia, sino que además nos la relativiza al introducir el factor tiempo en ella. El recuerdo de la experiencia nos hace ver que, a pesar de una cierta intemporalidad de toda experiencia, el tiempo no le resulta un factor extrínseco. Al recordar en edad madura una experiencia de juventud el sujeto de la experiencia no es el mismo, y por lo tanto la experiencia revivida es distinta. La experiencia recordada no es la experiencia original. El tiempo y el espacio son tanto categorías físicas cuanto antropológicas. No vivimos en espacios y tiempos neutros y externos, sino que nosotros mismos somos temporales y espaciales, de manera que nuestras experiencias no pueden abstraerse ni del tiempo ni del espacio. Esta es otra razón por la que la discusión sobre si las experiencias místicas son iguales o distintas en diversos personajes y diferentes religiones es una pura discusión formal que le roba a la experiencia todo lo que tiene de experiencia

real. «Si yo hubiese sido Śaṅkarācārya cuando murió su madre...» es una ficción formal que no me permite extrapolar lo que yo hubiera hecho, puesto que yo (inseparable de «mi circunstancia») no soy el discípulo de Govinda. Toda experiencia es intransferible porque es inseparable del sujeto que la experimenta, lo que no excluye que una comunidad, por ejemplo, no pueda ser el sujeto de una experiencia (colectiva).

Hemos insinuado ya que memoria e interpretación no pueden separarse. Y añadimos acto seguido que, tanto en la memoria como en la interpretación, el cuerpo humano, con toda su complejidad psicosomática, un papel que ha de desempeñar. Una cosa es un reduccionismo biológico; otra, una abstracción de la importante función de nuestro cuerpo en todo lo que venimos diciendo. Las obras de Merleau-Ponty sobre la percepción podrían ser muy valiosas a este respecto. La mística no puede reducirse a mera psicología; pero la neurofisiología no debe tampoco ignorarse. En los estudios sobre la mística no se puede negar la importancia de los trabajos modernos, a pesar de sus posibles reduccionismos. La llamada «psicología transpersonal» podría ser un ejemplo de ello.

Toda experiencia humana, por «mística» que sea, es una experiencia corporal, aunque algunas veces no seamos conscientes de ello, ni debamos confundir lo corporal con lo sensible. Hay también una sensibilidad espiritual. Como diremos aún, hay una triple experiencia humana, pero esta clasificación no es una división en compartimentos estancos. Son nuestras interpretaciones. No hay duda de que existen *recuerdos* de experiencias extracorporales en los que la memoria de la participación corporal está ausente. No obstante, el cuerpo, incluso como muerto, está allí, aunque algunas de sus funciones vitales hayan sido suspendidas.

Interpretación

Por *interpretación (**i**)* no es necesario entender una hermenéutica segunda sobre el sentido recóndito, metafísico, anagógico, o lo que fuere, de la experiencia, sino la interpretación primaria de lo que podríamos llamar su sentido literal. Dicho de otro modo, la interpretación es la mediadora concomitante a todos y cada uno de los factores de la experiencia. La memoria, por ejemplo, que acabamos de describir, es siempre una memoria interpretada, esto es, llevada a una cierta inteligibilidad para encontrarle sentido.

No hace falta insistir en que toda interpretación se hace en función del conjunto de nuestras categorías hermenéuticas, resultado a su vez del tiempo-espacio en que no solo vivimos, sino que también somos, y de la cultura que nos ha nutrido. Como hemos indicado al referirnos a la memoria, una pretendida misma experiencia en una pretendida misma persona es interpretada diferentemente al pasar de los años, y lo que nos pareció venir, por ejemplo, de fuera, lo interpretamos como un aldabonazo de nuestro inconsciente (que no tiene por qué excluir una causa remota más extrínseca). Lo recordamos entonces como una experiencia distinta porque le damos una interpretación diferente.

La palabra «interpretación», hablando de experiencia, es un arma de doble filo. La hermenéutica, sea de un texto, sea de un hecho, suele entenderse, por lo general, como algo objetivable y que, por lo tanto, en cierta manera no cambia. Cuando cambiamos la interpretación de un texto apelamos entonces al contexto. Cuando se trata de la interpretación de una experiencia, en cambio, no se dan ni la objetividad de la experiencia, ni la inmutabilidad del sujeto. De ahí que, en cierta manera, pueda decirse que lo que hemos llamado la primera interpretación de la experiencia pertenece en cada caso a la misma experiencia. Podemos distinguir la experiencia de su interpretación, pero no podemos separarlas. Por mucho que el psiquiatra me diga que no hay nada vituperable en la conducta de un amigo, si yo interpreto

que mi amigo se ha portado mal conmigo seguiré sintiendo la afrenta. Por mucho que los teólogos me aseguren que la Diosa Kālī o la Virgen María no me han visitado, la interpretación que yo doy a mi experiencia pertenece a ella. Más aún, si el psiquiatra me convence de que mi amigo se portó bien conmigo o el teólogo me hace ver que no pudo ser la aparición de la Diosa o de la Virgen, mi nueva interpretación de la experiencia cambia la experiencia. Y si se me vuelve a repetir, ya no creeré que estoy viendo a Kālī o a la Virgen, sino que es una apariencia, o aparición a lo sumo.

Repetimos: la interpretación no es la experiencia; más aún, una misma experiencia puede tener varias interpretaciones en el mismo sujeto. Pero no hay consciencia de una experiencia sin su interpretación. La misma fenomenología no es sino una interpretación que ha eliminado elementos que, al parecer del fenomenólogo, enturbiaban la «pura manifestación» del fenómeno.

Decimos esto porque no solo puede haber falsas interpretaciones, sino experiencias que se resistan a interpretaciones racionales. Más aún, por lo general toda experiencia ofrece resistencia a tales interpretaciones. En cierta manera toda experiencia nos revela su autenticidad en cuanto no podemos interpretarla exhaustivamente. Toda experiencia es primaria y, en cuanto tal, irreducible a ser identificada con su interpretación.

Modernamente se ha escrito tanto sobre hermenéutica que podemos ahorrarnos ser más prolijos. Añadiremos solamente que el ideal de la interpretación de una experiencia es el de hacerse invisible, esto es, conseguir identificarse con la misma experiencia, haciéndonos creer que no la modifica. Así, el creyente de nuestro ejemplo, si se deja convencer por el experto, ya no creerá que ha visto a la esposa de José en carne y hueso o a la misma Śakti de Śiva, sino que lo que ha visto es una simple aparición, real solo en cuanto aparición.

Añadamos también que cuando se habla de hermenéutica, esta se suele reducir a interpretación de sueños y, en especial, de textos. Un caso particular es la interpretación de textos místicos, sean estos escritos

del propio místico, inspirados por un autor algo más que humano o incluso sin autor, como el *apauruṣeyatva* de los Veda. Esto admite y justifica la pluralidad de sentidos, puesto que la intención del texto inspirado no puede captarse unívocamente por ningún intelecto humano. Piénsese en la compleja filosofía *mīmāṃsā* en su interpretación de los Veda, en las distintas interpretaciones cristianas de la Escritura o en la frase del último de los Padres de la Iglesia en Occidente (Gregorio Magno): «Verba sacri eloquii [...] iuxta sensum legentium per intellectum crescunt» (Las palabras de la sagrada Escritura [...] crecen según lo que entienden quienes las leen). En cada caso, la lectura (interpretación) puede desencadenar una nueva experiencia.

Por lo general, las hermenéuticas modernas pretenden aclarar al animal racional, que se supone que es el hombre, para que este «entienda» la experiencia. Pongamos un ejemplo.

La mentalidad contemporánea, influenciada por el método de la experimentación al que nos ha acostumbrado la ciencia moderna, tiende a satisfacerse con la interpretación del *cómo* ha llegado a formarse un cuerpo físico (H_2O, por ejemplo) y no se pregunta ya más sobre el *qué* sea aquel cuerpo. El saber *cómo* ha llegado a producirse un fenómeno sustituye al conocer lo que aquel fenómeno *es*. La interpretación moderna se contenta demasiado a menudo con la explicación de la génesis del fenómeno. Aquí radica la fuerza convincente de la teoría de la evolución: conociendo *cómo* algo ha llegado a ser nos parece que hemos penetrado en lo que aquel ser *es*. Se ha confundido la experiencia con su interpretación y la interpretación con el conocimiento de su génesis. En una palabra, se ha prescindido de la experiencia, hasta el punto de que para saber lo que el hombre *es*, prescindimos de preguntarnos lo que *somos*. Y así nos contentamos con que se nos diga que *descendemos* del mono. Por mucho que yo crea que desciendo de los simios, no puedo confundir mi experiencia de hombre con el conocimiento de mis pretendidos orígenes. Sin duda, conocer lo que fui me ayudará a comprender aspectos de mi ser, pero no lo debo confundir con la experiencia de lo que soy.

En resumen, para entender cualquier hecho debemos ante todo registrarlo en nuestra consciencia como tal hecho por mediación de la primera interpretación. Acto seguido debemos relacionarlo con algo previamente conocido que nos sirva de intermediario; con algo que aceptemos como ya asimilado. Pero ni la primera ni la segunda interpretación son la experiencia. La primera interpretación nos presenta el hecho como tal; la segunda nos transporta el interpretando al acervo de intelección personal y colectiva del mundo en el que vivimos. Esto es ya nuestro próximo punto.

Recepción

Entendemos por *recepción (r)* la matriz cultural en la que realizamos las operaciones anteriores. Tanto el lenguaje que tenemos a nuestra disposición como la interpretación de nuestras experiencias, que influyen en la memoria que de ellas tenemos, dependen de nuestra interacción con nuestro mundo cultural. El hombre puede y debe ser él mismo; pero este «mismo» no es el individuo aislado. La «circunstancia» pertenece a su ser. La consciencia de sus experiencias depende de todo este conjunto de factores que hemos llamado la matriz cultural en que vivimos. Todo esto influye en cómo vivimos nuestras propias experiencias. No veremos la mano firme y misericordiosa de Kālī si ni siquiera hemos oído esta palabra. Difícilmente preguntaremos *qué* es el hombre si nos parece suficiente conocer *cómo* ha llegado a ser. Estamos condicionados por la cultura concreta en la que vivimos. Un efecto colateral del bombardeo informático al que está sometido el hombre moderno consiste en la modificación drástica de nuestro campo receptivo, tanto porque la saturación de noticias y su agresividad, sobre todo las visuales, embotan nuestra sensibilidad, como porque su uniformidad de fondo reduce nuestra libertad de expresión: hay que seguir los modelos dominantes, so pena de que a uno no se le entienda. Es significativo que perdure más el lenguaje poético de los místicos que el pretendida-

mente más claro de la cultura dominante, que cambia de generación en generación. Pero, al mismo tiempo, interpretando el lenguaje místico como licencias y metáforas poéticas, más que como interpelaciones existenciales a nuestra vida y maneras de ver el mundo, se lo tolera con más facilidad, y así sobrevive en nuestro mundo mecanizado. Ironías de la historia.

Actualización

Por *actualización (**a**)* nos referimos al factor existencial de toda experiencia: su traducción activa, su expresión en la vida, su poder de transformación, su manifestación en la praxis. Hay una diferencia fundamental entre un constructo meramente «mental» y una experiencia. Es significativo y signo peculiar de nuestra época que la palabra griega *theoria,* que Cicerón tradujo como *contemplatio*, se haya erosionado hasta el punto de que generalmente la referimos a una operación mental poco menos que estéril, sin fuerza, y la interpretamos como simple elucubración («teorética») sin repercusión ni influencia en la praxis, entendida esta como la vida humana real. La causa última hay que buscarla en el divorcio ya mencionado entre conocimiento y amor. De hecho, un «conocimiento» sin amor, aunque se llame intelectual o aun filosófico, se limita a hilvanar relaciones entre diversos pensamientos y a encontrar conexiones «teóricas» entre ellos, pero con escasa o ninguna relevancia para la vida particular del individuo y para la existencia humana —a no ser que alguien encarne aquellas ideas en su experiencia—. Esta es la degradación de la filosofía como mero *opus rationis*, precisamente cuando se la ha desvinculado de su dimensión mística, debido a la dicotomía de lesa cultura entre conocimiento y amor que estos *sūtra* intentan superar. La conocida frase de Marx sobre cambiar el mundo y no simplemente interpretarlo expone la escisión mortal entre teoría y praxis, siendo así que toda praxis que no surja de una teoría es ineficaz, cuando no contraproducente, y toda teoría que no repercuta

en una praxis es estéril, cuando no errónea. De nuevo la adualidad. En el fondo no son ni verdadera teoría ni praxis auténtica.

«Natura non facit saltus» (La naturaleza no da saltos), escribió Leibniz (aunque algunos atribuyen la frase a Linneo), y la frase fue «dogma» hasta el *quantum* de energía descubierto por Planck en 1900, aunque la *física* contemporánea, a pesar de su nombre, no hable de *natura* (φύσις, *fysis*) sino de energía y haya ultrapasado la teoría cuántica. La razón raciocinante no da, ciertamente, saltos; procede *componendo et dividendo*, como decía la escolástica. Es cuando el intelecto se deja fecundar por el amor cuando da realmente saltos, aunque el primero deba luego «verificarlos». La experiencia da ciertamente el salto hacia la actualización de su propia experiencia, saltando por encima de la continuidad racional y encontrando en la acción el criterio de su autenticidad. De ahí la creatividad de la experiencia, y su peligrosidad, puesto que puede transformar nuestras vidas.

Acabamos de mencionar la *acción* como parte constitutiva de la experiencia. Tomamos la palabra como sinónima de actualización, que tiene resonancias más arcaicas y filosóficas. La hemos preferido a «acción» para evitar una interpretación «activista» de la «acción»; pero ambas palabras se refieren al carácter existencial de la experiencia. «Obras son amores y no buenas razones», dice el refrán castellano. En lenguaje filosófico se podría decir que la experiencia es antes una existencia que una esencia.

Es este carácter existencial de la experiencia el que nos permite decir que la sola razón no es experiencia, sino que se limita a encontrar conexiones entre ideas deduciendo, induciendo, extrapolando e incluso sugiriendo. Hay ciertamente una experiencia intelectual cuando esta se deja fecundar por el amor, que muy a menudo toma la forma de pasión (intelectual).

Evidentemente, hay que añadir, acto seguido, que cuando una idea posee una carga de verdad, dígala quien la dijere, tarde o temprano toma cuerpo en la vida de los hombres. «Cualquier verdad, dígala quien la diga, procede del Espíritu Santo», decían los cristianos desde

los primeros siglos, hasta que la verdad cayó prisionera de la razón. Pero difícilmente una idea puede tener tal carga de verdad si la misma verdad no es vivida por quien la formula o no cae en terreno adecuado. Escrito está que el criterio de la verdad es el que nos hace libres, y la libertad se manifiesta en la acción.

Aquí aparece la función capital de la experiencia: modifica nuestras vidas. He dicho nuestras vidas y no nuestras reacciones más o menos condicionadas por los estímulos de una sociedad mecanizada. De ahí también su importancia, puesto que puede haber experiencias negativas, esto es, destructivas. El carácter activo y existencial de la experiencia aparece en su distinción con la mera «teoría» (de nuevo en su acepción restringida). Por una simple doctrina no se mueve el hombre y, menos aún, muere. Los mártires de tantas tradiciones no eran simples fanáticos. Por una experiencia se puede ser mártir. Una experiencia puede cambiar nuestras vidas, incluso nuestro cuerpo.

Insistimos: este es el criterio de la autenticidad de la experiencia; repercute vitalmente en nuestra existencia, transforma nuestra vida, pasa al torrente circulatorio de la vida de la persona y, según su profundidad y calidad (en la que también entra la pureza del sujeto), penetra en el Cuerpo místico de la realidad.

En otras palabras: una nota importante de la experiencia es su característica de inserción en la vida. «La *experiencia* es madre de la *ciencia*», dice un viejo refrán castellano, al que se añade otro: «Solo aquel puede decirlo, que sabe sentirlo».

Introduciendo este *sūtra*, insinuamos que si ***e*** se reduce a cero, todo cae por su base, y hemos dicho que lo mismo sucede con todos los factores, pero nos parece oportuno resaltarlo en este último caso. Si la experiencia humana no se manifiesta en acción (vida, praxis, transformación...), esto es, si ***a*** es cero, no hay experiencia ***(E);*** todo habrá sido una mera elucubración estéril, y nuestras interpretaciones carecerán de fundamento. Insistimos sobre este último factor porque demasiado a menudo se ha desconectado la experiencia mística de las dimensiones sociales, políticas y aun corporales de la vida humana.

En casi todas las culturas se habla del «hombre noble», «superior», «confirmado en gracia», «liberado en vida», «resucitado»... Hay que huir de una visión apolínea o esteticista de la vida humana, como si tuertos, neuróticos, faltos de luces no pudieran llegar a la experiencia mística —entrar en el reino de los cielos, dice el Evangelio—. Pero hay igualmente que huir de la visión dionisíaca, que confunde libertad con libertinaje. Hay que arrepentirse (*μετάνοια*, *metanoia*), puntualiza el Evangelio. «La fe sin obras está muerta», comenta el apóstol Santiago.

Hubiéramos igualmente podido decir que la ***a*** de nuestra fórmula significaba *amor*, porque el amor es actividad, es la tendencia centrífuga de nuestro ser que nos empuja hacia la trascendencia, al otro, al tú, así como el conocimiento es el movimiento complementario de nuestro ser que nos atrae hacia la inmanencia, la asimilación, la comprensión. Pero para explicitar este pensamiento necesitaríamos una antropología tripartita que la modernidad ha perdido y que es urgente recuperar, como implícitamente proponemos en el *sūtra* siguiente.



Resumiendo: la experiencia humana es como el haz policromático que se concentra en una luz blanca que alumbra y deslumbra; es simple, precisamente porque reúne en una *perichōrēsis* humana las múltiples dimensiones del hombre: en ella participan nuestro cuerpo, nuestra alma y nuestro espíritu, poniéndonos en contacto con la Vida, con la realidad.

8. Somos conscientes de una triple experiencia: sensible, inteligible y espiritual

La experiencia ***E*** de la que somos conscientes se nos manifiesta a través de una triple mediación, aunque luego se interpreten estas mediaciones de formas muy diversas.

Prácticamente todas las culturas reconocen que el hombre posee tres órganos mediante los cuales entra en contacto con la realidad, cual tres ventanas que nos abren al mundo, no solo exterior sino también interior: los sentidos, la mente y el sentido espiritual. Acaso pudiéramos decir tres puertas por las que entramos y salimos al mundo exterior, y por las cuales este mismo mundo entra y sale a nuestro interior, sin prejuicio de la correlación entre microcosmos y macrocosmos. Esta comunicación es posible y se manifiesta gracias a tal correlación. Esta triple distinción corresponde a la antropología tripartita tradicional del hombre como constituido por cuerpo, alma y espíritu, partícipe de los tres mundos: el material o sensible, el mental o intelectual y el espiritual o divino, aunque en este campo reine una gran ambigüedad en los vocablos. Pero, aparte de las palabras empleadas, hay que puntualizar más. No es tanto que los «tres mundos» (el de la materia, el de la consciencia y el de lo divino) confluyan en el hombre cuanto que los «tres mundos» son meras divisiones que el hombre hace porque los encuentra, sea dentro, sea fuera de él; son proyecciones de lo que el hombre es en su totalidad (del *puruṣa*, el hombre cósmico, dirían los Veda), pero son proyecciones reales porque la realidad se lo permite; *cum fundamento in re*, dirían los escolásticos, pero proyecciones al fin y al cabo. La realidad es «una sin segundo» *(ekam eva advitīyam)*, como hemos indicado ya citando una *Upaniṣad*, aunque hubiéramos podido citar igualmente a san Ambrosio, que dice literalmente lo mismo: «Ergo unus et non est secundus» (Por lo tanto uno y no hay segundo), habiendo explicitado antes: «Nullus ergo secundus; quia principium omnium Trinitas est» (Sin ningún segundo, porque el principio de todas las cosas es la Trinidad).

El hombre es una imagen de la realidad, tanto como la realidad es una imagen del hombre. La relación es mutua. La clásica *imago Dei* bíblica es válida en ambas direcciones: Dios es también *imago hominis*. Siguiendo la tradición griega, podríamos llamar a estas tres dimensiones de la realidad (y del hombre) *τὰ αισθητὰ, τὰ νόητὰ, τὰ μυστικὰ* (*ta aisthētá, ta noētá, ta mystika*, lo sensible, lo mental, lo místico). Siguiendo la vedántica diríamos: *ādhibautika, ādhyātmika*, *ādhidaivika* (lo referente a las cosas, al *ātman* y a lo divino), apartándonos un poco del sentido más escolástico de las palabras. A estas tres dimensiones las podríamos también llamar los tres sentidos del hombre: la *ἐμπειρία* (*empeiria,* experiencia) triádica, los tres sentidos que corresponden a las tres sendas de tantas escuelas de espiritualidad: la purgativa, la iluminativa y la unitiva. Es interesante subrayar que la metáfora habla de los tres *sentidos:* el corporal (o material), el mental (o intelectual) y el espiritual (o divino), sensibles los tres a sus respectivos «órganos». Acabamos de mencionar la correlación entre la antropología y la espiritualidad (la religión): al cuerpo le corresponde la vía purgativa que insiste en la sujeción de los sentidos. Al alma, la iluminación de la mente para que vea lo suprasensible. Al espíritu, la unión con la plenitud del Ser generalmente llamada la Divinidad o con cualquier nombre equivalente. Es comprensible que, con la antropología bipartita corriente en Occidente después de la «modernidad», la tercera vía, que es la mística por excelencia, haya perdido su soporte antropológico y se haya reducido, en el mejor de los casos, a un ápice de la vía iluminativa. Pero la mística no puede reducirse a mero conocimiento, por «iluminado» que sea: es también amor y acción *(jñāna, bhakti* y *karma)*.

Es importante subrayar tanto la distinción de los tres sentidos como su inseparabilidad. No deben confundirse: el conocimiento sensual no es el mental (intelectual) ni el espiritual, ni los dos últimos son indistintos; pero los tres sentidos son inseparables, aunque a veces el uno o el otro se encuentren un tanto atrofiados. La tradición medieval cristiana, así como la buddhista y también otras (aunque con termino-

logías distintas), hablan de los tres ojos *(oculus carnis, oculus mentis* y *oculus fidei)*. No olvidemos que se trata de tres sentidos, de una triple experiencia *(empeiria)*. La fe, hasta que el racionalismo occidental no penetró en la teología cristiana, era considerada una experiencia y no un simple fiarse del testimonio de los otros, era «la vida del alma»: «Fides enim est vita animae» (La fe es la vida del alma), escribe el Doctor Angélico en su *Summa theologiae*. Insistimos: cualquier «visión» con un solo ojo nos deforma la realidad porque en último término abarca solo lo que cae dentro de su campo visual; no abraza, por así decir, toda la realidad. Reducir la mística a la visión del tercer ojo es lo que ha causado su mala reputación en muchos ambientes. Si el reduccionismo sensista (materialista) proviene de mirar solo con el primer ojo, y el idealista solo con el segundo, el seudomisticismo es la visión del tercer ojo exclusivamente. Cualquier visión monocular carece de perspectiva. Cuando los místicos latinos utilizaban la expresión *fides oculata*, fe vidente (con ojos), algunos se referían solo al tercer ojo; pero otros, en cambio, la usaban como la visión completa de la realidad, que no es completa sin el tercer ojo, pero que requiere los otros dos. Por eso tantos místicos contemplativos eran hombres de acción. No creían en la dicotomía entre acción y contemplación, como tampoco en el dualismo entre conocimiento y amor.

Dicho esto, dos observaciones son pertinentes. La primera es que no puede en manera alguna afirmarse que la «visión» de los tres sentidos agote la realidad, por así decir; que con nuestros tres sentidos «captemos» toda la realidad, aunque la palabra «toda» sea una extrapolación mental. No tenemos otro lenguaje, y el lenguaje es constitutivamente abierto (por ambos lados, diría una visión trinitaria). El *logos* procede del Padre (es engendrado por él, reza la metáfora tradicional) y apunta al Espíritu: es Mediador en ambas direcciones. La *perichōrēsis* es circular: el mediador es también mediado.

Hemos sugerido la segunda observación ya implícitamente. Con nuestra triple *empeiria* abrazamos la realidad, pero el abrazo es abierto y no se cierra. «Captamos» en cada momento la realidad (a falta de

un mejor símbolo), pero el «todo» no existe, es un mero concepto. El misterio nos envuelve (utilizando otro símbolo).

Es significativo que la mayoría de las tradiciones de la India, incluyendo la buddhista y la jainista, hablan de una pluralidad de sentidos interrelacionados entre sí. Así, el clásico texto buddhista, el *Abhidharma-kośa*, describe veintidós sentidos entre los cuales, además de los corporales, se encuentran los sentidos mentales, el sentido del placer, el de satisfacción, el de ecuanimidad, de fe, fuerza, memoria, el sentido del rapto y el de discernimiento, incluyendo además el sentido de darse cuenta de lo que se conoce y el sentido de lo desconocido, etc. A los sentidos se les llama *indriya*, cuyo nombre deriva del Dios Indra, cuyo principal atributo es el de fuerza, vigor y poder.

Estos sentidos, en consonancia con la misma tradición índica, pueden agruparse en la tríada de los tres *guṇa*, o cualidades tanto del hombre como del Ser: *tamas*, *rajas* y *sattva* (oscuridad/inercia, actividad/pasión, bondad/pureza), a la que corresponde la clásica división de *ādhibhautika*, *ādhidaivika* y *ādhyātmika,* correspondientes a realidades físicas o materiales, celestiales o cósmicas, y espirituales o divinas, respectivamente, aunque las tres se interpenetran.

En lugar de los tres ojos, tres grupos de sentidos o tres formas de conocimiento, hubiésemos podido decir tres amores o tres formas de sentir o tocar la realidad. Serían entonces tres sentimientos, y el sentimiento la metáfora básica. Repetimos que conocimiento o intelección y sentimiento o amor no pueden separarse, aunque deban distinguirse (por obra del conocimiento). Y al decir que no hay conocimiento sin amor, y viceversa, estamos diciendo igualmente que no lo hay sin sentimiento, sin la participación esencial de los sentidos no solo como materia prima para ser elaborada por el conocimiento, sino también como factor esencial en la vida humana. La mística no cercena la Vida, aunque a veces algunas intervenciones quirúrgicas (siempre provisionales) sean convenientes. Ya Tomás de Aquino escribía, respecto de la *illuminatio intellectus* (obra del Verbo) y de la *inflammatio affectus* (obra del Espíritu), que «una non potest esse sine alia» (la una no puede ser

sin la otra), puesto que las personas divinas no están separadas, ni son separables (más que por abstracción).

En la clásica definición de la mística: *cognitio Dei experimentalis*, el adjetivo «experiencial» quiere precisamente subrayar el conocimiento amoroso, como no puede menos que querer decir su autor cristiano, que cree que «Dios es Amor». El conocimiento, en efecto, exige connaturalidad con lo conocido, y lo conocido en este caso es el Amor. La frase de Buenaventura encuentra su complemento en la también citada expresión de otro místico, Spinoza, quien nos habla del *amor Dei intellectualis*. Si se olvida esta íntima relación entre el *amor Dei* y la *cognitio Dei*, se comprende un cierto desconcierto cuando se quiere armonizar la interpretación «microdóxica» del monoteísmo rígido con la experiencia de algunos místicos, que experimentan la «inmensidad de Dios» que está en todas partes *per essentiam, potentiam et praesentiam*, por citar a otro escolástico, y no se contentan con un «conocimiento racional de un Ser Supremo» que los enajena del mundo. Cuando en la experiencia de Dios abrazan también a su creación, se les acusa a veces de panteísmo, y entonces se refugian en el apofatismo como tabla de salvación de su ortodoxia. A esta interpretación empequeñecida de la δόξα *(doxa)* me he permitido llamarla «microdoxia».

Los tres sentidos son inseparables, de manera que separados nos dan una visión truncada de la realidad. También aquí la experiencia *advaita* y la trinitaria nos ofrecen la clave interpretativa de la entera realidad, que he llamado cosmoteándrica. Se trata de una triple y constitutiva dimensión de la realidad, y por lo tanto igualmente real en sus tres dimensiones. En la realidad no manda nadie. No es que los sentidos dominen al hombre, como afirman los materialistas, o que la mente domine la sensualidad, como quisiera Platón, o que el ojo de la fe domine sobre el del intelecto, como quiso una cierta teología medieval cristiana. Hay una armonía natural entre estas tres facultades, órganos o dimensiones de lo real.

Esto no quita que la armonía pueda romperse. Este sería el lugar del problema del mal, que no debemos dejar de mencionar, aun-

que no podemos ni siquiera rozarlo. La armonía se pierde cuando se pisotea la jerarquía; esto es, el «orden sacro» intrínseco a la misma realidad, puesto que todo está intraconectado con todo, como en la *perichōrēsis,* trinitaria. Jerarquía no significa, como hemos dicho, que haya un órgano (ojo, dimensión o facultad) que sea superior a otro. Superioridad o inferioridad implican un esquema exterior a los tres órdenes que permite compararlos; pero este lugar exterior no existe. En la Trinidad, por ejemplo, no hay nadie superior a nadie porque no hay tres sustancias desconectadas, sino una relación mutua de inter-in-dependencia. Cada ser es único y por lo tanto incomparable. Solo desde un punto de vista externo (fuerza, peso, utilidad...) podemos compararlos. Y de nuevo constatamos que, para descubrir la unicidad de cada ser hay que amarlo, y que para amarlo hay que relacionarlo con nosotros y con el Todo.

Repetimos: la expresión «experiencia mística» posee una *ambivalencia desorientadora*. Puede significar o bien la experiencia de la realidad tal como es vista por el tercer ojo, o bien aquella visión que, sin excluir la dimensión del tercer ojo, integra la visión de los otros dos.

En el *primer caso* tenemos un reduccionismo tan fatal como el materialista o el idealista, aunque en rigor los tres ojos no pueden separarse. Lo que ocurre es que se da prioridad a la experiencia sensible, a la intelectual o a la espiritual y se interpreta la realidad bajo el prisma de un ojo solo, con atrofia de los otros dos. Pero ni el más materialista puede prescindir de expresarse en conceptos, ni el más espiritualista puede ignorar completamente su cuerpo (sensual), a pesar del testimonio de Porfirio, quien aseguraba que su maestro Plotino se avergonzaba (αἰσχυνομένω, *aischynomenō*) de estar en un cuerpo.

En el *segundo caso*, la experiencia equivale a lo que he llamado la intuición cosmoteándrica, que intenta abrazar la realidad en su conjunto sin escindirla en partes, aunque los conceptos en cuanto abstracciones permitan clasificaciones. Los conceptos tienen una gran función heurística, pero no llegan a la realidad ni siquiera en su intencionalidad. Esta última apunta solo al núcleo inteligible de lo real.

El concepto no llega al cuerpo y tampoco a lo individual, y mucho menos a lo único.

De acuerdo con esta segunda acepción, que es la que adoptamos, todo hombre es potencialmente un místico, en cuanto todo ser humano es capaz de descubrir la realidad entera en cada una de sus parcelas. Como dijo alguien: «El místico no es una clase especial de hombre, sino que todo hombre es una clase especial de místico» (D. Steindl-Rast).

Aunque solo sea parentéticamente, podemos notar la fuerza de las metáforas. ¿Se trata de un «salto al Todo» o de un «descenso a la Nada»? ¿Es cuestión de un camino ascendente hacia la Trascendencia o de una senda descendiente hasta la Inmanencia? Las dos metáforas se complementan y se encuentran en su respectiva imposibilidad: si el salto se consiguiese, la Trascendencia dejaría de serlo; si el descenso fuese eficaz, la Inmanencia desaparecería. Ni la experiencia de la Trascendencia ni la de la Inmanencia pueden ser experiencias meramente mentales; requieren amor. Hay que salir de uno mismo: el objeto en cuanto tal no está en mí *(ob-jectum)*. Pero mi conocimiento exige asimilármelo, esto es, convertirlo en sujeto *(sub-jectum)*, y para eso hay que amarlo al mismo tiempo. En el toque entre el objeto y el sujeto no hay ni inmanencia ni trascendencia separadas ni separables. Para ser más exactos, hace falta el acto completo del hombre: la triple *empeiria,* una experiencia corporal, mental y espiritual, en unión *advaita*, repetimos.

Aquí es importante insertar una aclaración. Hemos dicho que la auténtica experiencia mística no es una experiencia meramente sensual, exclusivamente intelectual ni solo espiritual. Pero tampoco es la suma de tres experiencias. Es cierto que la literatura religiosa, sea refiriéndose a la iniciación, a los sacramentos o a la vida ascética, habla frecuentemente de la «rotura de planos» o «diferentes niveles» de la vida espiritual y aun de la realidad. No hay duda de ello. La ascensión mística es empinada, tiene peldaños, etapas y aun niveles ónticos. Pero cada peldaño aguanta el siguiente de manera que, si suprimimos

el nivel anterior, todo se cae por su base. El «vuelo místico» es una metáfora inadecuada porque nos puede hacer pensar que podemos prescindir de lo terrenal, siendo así que para volar necesitamos aún la atmósfera de la Tierra, que además ofrece resistencia a las alas y con ello hace posible el vuelo. No hay vuelo, sino camino, que es por donde transitan los hombres. El volar no les es natural. Hay más todavía; la realidad que toca la experiencia mística no es el nivel «superior», ni se llega a él por la suma de las tres experiencias. La experiencia es un acto único. Lo que ocurre es que a menudo alguno de los ojos está adormecido. No en balde tantos escritos místicos hablan de estar despiertos. Es natural, sin embargo, que desde la cima los peldaños no se vean como tales, puesto que el escalón que está encima cubre al que está debajo apoyándose en él. Esto explica que el verdadero maestro dé simplemente la mano como por un camino llano, aunque el discípulo lo sienta como un salto a otro nivel.

El corolario pedagógico es criterio del verdadero maestro. El maestro no adoctrina, solo enseña en su sentido literal: muestra, hace un signo, no violenta, comunica. Cristo llamó amigos (φίλους, *filous*) a sus discípulos. Quien ha llegado a la «séptima morada» no se siente superior y «los ríos vuelven a ser ríos, y los montes, montes», pues habiendo encontrado a su búfalo, el boyero se vuelve contento al mercado a procurarse algo que comer, como nos describen los famosos cuadros de la espiritualidad zen. El Cristo resucitado tampoco hace grandes prédicas, sino que come con sus discípulos unos pescados que él mismo ha preparado, y en la oración que nos enseñó no se olvidó de «el pan nuestro de cada día».

La vida mística no es una simple experiencia de la mente humana, como algunos escritos sobre la mística pueden hacernos creer, ya que al reflexionar sobre ella debemos usar nuestra mente.

La mente humana solo puede entender llegando a la *reductio ad unum;* esto es, haciendo converger a unidad los diversos datos de la consciencia. De otra manera no alcanzamos inteligibilidad. No podemos entender dos cosas a la vez sin reducirlas a una unidad an-

terior, más profunda o superior. La experiencia mística, en cambio, es más (no menos) que evidencia meramente racional; no lo reduce todo a una Unidad (divina o del Ser). El *Uno* de una cierta mística no es unidad numérica. Esto sería monismo. Muchos místicos hablan de Unión (que es el camino del Amor) y no de Unidad (que haría desaparecer a los amantes). Pero la Unión consumada es Unidad, y por consumar es Dualidad. De ahí que mucho dependa del nivel desde el que se hable. La mente humana puede comprender la unidad y solo puede aproximarse a la Dualidad dialécticamente (aproximando los polos), considerándolos el uno después del otro *(sic et non)* —o en camino hacia una unidad escatológica—. Para evitar la dialéctica, algunas escuelas místicas prefieren hablar de Unicidad, que, según se interpreta, hace desaparecer a uno de los amantes. Pero queda entonces el puro Amor *amans seipsum*, amándose a sí mismo; con lo cual o se destruye la Unidad o se elimina el Amor —o el *seipsum* es trinitario, como sugiere san Agustín—. Lo Absoluto no puede amar, perdería su absoluta Independencia; como máximo puede ser amado: el *ὥς ἐρώμενον (hōs erōmenon)* de Aristóteles, copiado luego por una cierta escolástica, que se ve forzada a negar realidad última a la Encarnación, no sea que se mancille la «Absolutez» divina. Ni que decir tiene que la Trinidad que hemos mencionado no es ni Uno ni Tres. La Trinidad es relatividad radical.

La palabra «unicidad», en rigor, significa el carácter de ser único; esto es, irreducible a cualquier otra cosa, y por ende incomparable. No se puede entonces decir si hay uno o dos amantes (en nuestro ejemplo). Lo único no es numerable. La realidad es única no solo como concepto, sino como realidad. Si hubiese una «superrealidad», esta sería la verdadera realidad. No podemos pensar dos únicos, a no ser que los pensemos cada uno como dos especies de un género común. Pero entonces tampoco podemos pensar *un* Único, puesto que el uno solo tiene sentido si se distingue del dos.

Insistimos: la estructura de la experiencia no es ni una ni triple. Los «tres» sentidos están imbricados el uno en el otro, como en la

perichōrēsis, trinitaria. Nuestra mente no los puede abarcar de una sola vez, pero tampoco puede reducir las tres dimensiones a una sola, puesto que son distintas. «Quasi sit rota in medio rotae» (Como si estuviese una rueda en medio de la otra), así interpretaban los medievales la profecía de Ezequiel en su texto latino. ¿Será entonces una experiencia irracional, ya que no puede someterse al postulado de la razón?

Y aquí volvemos a la *ambivalencia desorientadora* de la expresión «experiencia mística». Si por experiencia mística se entiende la sola experiencia que se nos abre al tercer ojo, hay que recurrir entonces a una cosmología dualista de dos niveles: el nivel de la razón o de la naturaleza y el nivel de la sobrenaturaleza o de la gracia, en la que la razón queda *aufgehoben*, en el sentido hegeliano (denegada, superada, aceptada y conservada). En este caso, la experiencia mística representaría un estadio superior al que solo se puede llegar por la «gracia» especial, que se da a muchos o a pocos según el destino o el beneplácito divino. No sería irracional; sería suprarracional, sobrenatural, o por lo menos algo especial.

Los místicos de las áreas culturales monoteístas suelen pertenecer a este grupo, pero se encuentran incómodos en él. Ven a Dios en todas partes y con ello son sospechosos de panteísmo por parte de los monoteístas estrictos. Su mérito es inmenso, puesto que ensanchan y profundizan la idea de Dios que no pueden recluir en el Olimpo. Pero refuerzan la dicotomía entre la mística natural y la sobrenatural, la razón y la fe, la ciencia y la teología, la vida civil y la religiosa, lo normal y lo paranormal, etc. Las secuelas de esta dicotomía son visibles en el mundo de ayer y de hoy, que ha conseguido robarle a la tolerancia su sentido místico de soportar lo incomprensible o inaceptable (y sin la mística se llega a la guerra de religiones). El único camino, entonces, para la «conllevancia» consiste en recluir no solo la mística, sino la religión a la esfera individual, privada, y por ende inoperante en la vida política y social. Si Dios es una hipótesis superflua para la vida civil, no solo podemos ser tolerantes, sino que es más sencillo prescindir de él. El «religioso» no debe ocuparse entonces de política ni de acción

social directa («meterse en política», como vulgarmente se dice). La religión es ultramundana y no se ocupa de este mundo; la mística es sobrenatural o por lo menos algo muy especial, y «deja en paz» a los hombres en sus quehaceres cotidianos. Se la puede entonces tolerar. El místico sería entonces un experto en su campo particular, como lo es el experto en animales invertebrados, campos ambos muy interesantes y con repercusiones sobre los seres humanos, pero no realmente imprescindibles. Esta cultura de la especialización ha ido muy lejos, puesto que ha convertido también la filosofía en un saber especializado y la misma religión en otra especialidad, de manera que se habla de hombres «no-religiosos» sin percatarse de que la expresión tiene tan poco sentido como si se hablase de hombres «no-racionales». Se comprende entonces el tan citado cuarteto de Goethe:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
hat auch Religion;
wer jene beiden nicht besitzt,
der habe Religion.

Quien ciencia y arte ya tiene,
este tiene religión;
pero quien no los tiene,
tenga entonces religión.

Pero ni la filosofía ni la religión en su sentido primigenio pueden reducirse a especialidades. No confundamos la filosofía con una asignatura ni la religión con una institución. Estamos tocando un punto neurálgico de la modernidad: la especialización como secuela de la fragmentación de la realidad debida a la dicotomía entre ontología y epistemología. El conocedor queda reducido entonces a ser el individuo, puesto que la alternativa no es el colectivismo.

Un caso particular muy extendido de este síndrome de la especialización es la interpretación individualista de la experiencia mística. El

mito del individualismo está tan enraizado en la mentalidad occidental moderna que, aunque en las corrientes de la «psicología transpersonal» se habla de lo transpersonal, se supone siempre al individuo como punto de partida. No se ha superado la noción individualista de la persona, que se remonta a Boecio. Es este mito del individualismo el que ha prácticamente eliminado la Trinidad de la espiritualidad cristiana. De haber Dios, solo puede ser uno, se nos dice, olvidando lo que dijo san Agustín («quien, en la Trinidad, empieza a numerar, empieza a errar») y que el número aplicado a Dios no tiene sentido. La Trinidad no son tres individuos divinos. Los cristianos se contentan con ser (seudo) monoteístas, puesto que bajo el supuesto de la sustancia individual, la Trinidad sería Triteísmo. «No hay que discutir sobre los nombres», pero hay que aclarar su significado. Entendemos como persona el nudo real en una red de relaciones. El nudo sería el individuo (que no hay por qué negar), pero el nudo sin los hilos que lo constituyen dejaría de existir, de ser nudo. No hay un nudo solo, como una sola persona no puede existir. Es la misma persona la que es transindividual.

No sería justo ni equilibrado fustigar el individualismo occidental moderno olvidándonos del solipsismo poco menos que egoísta de algunas místicas orientales. Acaso como reacción a una cierta mentalidad de casta, en el mundo índico, por ejemplo, han surgido «místicas» radicalmente solipsistas. Pensamos en el ideal del *kaivalya* de un cierto yoga, en el del *saṃnyāsa* de ciertas escuelas, o en el «acosmismo» como ideales de perfección. De hecho, sin embargo, aunque la mística sea hija de su tiempo, la mayoría de los místicos compensan estas limitaciones con una praxis que complementa, cuando no contradice, la teoría, y, como suele ser tan a menudo, el correctivo es el amor. Los poetas lo dicen mejor; así, por ejemplo, Goethe:

Was auch als Wahrheit oder Fabel
in tausend Bücher dir erscheint,
das alles ist ein Turm zu Babel,
wenn es die Liebe nicht vereint.

Lo que en mil libros te aparece
como fábula o verdad,
todo es Torre de Babel,
si no hay el amor que lo une.

La alternativa a la reducción de la experiencia mística a la esfera privada es la recuperación del «sentido del misterio» que acompaña a la experiencia de la propia «contingencia», y que no es la disminución de la dignidad humana, sino la consciencia de que «tocamos» lo infinito en un solo punto (tangencial) en el que participamos de lo infinito, como ya hemos comentado. En el toque no hay tocante ni tocado. En este toque hay una cierta comunión con toda la realidad y en especial con los hombres, que no podemos sino llamar mística, puesto que no es una mera comunidad de ideas o de ideales, sino una participación (comunión) en la experiencia de la Vida. Esto ilumina, dicho parentéticamente, que el amor a Dios y el amor al prójimo sean el mismo amor. De ahí que a menudo algunos testimonios místicos den la impresión de vivir en una esfera «numinosa», nebulosa, no concreta, que algunos llamarían despersonalizada, confundiendo la persona con el individuo. No es que el místico viva en otro mundo, sino que para él el mundo posee una tercera dimensión no detectable por los dos primeros ojos. La serenidad del místico no es la insensibilidad de algunos epígonos.

Si no hacemos de la mística una especialidad, y por experiencia mística entendemos la experiencia completa en el segundo sentido descrito, entonces se superan las dicotomías mencionadas que suponen un dualismo cosmológico (dos mundos) sin caer en un monismo idealista que niega toda diversidad real, incluida la de los individuos.

Esta experiencia holística no es meramente racional, sin ser por ello irracional. Debe respetar los fueros de la razón; no los puede pisotear, pero el ámbito racional no cubre toda la realidad y la experiencia mística lo «ve». Esto equivale a decir que no podemos reducir el hombre a «animal racional», sin que por eso lo condenemos a ser irracional.

Esta es la función del tercer ojo: la intuición de una realidad no asimilable por la razón, pero no en contradicción con ella, a no ser que utilicemos el mismo patrón (el de la mente) para juzgar esta visión. No se puede *decir* que la realidad sea *contradictoria*. Tampoco se puede decir que la realidad *podría* serlo, porque para *poderlo* ser necesitaría la venia de la razón, que no puede admitir tal posibilidad (racional, por supuesto). Pero nada contradice que la realidad no se rija por el principio de no contradicción —desobedeciendo a Parménides, evidentemente—. Y es la mística la que nos dice que en la realidad hay un algo más, del que somos conscientes, y que no está subordinado a la razón —un «más» que no es aditivo, sino constitutivo—. «Como viendo lo invisible» (ἀόρατον ὡς ὁρῶν, *aoraton hōs horōn*), describe la fe la Escritura cristiana.

Afirmar que la experiencia mística es la experiencia holística de la realidad no significa en manera alguna afirmar que sea una experiencia abstracta de un Algo, separado o no separado del mundo. Significa que hay un toque (inmediato) con toda la realidad a través de una experiencia concreta, que en algunos casos puede tomar la forma de Bien, de Verdad, de Belleza, de Dios, de Cristo, de Justicia, de la Nada, etc. No discutimos el distinto valor de estos símbolos; solo describimos el hecho de que la experiencia debe ser concreta; esto es, la de un símbolo a través del cual nos remontamos al Todo o descendemos al Abismo, cosa muy posible puesto que «todo está relacionado con todo», como afirman los místicos de casi todas las tradiciones. Ver a Dios en todas las cosas, dicen unos, mientras que otros ven todas las cosas en Dios y otros prescinden del vocablo Dios. Los caminos son tantos como los caminantes. «Hay tantos caminos hacia Dios como corazones de sus fieles», dice un *hādith* del Profeta. Mientras un científico verá el Misterio (divino) en la materia, un teólogo verá el Misterio (de la materia) contemplando al *theos*, y un historiador hará la experiencia de la realidad a través de las vicisitudes de la vida humana, incluyendo la experiencia del Mal, sin hablar ahora de experiencias más concretas, como el amor humano, que evidentemente es el caso más frecuente,

como cantan tan a menudo los poetas. Con estos ejemplos tampoco afirmamos que estas experiencias tengan el mismo valor, puesto que no las podemos separar de sus respectivos contextos y distintas interpretaciones. La mística hindú, por ejemplo, ha introducido la noción de *iṣṭadevatā* como el símbolo concreto de la Divinidad infinita, de la que la teología bizantina del *icono* es un equivalente homeomórfico, aunque menos audaz por sus resabios monoteístas. La *iṣṭadevatā* representa la «imagen del Dios invisible», que es a la vez objeto de nuestro conocimiento tanto sensible como intelectual y espiritual; todo concentrado en el acto de adoración, pues fuera de él la *iṣṭadevatā* es una mera reproducción o una idea. Muchas imágenes de la Divinidad se echan al río después de haber sido adoradas...

Insistimos en que la fragmentación de esta experiencia mutila la experiencia humana, aunque haya aspectos de esta experiencia en estado más o menos latente. Sin embargo, la trenza es única. Pongamos dos ejemplos del orden más corriente.

La *experiencia estética* es fundamentalmente sensible, pero esencialmente intelectual y eminentemente espiritual. La belleza entra principalmente por los sentidos, pero sin su impresión en la mente no se la «experiencia» como tal. Más aún, la atracción y el embeleso de lo bello nos lleva a lo indecible, al misterio, a lo místico; nos lleva hasta el punto en que la contemplación de lo bello nos transforma y diviniza (si se permite esta expresión); nos hace sentir el misterio de la realidad, como nos describen algunos diálogos memorables de Platón. Cualquier artista lo sabe, esto es, lo saborea. Es una experiencia mística cuando es el toque completo con lo real, como hemos comentado.

Otro ejemplo más primario todavía es la *experiencia del gozo*. La especialización aludida nos hace distinguir el gozo del bienestar, de la alegría, del placer, de la beatitud, etc. La experiencia mística no los confunde; sabe distinguir estos distintos estados con la mente, pero sabe también gustarlos con el cuerpo y saborearlos con el espíritu. Son inseparables aunque debamos distinguirlos. Sin el plano sensual no se comprende la alegría intelectual y sin esta no se experimenta el gozo

espiritual. Esto no significa que no haya una cierta *ontonomía* entre estos valores, e incluso jerarquía. Un dolor físico no es incompatible con una alegría intelectual, como una cierta taciturnidad de la mente puede coexistir con un gozo espiritual; se encuentran interconectados, hay inter-in-dependencia entre ellos. Quien no ha experimentado ningún bienestar físico no puede saber, esto es, saborear una alegría intelectual ni un gozo espiritual. Pero no se trata solo de su interconexión; se trata de la mutua y recíproca influencia del uno sobre el otro. El placer físico cobra una densidad y profundidad insospechada si es concomitante con el placer del alma y con el placer del espíritu —y viceversa, sin por ello igualarlos todos ni pensar que son igualmente indispensables—.

Por ser la experiencia mística una experiencia integral, no puede excluir el cuerpo, aunque a menudo se lo reprima. No hay experiencia humana sin una participación corporal. No hay experiencia corporal sin la participación directa o indirecta, mayor o menor, de la sensibilidad. El cuerpo humano es sexuado y la sexualidad está presente en el cuerpo, aunque sin el reduccionismo de lo erótico a lo genital. El icono divino es andrógino en muchas tradiciones, y el amor humano tiende a la unión precisamente porque siendo humano es sexuado. La simbología del *liṅga*, que surge de la *yoni* y no penetra en ella, es altamente significativa, así como lo es el hecho de que la actividad divina esté simbolizada en Pārvatī, la consorte de Śiva, y no en él. Śiva y Śakti son inseparables. Igualmente unilateral sería ver el misticismo como algo más connatural a la mujer que al varón. La sublimación del amor humano, como tantos testimonios místicos describen, no significa la castración, como algunos exégetas han querido interpretar. Sin pureza de corazón no se puede hablar de la mística.

Pero también aquí es preciso cultivar la armonía y no dar bandazos entre un ascetismo negativo que se avergüenza del cuerpo, y una entronización de lo corporal como el centro de la vida. Hacer participar el cuerpo en la felicidad del espíritu y asociar el espíritu al placer del cuerpo es un arte místico. No se pueden separar. La *beatitudo*, el

ānanda, es una experiencia cosmoteándrica. Se comprende que como reacción a espiritualidades deshumanizantes se quiera valorar hoy día de nuevo lo corporal, pero añadimos que sería igualmente unilateral querer separar el alma del espíritu. Es del corazón de donde surge lo bueno y lo malo, dice el Evangelio.

No hay que interpretar todo lo dicho como desconocimiento del aspecto negativo de la existencia humana. Cuanto hemos dicho del placer se aplica también al dolor y al sufrimiento. Quien tiene más desarrollado el sentido místico goza más pero también sufre más. En una palabra, vive más, participa más de la condición humana sin «escapismos» artificiales. Es más *sensible* a la vida, pero no pierde el equilibrio; esto es, la ecuanimidad. El *bodhisattva* permanece voluntariamente en este «valle de lágrimas», pero no pierde la alegría:

¡Oh desmayo dichoso!
¡Oh muerte que das vida!
¡Oh dulce olvido!

... cantaba Fray Luis de León.

Resumiendo: el tercer ojo es indispensable, pero tanto la experiencia sensible como la inteligible pertenecen a la experiencia mística completa.

Vivir esta triple experiencia como un todo armónico es la gran tarea humana para llegar a la «plenitud del hombre». La sensibilidad es engañosa, el talento solo no sirve; la voluntad es insuficiente; el tercer ojo aislado es deformante; el deseo es contraproducente. Se requiere una «nueva inocencia», pero ello es solo una palabra. La gracia es otra, y la libertad una tercera. El místico siente su contingencia y su vulnerabilidad, su humildad le es connatural, pero su alegría y su paz también.

La experiencia cosmoteándrica, a la que hemos hecho alusión, defiende consecuentemente esta segunda visión de la mística como experiencia integral de la realidad. Esto es lo que pretendía la filoso-

fía en sus mejores momentos, aunque expresándose con el lenguaje peculiar del tiempo. Se hablaba entonces de la filosofía como arte y ciencia de la Vida, como actividad contemplativa y aprendizaje de la Sabiduría, etc. «Ars vitae» (Séneca), «cultura animi» (Cicerón), «vera religio» (Escoto Eriúgena) o, más recientemente, Nietzsche: «Eigentlicher Zweck alles Philosophierens die intuitio mistica» (El fin propio de todo filosofar [es] la intuición mística), etc.

Insisto sobre este punto de la experiencia mística como experiencia integral, pues representa un *novum* (aunque relativo) que corresponde a la emergencia de la consciencia de la «sacra secularidad». La experiencia mística no es idéntica a lo que algunos han llamado «experiencias culmen» *(peak experiences)*, aunque estos fenómenos nos pueden abrir la puerta y desbloquear nuestras dudas sobre la posibilidad de otros estados de consciencia. Pero la experiencia mística es más, no menos, que un estado de consciencia: es una apertura (consciente) a la realidad total, como hemos dicho.

Es importante subrayarlo porque gente genuinamente espiritual, en especial entre los que pertenecen a instituciones «religiosas» (sean *aśrama* o *saṅgha*, monasterios o conventos, hermandades, asociaciones o iglesias de diversos tipos; gente que busca sincera y activamente la perfección, la realización, la iluminación, la vida angélica, divina o como quiera llamársela), cuando no alcanzan lo que se han imaginado como ideal, entran a menudo en el desencanto, la decepción, cuando no en la resignación y falta de alegría o las compensaciones y las «exclaustraciones». En una palabra, se espera muy a menudo una experiencia «teofánica», «nirváṇica», «sinaítica» o una «caída del caballo», a lo san Pablo. No se niega, ni por un momento, la importancia de estos fenómenos ni la purificación posible gracias a todas las «noches oscuras». Pero sí se contesta (no se acepta) que todos estos estados psicológicos constituyan el meollo de la experiencia mística, como nos confirman tantos testimonios místicos cuando se muestran críticos ante las *siddhi*, apariciones, fenómenos paranormales e incluso milagros. No estoy diciendo que todo sea de color de rosa ni que todos

ya *seamos* místicos. No vale decir que lo somos aunque no lo sepamos, porque el saberlo o no saberlo pertenece también al ser del hombre. Estoy diciendo que la experiencia mística abraza tanto la consciencia sensible como la intelectual y espiritual en adualidad armónica, aunque en distintos grados. La experiencia mística ocurre en el «hondón» del alma, en el *Urgrund* de nuestra existencia, en el *guhā* de nuestro corazón *(hṛdaya)* y no en el nivel de nuestra mente *(manas)*. Por eso transforma nuestras vidas. Sabemos demasiada psicología para confundir esta experiencia integral con proyecciones de nuestro *animus* o nuestra *anima*. Tampoco digo que estas experiencias psicológicas sean equiparables a sensaciones alucinógenas. Un poco de ayuno, otro tanto de mortificación, junto con un mucho de técnicas apropiadas, y veremos las estrellas —pero no sabremos caminar entre ellas—.

Digo que la experiencia mística no pertenece a un orden «superior», sino que está en la base de la misma constitución del ser humano, aunque demasiado a menudo la vida trepidante del hombre atrofie nuestra sensibilidad completa. Por algo el amor es el «primogénito de los Dioses» y antes de que se haga «de noche nos probarán en el amor». Por algo el místico «sufre» todas las pruebas, porque ha despertado a la Vida en la vida.

Estamos llegando a nuestro punto de partida: la mística como experiencia plena de la realidad. Veamos solamente algunos corolarios.

9. La experiencia mística tiene una relación directa con la totalidad de la condición humana

La mística es inefable, pero el místico habla. Más aún, si callase «las piedras hablarían», porque silencio y palabra se complementan. Digo silencio y palabra, y no mutismo y verborrea. Toda palabra que no surge del silencio no es auténtica, y todo silencio que no se encarna en palabra es incompleto. Como hemos dicho, el Hablar es la mediación (no el intermediario) entre el Pensar y el Ser. La idea de una mística exclusivamente apofática no corresponde a la visión mística que ve con los tres ojos conjuntamente. La mística no es «intimismo» encapsulado en sí mismo. «¡Ay de los aislados!», dice el Qohelet. La comunicación humana se hace por medio del pan y la palabra. Pero ha de ser palabra auténtica; esto es, aquella Palabra mediadora entre el Pensar y el Ser. O, dicho de otra manera, cualquier palabra que no comparta el pan, esto es, que no conduzca a la praxis, no es verdadera. No se pueden separar acción y contemplación.

Sobre esta relación nos dice algo este *sūtra*, comenzando por aquella interioridad que nos abre al mundo entero.

El camino de la mística, como hemos ya insinuado, podría sintetizarse en aquel consejo de la Sibila o en aquella pregunta de los Veda. Dos palabras en cada caso: *γώθι σεαυτόν (gnōthi seauton); ko'ham?*, a las cuales, para completar el simbolismo, les faltarían otras dos, que serían la respuesta.

«¡Conócete a ti mismo!» (¡conócete!), *gnōthi seauton*, siempre que el *conocer* sea más que un acto epistémico y represente la identificación existencial con lo conocido; siempre que el *sí-mismo* sea más que un bípedo racional aislado y represente un *Sí-mismo* que abarque toda la realidad, como han reconocido los grandes maestros: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor» es un *hādith* del Profeta que se hace eco de Platón. «Quien se conoce a sí mismo conoce todas las cosas», añadió el Maestro Eckhart, y respaldó la mística judía de aquel tiempo. «Conoce aquello que te hace conocer a ti mismo», respondió un maestro

ismaelita a un discípulo que le preguntó cómo podía conocer a Dios. Ni que decir tiene que este autoconocimiento no es la cognición de un objeto «yo mismo», sino de «quaedam spiritualis vel divinae suavitatis experientiae», como describe Guillermo de Saint-Thierry la experiencia mística: «una cierta experiencia espiritual de la suavidad divina». La interpretación individualista de esta frase ha deformado su sentido, como ya desde la Antigüedad nos precavió el mito de Narkissos (Narciso).

«¿Quién yo?» *(ko'ham?)*, siempre que el *quién* surja del mismo seno del yo, no por mera curiosidad, y represente la aspiración a saber lo que ha de ser sabido; siempre que el *yo* no se confunda con mi *ego* y represente aquella autoconsciencia de todo lo abarcable; siempre que el *quién* sea un *quién* y no un *qué*.

Acaso estas dos frases resuman y representen la esencia de la experiencia mística: el autoconocimiento de una γνῶσις *(gnōsis)* repleta de ἔρως (*erōs,* de sentimiento) y de un αὐτός *(autos)* que abarca el *macrocosmos*. Grecia interpone un verbo, una actividad; la India no se arriesga a interponer ni siquiera el verbo ser (¿quién [soy] yo?), por temor a que la pregunta surja de la mente y no de lo más profundo del yo (mismo).

La última línea de la última carta de Platón nos da la respuesta también con solo dos palabras: αὐτός ἴσθι (*autos isthi*, «Sé tú [mismo]»), aunque algunos traductores inserten matices diversos. El consejo es tan sencillo como difícil. Las tres frases mencionadas podrían aún completarse con otra igualmente fácil de expresar e igualmente difícil de llevar a la práctica: *vivere Vitam*, para decirlo también en dos palabras, «vivir la Vida», cuya traducción cristiana sería la experiencia de Dios, puesto que «en Él era la vida». *Ars vivendi* podría ser una expresión clásica que resume lo que queremos decir.

Esta sería la experiencia mística: la experiencia de la Vida; experiencia sensible, intelectual y espiritual, como hemos dicho. Experiencia que está abierta a «todo hombre que viene a este mundo». Es la experiencia humana —en su plenitud—. Plenitud que no admite comparaciones cuantitativas. Un dedal repleto de agua está tan lleno como un jarro rebosante.

Planteada así la cuestión, se comprende inmediatamente el camino clásico de interioridad que la mística preconiza. Para saber «quién soy» debo ciertamente amar a los demás para poder conocer lo que me descubren que soy, pero en última instancia es el *yo* quien debe responder a la pregunta de quién soy *yo*, sin confundir el yo con el *ego*. Los demás podrán decirme cómo me ven o me juzgan; pero quién *soy* no se responde con un quién *es* mi yo, ni siquiera quién *es el yo*, ni tampoco solo escuchando un «quién eres», pues lo he de entender yo. La experiencia mística es eminentemente personal, aunque no individualista. La mística supera la alienación sin caer en el solipsismo. Un mínimo de introspección, por no utilizar la palabra meditación o contemplación, me hará ver que este *yo* no puede identificarse con mi cuerpo, ni con mi alma, ni con lo que yo soy en este momento aquí y ahora, ni tampoco con un yo amputado de todos sus vínculos constitutivos. Quién soy *yo* tampoco se responde con un *mí* —un mí mismo, por ejemplo—. «¿Quién eres?», pregunta un maestro a su discípulo que desea la liberación después de preguntarle «quién es», nos cuenta una *Upaniṣad:* «Yo soy tú», responde el discípulo, y entonces lo libera. Así, como ya hemos mencionado, el *vedānta* puntualiza que solo *brahman* puede decir: *aham brahman* (*yo* [soy] *brahman*). De ahí que la experiencia mística aspire a «aquel conocimiento (existencial) conociendo el cual se conoce todo», por citar otra *Upaniṣad.* Este «todo» no son «todas las cosas particulares»; no es el conocimiento analítico, y tampoco el sintético; no es un conocimiento meramente intelectual, ni tan solo de las «razones del corazón» (Pascal): es la comunión con la realidad que envuelve todos nuestros sentidos, intelecto, alma y fuerzas, parafraseando el precepto fundamental de la Torah. No se puede amar a Dios sin amar al prójimo, ni al prójimo sin amar a Dios. Pero no se puede amar ni a Dios ni al prójimo sin conocerlos, y no se los puede conocer sin tender a la comunión con ellos; esto es, amándolos. Ya insistimos en que la gran herejía (en su sentido literal) de nuestro tiempo consiste en el divorcio entre conocimiento y amor. La *mística cosmoteándrica* incluye el mundo en esta comunión, puesto que Dios,

Hombre y Mundo forman una relación adualista, y desde luego no triteísta ni trisustancialista. Este es el *novum* de nuestro milenio, aunque con raíces en los inicios de la historia.

Debemos cualificar este *novum* complementando el pensamiento anterior sobre la interioridad con el descubrimiento místico de la exterioridad, sin separarlo de la primera, como afirma el Evangelio de Tomás haciendo eco, aunque lejano, a un texto de la Carta a los efesios: «Cuando hagáis lo exterior como lo interior, lo interior como lo exterior, lo superior como lo inferior», entonces vendrá el reino. El conocimiento de todas las cosas en sí mismo y de sí mismo en todas las cosas implica la unión adual entre el microcosmos y el macrocosmos. Esta es la experiencia de la realidad del Cuerpo Místico. La sensibilidad que estamos describiendo está abierta tanto al mundo exterior como al interior, al cultivo de la política como al cultivo del espíritu, a la preocupación por los demás tanto como por sí mismo.

Precisamente porque todos los problemas están relacionados y no podemos resolver los unos sin los otros, la experiencia mística, como experiencia del *totum* aunque sea *in parte*, tiene relación con todos los problemas humanos, no porque tenga la solución, sino porque forma parte del planteamiento completo del problema —y de la respuesta cuando se la encuentra—. El místico entiende la pregunta y aun la sufre con su intelecto (¿cómo se relaciona la «teoría» con la práctica?), pero no se angustia por la respuesta; sabe que esta no puede ser la conclusión de ningún silogismo sino en cada caso una «nueva creación», una novedad radical. La mística vive en un ámbito de libertad. «*Nibbāna* es la contrapartida *(patibhāga)* de la libertad», dice un texto buddhista del *Majjhima-nikāya*.

La visión mística incluye tanto al Otro *(alter)* como a mí Mismo, tanto a la Humanidad y la Tierra como a lo Divino. Es la experiencia cosmoteándrica. El resto son reduccionismos.

Seguimos insistiendo, porque demasiado a menudo se nos describe la mística como si fuese indiferente a los sufrimientos humanos, como si estuviese alejada de la situación en la que viven la mayoría de los

hombres, nuestros hermanos, y se refugiara en las alturas del cielo. ¿Qué ocurre con el destino de nuestros contemporáneos que viven en la zozobra y son víctimas de la explotación por sus semejantes? ¿Qué ocurre en nuestro mundo, que ha conseguido crear la miseria donde solo había pobreza? ¿Se lava las manos el místico ante el panorama mundial de violencia institucionalizada y de injusticia legitimada? ¿Qué sentido tiene decir que el hombre es hijo de Dios a quien se ha obligado a vivir una vida infrahumana de bastardo? ¿Nos refugiaremos en los «lugares altos del espíritu» con gruesos muros y clausuras vigiladas donde no lleguen los gritos de nuestros semejantes?

El místico ni se lanza al activismo ni se desespera, pero ni se tapa los oídos ni deja inertes sus manos; sabe que el agua se abre camino por donde no hay cauce y que hay ríos subterráneos que todavía colman la sed y fertilizan la tierra. Estamos hablando de la humildad, del *humus* que permite que el *agua* lo penetre y descienda hasta lo más bajo. Dijimos ya anteriormente que la experiencia mística es tanto cognoscitiva cuanto amorosa, y por lo tanto que es tanto pasiva cuanto activa, tanto centrípeta o camino de interioridad, como centrífuga o dinamismo hacia la exterioridad. De este último aspecto, un tanto olvidado por una cierta mística, nos toca hablar en este último *sūtra*.

La mística de nuestro tiempo, como visión plena de la realidad, es agudamente sensible al dolor del mundo, en especial al sufrimiento debido a la mano del hombre y a las injusticias humanas. Esto no hace del místico un «activista político» en el sentido actual de la palabra. Combina las tres dimensiones de la realidad y no pierde ni la paz ni la ecuanimidad, pero sabe ensuciarse las manos si es preciso. Sabe que la condición humana comporta dolor, *duḥkha*, sufrimiento, aunque al mismo tiempo no se deja aplastar por él, porque ve la dimensión invisible de la realidad y sabe que hay un «reino», una morada interior en la que el gozo es invencible. El hambre y la sed de justicia son una característica del espíritu místico. Más aún, respetando excepciones que se explican psicológica y sociológicamente, esta sensibilidad humana me parece ser un criterio de la auténtica mística. Por demasiado tiempo

el mundo ha estado plagado de espiritualidades miedosas que encogen las consciencias (encorsetan los espíritus, diría Teresa de Jesús) y son insensibles a las condiciones de los hombres. La «opción preferente por los pobres» de la teología de la liberación cristiana surge de un impulso místico.

Puntualicemos: la historia de tantos ejemplos clasificados tradicionalmente como místicos parece contradecir este *sūtra*. Ἀπάθεια *(apatheia)*, ἀταραξία *(ataraxia), asakta*, desasimiento, indiferencia frente a las adversidades no solo propias, sino también ajenas, liberación de las cadenas de este mundo y del peso del cuerpo parecen ser precisamente «virtudes» místicas.

Tres observaciones son aquí pertinentes.

La *primera* consiste en volver a citar a san Jerónimo: «Corruptio optimi pessima» (La corrupción de lo mejor es la peor), que se deja aplicar a la religión y también a la mística. «Quien se jacta de estar firme en lo alto haya cuenta de que no se desmorone», ya vino a decir san Pablo; los ángeles superiores fueron los que cayeron al infierno; quien se «cree» justo, realizado, iluminado, resucitado, esté atento a no derrumbarse. Estemos atentos a no sofocar al *yo* intentando domeñar al *ego*. El egoísmo corroe al ego. Huelgan más comentarios, pues no escribimos un tratado de espiritualidad, pero importa subrayarlo.

La *segunda* observación versa sobre la interpretación de la experiencia mística en el contexto cultural del tiempo. Este es el caso de la «mística» acósmica. Si este mundo es visto como *māyā*, apariencia, como «una mala noche en una mala posada», como algo inauténtico y pasajero, como un estadio intermedio y de purificación, etc., se comprende que la mística no se interese demasiado en arreglar este «valle de lágrimas».

La mística sería entonces el refugio seguro, el «arca de salvación» en este mar tempestuoso. Por lo menos los místicos se «salvarían». Ya nos hemos referido a la «sacra secularidad» como a un *novum* (relativo) de nuestro tiempo, que sin caer en el «secularismo» revaloriza este mundo.

La *tercera* observación es menos negativa. El místico no es insensible al dolor humano, pero es realista y no admite la tragedia, sobre todo la de la muerte.

La mística no tiene todas las respuestas, pero sí que nos enseña aquella actitud que no cae en la desesperación y permite una sonrisa sincera, aunque sea en un mundo de sufrimiento *(duḥkha)*.

> Quien desespera, ¿qué espera?
> Muerte entera.
> ¿Pues qué muerte el mal remedia?
> La que es media.

... escribió Cervantes, a quien no se suele encontrar en los libros oficiales de la mística.

«En la muerte está la inmortalidad» *(antaram mṛtyor amṛtam)*, dicen los Veda, indicándonos que la muerte es el fin temporal del individuo y la inmortalidad la experiencia *tempiterna* de una vida que no muere —con tal que no pretendamos ser sus propietarios privados—. «Si Buddha está dentro de la vida y de la muerte, no hay vida ni muerte», escribió Dōgen, citando a otros maestros zen y añadiendo que «vida y muerte son el *nirvāṇa*». En otras palabras, querer excusarse de la acción puesto que todos morimos es escapismo injustificable, ya que la muerte no la podemos evitar, pero mucha injusticia y mucho sufrimiento sí. Dar un vaso de agua al sediento merece el cielo; el no darlo merece el infierno, aunque haya aguas de muchas clases, tanto de vida como venenosas. La mística no excluye el discernimiento.

La mística introduce una dimensión olvidada a menudo en el planteamiento mismo del problema, que contribuye eficazmente a su solución. La visión mística, por ejemplo, nos hace ver que el dilema que tanto torturó a la escolástica cristiana en siglos pasados, entre la libertad o la gracia, es un falso dilema, puesto que desde «el punto de vista» experiencial (que supera el pensar causal) el dilema no se plantea. O, para llegar a nuestro mundo contemporáneo: si el sentido pleno de

la vida del hombre dependiera solo del éxito histórico-social, más de la mitad de la población mundial de hoy perdería la esperanza y la alegría. Dije en 1961, hablando de la tolerancia como virtud mística, que en la crisis del mundo moderno, que desde entonces no ha hecho más que agudizarse, solamente el místico sobrevivirá. Los demás perderán la esperanza, porque ya no la pueden tener más en un futuro que se deteriora, y no la descubren en lo invisible que no perciben —y sin esperanza no se puede vivir—. Y con ello no me refiero necesariamente a la creencia en una vida futura (como compensación a las penas del presente), sino a la experiencia de una dimensión de la vida humana que no elimina el sufrimiento, pero que no nos deja caer en la desesperación de una vida fracasada y vivida en balde. Nos referimos antes a la *tempiternidad*, que es la experiencia de la eternidad en cada momento temporal de nuestra existencia. Pero no es ahora el momento de seguir por este camino. Quisiera solo insistir en que la experiencia mística tiene una relación directa con la totalidad de la condición humana; no solo nos libera de cualquier miedo sino que también libera nuestros actos de toda inhibición por temor al fracaso. Las cosas se hacen porque se encuentra un sentido en ellas, y no por sus resultados (problemáticos siempre). Es un cáncer de la mente seguir siempre preguntando.

Die Rose ist ohne warum, sie blühet, weil sie blühet.

La rosa no tiene porqué, florece porque florece.

... canta Angelus Silesius, haciendo eco a Jacopone da Todi.

Más aún: ¡cuántas veces no hemos oído a nuestro alrededor los comentarios de los «prudentes» y bien instalados en este mundo, que nos aconsejan «no complicarnos la vida», puesto que no podemos cambiar nada! ¡Cuántas veces no nos ha entrado el miedo a arriesgarnos puesto que comprometemos nuestro prestigio, nuestro porvenir e incluso nuestras vidas! El ejemplo del *mahātma* Gandhi, dispuesto

a morir después de tres semanas de huelga de hambre, en la Calcuta (Kolkata) de entonces, hasta que no cesara la carnicería entre hindúes y musulmanes, no se explica sin este impulso místico que no tiene miedo a perder un *ego* que ya no existe, sin por eso desconocer el peligro del fanatismo, que es precisamente la exasperación del *ego.*

Como el ejemplo de tantos místicos nos muestra, acción y contemplación no se excluyen. No solo se complementan sino que se implican mutuamente, pues no hay verdadera acción sin contemplación ni auténtica contemplación sin la primera, aunque nadie está exento de equivocarse. Y aunque no todo el llamado «voluntariado» provenga de una inspiración mística, su proliferación en nuestros días es un ejemplo de que el pragmatismo de la eficiencia no es el solo incentivo de la actividad humana.

Sea de ello lo que fuere, me parece imprescindible insistir sobre este punto: la inserción de la mística en la cotidianidad, en la secularidad. Los ejemplos contemporáneos empiezan a ser conocidos y apreciados. El místico está encarnado en este mundo y tan enraizado en él porque no escinde la Vida en dos, no separa su existencia terrestre de lo que se ha llamado «otro mundo», aunque sea muy consciente de su distinción. La muerte es «media», no medio, nos ha dicho Cervantes —prescindiendo de la interpretación corriente de la época—.

La razón por la cual se ha malentendido la mística, percibiéndola como negadora de la terrenalidad o como separada de los quehaceres de la vida cotidiana, es fácil de comprender. Ahí están los textos místicos que ensalzan el *asakta*, el desasimiento, la indiferencia y la quietud. Vistos desde fuera, interpretados sin espíritu místico, fuera de su contexto, aparecen a menudo con un complejo de superioridad irritante y como «opio del pueblo». Vistos desde dentro, con la clave hermenéutica propia, son un cántico a la libertad: nos liberan de nuestra dependencia esclava de factores exógenos a nuestras vidas. Esto no quiere decir que no haya habido una mística negadora de la vida humana por aceptar la dicotomía entre esta y la Vida divina: la «mística» dualista.

El verdadero místico no se deja aprisionar por ninguna circunstancia, no es esclavo del mundo exterior, no hace tragedia de ninguna calamidad, no ontologiza ninguna ley y, por lo tanto, actúa y vive con plena libertad, sabiendo que el sábado es para el hombre y no viceversa. Intento explicarme: la gran influencia del genio romano sobre el mundo occidental se debe a que pudo penetrar en los surcos más profundos de las civilizaciones abrahámicas gracias a su simbiosis positiva con el naciente judeocristianismo de los primeros siglos cristianos. Es lo que he llamado la «ontologización del derecho». El encuentro del derecho romano con la Torah judaica convierte la *lex* en *iustitia*, la ordenación jurídica en orden cósmico, la legitimidad en derecho y, en último término, el *deber* en el auténtico *ser.* El Ser se convierte entonces en lo que Debe-Ser. El orden moral se ontologiza; su transgresión merece la pena de muerte puesto que destruye el Ser; es un «pecado mortal». La *lex aeterna* es la expresión de la realidad. Dentro de este contexto cultural, decir que «para el justo no hay ley» es una blasfemia, pero ha de ser justo para que no lo sea. El místico se involucra en todos los asuntos humanos, pero sin ontologizarlos, y así muestra una soberana independencia frente a todo acontecimiento histórico y ante todo ordenamiento jurídico; no se siente ligado a nada, es libre. El Maestro de Nazaret fue justamente condenado por la Ley, que tuvo la osadía de transgredir.

Esta actitud es peligrosa y puede degenerar en insensibilidad, crueldad y aún en libertinaje. De ahí las cautelas de toda vida espiritual. El místico sufre por la injusticia e intenta repararla, pero no se desespera, puesto que no la ontologiza; se involucra en los asuntos humanos con seriedad, pero con alegría y como casi jugando, aunque el juego sea «a vida o muerte». El místico descubre la relatividad (relacionalidad) de todo; es un realista, no un relativista. El místico no pierde la paz, no espera en *otra* vida sino que tiene la esperanza de ella; esto es, vive la Vida, aunque sea con el sufrimiento de no poder vivirla en constante plenitud (mientras la temporalidad lo domina). El Buddha sonríe; el taoísta no acepta las reglas del juego social; el

saṃnyāsin no ofrece el sacrificio ni obedece las normas de la sociedad, el santo es libre. No podemos negar ni la audacia ni la peligrosidad de la vía mística. Sin pureza de corazón, insistimos, la mística puede degenerar en anarquía, dejando entonces de ser mística. Pero la pureza de corazón no es un «mandamiento»; es una condición. Los «puros de corazón verán a Dios».



No se puede negar que cuando se ha querido justificar la actitud existencial del místico, sin el espíritu místico y mediante una filosofía racional, la dicotomía entre cielo y tierra, realidad y apariencia, otra vida y esta, ha parecido la hipótesis más plausible —y la más racional—. Y tampoco se puede negar que muchos místicos, hijos de su tiempo, así lo han creído, interpretando en consecuencia sus propias experiencias. Para sentirse libres se han separado del mundo: «Terrena despicere» (Despreciar las cosas terrenales), canta aún la liturgia cristiana. Más contundentes aún son algunos textos *theravāda* y algunas prácticas hindúes que nos conminan a meditar sobre la podredumbre de la vida y la asquerosidad del cuerpo humano, aunque sea para liberarnos de todo apego.

Y aquí radica *la crisis del mundo moderno*, que no puede vivir ni con la mística como a menudo se presenta ni sin la mística «auténtica». Pero aquí, como en todas partes, no es posible separar prematura y puritanamente la cizaña del trigo. Todo el esfuerzo de estos *sūtra* es ayudar al discernimiento sin apresurarse a la separación, y, aún menos, sin caer en la condena. «No juzguéis», se nos ha enseñado.

Por un complejo producto de razones, acaso porque se ha querido curar un extremismo con otro, olvidando la «vía media», se nos ha presentado la religiosidad como negadora de la vida y la mística como «escapismo», y así se ha caído en el extremo opuesto, siendo entonces el remedio peor que la enfermedad. Pertenece a nuestra época restablecer el equilibrio.



La *gran crisis de la filosofía* en el mundo contemporáneo se debe a la pérdida del sentido místico de la existencia, que la «filosofía oficial» no se ha interesado en cultivar. Una filosofía como simple *opus rationis* no guía ni ilumina al hombre en su quehacer cotidiano. Lo triste es que la filosofía oficial ya ha renunciado a ello, dejando así un hueco por el que luego se cuelan fundamentalismos y sectas de toda clase. El hombre necesita una estrella pero este astro, como el de los Reyes Magos, no es estático; se mueve, también se esconde y exige que pidamos consejo y colaboración incluso a un enemigo, aunque luego regresemos por otro camino. La estrella no es una guía turística, como tampoco las catedrales se construyeron para que los turistas las visitaran. Hay que escrutar los cielos, hacer que la luz de la estrella penetre en nuestro interior y luego ponerse en marcha, aunque la estrella no se descubre si hay nubes en nuestro horizonte. El hombre se orienta por la estrella, pero se mueve por sí mismo, por algo que tiene dentro, que es la vida. El hombre no se mueve solamente por una racionalidad objetivable, sino también por el instinto, la pasión, el amor, el odio, el placer, el ideal o acaso por una voluntad que no siempre sigue al intelecto. Así va el mundo, se dirá, no siguiendo a la razón. ¿Pues por qué no la sigue? Una respuesta meramente racional acaso pueda convencer a la razón, mas no mueve al ser humano —«y así va el mundo», repetimos—. «Si no os gusta cómo anda el mundo, hacedlo andar de otra manera», dicen que contestó Dios a una comisión democrática que fue al cielo a visitarle. La razón posee una función natural de veto, de manera que algo irracional deja al hombre incómodo, insatisfecho, con complejo de culpa y, a la larga, infeliz —además de ser contraproducente—. La contradicción (pecado contra la razón) a este nivel no solo es falsa: es antinatural. Pero el motor de las acciones humanas no es la razón, sino aquellas «fuerzas» que acabamos de mencionar. En definitiva, es el amor (positivo o negativo) «che move il sole e l'altre stelle». La experiencia mística, tal como la hemos descrito, es la que armoniza todas las energías humanas encauzándolas hacia el Bien, la Verdad y la Belleza en sus múltiples manifestaciones, y no es un lujo en la historia de la humanidad.

Cuando Platón propuso que los filósofos debían gobernar la «cosa pública» no quiso decir que los que hoy llamamos «intelectuales» tuvieran que coger las riendas del poder de la «república». Esta interpretación, demasiado corriente, no hace sino retratarnos a nosotros mismos y mostrar la crisis de la filosofía de la que estamos hablando. Platón defendía que los verdaderos filósofos, aquellos hombres que no hubieran escindido el conocimiento del amor (y viceversa), eran los prudentes, misericordiosos y sabios capaces de resistir la tentación del poder, porque amaban, y de superar la debilidad del egoísmo, porque conocían. Es decir, preconizaba al místico como el hombre completo.

En otras palabras: la filosofía no mutilada es una filosofía mística; esto es, incluye las tres dimensiones de la realidad, tanto en su objeto (el tema) como en su sujeto (el filósofo). Esto no significa que posea todas las soluciones, no solo porque el hombre no es omnisciente, sino también porque existe el error y ante todo el mal. Saber el diagnóstico no es lo mismo que conocer la terapia y menos aún saber aplicarla. Hay algo en la realidad que escapa a toda intelección. Al místico no le escandaliza su ignorancia. Beato aquel que ha llegado a la ignorancia *(agnōsia)* infinita, escribió Evagrio Póntico. Pero es consciente de ello. Por eso no puede ser un fanático. Su *ignorantia* es *docta*, para citar al Cusano.

Estamos mencionando una cuestión capital, escándalo inconfesado para una filosofía racional. En pura lógica, un Ser omnisciente sabe todo lo *scibile*, todo lo que se puede saber. Pero, a no ser que nos declaremos fieles seguidores de Parménides, en la identificación del Ser con el Pensar, no tenemos por qué suponer que toda la realidad es cognoscible, ni siquiera por una Mente suprema. Es la experiencia mística la que no se escandaliza por la existencia del Misterio, ni siquiera del *mysterium iniquitatis*. En palabras paradójicas: el mal es el gran antídoto de la razón; nos revela la existencia de algo que, si pudiéramos comprender, dejaría de existir como mal; esto es, nos revela que la realidad es más que inteligibilidad, y con ello nos hace *realistas* en todos los sentidos de la palabra. La experiencia mística,

al haber tocado el Misterio, reconoce su aspecto tanto positivo como negativo. Job era un hombre justo, pero no fue místico hasta que no experimentó en su familia y en su carne la condición humana.



Análoga y paralelamente, la *gran crisis de la religión* en el mundo contemporáneo se debe a la pérdida del sentido místico de su esencia. Una religión sin mística se reduce a una ideología más o menos convincente o a una institución más o menos útil, abdicando de su papel, que es el de inspirar un camino personal de liberación. La mística descubre la tercera dimensión de la realidad en las mismas actividades humanas. Demasiado a menudo muchas religiones han minusvalorado la realidad del mundo (incluido el cuerpo) y se han preocupado por el «alma», el «cielo», el *nirvāṇa*, *mokṣa* o una felicidad ultraterrena, a pesar del ejemplo y las protestas de tantos místicos que han descubierto la *secularidad sagrada* («entre los pucheros anda Dios», el *nirvāṇa* es el *saṃsāra,* «así en la tierra como en el cielo»...). La gran tarea de la mística contemporánea consiste en integrar todos estos valores en la última esfera de la realidad, reconociendo la *ontonomía* de cada ser, y en consecuencia su dignidad. Me refiero a la mística interpretada a la luz de la visión cosmoteándrica que, a pesar de los testimonios de tantos místicos, ha permanecido en la penumbra de la cultura moderna. Decir que la mística debe también penetrar en la política significa que la política debe regirse por una experiencia completa de su propio campo, que es la comunidad humana en comunión con la Tierra y con el Cielo. No significa en manera alguna teocracia o cesaropapismo de ningún tipo —como debiera ser palmario después de todo lo que venimos diciendo—. La saludable separación entre la Iglesia y el Estado no tiene nada que ver con la imposible separación entre religión y vida. Y decimos imposible porque la vida humana, en cuanto consciente de su contingencia, es ya por ello mismo religiosa; necesita una «religación» porque no se aguanta en sí misma, que en esto consiste la contingencia.

La religión es aquello que nos «religa» a la realidad en sus múltiples aspectos; es una dimensión del hombre que podría llamarse «religiosidad», a diferencia de su aspecto sociológico (religionismo) y de su contenido intelectual (religiología). No debemos confundir religión con ninguna organización, cuya legitimidad no se contesta y cuyos límites tampoco debemos ignorar. La religión es más que sociología. La religión «religa» mi espíritu con mi alma y mi alma con mi cuerpo; me «religa» a mí con mis semejantes y con el mundo entero; me «religa» también con el espíritu, el Misterio, llámese divino o con cualquier otro equivalente homeomórfico. Pero esta descripción no sería verdadera si la «religación» se interpretase como una «ligazón» que merma nuestra libertad. La «religación» religiosa es la consciencia de la religación; esto es, de la relacionalidad del Cuerpo Místico de la realidad, llámesela de Buddha, de Cristo, *karman* o simplemente solidaridad (sin afirmar la igualdad de estas nociones). Al ser consciente de mi re-ligación, esta no me «liga», no me ata, sino que me des-liga, me libera. Por eso toda religión auténtica tiene un factor intelectual del que no puede prescindir. Es a esta «relatividad radical» a la que he llamado *perichōrēsis,* y a la que el buddhismo llama *pratītya-samutpāda*.

Otro tanto se puede decir de los problemas éticos de la humanidad. Querer juzgar la moralidad de una acción por los buenos o malos resultados es tan débil como aceptar como criterios metafísicos las leyes y normas de un legislador, justificar una guerra por los «buenos resultados» de la victoria o defender la moralidad de los problemas bioéticos porque pueden ser útiles para curar alguna enfermedad. La mística ciertamente «desmitifica». Los principios éticos no son el resultado de la deducción de un Código (esto sería acaso la legalidad) ni pueden obtenerse por inducción de casos que han dado buenos resultados (como el no mentir, por ejemplo). La ética surge no por deducción o inducción sino por connaturalidad con el mismo *ethos* del hombre, que es lo que la experiencia mística nos desvela. Es un signo

de la *crisis ética* de nuestro tiempo que se pretenda fundamentar la ética sociológicamente, sin atreverse a tocar su fundamento antropológico, cuya debilidad es la causa de la crisis.



En pocos casos se ve más clara la función política de la mística que en los problemas sociales y económicos. La justicia no es siempre «rentable», ni un comportamiento justo con el prójimo ni con la Tierra es lo más provechoso para quienes detentan el poder. Solamente la visión mística nos permite actuar sin una justificación extrínseca a la acción misma, como nos conmina la *Bhagavad-gītā*, entre tantos otros textos. Este es el secreto del amor. El amor encuentra en cada acción su pleno sentido. Así, tanto problemas ecológicos como un cierto patriotismo *(amor curvus)* pueden degenerar en anteponer los *national interests* al bien común de la Tierra y de la humanidad. Ninguna inteligencia puede prever los resultados de una acción. Las repercusiones del *karman* son misteriosas, como ya dijo Yajñavalkya en una *Upaniṣad*. Hay *karman*, pero no la ley del *karman*, como a menudo se dice, pues si el *dharma* puede legislarse hasta un cierto punto, el *karman* es una especie de solidaridad universal que se refuerza o debilita precisamente por la acción libre del hombre.

La función política de la mística consiste en desbancar el utilitarismo en todos los niveles, como nos muestra el famoso soneto:

> No me mueve, mi Dios, para quererte
> el cielo que me tienes prometido:
> ni me mueve el infierno tan temido
> para dejar por eso de ofenderte.
> [...]
> No tienes que me dar porque te quiera;
> pues, aunque lo que espero no esperara,
> lo mismo que te quiero te quisiera.

... atribuido a santa Teresa o a san Francisco Javier, sin entrar aquí en las discusiones sobre «el amor puro», que a partir de la «*devotio* moderna» empieza a ser sospechoso y marca el inicio del pragmatismo posterior. La mística es siempre desinteresada. Las acciones se hacen por sí mismas, como ya decía la *Bhagavad-gītā*, y subrayó mucho más el sufismo que inspiró la mística española y francesa de siglos posteriores. Dice Rābiʿa al-ʿAdawīya, una mística sufí del siglo VIII:

> ¡Oh, Dios mío! Si te adoro por miedo del infierno, quémame en él.
> Si te adoro por la esperanza del paraíso, exclúyeme de él.
> Pero si te adoro solo por ti mismo, no apartes de mí tu eterna belleza.

La intuición mística no es teleológica, no persigue un fin; es más sosegada. No hay camino porque cada paso es ya la meta, con tal de que sea paso y no una carrera acelerada sobre ruedas. Ya lo dijo un poeta persa:

> No se cansan nunca
> los que siguen esta senda,
> porque es a la vez
> la meta y el camino.

Una cultura meramente instrumental no puede ser mística. La gran crisis judeocristiana, y también islámica, proviene de haber proyectado su escatología a un tiempo histórico-lineal. El Dios de la historia no ha salido muy bien parado, ni en el pasado y menos en el presente; y la humanidad abrahámica comienza a perder la paciencia, después de casi cuatro mil años de espera. El Dios de la paz no ha cumplido su promesa histórica, y la escatología de una temporalidad lineal ha perdido gran parte de su credibilidad.

A pesar de algunos libros notables, el capítulo sobre mística y política está aún por explicitar, y se comprende, debido a la intromisión de una religiología estrecha, por no decir sectaria (en su sentido etimológico),

en la vida pública. Pero un extremo no justifica el otro. La mística en realidad desbanca las pretensiones de toda teocracia, puesto que no es una ideología ni hace un ídolo de lo que muchos llaman «Dios».

El místico no «espera» el fin (histórico) del mundo para «entrar» en el reino; sabe que el «juicio particular» y el «juicio universal» (en términos de catecismo cristiano) coinciden. El místico no niega el tiempo, pero vive la *tempiternidad*. La acción del místico discrimina entre el fin (que no es para luego) y la finalidad (que no es para otra cosa), y no se rige ni por el uno ni por la otra. Su acción es *Sunder Warumbe* (sin porqué). Dicho de otra manera, sin la visión mística, los que quieren labrar un «futuro feliz» sacrifican el presente; para conquistar la «gloria» de un imperio futuro se eliminan los enemigos que se tiene delante; para crear una «sociedad justa» se esclavizan a las generaciones intermedias... O, más brevemente aún, sin la visión mística el fin justifica los medios, porque los medios se ven (justificados) precisamente en función de sus fines. Sin una visión mística no hay manera de escapar del pragmatismo feroz del más inteligente, del más audaz o del más poderoso. La mística no instrumentaliza (para un fin) porque vive el sentido *tempiterno* de cada acción eliminando radicalmente toda pusilanimidad y todo temor. Se comprende que las instituciones basadas en el poder (que hay que distinguir de la autoridad) intenten eliminar la visión mística de la vida, sea en lo político, la religión, el comercio o donde fuere.

La mística, repetimos, no es insensible a la injusticia ni al sufrimiento, pero nos libera del miedo a ambos y con ello nos permite la acción serena y ecuánime, lo que no elimina ni el entusiasmo ni la indignación, ni tampoco la prudencia. La «teología de la liberación» nos recuerda oportuna y urgentemente que la voz y el grito de los oprimidos *(dalit)* son revelaciones «divinas» que precisamente la mística detecta.



La llamada ecología o ciencia de los recursos (limitados) de la Tierra no dará sus frutos, como se está viendo, mientras se reduzca a una

ciencia pragmática de una mejor explotación de las riquezas naturales. El mismo lenguaje corriente nos indica que no hemos cambiado de mentalidad: la Tierra como un simple *objeto* de «explotación de sus recursos», que hay que procurar que duren lo más posible. El vocablo *ecosofía* quiere indicar la experiencia mística de la materia en general y de la Tierra en particular. La ecosofía es aquella sabiduría que nos hace sentir que la Tierra es también un *sujeto* y, más aún, una dimensión constitutiva y definitiva de la realidad. Entonces no se la usa como un medio, sino que se juega con ella como con una compañera. La ecosofía va mucho más allá de la visión de la Tierra como un ser vivo; nos revela la materia como un factor de lo real tan esencial como la consciencia o lo que solemos llamar lo divino. De una forma u otra el místico hace la experiencia de la Encarnación: descubre que la carne también puede ser divina.



Hemos hablado preferentemente de experiencia mística y no de visión mística para no recaer en la herejía mencionada del divorcio entre conocimiento y amor. La experiencia, como dijimos, no tiene solamente un elemento cognitivo. No se puede tener ninguna experiencia *exclusivamente* «teórica». El convencimiento racional no es suficiente. Una antropología tripartita nos parece indispensable para una interpretación correcta de la mística. Sería malentender estos *sūtra* si se los interpretase como si se refirieran solo a nuestra mente. Pero la escritura tiene sus límites. «La Escritura solo es Escritura, y nada más», dice Angelus Silesius, añadiendo que lo que necesitamos es oír directamente la Palabra. Los *sūtra* no son arengas: son invitaciones a la meditación para que pueda surgir la Vida.



Resumiendo: la experiencia mística es la experiencia integral de la realidad. Si la realidad se identifica con Dios, será la experiencia de Dios; si a esta realidad se la ve como trinitaria, será la experiencia cosmo-

teándrica; si se la ve como vacía, será la experiencia de la vacuidad... pero, en cualquier caso, es la experiencia del «Todo». Desaparece así el estigma de una mística perdida en las alturas, desencarnada y ajena a los goces y dolores del mundo, sin por eso ahogarla en la pura terrenalidad o sofocarla en el activismo, puesto que experimenta la realidad de la condición humana en su totalidad y, por lo tanto, no pierde la serenidad ni la paz y elimina el miedo a participar en el esfuerzo humano en pro de la Justicia.

En pocas palabras, la mística no es ni una especialidad ni un privilegio de unos cuantos; pertenece a la misma naturaleza del hombre. La mística nos invita a participar conscientemente; esto es, humanamente, en la aventura de la realidad.

III

Los lenguajes místicos

Hay quienes miran la Palabra, pero no la ven.
Quienes la oyen, pero no la escuchan.
Pero a algunos la Palabra se les revela libremente,
como una novia engalanada se entrega a su esposo.
Ṛg-veda[1]

Condensamos todo lo expuesto diciendo que la experiencia mística es la consciencia de la apertura a la tercera dimensión de la realidad, aquella que, junto con las otras dos, permite vivir una vida plena.

Esta consciencia no excluye la consciencia sensible ni la intelectual, pero no se confunde con ellas. Se podría igualmente hablar de tres grados de una misma consciencia. Para muchos, este tercer sentido es como un «barrunto» más o menos claro de que en la vida hay algo más que lo percibido por los sentidos o lo entendido por la mente. Es un «algo más» de un orden distinto. No se confunde con lo que aún no sentimos o no sabemos. No es una prolongación horizontal hacia lo que acaso en el futuro podríamos saber, sino que se llega a ello por un salto vertical hacia otra dimensión de la realidad. Acaso pudiera decirse que es lo que nos distingue de los demás seres vivos que poseen sensibilidad y consciencia, pero que carecen del sentido místico. Hay personas especialmente despiertas a esta dimensión de la realidad. Son los que llamamos místicos, aunque, como hemos dicho, esta consciencia está abierta a todos.

Ahora bien, esta dimensión o esfera de la realidad es vivida, interpretada y expresada en función de la diversidad religiosa, cultural,

1. RV X, 71, 4.

temporal, geográfica e histórica. Dicho de otra manera, hay distintos lenguajes místicos, y nos guardamos muy mucho de decir que todos describen la *misma* realidad, como si la realidad fuera algo objetivable. Las descripciones representan otros tantos equivalentes homeomórficos de la experiencia mística.

La literatura sobre la mística es inmensa, puesto que la mística es un fenómeno humano y no el patrimonio de una sola cultura. Sin embargo, cada cultura tiene y crea su lenguaje.

El tercer capítulo de este estudio pretende ser solo un apéndice a su capítulo central. Nos limitaremos, pues, a comentar esta diversidad de lenguajes, sobre lo que hemos ya dicho algo en la Introducción. Ni que decir tiene que entendemos el lenguaje en su sentido más profundo y tradicional y no como una mera forma de transmisión de información. El lenguaje humano no es solo transmisión de mensajes; es también una de las formas más completas de comunión humana. Lo que el hombre toca, siente, presiente, barrunta, cree, piensa ve, duda, etcétera, encuentra su expresión en el lenguaje. Ahora bien, hay muchas clases de lenguaje y no nos detendremos en ellas. Mencionaremos solamente aquel lenguaje humano que intenta comunicar la experiencia mística en cuanto tal.

Las expresiones que escogemos para ejemplificar los lenguajes místicos tienen un mero valor heurístico. Más aún, debido al hecho de que toda religión forma un todo por lo menos implícitamente coherente, cualquiera de los símbolos que describo podría conectarse con prácticamente cualquier otro. Todos los símbolos están conectados. Los símbolos escogidos me han parecido simplemente significativos y evocadores, pero no pretendo en manera alguna sostener que son los más importantes o los más específicos de cada religión.

Entre la experiencia que el lenguaje expresa y la misma experiencia hay una relación adualista. Cuando el lenguaje es la verbalización de una experiencia *lo* dicho y el decir son inseparables, aunque la distancia sea poco menos que infinita. De ahí que la discusión académica sobre si la experiencia mística es o no la misma en las distintas tradiciones religio-

sas, como mencionaremos en el siguiente apartado y hemos insinuado ya, sea un problema mal planteado. Cada expresión lingüística de una experiencia tiene su origen en la misma experiencia y al mismo tiempo la modifica. Cada experiencia es única y por lo tanto incomparable. Cada lenguaje tiene a su disposición un conjunto lingüístico inteligible solo dentro de su propio contexto, que a su vez está inscrito en un marco cultural determinado. La llamada mística comparada es la comparación de los lenguajes místicos, que a su vez solo pueden ser comparados si convenimos previamente en un criterio de comparación independiente. No entramos ahora en la discusión sobre si este criterio existe o incluso si puede existir. Nos limitamos a algunas cuestiones generales.

1. El lenguaje simbólico

Todo lenguaje dice «algo», pero ¿cómo sabremos si este «algo» es lo mismo cuando el lenguaje es diverso? Hablamos de «mística» y la misma palabra no es exactamente traducible a lenguajes asiáticos, por ejemplo, más que con paráfrasis y metáforas cuyos respectivos campos semánticos sugieren otras connotaciones. Hay ciertamente equivalentes homeomórficos, analogías de tercer grado. En sánscrito, por ejemplo, que no deja de ser una lengua indoeuropea, hay media docena de palabras que podrían ser utilizadas para traducir «mística». Las más cercanas provendrían de la raíz *guh-*, esconder, secreto, cueva, misterio (*guhā* es cueva y *gūḍha*, secreto...); *rahasya* sugiere soledad, secreto, misterio, etc. Simplemente, no hay un lenguaje universal. Hay lenguajes místicos; el singular es un mero concepto, no un lenguaje.

Personalmente creo que puedo «hablar» cuatro de estos lenguajes con una cierta experiencia: el hindú, el buddhista, el cristiano y el secular.

Para no dispersar nuestra atención del tema central de este estudio, ya de por sí excesivamente denso, nos limitaremos de nuevo a breves sumarios de tres lenguajes y nos entretendremos un poco más en el

lenguaje cristiano, puesto que el castellano está estrictamente vinculado a la cultura cristiana, que ha forjado gran parte de su idioma.

Se me preguntará: ¿cómo puedo *hablar* sinceramente tantos lenguajes? Se presupone, evidentemente, que se habla de lo que se entiende y que se entiende aquello de lo que se ha experimentado su inteligibilidad interna como criterio de verdad. Nadie puede entender algo que cree falso. Una respuesta, la más corriente pero que no es mía, afirma que ello es posible porque los lenguajes místicos dicen, en el fondo, la misma cosa, como cuando en diversos idiomas expresamos el mismo pensamiento. La interculturalidad me ha ayudado a descubrir el criptokantismo de esta respuesta, como si hubiese la misma «cosa en sí», el mismo *noumenon* «escondido» detrás de cada lenguaje, detrás de cada expresión (lingüística) del mismo pensamiento. Ello acaso pueda ser verdad tratándose de pensamientos, aunque lo dudo, puesto que las connotaciones de un mismo pensamiento no son las mismas en los distintos idiomas cuando las palabras expresan más que conceptos abstractos previamente definidos. Aquí empieza la reducción del lenguaje a un mero sistema de signos, consecuencia del nominalismo. Pero en nuestro caso no se trata de meros «pensamientos» como constructos intelectuales; se trata precisamente de la experiencia mística, que es única en cada caso. Como máximo podré encontrar, tal vez, «equivalentes homeomórficos» después de haber penetrado en la interpretación de la experiencia dentro de sus respectivos contextos.

Junto al criptokantismo mencionado, hemos de añadir la «algoritmización» del lenguaje corriente debida a la influencia de la ciencia moderna en las actuales formas de pensar. Se piensa en conceptos que tienden a ser unívocos, y si son análogos se les busca un *primum analogatum* que nos explique la transposición por semejanza. Hay conceptos análogos; pero el lenguaje místico no es conceptual. Muchos malentendidos surgen de interpretarlo como un sistema de signos que apuntan a un significado como «cosa en sí». El lenguaje de los místicos es un lenguaje simbólico y este requiere, por una parte, la participación del sujeto, tanto la del sujeto parlante, que habla de su experiencia,

como la del sujeto a quien se habla (o que escucha), pues de otra manera el símbolo es ininteligible como símbolo. Por otra parte, el lenguaje místico no es exclusivamente subjetivo y tiene una pretensión de verdad allende el sujeto. Toda palabra dice algo; esto es, adquiere un significado para quien la usa y participa en el campo semántico del que la palabra es una expresión. Pero, mientras el campo semántico del lenguaje conceptual viene previamente postulado y aceptado (más o menos conscientemente), el campo semántico del lenguaje simbólico se crea en el diálogo dialogal. Como hemos dicho, el símbolo solo es símbolo cuando simboliza, esto es, cuando participamos en lo que el símbolo «quiere» decir, que depende en gran manera del simbolizante. ¡Cuántos sermones «religiosos» no penetran en el oyente porque el predicador no participa en el poder del símbolo! —o porque el oyente no ha sido iniciado en aquel campo—.

La palabra es *término* cuando su significado termina y es determinado por un sistema de postulados o principios aceptados objetivamente por ambas partes —el parlante y quien escucha (o lee)—. El lenguaje científico es un ejemplo de ello, caso particular del lenguaje corrientemente aceptado como «lógico». La palabra es *símbolo* cuando su sentido depende de un campo común en el que participan los agentes activos y pasivos del símbolo. La partitura musical de una canción es un lenguaje de términos (convencionales). La canción cantada es un lenguaje simbólico en el que participa quien canta y quienes escuchan, aunque nuestras interpretaciones puedan ser muy distintas. Yo puedo interpretarla como fea y mi vecino como bella. Sin embargo, ambos la sentimos como música. Pero aún hay más: un sordo no oye la música. La iniciación, en su sentido más lato, es el acto tradicional por el que se nos abren los oídos. De lo contrario «oyendo no se oye y entendiendo no se entiende» —sin adentrarnos ahora en el tema—.

El lenguaje místico, decíamos, es un lenguaje simbólico. Esto lo lleva a recurrir a metáforas sensibles: el toque, la vista, la luz, el sonido... que apunta a una vivencia corporal previa a una experiencia intelectual, aunque no podamos separarlas. La experiencia corporal

no es comunicable en cuanto tal; necesita un intermediario. Incluso respecto al toque corporal, en el que tocar y ser tocado coinciden, las respectivas experiencias pueden interpretarse distintamente. La caricia, por ejemplo, puede dar placer a quien la da y fastidio a quien la recibe. La experiencia mística, como hemos dicho y aún diremos, es inefable; y no obstante el místico habla.

Con un intermediario adecuado podemos entender el lenguaje místico del otro; pero ¿puedo yo hablarlo como mío? Esta ha sido la pregunta.

Acabamos de preparar el terreno: solamente quien está abierto a una experiencia mística puede «entender» otro lenguaje místico. La teología requiere el *oculus fidei* o el *auditus fidei*, podría decirse, haciendo eco a la Escritura cristiana, o a la *śruti* (lo que se oye), según los Veda. Hay que poder oír la música. Yo oigo la música, para seguir con nuestro ejemplo, aunque no la encuentre bella. Ello no implica que mi gusto no pueda también evolucionar de manera que me llegue a agradar el *jazz* sin dejar de gustarme Bach.

Hemos indicado ya que toda experiencia no solo es inefable, sino que además es única, y lo único es incomparable. Toda mística, en cuanto experiencia, lo es. Ahora bien, ¿puede un mismo sujeto hablar dos lenguajes experienciales? Ciertamente, no se pueden hablar dos idiomas a la vez; pero podemos encarnarnos en una cultura, hablar su lenguaje y vivir en su mundo sin por ello olvidar nuestra lengua materna, en la que volvemos a encontrarnos «en casa».

Una observación, que nos retrotrae al ineludible aspecto intelectual del problema, se impone aquí. No podré ser sincero al hablar de mi experiencia hindú, por poner un ejemplo, si tengo la consciencia de que traiciono mi religiosidad cristiana. Si ello fuera así, nos hallaríamos ante el caso de la «conversión» en el sentido sociológico de la palabra: abandono una religión para hacerme adepto de otra. Pero la experiencia mística no implica pertenencia a una comunidad sociológica determinada, aunque sí al cuerpo místico de la realidad «en espíritu y en verdad».

Quedaría entonces por dilucidar si las distintas interpretaciones de las diversas experiencias son compatibles entre ellas, sin caer en el irracionalismo de afirmaciones contradictorias. Es aquí donde aparece con claridad la dimensión mística del pluralismo religioso, incompatible solamente con un doctrinalismo idolátrico, esto es, con la identificación de una religión con una doctrina que absolutiza sus contenidos conceptuales. Las religiones no son iguales y no es indiferente pertenecer a una religión o a otra; las experiencias místicas tampoco tienen por qué ser iguales. Pero no podemos caer en un relativismo, en el fondo irracional, movidos por el buen deseo de una concordia, que sería, en último término, superficial y a la larga contraproducente. No confundamos relativismo con relatividad, como repetidamente hemos subrayado.

Ahí está la labor filosófica (teológica) de quien confiesa que se encuentra en casa en más de una morada —donde la metáfora corriente de *many mansions* (de una cierta bibliografía) se está introduciendo—. Dios hace su mansión en el corazón de sus creyentes, dice la mística islámica (Abū-l-Ḥasan al-Nūrī, entre otros muchos). «No tenemos aquí ciudad (*πόλις*, *polis*) permanente», dice la Escritura cristiana; la ley de la hospitalidad, que consiste en que el «huésped» se encuentre como en su propia casa, es sagrada para muchas religiones. Esta sería una actitud ecuménica. Las religiones no son un coto cerrado, regido por el principio de la propiedad privada.

Pero la labor queda por hacer: las interpretaciones de las experiencias, aunque no iguales, deben ser lo suficientemente flexibles para superar la contra-dicción. Significativamente, además, la mística no se reduce a «dicciones» sino a experiencias.

No es este el lugar para contestar exhaustivamente a la pregunta planteada. Me limito a una observación. Hay ciertamente doctrinas incompatibles; pero una experiencia no es una doctrina. Dijimos ya que no podemos decir nada sobre ***e***, la experiencia desnuda, y sí solo sobre ***E***, nuestra consciencia de ella. Cuando se han *estudiado* seriamente diversas tradiciones se puede llegar a la experiencia de lo que quieren decir. Entiendo «estudio» en su acepción ciceroniana: «Animi

assidua et vehemens ad aliquam rem applicata magna cum voluntate occupatio» (La consagración intensa y apasionada del espíritu dirigida a alguna cosa con gran y firme voluntad), o, dicho más llanamente, se puede penetrar existencial y vitalmente en lo que las tales cosmovisiones han experimentado —cuando no se cree incompatible con las intuiciones fundamentales que se tienen—.

Ahora bien, las experiencias (y la fe es una experiencia), aunque inseparables de su interpretación, no son doctrinas (creencias). Si alguien afirma 2 + 2 = 5, lo primero que le diré es que no lo entiendo y *luego* que la afirmación es falsa, puesto que yo veo evidente que 2 + 2 = 4. O sea que *deduzco* que la afirmación de que son 5 es falsa, puesto que 4 no es 5. La deducción es perfecta, pero se basa en un postulado de univocidad racional que no es el caso de los lenguajes místicos.

2. Invariantes lingüísticas

Se han dado muchas tipologías del «fenómeno místico». Existen buenos resúmenes de este complejo problema. Aquí nos limitamos al *discurso* y no al fenómeno, aunque estén íntimamente conectados. Como tributo a la mentalidad clasificadora reinante, y por amor de claridad, utilizamos el plural y mencionamos tres invariantes lingüísticas, aunque en rigor se trate de una sola invariante: todo hombre habla, y el habla es habla humana porque apunta a algo que la trasciende.

Inefabilidad

El lenguaje, en sentido estricto, es lenguaje humano. Los animales se comunican, pero no hablan. En cualquier caso nos referimos al lenguaje humano y este pertenece a la esencia del hombre: *homo loquens*, *puruṣasya vāg rasaḥ* (la esencia/jugo/perfume del hombre es la palabra). Por el lenguaje el hombre manifiesta lo que es. Pero el hombre es un

misterio y el lenguaje no llega directamente al misterio humano: solo lo revela velándolo, recubriéndolo; diciendo que no lo puede decir o diciendo lo que no es. La inefabilidad es una invariante del mismo lenguaje. Muchos lenguajes renuncian a la pretensión de decir lo que el hombre es y se reducen a connotar, a ser signos —de cosas o de lo que fuere—. Pero el lenguaje místico nos quiere expresar la realidad, la vida, y no puede; se tropieza con un inefable que de alguna manera «presiente», pero que no puede decir. El místico no dice lo que quisiera decir, puesto que insiste constantemente en que quiere hablar de lo *inefable*. Por eso su hablar se refiere siempre a la experiencia, que no es lingüísticamente comunicable más que por traducción, que solo entenderá quien la sabe retraducir a su propia experiencia. De nuevo Juan de la Cruz:

> No quieras enviarme
> de hoy más ya mensajero,
> que no saben decirme lo que quiero.

El místico no acierta a decir lo que quiere decir. Hay que participar en su querer para entenderle: querer lo que él quiere, «quererle», cosa que no elimina nuestro sentido crítico, aunque más de un místico ha sido condenado a la hoguera por lo que ha dicho, por sus palabras *ut sonant*, tal como suenan; mejor dicho, como resuenan en los oídos de quienes no querían su bien. El auténtico amor no es ciego, como suele decirse, sino todo lo contrario. Lo que ciega es el odio, el absolutismo, el fanatismo.

Debido a esta inefabilidad inherente, el lenguaje propio de la mística es la paradoja. Permitiéndonos jugar con las palabras, podríamos decir que el lenguaje místico es un lenguaje «contrario» *(para)* a la opinión común o corriente *(doxa)* y, haciendo otro salto lingüístico, que es un lenguaje que se expresa al margen *(para)* de los «dogmas» *(doxa)* establecidos. Por eso la dialéctica no es el método adecuado para «entender» el discurso místico. El lenguaje místico es paradójico

y la paradoja (παράδοξον, *paradoxon*) nos libera, precisamente porque nos abre a la aceptación de las opiniones contrarias sin caer en las contradictorias; tarea delicada, por otra parte.

Siguiendo en nuestro intento por descifrar el lenguaje místico mediante un análisis fenomenológico de su discurso, podríamos decir que la clave para entender la inefabilidad es la fe. Ella nos abre a la dimensión inefable de la realidad, invisible al *oculus mentis*, pero visible al *oculus fidei*, que ya hemos mencionado. Por la fe se trascienden los datos del *logos*, sin por ello negarlos. Por la fe se supera la racionalidad por medio de una consciencia de verdad que no puede fundarse racionalmente a no ser que la *fe* recaiga en la misma razón, lo que resultaría un círculo vicioso. Por la fe se penetra en el territorio del *mythos*, como hemos sugerido ya. Se comprende que una filosofía meramente racional haya eliminado la mística de su campo. No confundamos, empero, la fe con la creencia. Esta última es la articulación intelectual de *lo* que se cree, que es inefable.

El lenguaje místico es un lenguaje que quiere expresar la experiencia de la fe. Jugando nuevamente con las palabras, no es una traducción lo que se requiere sino una «introducción»; esto es, no una traslación a otro lenguaje, sino un «llevar» lo dicho al «interior» del oyente o lector. De ahí que el lenguaje místico de la fe no sea contradictorio con el lenguaje racional, pero sí que le es contrario, lo complementa y completa, y tantas veces lo imita cuando la razón se absolutiza. Hay un fundamentalismo de la razón, sí como de la fe.

Amor

Una segunda invariante del lenguaje místico es su carácter extático, es decir, que salta por encima *(ex)* de su soporte *(stasis)* lingüístico. Dicho de otra manera, el lenguaje místico es un lenguaje de amor, más o menos sentimental pero siempre sensible, esto es, experiencial. Sea que la metáfora «hable» de unión, unidad, identificación o polaridad,

nos habla siempre de un salto centrífugo, fuera de nuestro centro, que es la característica fenomenológica del amor —en sus múltiples formas, incluida la intelectual—. Insistimos: hay que saber amar para entender el lenguaje místico.

Aun cuando hay lenguajes místicos que subrayan el conocimiento del núcleo infinito que habita en nuestra inmanencia, se llega a él por un salto extático desde nuestra inmanencia, esto es, por un acto de amor, aunque luego se descubra que no ha sido el tal ascenso el que nos ha hecho saltar a la trascendencia, sino, antes bien, un descenso de esta hacia nosotros, que nos rinde conscientes de nuestra inmanencia. Nuestro abismo interior está tan lejano de nuestro *ego* superficial como la cúspide trascendente. En ambos casos es un dinamismo centrífugo, que es la característica del amor.

Dicho de otra manera: la vía mística es la experiencia de la felicidad *(ānanda)*, y la felicidad en el hombre, ser encarnado, es sensible y, al mismo tiempo, inteligible. La fe es la alegría de la Vida, dijo un Padre de la Iglesia, y no hay alegría humana sin participación de los sentidos, de la sensibilidad. Así como la fe es la apertura hacia lo inefable, el amor es la apertura hacia el otro *(alter* y no *aliud)* y el conocimiento la apertura hacia sí mismo, que es lo que nos resta por mencionar.

Conocimiento

Una tercera invariante es la que podríamos llamar *gnōsis* o, genéricamente, *conocimiento*. El discurso místico es un lenguaje que habla y que quiere decir algo, aunque este algo sea inefable y solo se pueda «captar» por un salto «amoroso». De todas maneras, nos damos cuenta de ello, somos conscientes de que no es una quimera, de que, de una manera u otra, «vislumbramos» la realidad y decimos algo que pertenece a la Vida. El lenguaje místico no se contenta con ser una floritura imaginaria; tiene una pretensión de verdad: es conocimiento (consciente), aunque pueda tener momentos que transciendan la consciencia. Esta

consciencia no puede demostrarse, pero puede mostrarse a aquellos a quienes la nuestra les «hable», les recuerde algo.

Se dirá que la mística es entonces un coto cerrado. A lo que se responde que este coto es el coto humano, que es precisamente la característica del hombre, su rasgo antropológico esencial; lo que no impide que haya culturas que intenten vallar el territorio místico para reservarlo a unos cuantos «escogidos». Si bien es cierto que la profundidad del sentido místico requiere esfuerzo y cultivo para captarlo, no está cerrado a nadie y, como hemos afirmado, nos parece que es patrimonio de toda la humanidad.

No creo necesario insistir en que este conocimiento no se reduce a un conocimiento racional «claro y distinto». Hay también un conocimiento por connaturalidad y otros muchos contactos con la realidad que llegamos a conocer.

3. El lenguaje hindú

El hinduismo no existe como tal; es más bien un ramillete de religiones, o caminos de espiritualidad, vías de liberación. No hay una esencia hindú sino más bien una existencia, como he intentado explicar en otro escrito. No hay, pues, *un* lenguaje hindú. El lenguaje de la mística hindú no entra en competencia con otros lenguajes. No se cree único, aunque entre quienes lo hablan muchos lo crean el mejor, pues es el que les conviene. Los admite todos, con tal que no se encierren en sí mismos —aunque luego cada escuela defienda su camino—. No todos los caminos son para todos los caminantes. Voy, pues, a hablar el lenguaje de un cierto tronco hindú, prescindiendo de las múltiples ramas que manifiestan la vitalidad del tronco. Me limitaré a describir experiencias basilares. Insisto en que no trato de explicar doctrinas, sino de describir una experiencia. La reduzco a tres puntos que podrían simbolizar la visión de la Vida tal como se trasluce en una mayoría de los lenguajes de la galaxia humana que suele llamarse hinduismo.

Saṃsāra

La primera experiencia es que este mundo fluye (la raíz *sṛ-* de la palabra *saṃsāra* significa fluir). No puedo, pues, hacer pie en este continuo fluir. No puedo fiarme de nada pasajero ni confiar en lo que perece. Siento, además, que el flujo refluye; esto es, vuelve y revuelve *(sam)*. La palabra pertenece también al buddhismo y al jainismo, pero la experiencia es poco menos que universal. Por un lado, todo está en movimiento, todo es pasajero; por el otro, hay un cierto orden en este pasar. Hay una *armonía* en las visiones del mundo (descritas en las Escrituras), como reza uno de los primeros *Brahma-sūtra: tat tu samanvayāt* (esto debido a la armonía [concordancia]). Hay muerte, pero también hay una vuelta a la vida *(punar-janman)*. Quien muere es el individuo, no la vida, como dicen los Veda: *na jīvo mṛyate* (la vida no muere). Pero esta vida no es mía; yo participo en ella. Por eso lo que «vuelve» a la vida es todo lo que *tengo*, no lo que *soy*. Mi verdadero ser no es mi *ego*. Si supero mi individualismo la muerte no me espantará, puesto que todo fluye y refluye. Pero hay un «algo» en mí que se da cuenta de ello —precisamente porque no se encuentra en el río «saṃsárico»—, un algo que al saltar el agua por encima de ello toma una forma visible aparentemente estable. Lo que me aparece constante es solo el fluir del agua, que no es nunca la misma. Este «algo» que permanece (que no muere) es el *ātman*. Yo participo en esta inmortalidad cuando descubro que este *ātman* es *brahman*. La dialéctica aquí no es de muerte y resurrección, sino de apariencia y realidad. Por eso dice Śaṅkara: *satyam*, *neśvarādanyaḥ saṃsārī* (en verdad no hay más transmigrante que Īśvara, el Señor [Dios]). El individuo es pasajero; el *ātman* que podemos descubrir en nosotros mismos, cuando hemos superado el *ego*, es inmortal. Lo que transmigra es este Principio divino que va de cuerpo mortal en cuerpo mortal y que anima todo ser individual sin confundirse con él. Por eso, desde la perspectiva del *ego*, este muere y transmigra. Descubro entonces la paradoja de que cuando he muerto a mi *ego* el flujo de la vida continúa.

¿Quién o qué es entonces este algo que no muere? *Ko'ham*? ¿Quién (soy) yo? Esta es la cuestión. Y pregunto «¿quién soy yo?» puesto que es desde esta consciencia que está en mí, pero que no es mía, desde donde la pregunta surge. Pero yo no soy mi cuerpo que cambia ni mi mente que vagabundea; no soy mi alma que envejece y muere. En esta búsqueda de mí Mismo no puedo parar hasta encontrar el *ātman*, aquello que en mí no muere ni desfallece. El camino es ascético porque, en tanto y en cuanto sea mi *ego* quien busque mi *ātman,* no lo encontrará. El *ātman* no es mío: *es*. Pero, sigo preguntando, ¿qué es esto que *es*? No es mi propiedad privada, puesto que las otras cosas y las otras personas también *son*. El hombre está en peregrinación hacia su *ātman*, dice el mismo Śaṅkara. Pero para esta peregrinación debo despojarme de todo lo que no *es*. Todo lo cambiante es ilusión, no es real en última instancia: no es *satasya satya*, el ser de la verdad, la verdad de la verdad, el ser del ser. Mi existencia es una fluctuación entre el Ser y el no-ser, *sad-asad-anirvacanīya*, dice la tradición: una inefable *(anirvacanīya)* polaridad entre el Ser *(sat)* y el no-Ser *(a-sat)*. No puedo sentirme orgulloso. La humildad es la consciencia metafísica de mi existencia. El orden moral es el orden cósmico y no la legislación de una voluntad.

Pero nada de esto llena mi aspiración a Ser. No me puedo empecinar en salvar lo que es pasajero y en consecuencia no es. Este algo que está en mí, pero que aún no es, busca su liberación. Esto nos conduce al siguiente paso.

Mokṣa

Nunca podré encontrar el Ser en el no-Ser; he de cortar todos los lazos que, sutiles o gruesos, me encadenan al *saṃsāra*, a este mundo. La libertad solo se consigue liberándome de este ciclo cósmico. La palabra ya lo dice: *mokṣa* (de la raíz *muc-*), liberarse, abandonarse, dejar, soltar. Me doy demasiada cuenta de que el mundo, aun cuando haya

conseguido que no me atraiga, sigue siendo un peso y un obstáculo. Por eso he de liberarme del tiempo, de la temporalidad. He de desprenderme de todo; pero no con la pesadumbre de quien deja algo valioso. Demasiado sabemos de psicología como para no darnos cuenta de que ninguna renuncia dejará de vengarse, creando resentimientos y haciéndonos buscar compensaciones. He de saltar por encima de todo ello una vez que haya descubierto que lo que abandono no tiene para mí valor alguno. Solo entonces no hay resentimiento ni tristeza. Este es el verdadero renunciamiento, la renuncia a la apariencia. No renuncio a nada; me libero.

Entonces y solo entonces podré volar hacia el sol de la liberación. Se trata sencillamente de liberarme del lastre que me impide elevarme hacia el sol de la Divinidad. Se habla entonces del *jīvanmukta* o alma liberada *(mukti)* mientras vive en esta vida individual (de la raíz *jiv-*, vivir). La multiplicidad de interpretaciones de esta experiencia según las distintas escuelas nos permite interpretar la misma experiencia sin la reducción del cuerpo a algo irreal, experiencia confirmada por Kṛṣṇa, quien es a la vez apariencia y realidad. Lo aparente no es lo irreal; es simplemente la apariencia *de* la realidad, sin la cual no sería apariencia. La apariencia es real en cuanto apariencia, en cuanto la descubro como tal. La apariencia es ilusión y engaño cuando la confundo con lo real, cuando ignoro que es *māya*, apariencia. Esto es *avidyā*, la ignorancia. *Nitya-anitya-vastu-viveka*, dice la tradición: «El discernimiento entre las cosas permanentes (eternas) y las impermanentes (temporales)», esto es la sabiduría.

He visto muchos caminos, esto es, diversos métodos; todos pretenden algo similar y se expresan en función de cómo se «figuran» este sol divino y esta tierra humana. Por la vía del conocimiento, del amor o de la acción, aspiran a la unión, a la compañía, a la fusión o a como se vea la meta. Los caminos están indicados, al igual que los medios. Las doctrinas son innumerables. Pero hay que emprender la senda.

Por este camino se llega a la experiencia de la *bhakti*, del *jñāna* y del *karman* y, al mismo tiempo, nos damos cuenta de la indis-

pensabilidad de la gracia *(prasāda)* cuando resistimos la tentación, tanto del monismo como del dualismo. No puedo creer que mi ser se aniquile completamente ni que exista independientemente de la Divinidad. Lo que otros llaman «resurrección», *satori* o iluminación... corresponde a la realización del *jīvanmukta*. Me atrae Rāmānuja y admiro a Śaṅkara; me encuentro próximo al *advaita* de Cachemira (Abhinavagupta) y a una lectura adualista de la *Bhagavad-gītā* y de las *Upaniṣad*. Pero el camino es arduo y hay que andarlo. Y este es ya el tercer punto.

Karman

Mokṣa es una experiencia, pero el «cielo» está alto y no lo puedo alcanzar solo, aunque deba esforzarme. Siento que la gracia me viene y me da la fuerza, pero siento igualmente que soy libre y puedo resistirme a ella e incluso echarla a perder. La palabra *karman* significa «acción» (de la raíz *kṛ-*, actuar, hacer). *Karman* no se refiere solo a obras externas: hay una actividad intelectual así como otra sentimental. El camino hacia la salvación es camino, requiere una actividad, pero no necesariamente obras exteriores, aunque «todo está relacionado con todo»: *sarvam sarva ātmakam*.

Más aún, esta acción no es solo la acción individual; estamos todos interconectados por una especie de solidaridad universal, de modo que todo repercute en todo, aunque en distintos grados.

La experiencia del *karman* solo puede aparecer a la consciencia si se ha superado el individualismo. El individuo es responsable de sus actos precisamente porque está unido a todo el resto del mundo. La responsabilidad es siempre frente a otro o a otros con quienes se está unido solidariamente, *karmáticamente*. El mundo es una especie de red *karmática* que relaciona todo el cosmos. Mi relación *karmática*, con todo, no elimina mi libertad. Hay una conexión de inter-in-dependencia. La dignidad humana consiste en que, a diferencia de otros seres,

el hombre puede influir libre y activamente sobre el *karman* de este mundo. Mientras otros seres reciben el material *karmático*, por así decir, el hombre puede modificarlo, incrementarlo y aun extinguirlo con la ayuda de Dios (Īśvara). Así como hay un *sañcita-karman* resultado de existencias anteriores, hay un *prāyaścitta karman* o acciones expiatorias que pueden transformarlo (y perdonarlo). Nuestra responsabilidad es cósmica. El *karman* es el símbolo de la solidaridad universal. No habrá paz en la tierra mientras no expiemos, perdonemos, el *karman* de nuestros semejantes.

Este último principio da la respuesta a una dificultad que se ha debatido exhaustivamente entre las escuelas. En el fondo es la constante tensión entre monismo y dualismo. Hay que esforzarse, hay que actuar, hay que ponerse en camino, hay que aspirar a conocer el *brahman (brahmajijñāsa);* pero ¿quién es el agente? ¿Quién se pone en camino, se esfuerza, conoce? El *ātman* no actúa; el *ego* es una ilusión, nuestro conocimiento fenoménico es una pura superimposición *(adhyāsa)*, una falsa atribución; todo es un juego cósmico *(līlā)*. Si afrontamos el problema con una mente dialéctica no hay otra solución que el dualismo, con sus muchas cualificaciones, o el monismo, que tropieza con el sentido común. El nudo gordiano es cortado por la visión adualista que convierte los dos polos del dilema (real-irreal) en una relación constitutiva —como he intentado explicar repetidamente—.



La experiencia de la Vida, según el hinduismo, podría reducirse a lo que se ve a través de estas tres «lentes» que nos hacen ver la realidad como un mundo habitado por unos seres vivientes y sostenido por un principio divino. El centro de gravedad del lenguaje hindú es lo divino.

4. El lenguaje buddhista

De nuevo la paradoja: el lenguaje buddhista es un no-lenguaje, un silencio. El lenguaje buddhista se niega a hablar de lo inefable. Y no obstante, los buddhistas han hablado, y mucho, durante los veintiséis siglos de su existencia. El lenguaje buddhista es solo indicativo como el dedo que solo sirve para indicar la dirección hacia la Luna, aunque, como he escrito en otros lugares, no basta mirar hacia donde apunta el dedo, puesto que la misma Luna se ha desplazado. Este es el papel de la experiencia.

El lenguaje buddhista se centra en el hombre, el hombre en su intimidad más profunda, y la intimidad solo puede vivirse en el silencio, que proporciona la paz una vez que hemos apaciguado nuestro ser descubriendo que no es más que pasajero, y por lo tanto inconsistente. En la experiencia de nuestra inconsistencia está nuestra liberación.

Y aquí podríamos terminar nuestra descripción, a no ser que esta experiencia buddhista se interprete a sí misma. Y este sería el resumen, basado en el mismo lenguaje buddhista, nombre relativamente moderno que se le ha dado desde fuera.

Duḥkha

Sabbe sankhara dukkha (todo lo existente es insatisfactorio). Esta es la «noble verdad» de la insatisfacción de la existencia, que suele traducirse por dolor, sufrimiento, y que podría traducir casi literalmente por *malestar* (de la raíz *duṣ-* [perder, estropearse] y *sthā-* [estar]: estar mal, inquieto y por lo tanto incómodo), puesto que no estamos en nuestro lugar. Esto es causa del sufrimiento, del malestar (*duḥkha* en sánscrito, *dukkha* en pāli). Hemos perdido la «estancia». Pero hemos traicionado ya el lenguaje buddhista. No hay tal lugar, tal «estancia» —la «estancia» está vacía, no la hay—. El lenguaje buddhista empieza por dar expresión a esta experiencia radical que no es tanto de sufrimiento sino de

insatisfacción. ¿Quién no la siente? Hay que eliminar este malestar sin recurrir a violencias extremas (la enajenación y el egocentrismo), esto es, siguiendo el camino medio para eliminar esta insatisfacción. Este camino medio no es ni la negación del *ucchedavāda*, o nihilismo (no existe ni el dolor ni nada más); ni la negación del *śāśvatavāda,* o sustancialismo (tanto el dolor como todo lo demás es sustancia real). Esta inquietud tiene su origen en la sed *(tanha)*, el apetito, la ambición, el deseo.

Hay que eliminar todo deseo, pero siguiendo el camino medio y mediador que elimina la violencia de los extremos («que las cosas tengan ser y que las cosas no tengan ser»); es decir, ni apeteciendo ser ni no ser, ni matando nuestros deseos movidos por el mismo deseo de conseguir el bienestar ni accediendo a ellos por ver si se acallan. La lucha contra el deseo es otro deseo aún más pernicioso. Hay que acallarlo, silenciarlo. Entonces surge la *aspiración* pura de mi persona. El *deseo* es movido por un bien u objeto exterior, aunque esté solo presente en mi mente. La *aspiración* es el puro dinamismo de mi persona, sin adulterarlo con ningún otro motivo. Si me paro a observarme, si hago silencio en mi vida, si me purifico de toda ambición, incluso de la ambición de ser, descubriré que la tarea es tan sencilla como difícil.

Sin la meditación o contemplación, este camino ni siquiera se vislumbra. Entonces descubro que no se trata de salvar nada de lo que ahora pienso que soy, que no se trata de prolongar la existencia de ningún aspecto de *mi* ser, puesto que no hay ningún «mismo» *(atta, ātman)*. *Sabbe dhamma anattā*, todo *dharma* es sin *ātman*, sin consistencia (ontológica), dicen el *Vinaya* y otros textos; todo afán por sustancializar el ser es inútil, porque no lo hay. Todo fenómeno es vacío *(śūnya)*, es solamente en relación y dependencia *(pratītyasamutpāda):* puro dinamismo.

La «contingencia» es radical. Todo «Deber-Ser», en su sentido metafísico y no solo moral, es inconsistente, es una proyección de nuestra mente que no puede menos que pensar que el ser es aquello a lo que apunta mi mente que piensa que Debe-Ser. A esta experiencia del vacío total a la que me invita el Buddha podría llamarla «contemplación»,

que en la tradición buddhista suele llamarse iluminación o el despertar a la realidad —vacía—.

Pero no puedo limitarme a mera «teoría», a un simple ejercicio mental. No es lo mismo leer una receta que tomarse la medicina. De ahí la desconfianza en la mera especulación. No puedo perderme en «teologías ni filosofías»; he de recurrir a la práctica, a una práctica que surja espontáneamente de mi interior. He de ponerme en camino para liberarme de esta insatisfacción profunda, de este sufrimiento inherente a mi existencia. No se me descubre el camino sin la contemplación, pero esta no es tal si no va alimentada de la praxis. Son dos caras de la misma medalla. Esta es el «óctuple camino».

Aṭṭhangikamagga

La ambivalencia del pāli es exquisita: el camino (*magga*, *mārga* en sánscrito) es *aṭṭhangata*, la vuelta a la patria, al origen, al descanso, al *nirvāṇa*, es el camino para la extinción del mismo camino. El camino medio es el «óctuple sendero». Se trata de una vía armónica que mira a la armonía de la actividad humana, simbolizada en el mismo caminar meditativo de algunas escuelas. No puedo limitarme a una sola palabra, y así enumero unas cuantas equivalencias, prescindiendo de notas académicas. Pero necesitamos la polivalencia de las palabras para no encajonar la experiencia a una sola acepción. La palabra clave es *sammā* (*samyak* en sánscrito), que sugiere conexión, recto, adecuado, completo, acabado y, fundamentalmente, armonía y concordia; que huye por lo tanto de los extremos. La palabra inglesa *same* proviene de la misma raíz, así como en latín *similis*, *simul*, *semel* —con el prefijo *sam* (*σύν*) connotando *con*-junción—. El camino es un camino armónico que establece concordia en la actividad humana.

Este es, pues, «el noble sendero que conduce a la extinción del dolor»:

1. *sammādiṭṭhi:* recta visión, valoración perfecta, fe pura, intuición correcta, equilibrada, completa.
2. *sammāsankappo:* recta intención, pensar perfecto, voluntad pura, representación adecuada.
3. *sammāvāco:* recto discurso, palabra correcta, lenguaje puro.
4. *sammākammanto:* recta conducta, acción correcta, actividad armónica.
5. *sammāājīvo:* rectos medios de vida, género de vida correcto, medios puros de existencia, vida armónica.
6. *sammāvāyāmo:* recto esfuerzo, correcta aplicación.
7. *sammāsati:* recta consciencia (y conciencia), autoconocimiento puro, memoria no distorsionada.
8. *sammāsamādhi:* recta concentración, éxtasis puro, contemplación perfecta.

Este lenguaje no puede ser más claro. La raíz del dolor está en nuestro apego a la existencia, a nuestro ser. Hay, pues, que eliminarlo. No queda entonces nada. Es el camino de la nada que se va abriendo a medida que, siguiendo el óctuple sendero, nos adentramos en él. Me es dado eliminar mi contingencia. Es un camino de pura fe. Esto nos abre al *nirvāṇa* (*nibbāna* en pāli).

Nibbāna

Cualquier concepto o idea del «fin» último del hombre, del último estado de la realidad y estadio de la vida es pura imaginación y deforma la verdad. Quien tenga miedo a morir está apegado a su e*go*, por mucho que lo queramos revestir con argumentos racionales. La experiencia «buddhista» es radical. Postular que detrás o dentro de mí hay todavía algo «mío» (mi *ego*) que se salva es un subterfugio racional por miedo a la muerte. El *nibbāna* no es del individuo. El individuo carece de sustancialidad. El lenguaje sobre el *nibbāna* nos quiere decir que no hay

experiencia de él, puesto que mancillaría su fuerza absoluta. No *hay nibbāna* pero nos damos cuenta de la realidad de su ausencia y, al mismo tiempo, de que la experiencia de este vacío es el fin de todo: no queda nada una vez que uno se ha vaciado de todo. No podemos distinguir el *nibbāna* de nada. De ahí la profunda intuición de que *saṃsāra* es *nirvāṇa*. Repito: no es que el *nibbāna* esté agazapado detrás del *saṃsāra*, detrás de este mundo, sino que no hay manera de separarlos. Podemos distinguirlos si apelamos a un tribunal ajeno a ambos que conceptualmente los discrimine. Este sería el papel de la razón. Pero nadie ha dado jurisdicción a este tribunal, salvo la misma razón, que se ha autoerigido en juez. Esto es lo que hace la razón instalada en el *saṃsāra*. En cambio, desde el *nibbāna* ni siquiera la distinción ocurre. Esta es la experiencia que tiene de sí mismo el místico como hombre «normal».



La experiencia de la Vida según el buddhismo podría reducirse a estas tres visiones: insatisfacción constitutiva, «trabajar en nuestra salvación con diligencia» y esperanza de un salto en el vacío. Entonces el camino es ya la meta. De ahí la paz (tradicional en el buddhismo) que irradia el Buddha.

5. El lenguaje secular

Debido a los avatares históricos de la cultura occidental de los últimos siglos, se suele caer en la confusión más que lingüística de equiparar lo restrictivamente «religioso» a lo sagrado, identificando lo «religioso» con lo confesional; es decir, la pertenencia a una institución determinada. Antes de este período, en Occidente, como ocurre en muchas culturas tradicionales, toda actividad tenía una dimensión sagrada. Debido al afán de la especialización y a la pretensión de las instituciones «religiosas» de dirigir la vida entera de los hombres, surgieron los movimientos de emancipación de las instituciones «religiosas» que

habían monopolizado la dimensión sagrada de la existencia. Algo parecido, *mutatis mutandis*, ocurrió con la aparición del buddhismo en el seno de las religiones de la India. Este fue el origen de la *laïcité* que se popularizó después de la Revolución francesa. «Nous sommes des missionnaires laïques», había escrito ya antes Voltaire. Palabras que más tarde se identificaron con lo secular. En rigor, lo opuesto a lo sagrado es lo profano y no lo secular. Hay una secularidad sagrada, como he intentado explicar en otro lugar.[2]

Brevemente, hay una visión del mundo secular que es tan sagrada como cualquier otra visión estrictamente llamada «religiosa». Esta secularidad ve el *saeculum*, el siglo, la realidad material y por lo tanto espaciotemporal como realidad última y definitiva, y por lo tanto misteriosa, infinita, esto es, sagrada; y, yo añadiría, religiosa, puesto que las instituciones religiosas no tienen el monopolio de la religión. «Todo aquel que ha vivido según el *logos* es cristiano, aunque se le considere ateo», escribió el primer «filósofo cristiano», el mártir san Justino, en el siglo II.

Precisamente porque el lenguaje secular habla de este mundo como de algo último y definitivo, se percata de que no puede expresarlo adecuadamente: se encuentra con el misterio —con la mística, en último término—. Precisemos: que lo secular sea último y definitivo no significa que sea lo único último, definitivo. La realidad tiene otras dimensiones: las cosmoteándricas.

Tres símbolos pueden sernos útiles para describir este lenguaje:

La situación humana

Muy conscientemente empleo esta locución, que proviene de una etimología ambivalente y controvertida, que connota, por un lado,

2. R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta, 1999.

abandono, negligencia, desfallecimiento, y, por el otro, asentado, situado y también perdido en este mundo (*situs*, *φθίνω [phthinō]*, *kṣināti*, etc.). Esta es la ambivalente *situación* del hombre, que por un lado se encuentra instalado y por el otro es provisional. El lenguaje secular no se refugia en la trascendencia, aunque tampoco se contenta con la inmanencia, con lo inmediatamente dado. Este lenguaje habla de desasosiego, cuando no de angustia y aun de desorientación, puesto que no hay una estrella polar que nos oriente. Si existe un Dios, este calla y «deja el mundo a las disputas de los hombres», como dice la misma Biblia, mostrando una indiferencia escandalosa. Acaso sea mejor negarlo, puesto que de lo contrario habríamos de declararlo un «Dios perverso». Precisamente porque no «hay» un consuelo exterior y trascendente la situación humana dejada a sí misma solo conoce «la ley de la jungla». Hay que recurrir al pragmatismo —y ponerle reglas—.

En los siglos pasados, el Progreso, esto es, la fe en un Futuro mejor, constituía el sustitutivo de un Dios al que, como al Futuro, tampoco vemos, pero al que por lo menos vislumbramos, a la vez que podemos «esperar» acercarnos a él. Pero el mito del Dios-Progreso se está derrumbando, por lo menos en una gran parte del mundo contemporáneo. La situación del mundo actual no permite creer en él. Hay que tomar en serio este mundo y ya no podemos creernos que sacrificando las generaciones presentes crearemos un futuro mejor. Los holocaustos no sirven.

Si el Pasado ha terminado ya y el Futuro es problemático y se presenta oscuro, «nosotros» no vamos a poder «disfrutarlo». Debemos, por lo tanto, concentrarnos en el Presente, debemos profundizar en él y en lo que pueda dar de sí. El lenguaje secular no es necesariamente pesimista; se confiesa realista, porque se resiste a manipular el *saeculum* en función de otro mundo hipotético, sea con trascendencia horizontal o vertical, de un futuro histórico o de un cielo escatológico. Este mundo es como es, y hay que aprender a vivir en él sin sueños alienantes que nos roban el interés y la energía para transformarlo.

Reducido el hombre a sí mismo, descubre dos tendencias: la intelectual, que lo empuja hacia lo *desconocido*, y la amorosa, que lo impele hacia la *felicidad*. Estos son los dos grandes símbolos del lenguaje secular.

Lo desconocido

No solo el mundo, también el hombre es un enigma; no conocemos sino una ínfima parte de la realidad. El campo de lo desconocido es poco menos que ilimitado, por mucho que hayamos ensanchado nuestros conocimientos —más en extensión que en profundidad—. No podemos saltar por encima de nuestros propios límites; pero al darnos cuenta de ellos, estamos ya afirmando que hay un algo desconocido allende la frontera de nuestros conocimientos. Son fronteras que estamos traspasando constantemente; pero parece que cuanto más avanzamos en los terrenos inexplorados, más se retrotrae el horizonte de lo desconocido.

El lenguaje secular es alérgico a traspasar las fronteras del mundo saltando por encima de ellas, volando hacia un cielo común y misterioso; no quiere el contrabando. Hay que caminar por la tierra con los pies en el suelo. Nuestro *situs* es la tierra, la situación humana. Pero lo desconocido acucia, y a veces perdemos la paciencia porque no podemos esperar la solución a la respuesta en un futuro que personalmente no alcanzaremos, o que simplemente no llega. Yo puedo esperar a conocer la naturaleza de la electricidad como la humanidad ha esperado durante siglos para ver lo que había en la otra parte de la Luna; pero no puedo esperar a conocer todos los efectos de mi acción y los resultados de mi conducta para decidirme a tomar una determinada decisión. ¿Puedo decidirme racionalmente sin saber si mi acción producirá buenos o malos resultados, acaso incluso para mí mismo? ¿Qué es eso del bien y del mal? Aquí nos tropezamos con el misterio. Y el misterio no tiene respuestas. En otras palabras, el lenguaje secular podrá no ser un lenguaje religioso en el sentido restringido del vocablo; pero no deja

de ser por eso un lenguaje místico: instinto, confianza, consciencia... son otros tantos vocablos que exigen un tercer ojo para ser operativos.

Precisamente porque somos de este mundo y nuestro mundo es (también) nuestra patria, no podemos abandonar nuestra racionalidad; y aquello de lo que no podemos dar razón nos escandaliza. Exigimos respuestas racionales y no las encontramos; por lo tanto, tenemos que construir postulados gratuitos y no demostrados para poder luego deducir racionalmente nuestra visión del mundo. En una palabra, no podemos eliminar lo dado, lo gratuito, el misterio. Y ello aparece más claramente en el siguiente apartado.

Felicidad

«Sapiens beatus est» (El sabio es feliz), dijo Cicerón explicitando una idea poco menos que universal. Algo innato en el hombre lo impele hacia la felicidad sin necesidad de saber previamente lo que es, aunque pronto se descubre que la satisfacción de nuestros impulsos primarios no la produce necesariamente. Nos percatamos lentamente de que solo el amor satisface nuestro dinamismo hacia una plenitud que constantemente se nos escapa. Esta ansia de felicidad es sed de infinito. Y lo infinito no se consigue nunca —lo volveríamos finito—.

Los sinónimos de felicidad se cuentan por docenas prácticamente en todas las lenguas: gozo, dicha, placer, alegría, satisfacción, euforia, júbilo, etc. Cada palabra con sus connotaciones y sus etimologías iluminantes. Escogimos «felicidad» por su relación con fecundidad y frutos; esto es, por expresar la plenitud y, por lo tanto, la perfección de la persona, sin especificar lo que es ni dónde se encuentra, sino solo en cuanto algo que, venga de donde viniere, surge de nosotros mismos, es también nuestro fruto. Feliz es quien produce fruto, aquel cuya vida es colmada, plena. La felicidad puede ser un don, puede venir de fuera, pero debe igualmente surgir de nuestro interior, debe colmar nuestro ser. Este anhelo es constitutivo del hombre. Hay en nosotros una sed de felicidad.

No nos contentamos con proyecciones gratuitas de deseos insatisfechos. Nuestro lenguaje tropieza constantemente con el enigma del universo, y las palabras enigmáticas recubren con los mismos vocablos lo que quieren decir, son literalmente enigmas. El sentido del misterio es inherente al lenguaje secular. Llevado a su último término, es un lenguaje místico.

Dejemos de nuevo la palabra a un poeta, Nietzsche en este caso:

Schild der Notwendigkeit!
Höchstes Gestirn des Seins!
– das kein Wunsch erreicht
– das kein Nein befleckt,
– ewiges Ja des Seins,
– ewig bin ich dein Ja:
– denn ich liebe dich, o Ewigkeit!

¡Escudo de la necesidad!
¡Máxima constelación del Ser!
– que ningún deseo alcanza
– que ninguna negación mancilla,
– eterno Sí del Ser,
– eternamente soy tu Sí:
– pues yo te amo, ¡Oh Eternidad!

O, como le hace decir a Zarathustra:

O Mensch! Gib acht!
[...]
Die Welt ist tief,
und tiefer als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh –,
lust – tiefer noch als Herzeleid:
weh spricht: Vergeh!

Doch alle Lust will Ewigkeit –,
– will tiefer, tiefer Ewigkeit!

¡Oh hombre! ¡Presta atención!
[...]
El mundo es profundo,
pensado más profundo que el día.
Profundo en su dolor –,
placer – más profundo que el dolor del corazón:
el dolor dice: ¡pasa!
Pero todo placer quiere eternidad –,
más y más profunda eternidad.



La experiencia secular de la Vida toma este mundo muy en serio y reacciona en contra de «escapismos» y de consolaciones gratuitas; es realista porque acepta lo dado como real, y es heroica porque afronta la contingencia con dignidad.

El hombre secular quiere instalarse en este mundo, pero se da cuenta inmediatamente de que todas las estructuras se le escapan; es realmente *secular*, esto es, temporal, y como tal no quiere perder el tiempo; pero este se le escapa y no puede detenerlo. Lo quisiera perforar y se encuentra con el misterio, con la mística.

6. El lenguaje cristiano

Los lenguajes anteriores, excepto para algunos de sus representantes, no suelen tener una pretensión *exclusiva* de verdad. Es cierto que algunas expresiones místicas dan la impresión de que sus respectivas descripciones son superiores o que incluyen a las demás, pero generalmente no pretenden ser exclusivas. Por el contrario, el lenguaje cristiano da a menudo la impresión, sobre todo en sus teóricos, de pretender ser

el único completamente verdadero. De ahí que sea oportuno clarificar la cuestión.

La cuestión es legítima, y es además reveladora, pues muestra ya su dependencia de la cultura desde la cual surge. Se estudia, en efecto, la *diferencia específica* de la mística cristiana como sinónimo de la *esencia* de la mística, lo que supone una forma de pensar particular, a la que hemos hecho alusión. «¿Y este, qué?», preguntó Pedro a Jesús resucitado, refiriéndose a Juan, pidiendo ya diferenciaciones. «¡Y a ti, qué!», fue la respuesta tajante del Maestro.

Desde el punto de vista de la cultura occidental, la esencia de la mística sería lo específicamente místico y su esencia cristiana sería el contenido de verdad de la cosa; verdad específica identificada con verdad genérica, puesto que no puede haber dos verdades. Si se pregunta por la esencia de la mística cristiana se entiende que se pregunta por la verdadera mística, por su esencia. La mística cristiana sería entonces mística verdadera. Pero cabe preguntar: ¿hay otras místicas igualmente verdaderas? Si se responde sin conocer los límites de la pregunta, se cae en el malentendido crónico del diálogo interreligioso, en especial el del cristianismo con las demás religiones, ya que la pretensión de verdad del cristianismo no puede menos que aparecer como pretensión de universalidad y, por lo tanto, como ejemplo flagrante de imperialismo religioso —como más de una vez ha ocurrido, especialmente cuando el encuentro ha prescindido de su dimensión mística—. La pregunta por la esencia de la mística cristiana bajo este presupuesto significaría preguntar por la mística verdadera, de manera que lo que no fuera mística cristiana no sería verdadera mística —conclusión que ha sido defendida por una cierta teología—. De ahí la importancia de la interculturalidad y la trampa del multiculturalismo, pues se cae entonces en el relativismo.

Repito: si por mística cristiana se entiende su interpretación específicamente cristiana, la cuestión se desplaza a preguntarse por la validez de las otras interpretaciones. Si se contesta negativamente, caemos en la absolutización de una sola respuesta que pretende ser

válida para todas las culturas en virtud de un *a priori* no reconocido como tal por las otras culturas —con lo cual deja de ser un *a priori* válido—. Si contestamos afirmativamente parece que relativizamos la experiencia cristiana a una de tantas, en contra de la autocomprensión del mismo cristianismo que se cree «universal» (católico).

No podemos soslayar el problema, so pena de acentuar aquellas tensiones entre religiones (que no pueden ni deben desligarse acríticamente de sus respectivas culturas) y con ello contribuir a la falta de paz en el mundo. Pero la cuestión es además políticamente importante, puesto que la pretensión de universalidad que el mismo cristianismo empieza actualmente a plantearse más críticamente se ve ahora sustituida por la agresiva pretensión de universalidad de la cultura tecnocientífica moderna. ¿No será que lo que fue un *mythos* cristiano es ahora el *mythos* científico moderno? ¿No se habla de «Desarrollo» y «Democracia» e incluso «Ciencia» como valores *(mythoi)* universales?

Si la esencia de la mística cristiana no es su diferencia específica, sino lo que la hace auténticamente mística, entonces sus características serán las de toda mística auténtica, aunque con acentos más o menos particulares o distintivos; y, sobre todo, con un lenguaje específicamente diverso, pero un lenguaje particular al fin y al cabo.

El precio de la verdad se paga con la renuncia a pretender que sea propiedad privada; esto es, específica, exclusiva; o, como dice un Padre de la Iglesia latina, corroborado luego por santo Tomás: «Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est» (Cualquier verdad, quienquiera la diga, proviene del Espíritu Santo). Pero cualquier formulación de la verdad es contextual. A la pregunta polémica de Pilato sobre la verdad, contestó Cristo con el silencio.

De hecho, las distintas interpretaciones de la mística se encuentran coloreadas por el lenguaje que les ofrece su marco cultural. De ahí que sea oportuno volver a formular la experiencia con el lenguaje cristiano de nuestros días. Pero el problema persiste. ¿Qué significa «lenguaje cristiano»? ¿Los lenguajes de los autores cristianos? ¿Quié-

nes, dónde y cuándo?, puesto que son muy distintos. El lenguaje de un Karl Barth no es el de un Evagrio Póntico. Más aún, la ironía del Espíritu Santo se ha cuidado muy mucho de que no conozcamos el lenguaje de Jesús el Galileo, no sea que convirtiéramos su mensaje en una «religión del libro», como apunta, entre otros, Tomás de Aquino, aduciendo los motivos por los que Jesús no dejó nada escrito (para que no olvidáramos la experiencia mística). Es precisamente la mística la que nos dirá que toda religión es una religión de la palabra viva y no de la letra escrita, que, sola, mata.

Puntualicemos: la cuestión no versa sobre la experiencia mística, sino sobre la formulación cristiana de tal experiencia. Según lo dicho en un *sūtra* anterior, no tiene sentido calificar la experiencia ***(e)*** con ningún adjetivo. Lo que sí tiene sentido es intentar recorrer el camino inverso y examinar si una cierta interpretación es coherente con lo que la tradición cristiana ha entendido como tal ***(E)***. Pero, a no ser que encerremos la tradición en una nevera doctrinal a baja temperatura para que no se corrompa, no podemos decidir si la formulación de la experiencia cristiana debe ser siempre forzosamente la misma. El Espíritu no solo «renueva la faz de la tierra» sino que lo hace todo nuevo —también el cielo—.

En resumen, la cuestión sobre la mística cristiana es legítima en cuanto se dirige a mi interpretación, y no debería esquivar la cuestión parapetándome en una respuesta colectiva. En primer lugar porque esta respuesta colectiva no existe. En segundo y principal lugar, porque la interpretación de la experiencia cristiana no es la fe experiencial de la que trata la mística. La experiencia mística es ciertamente una experiencia de fe, pero esta no puede identificarse con su interpretación, como ya muy bien reconoció una autoridad como santo Tomás cuando escribió repetidamente que «actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem» (el acto del creyente no versa sobre [termina en] el enunciado [la fórmula], sino [en] sobre la cosa). En tercer lugar, porque la experiencia de la fe es lo más íntimo del hombre y *de internis non judicat Ecclesia* (de los actos internos la Iglesia no juzga). La fe en

cuanto experiencia no es hermeneutizable: no hay interpretación de la fe, y sí solamente de su traducción, que requiere un criterio interpretativo y un lenguaje común.

Tratándose de experiencia deberé, pues, hablar, como en los lenguajes anteriores, de mi experiencia personal, que no significa individual. Y por eso puede ser participada, y en cierta manera comunicada, aunque sea solo por resonancia.



El símbolo de la mística cristiana puede recapitularse en una sola palabra: *Jesucristo*. No digo solo Jesús ni exclusivamente Cristo. Me refiero a la experiencia de toda la realidad, vista en y a través de la experiencia de esta figura histórica y transhistórica que se llama Jesucristo: hijo del Padre e hijo de María, Dios y Hombre —en unidad adual—.



Reduciría también a tres los símbolos del lenguaje cristiano: al decir que son símbolos no niego que sean también hechos, y hechos históricos, pero no los reduzco a tales. La Encarnación, por ejemplo, ha sucedido en el tiempo, pero no es un hecho exclusivamente temporal. La mística, lo insinuamos ya, nos libera del reduccionismo espaciotemporal.

Ya san Juan nos dice que «oyó y vio lo que era desde el principio», traspasando el tiempo y el espacio con su experiencia. Es obvio, además, que la interpretación de mi experiencia tiene que atravesar una lente de veinte siglos de espesor, aunque los cristales se forjaron milenios antes. Pero la experiencia rinde transparente esta lente; de lo contrario no sería experiencia, sería ver la lente (y lo que en ella se refracta o refleja) y no la realidad, aunque no por ello elimina la lente en mi lenguaje.

Encarnación

La *fons et origo totius divinitatis*, la fuente y origen de toda la *realidad* (como podría interpretarse la expresión de varios concilios toledanos), en el mismo acto de engendrar a su icono (que unos llaman *logos* y otros Hijo, a la par que con otros nombres en otras tradiciones), «crea» el cosmos, se manifiesta en la historia y se encarna en un hombre que la tradición llama el segundo Adán (el Hombre primordial que era antes de Abrahán), cuya función es «completar» la obra divina *(opus creationis)* en el tiempo y en el espacio para la culminación de la aventura de la realidad *(opus restaurationis)*, que algunos llaman redención y otros prefieren llamar divinización, glorificación, o con otros muchos nombres.

Durante el tiempo de esta aventura le está dado al hombre «ver» la realidad total en este *logos*, encarnado en el seno de una mujer que dio a luz a Jesús hace un par de milenios. Esto no debiera crear ninguna dificultad a los griegos, que descubrieron que el hombre es un microcosmos; ni a los hindúes, que escuchan en su *śruti* que el *puruṣa* u hombre primordial es toda la realidad; ni a los buddhistas, que creen en la naturaleza búddhica de todo; ni a los taoístas, que proclaman que el *dao* es omnipresente, ni a las culturas africanas, que no son individualistas. La única dificultad está en el pensar analítico individualizado que ha conseguido el rigor del pensar conceptual al precio de dejar atrofiar el pensar simbólico. Esto no es una digresión, sino una aclaración del lenguaje de la experiencia, que utiliza las palabras como símbolos y no exclusivamente como conceptos. No puede creerse en la Encarnación de Dios en el hijo de María si no se la ve como la «revelación del misterio mantenido en secreto durante siglos eternos», según la Carta a los romanos (Rom 16,25).

La formulación de Tanabe, un filósofo de la escuela de Kioto, acaso aclare lo que intento decir: «fe racional no significa una fe basada en la razón, sino fe mediada por la razón», en cuanto intelecto.

La experiencia completa de Jesucristo es la que lleva a descubrir la verdad de lo que afirma la tradición cristiana (en palabras de Tomás

de Aquino), que por un solo y mismo acto Dios crea el Mundo y engendra el Verbo —como acabamos de exponer—. La trascendencia solo se puede experimentar desde la inmanencia, y la inmanencia solo se experimenta como tal bajo el trasfondo de la trascendencia. Las dos experiencias son correlativas; es una experiencia adual.

En la experiencia de la realidad de Jesucristo se intuye que Dios y el Cosmos no son dos cosas, dos seres. Jesucristo no podría ser entonces plenamente hombre y totalmente Dios. La experiencia de Jesucristo nos descubre que existe un Hombre real, que es a la vez Cuerpo (Materia), como yo soy, y divino (Espíritu), como yo aspiro a ser. Es la experiencia de que Dios es humano y el hombre es divino, aunque aún ha de llegar a serlo, no por mera participación, sino por comunión (*κοινωνία*, *koinōnia*) con la naturaleza divina, como dice san Pedro.

Dios y el cosmos no son uno (una cosa), pero tampoco son dos (dos seres). Lo que los distingue es el intelecto y lo que los separa es el tiempo —hasta que Dios sea «todo en todos» (y aún entonces perdura la cicatriz de la temporalidad)—. En este intervalo no solo hay «desterrados hijos de Eva» sino también alejados hijos del Padre. Más aún, hay «los hijos de la perdición», puesto que la aventura teo-antropo-cósmica no es automática: es libre. Se descubre el Abismo y la Plenitud, se sufre la Ausencia y se goza la Presencia simultáneamente; «simul iustus et peccator» (al mismo tiempo justo y pecador), decía Martín Lutero, aunque en otro contexto.

La Encarnación no es solo la divinización de un hombre (y con ello de todo hombre) sino también la humanización de Dios (y con ello de todo lo divino). No se podría ver esta *perichōrēsis,* si no se hubiera descubierto la Trinidad. Por eso, viendo al «Hijo del Hombre» se puede ver al Padre (del hombre). No son uno, puesto que son distintos y la distinción es real; no son dos, puesto que no «son» el uno sin el otro: son en polaridad constitutiva. Es la visión adual o *advaita* tantas veces traída a colación. «El que me ve a mí ha visto al Padre», a pesar de que «a Dios (como ente separado) no lo ha visto nadie». Un Padre que no

sea padre es una abstracción. Un Dios que no sea Hombre no existe; y apelo a los concilios (para los escrupulosos) y no solo a los místicos. Pero análoga y simultáneamente, quien no ve al Padre no ha visto a Jesucristo: lo confunde con un simple mortal. Pero no podemos pararnos ahí. Quien *ve* al Padre en Jesucristo y a Jesucristo en el Padre, no ve a un Dios separado que es al mismo tiempo hombre (Dios no tiene partes), ni a un hombre separado que al mismo tiempo es Dios (Cristo no es esquizofrénico: mitad humano y mitad divino). Quien no ve al Padre en Cristo, no puede ver a Cristo en quien «tiene sed y va desnudo». La visión adual cristiana no ve a un Dios fuera de Cristo ni a un Cristo fuera de Dios; no ve una Materia que no sea divina, ni a un Dios que no sea corporal, aunque no confunde las tres dimensiones de la realidad: la experiencia cosmoteándrica es la traducción actual de la Trinidad radical que la tradición ha llamado Padre, Hijo y Espíritu (donde el género no significa sexo).

La frase patrística de que Dios se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser Dios no es una metáfora piadosa, sino una interpretación rigurosa de lo que se dice en el Prólogo de san Juan y de la unánime tradición cristiana. Dios no se hace, sino que *es* Hombre y nos da a cada uno de nosotros la posibilidad de llegar a ser lo que aún no somos. Es el misterio del tiempo.

Cruz

No voy a repetir ni a resumir las ideas de un libro, escrito en 1948, que con el título de *Mysterium Crucis* espera aún su *kairos* para ser publicado, sino que solo voy a centrarme en nuestra problemática, que versa sobre el lenguaje como expresión de la mística cristiana.

El enigma de la Vida sigue siendo inexplicable, pero encuentra un símbolo: Jesucristo. En este aparece también la presencia del «maligno» y no solo la «plenitud de la Divinidad». El Mal es incomprensible, pero tampoco es comprensible el Bien. El Mal es opaco y no se

lo puede comprender, pero el Bien es deslumbrante y tampoco se lo puede aprehender; el dolor embrutece, pero también purifica; el gozo ennoblece, pero también degrada. La realidad es incomprensible, pero la tenemos delante. El lenguaje cristiano no puede eludir el hablar de la experiencia de la Cruz, del Bien y del Mal, del placer y del dolor, de la alegría y de la tristeza, de la humildad y del orgullo, de la ternura y del desprecio, de la reconciliación y del pecado. La experiencia de la Cruz es una experiencia de muerte y de resurrección, de desespero y de esperanza. La palabra clásica, que los Veda me han ayudado a comprender, es la del Sacrificio como intercambio («comercio», dice la liturgia latina) entre la Divinidad y la Humanidad por medio de la inmolación de la vida para su resurrección, que en el plano físico se llama transformación de la energía, en el plano biológico, la ley de la evolución y en el plano teológico, la Eucaristía (salvadas todas las distancias). La Cruz, escribí hace más de medio siglo, no es símbolo ni de dolor ni de muerte, sino de la inmolación de la Vida, que es lo que llamé la Cruz en la Trinidad. «Nadie tiene más amor que quien da la vida por sus hermanos».

La primera visión (la Encarnación), un tanto idílica, muy cósmica, pero ciertamente misteriosa, se ve compensada, contrarrestada y a menudo contestada por la experiencia de la Cruz. La Cruz nos hace vivir la condición humana en toda su crudeza hasta la muerte y en toda su gloria hasta la Vida, revelándonos que «la condición humana» es también la situación divina. La experiencia de la Cruz incluye no solo el cuerpo, fuente de placer y de sufrimiento, «cuerpo de muerte» y de resurrección, sino que también incluye la experiencia de mi contingencia: que no me sostengo a mí mismo sino que me apoyo en lo Infinito (divino), aunque sea en un solo punto tangencial (contingencia). En esta experiencia descubro que no estoy solo; el quejido y la risa, la tristeza y el gozo me hacen abrir los brazos a los demás. Pero estos no me satisfacen, ni en lo positivo ni en lo negativo. Aspiro también a abrirme a una trascendencia vertical. Pero esta no responde, guarda silencio, no me ayuda, me siento abandonado. Entiendo el grito de

desesperación de Jesús en su dialecto nativo, que los presentes no entendieron. Le sale de lo más profundo de sus entrañas: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Y aquí, a diferencia de otras ocasiones, este «su» Dios calla, lo abandona.

Escribo mi experiencia sin elucubraciones exegéticas. Yo siento en este grito la última liberación de Jesús. Hasta entonces era un judío que hablaba preferentemente a sus hermanos hebreos, y por lo tanto con el lenguaje de su tradición. Había confiado en Yahvé, y ahora Yahvé lo abandona. En este último momento, también Jesús se deshace de él, ya no clama a Yahvé, y remite su espíritu a su Padre, que es la Fuente, el Origen, el Silencio. Es significativo que un «pagano», el centurión romano, parece haber comprendido que realmente aquel hombre era «Hijo de Dios» —de un Dios que para el centurión ciertamente no era Yahvé—. Y en aquel momento el «velo del Templo» de la antigua Alianza se rasgó. Muere Jesús y resucita Jesucristo. No son los «cristianos» solos quienes descubren a Jesucristo.

No creo que mi interpretación sea un subterfugio para no excomulgarme de aquella Iglesia, «creada antes que el Sol y que la Luna», para citar la voz de la tradición patrística que hablaba del «misterio cósmico de la Iglesia» hasta el Vaticano II, que la describe como «el misterio del mundo» *(sacramentum mundi)*. No necesito apoyarme en la llamada teología apofática, ni en místicas orientales para formular mi experiencia, que no presento como la única interpretación del «Dios» de Jesucristo. Pero no puedo esconder una triple sospecha. La primera, que se hubieran evitado muchos sufrimientos debidos a la ausencia y el silencio de Dios por parte de nuestros místicos occidentales, aunque ello no quita que los hayan transformado en purificación. La segunda, que acaso esta experiencia de un Dios monoteísta, no solo «abscóndito» y «silente», sino inexistente en cuanto sustancia individual, podría ser un puente hacia otras espiritualidades no abrahámicas. Ni que decir tiene que la Trinidad no es trinitarismo ni politeísmo. La tercera sospecha es que, de haber reconocido la novedad radical histórica (no solo mística) de Cristo, a quien los judíos condenaron justamente según

su Ley, la plaga infame de la historia cristiana, el antisemitismo, no hubiera aparecido con la virulencia con que se manifestó. Es irritante para los judíos sentir decir que son los meros precursores de una religión que llega a su perfección en otra.

Al afirmar que la Cruz es un símbolo esencial del lenguaje cristiano apuntamos al «trastrueque de valores» *(Umwertung aller Werte)* que este lenguaje representa. Cruz, no como símbolo de dolor o de derrota, pero tampoco de placer o de victoria, sino como lenguaje de transformación y de superación de las categorías históricas en las que sobre todo el Occidente moderno suele enjuiciar la «condición humana». Y a esto dedicamos nuestro tercer símbolo.

Resurrección

La Cruz se interpreta demasiado a menudo como dolor y muerte, pero es también camino de resurrección, como canta la liturgia latina precisamente en tiempo pascual: Cristo «mortem muriendo destruxit», para añadir acto seguido: «et vitam resurgendo reparavit» (muriendo destruyó la muerte y resucitando restauró la vida). No se trata, evidentemente, de una causalidad física, sino de una *perichōrēsis,* de una correlación constitutiva de toda la realidad. Si mi vida es un sacrificio, en su sentido real y tradicional, muriendo resucitó y resucitando restauró la calidad de la vida: transformó la vida biológica en una vida más plenamente humana, esto es, divina (sin dejar por eso de ser humana). Hay una *perichōrēsis,* tanto humana como cósmica, y no solo «intratrinitaria». En la Trinidad radical no hay interior ni exterior, puesto que ella lo abarca todo, como he intentado explicar en otros lugares.

Acaso pudiera formular la experiencia de la resurrección con otros dos textos litúrgicos. Me sirvo de estos dos textos porque en ellos encuentro formulada mi experiencia, pero me abstengo de exégesis escriturística. El primer texto es la revelación del ángel a las mujeres que buscaban a Jesús en el sepulcro: *ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε (ēgerthē,*

ouk estin hōde); «surrexit, non est hic» (ha resucitado, no está aquí), no está aquí, ni allí, ni en ningún aquí ni allí; no es localizable, no se le puede encontrar en ningún lugar. «¿Dónde te escondiste?», lloraba la Magdalena y cantaba Juan de la Cruz.

Me hubiera sentido desorientado, por no decir desesperado, como las mujeres que huyeron despavoridas del sepulcro, a no ser de haber ido al cenáculo, al Templo y haber oído en primera persona (y no en la narrativa del ángel en tercera persona), esta vez en la Liturgia: «surrexi, et adhuc tecum» (he resucitado y todavía [estoy] contigo). No lo encontraré fuera; está dentro, vive dentro, como las Escrituras afirman y tantos místicos repiten. Se escondió en lo más hondo de mi corazón. Angelus Silesius escribió, formulando poéticamente una imagen corriente:

Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren
und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verloren.

Aunque mil veces en Bethlehem, pero no en ti,
hubiese Cristo nacido, eternamente quedarías perdido.

No me tienta ninguna interpretación gnóstica de la Resurrección; no estoy tampoco ahora interesado en interpretar lo que le pasó al cuerpo de Jesús, sino en entender mi resurrección —aunque creo que tiene que ver con la suya—. Si la fiesta cristiana de Pascua celebra la suya, la de Pentecostés celebra la nuestra. Las fiestas cristianas son más que una mera conmemoración; son una re-actualización. La liturgia no es mera ceremonia. Insistentemente durante su vida terrestre nos dijo: «Permaneced en mí como yo en vosotros». No se iba «al cielo», y cuando los discípulos le dijeron: «Quédate con nosotros, que es tarde», se quedó con ellos —en su interior—. Por eso desapareció de su vista. El tercer ojo nos descubre su Presencia.

Describir una experiencia de resucitado no es cómodo. Parapetarme en san Pablo cuando dice que no vive él, sino Cristo en él, o glosar el

misterio de la Eucaristía quizá sea la forma más discreta de expresarlo; pero toda palabra desvela tanto cuanto vela. Puntualizo: no podemos hablar de una experiencia *después* de muerto si el «después» es un tiempo lineal. No tengo experiencia alguna después de la muerte; sí tengo, en cambio, experiencia de la resurrección. ¿Qué quiere decir si no san Pablo cuando escribe, recordando a Isaías: «Despiértate, tú que duermes, levántate de entre los muertos (*ἀνάστα*, *anasta*) y brillará sobre ti Cristo» (*επιφαύσει σοί [epifausei soi], illuminabit tibi*, traduce fielmente la Vulgata, «te iluminará»)? Acaso se pueden mencionar tres puntos sin faltar a la discreción:

a) La experiencia de la resurrección no es la experiencia de una vida, propiedad privada —de mi *bios*—. La vida de resucitado no es mía, no es mi vida; es experiencia de Vida, de aquella Vida que es y que era desde el Principio, que simplemente vive, que palpita en toda la realidad y en la que yo entro en comunión por convivir con esta Vida (*ζωή*, *zōē*). Esto implica (exige) haber muerto al *ego*, haber dejado morir el egoísmo, con todo lo que ello comporta. Se vive esta Vida en la medida que uno va muriendo a este sí-mismo que no soy yo-mismo. Sin muerte no hay resurrección, y la resurrección lo es a la Vida. Esta experiencia de la Vida es la «vida eterna» de la que habla Cristo (*ζωή [zōē],* no *βίος [bios]*). Hay que «perder la vida», el alma (*ψυχή*, *psychē*), para resucitar. No es una ilusión ni una vida para luego; es la plenitud de la Vida: «He venido para que tengan Vida *(zōē)*, y la tengan más abundante (*περισσόν*, *perisson*)» que la meramente biológica. Mi vida de resucitado no es una segunda vida, no es una re-encarnación en otra persona, no es otra vida *(non alia sed altera)*, sino que es la vida que me está dada de vivir en lo que he llamado la *tempiternidad*. Se experimenta la tempiternidad cuando se vive la «vida eterna» en los mismos momentos temporales de nuestra existencia. No es una vida ni *después* del tiempo ni *fuera* del espacio, pero no se agotan en ella los parámetros espaciotemporales. Cuando estos momentos temporales, sin dejar por eso de ser temporales, se «revelan» «eternos» se empieza a

vivir la vida eterna que es la vida resucitada. No olvidemos que eterno no significa perdurable. La eternidad no dura, no es perdurable. No olvido tampoco que estoy describiendo el introito a la vida eterna y su «potencialidad obediencial» en todo ser humano. Son momentos intensos que no se ansía repetir ni prolongar, pues son inconmensurables con la temporalidad. Son momentos temporales que han como horadado el tiempo y se viven en plenitud en otra dimensión: es la experiencia mística del momento. No son momentos necesariamente extáticos ni tampoco rigurosamente «excrónicos», pues se viven en el tiempo: son *tempiternos*, que pueden ser más o menos intensos y más o menos conscientes, pero están abiertos a «todo hombre que viene a este mundo» (aunque no todos están dispuestos a recibir la luz). «Pero a todos los que la reciben se les da la potestad de ser hijos de Dios». Ni que decir tiene que hay una equivalencia homeomórfica entre «resucitado», «iluminado», «realizado» y similares. El optimismo cristiano es poco menos que un dogma, escribí hace medio siglo —en lenguaje de aquel tiempo—.

b) La vida del resucitado no significa vida perfecta. Debo tratar de eliminar mis imperfecciones, y no soy impecable; experimento la Vida divina, participo en ella, pero no dejo de ser el hombre que soy con todos los defectos y debilidades. Esto no mengua que haya dicho «Vida divina» porque Dios es también igualmente hombre, y participa en mi vida humana. El resucitado se reconoce pecador, pero se sabe perdonado y sabe también que aún no se ha manifestado plenamente lo que será, parafraseando a san Juan. Por eso, a pesar de sus faltas y limitaciones, el resucitado goza de una paz profunda y experimenta que el Espíritu (que es el perdonador y el dador de paz) está con él.

No se malentienda; la vida del resucitado no es una segunda vida, un aditamento a nuestra vida humana. Afortunadamente se ha superado la dicotomía «natural-sobrenatural». Podríamos decir, sencillamente, que la vida del resucitado es la vida de no seguir al cuerpo o al alma, sino de seguir al espíritu, que naturalmente no existe desco-

nectado del cuerpo ni del alma. En una palabra, la que aquí llamamos vida de resucitado es la vida plenamente humana, en toda su riqueza y ambivalencia.

c) La experiencia de resurrección elimina el miedo a la muerte, y este es posiblemente su aspecto más visible, puesto que este miedo no puede superarse con la sola fuerza de voluntad. Pero se trata de algo más que de una inmortalidad platónica. Yo sé que *soy* mortal, y no me consuela saber que *tengo* un alma inmortal si luego voy a separarme de ella. Tampoco me satisface creer que resucitaré después de la muerte o acaso en un último momento, que no podré ya experimentar. La experiencia de la resurrección, en cambio, es *aquí* y *ahora* —en la *tempiternidad*—. El resucitado vive la novedad de la vida en cada instante. No se aburre; ni tiene el nerviosismo del tiempo que se le escapa. ¿No es esta la obra del Espíritu que «hace nuevas todas las cosas»? (Ap 21,5). La resurrección es un acto constantemente renovado. Si se muere diariamente, como dice el Apóstol, también se resucita en cada momento. La experiencia de la creación continua y, más aún, la de la Encarnación continua, lleva consigo la de la resurrección en cada instante. Tal vez el buddhismo nos ayude a comprenderlo mejor. La muerte no da miedo, porque no *es*. Acaso la visión de las *Upaniṣad* nos permitiera también expresarlo de otra manera complementaria; pero no debo ahora sacar a colación la sabiduría de otras tradiciones.

7. El metalenguaje místico

Resumiendo, el centro de gravedad del lenguaje hindú es lo divino, el del buddhista el hombre, el del secular el mundo, y el del cristiano, Cristo, el Hombre-Dios.

Se me dirá que me facilito las cosas dando mi interpretación personal a estos lenguajes. Acepto la observación, pero añado que la interpretación es legítima y que no violenta las intuiciones fundamen-

tales de las respectivas cosmovisiones. El lenguaje es eminentemente personal.

Hemos dicho ya que no hay *un* lenguaje místico porque toda experiencia mística se expresa en la lengua de la cultura que le sirve de marco, proporcionándole el medio para expresar la experiencia particular del místico, y condicionando por lo tanto su lenguaje. Hemos dicho también que el místico vive el lenguaje a la vez como el medio, el instrumento y el obstáculo que le sirve y le impide expresar lo que desde el principio se descubre como inefable pero que, a falta de otro medio, no tiene más remedio que servirse de él, añadiendo acto seguido que no es lo que quiere o quisiera decir. Pero esta misma expresión no es completamente correcta, pues la voluntad (el querer verbalizar) tampoco es el medio adecuado para comunicar aquello que, por principio, se reconoce inefable. El silencio sería su medio adecuado. Pero también el silencio es relación y no lo es en sí mismo, análogamente a como la luz no es luminosa. El silencio es siempre silencio para alguien. El silencio místico es un silencio humano. El silencio es algo más que ausencia de ruido: es ausencia de palabra; el silencio es como los monjes del primer *saṅgha* respondieron a los sermones del Buddha, según la tradición, para expresar que lo habían entendido. Sin interrogación exterior o interior, no hay silencio, pero, también, viceversa; si no hay silencio, matriz de la palabra, la palabra no es humana, no hay palabra. Por eso el lenguaje místico es esencialmente simbólico: vela y revela a la vez. Ya dijimos que el símbolo solo es símbolo cuando (nos) simboliza, esto es, cuando se ha creado un espacio silente en el que participan el símbolo, el simbolizante y lo simbolizado. El símbolo es y no es «la cosa»; es la vestimenta de «la cosa», que no es expresable en su desnudez total, pero que no tiene otro medio mejor para comunicarse que revestirse de palabra. El hombre, después de todo, es esencialmente *homo loquens*, de ahí que con la palabra trascienda la palabra, y solo la entienden aquellos que la saben retraducir a su propia experiencia con la consiguiente transformación que toda traducción trae consigo. Pero incluso una mirada, un beso o un abrazo necesitan

ser entendidos y por lo tanto pasar por el tamiz de la inteligencia que los interpreta a su manera. Según una tradición posiblemente tardía, cuando el Buddha mostró una flor delante de la asamblea, solo su discípulo predilecto Māhākaśyapa lo entendió; los otros no y nació entonces el zen. Cuando se nos pregunta por el sentido del acto, debemos nuevamente limitarnos a nuestra interpretación, como cuando queremos explicar el sentido de una palabra. La palabra es primordial, como magníficamente escribió Bhartṛhari. Incluso cuando reportamos interpretaciones ajenas, las estamos re-interpretando nosotros. No podemos saltar por encima de nuestra condición humana. Es cierto que solo un místico puede entender a otro místico, pero acaso un tercer místico lo entendería de manera diferente. No podemos eliminar la interpretación. Como dice el *Ṛg-veda:*

> Lo que soy yo no lo sé,
> camino solitario bajo el peso de mi mente;
> cuando el Primogénito de la Verdad se acerca,
> se me revela entonces en la misma Palabra.

... aquella palabra que era en el Principio.

Dicho de otra manera: no hay una sola clave hermenéutica para entender el lenguaje místico. No hace falta. Esto nos lleva a repetir lo que suele decirse: el lenguaje místico es un metalenguaje. Pero aún así debe utilizar palabras, y *las* palabras son tales dentro de un universo lingüístico particular. Pero no *la* Palabra, que es la matriz del universo, como afirma un Veda.

Acabamos de decir que el lenguaje místico es un lenguaje simbólico que nos envuelve en el silencio de la palabra, aunque sea por medio de la misma palabra. La mística usa el lenguaje como símbolo que apunta simbólicamente a lo que solo el iniciado capta, y siempre indirectamente, pues hay que hacer el salto a lo inefable. El místico sabe que lo único que no se puede decir es lo único que vale la pena balbucear para entrar y salir de la *terra incognita* de la dimensión mística de la realidad.

De entre los lenguajes a los que nos hemos limitado, los tres primeros ofrecen menos resistencia a una interpretación allende sus respectivas fronteras culturales que las religiones surgidas del marco cultural semítico, que se distingue por su carácter esencialmente concreto. Tanto lo divino como lo humano y lo secular permiten más fácilmente extrapolaciones legítimas que la mentalidad cristiana, de influencia y origen semítico, que parece regocijarse con el desafío de lo particular: «No tendrás a otro Dios más que a mí» (Dt 5,7).

No solo por el dato sociológico de que la mayoría de los cristianos actuales no pertenecen ya al filón cultural abrahámico, sino principalmente porque la inteligibilidad mística se mueve en otros parámetros, vamos a comentar la interpretación mística del metalenguaje cristiano. No por casualidad la mística monoteísta se encuentra más marginada del acervo cultural de los creyentes monoteístas que las místicas de otras religiones, que difícilmente aceptarían una religión sin su dimensión mística. Por otro lado, el hecho de que la mística deba justificarse críticamente le impide caer en los grandes peligros de la mística: el sentimentalismo y el irracionalismo.

Por estos motivos nos vamos a concentrar en el metalenguaje cristiano.

Christus totus

El lenguaje cristiano no tiene sentido fuera de una visión trinitaria de la Divinidad. Y ya dijimos que la intuición trinitaria no es exclusivamente cristiana, aunque haya un lenguaje cristiano particular, y acaso más elaborado que muchos otros. Es la Trinidad la que permite decir coherentemente que Cristo es plenamente Hombre y plenamente Dios. El lenguaje cristiano permite decir que Dios es también cuerpo, y que nosotros somos templos del Espíritu Santo, partícipes del misterio crístico, que es el de un cuerpo divino al mismo nivel que un espíritu también divino. La humanidad de Cristo no es «infe-

rior» o secundaria a su divinidad. Cristo no es primariamente divino y secundariamente humano. Dentro de un monoteísmo estricto, la plena divinidad de Cristo no tiene sentido. Pertenece al *καιρός (kairos)* del tercer milenio cristiano recuperar la primitiva experiencia de la Trinidad, común a tantas otras religiosidades del mundo, aunque diferentes de la cristiana.

La experiencia de Jesucristo nos lleva a poder decir que nuestro cuerpo es también divino y nuestros sentimientos humanos no son extraños a la experiencia mística. La llamada «unión hipostática», aunque inscrita en una teología excesivamente monoteísta, no es un mero *θεολογούμενον (theologoumenon)* estéril.

He empezado formulando la cuasi tautología de que la «experiencia cristiana» es la experiencia de Jesucristo. Me resta solo cualificar esta cuasi tautología diciendo que se refiere tanto al genitivo subjetivo como al genitivo objetivo de la frase. Sobre cuál fuese la experiencia de Jesús (genitivo subjetivo) me permití escribir un libro con algunas consideraciones.[3] Nos toca en este apéndice explicitar el genitivo objetivo: nuestra experiencia de Jesucristo.

Podría formularla citando otra frase de las Cartas cristianas: «En este reside toda la plenitud de la divinidad *corporalmente* (*σωματικώς*, *sōmatikōs*)», frase completada por otra de la misma Carta, que puntualiza que se trata de toda la plenitud (*πᾶν τὸ πλήρωμα*, *pan to plērōma*) y no solo la de un Dios separado. En Jesucristo se encuentra toda la Corporeidad, Humanidad y Divinidad en su forma más concreta y plena. La frase no tendría sentido si no hubiéramos descubierto su carácter divino, que trasciende el espacio y el tiempo. Jesucristo es divino. Pero, análogamente, no lo hubiéramos podido conocer con aquel «conocimiento que es la vida eterna» si no participásemos en una misma humanidad. Jesucristo es humano. Todo se reduciría a una simple intelección abstracta si no se tratase de una Corporeidad que es también la nuestra y que está representada en la Encarnación —y en

3. Cf. R. Panikkar, *La plenitud del hombre*, Madrid, Siruela, [3]2004.

la Eucaristía—. Jesucristo es el símbolo (concreto) de toda la realidad: el símbolo de la experiencia cosmoteándrica. Toda la realidad es una *cristofanía*, escribí hace más de medio siglo.

No se puede estrictamente llamar cristocéntrica a esta experiencia en el sentido (monoteísta) corriente porque el mismo Cristo remite al Padre y al Espíritu. Tampoco es teocéntrica, pues él es igualmente Cuerpo y Hombre. Es una experiencia trinitaria, y la Trinidad no tiene centro.

Esta experiencia de Jesucristo tampoco puede catalogarse como personal o impersonal, como cognitiva o amorosa. Estas divisiones de nuestro intelecto no se dejan aplicar a la experiencia. A Jesucristo no se lo puede conocer sin amarlo. Se conocería entonces solo una idea. No se lo puede amar sin aquel conocimiento unitivo. Sería entonces solo una proyección psicológica. Hace falta la experiencia (mística) que integra conocimiento y amor y los trasciende —«non tan cognoscendi quam experiendi» (no tanto como forma del conocer cuanto como del «experienciar»), decía el *Doctor melifluus*—. Se descubre entonces al Cristo vivo de «hoy, ayer y siempre». Solamente si él vive en mí y yo en él (aunque salvando las distancias, como en la Trinidad), solamente si hemos co-resucitado (συνηγέρθητε, *synēgerthēte*) con él, podemos participar en la experiencia. Por algo se decía que la auténtica teología requiere la experiencia de la fe —y, añadiría, de la esperanza y del amor—.

Análogamente, esta experiencia de Jesucristo hace caer por su base la distinción cuasi clásica en una cierta filosofía de la religión entre las religiones monoteístas, que llegan a la experiencia del «Dios vivo» (esto es, personal), y las religiones asiáticas, que solo llegan a un Numen impersonal. En Jesucristo se reconcilian las dos tendencias. Pero si el Dios personal es Cristo y él es la persona divina, las otras llamadas personas (ὑποστάσεις, *hypostaseis*, decía con más congruencia la teología griega) son llamadas con el mismo nombre para salvar la unicidad de Dios, pero el nombre se les aplica impropiamente. Las «personas divinas», en el lenguaje tradicional, son infinitamente distintas. Por eso ni siquiera la *analogia entis* se les deja aplicar. De ahí que el mismo nombre de

«persona» sea equívoco, como ya entrevió Tomás de Aquino. No *hay* tres personas; no hay ningún tres.

La experiencia de Jesucristo es una experiencia trinitaria, y la Trinidad no es numerable. Nos encontramos involucrados en la aventura total de la realidad, en lo que he llamado la *Trinidad radical*, que es otro nombre para la experiencia cosmoteándrica. No necesito citar las Escrituras (y no solo cristianas) para apoyarme en ellas, aunque acaso, si no fuera por ellas, no hubiera tenido este lenguaje. Pero he de confesar que todo lo escrito no me ha sido «revelado» en ninguna «caída del caballo», en ninguna «iluminación» especial. La aurora aparece discreta y paulatinamente y es precursora del Sol, que tampoco se coloca de repente en su zenit. Y así lo dice explícitamente san Pedro cuando nos habla del «lucero matutino que surge en "nuestros" corazones». Quien ha vislumbrado la experiencia tabórica no puede confundir la fe con las creencias que la expresan, lo que no significa que no haya otras posibles interpretaciones.

Participamos, *minutis minuendis*, en esta *perichōrēsis* de la Trinidad radical que se nos manifiesta en Jesucristo. Es nuestra participación y corresponsabilidad en la aventura de la realidad.

Juan de la Cruz lo dijo mejor:

> Mías son las gentes. Los justos son míos y los pecadores. Los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías. Y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí.[4]

Ello sería una aberración egocéntrica si no hubiésemos muerto a nuestro *ego* y no hubiésemos «co-resucitado» con Cristo.

Esta experiencia mística de Jesucristo nos lleva a afirmar no solo que el místico supera el monoteísmo estricto, sino también que Cristo no es el monopolio de los cristianos sino el nombre cristiano, y par-

4. San Juan de la Cruz, *Poesías completas y otras páginas*, J. M. Blecua (ed.), Zaragoza, Ebro, 1971, pág. 117.

ticular, por lo tanto, «del misterio silente desde la tempiternidad» y manifestado en innumerables formas a través de aquel «en quien se encuentran, escondidos, todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» —cuyo nombre es Jesucristo—. Nombre que tiene la ventaja de ser concreto y no una abstracción conceptual, pero que tiene el formidable inconveniente de que, después de veinte siglos de lenguaje exclusivista y muy a menudo sectario, sugiere a muchos un personaje *meramente* histórico que al parecer fundó una religión particular, secta que, como tal, nació acaso siglos después de Jesús de Nazaret, escindiéndolo del Cristo que fue desde el Principio: si la confusión fuese una apostasía, la indistinción sería una herejía. Pero no es de mi incumbencia, en este lugar, seguir por estos derroteros.



Resumiendo: se cae uno de un caballo, aunque no sea frente a Damasco, se despierta uno de un sueño o de un accidente, simplemente, después de un momento de distracción, sea de sufrimiento o de placer, y de repente nos viene la experiencia de que estamos vivos, la pura consciencia del «¡estoy vivo!», aunque luego la interpretemos según todo lo que hemos vivido —amado y pensado—. La vida de un hombre *(zōē),* dice el Evangelio, después de criticar la *πλεονεξία* (*pleonexia*, el hecho de [querer] tener más que los otros), no consiste en lo que se posee, sino en lo que se *es*. Y este *es,* despojado de todo lo que se *tiene*, incluidos el talento y la salud, es precisamente Vida. De ahí que, para gozar plenamente de la experiencia de la Vida, haya que desasirse de todo lo que uno tiene. «Bienaventurados los pobres en espíritu», porque el Espíritu los ha despojado de todo lo que no son. «En Él era la Vida», dice la «Buena Nueva» de Jesús de Nazaret. Este «Él» es el «Nombre nuevo y escondido» que toca a todos nosotros descubrir.



Recapitulando: hemos empezado describiendo la mística como la experiencia humana integral en cuya última palabra incluíamos tanto la

Materia como el Espíritu. El hombre no es un ser aislado y su vínculo con lo corporal y lo divino es constitutivo. Hombre es solo una abstracción. No hay Hombre sin Mundo y sin Dios, ni Dios sin Mundo, ni Mundo sin Dios y sin Hombre. Podemos «pensarlos» separadamente, esto es, como abstracciones de la realidad, pero no son reales. Esta visión es la que hemos llamado «experiencia cosmoteándrica» (como sinónimo de teoantropocósmica, que es más cacofónica). Hemos utilizado la palabra «realidad» por no alejarnos demasiado del lenguaje común, como símbolo de todo lo que es, incluyendo su negación dialéctica. Pero hemos preferido conservar el título que nos sugiere que la mística es la experiencia completa de la Vida en su plenitud.

Oración

Es un grito
que a otro no se dirige
– puesto que un Otro no existe.

Es un gemido
que no lleva más allá
– del dolor su propio sentido.

Es una petición
que no pide
– que el universo la escuche.

Es un gozo
que no se cree
– alegría universal.

Es un canto
que no se canta
– para acabar en sí mismo.

Es un respiro
que del alma brota
– como si fuese un suspiro.

Es un llanto
que el cuerpo desgarra
– y no se puede esconder.

Es una plegaria
que en mí nace
– por lo que no sé pedir.

Es un sobresalto
que mi corazón siente
– por no estar de nada ausente.

Es un beso
de mis labios
– que no saben decir más.

Es un amor
que se atreve
a no creerse que es.

Mi oración pide perdón
para poder empezar,
pues sin purificación
no se atrevería a amar.

Pero sufre en no saber
a quién se lo pedirá.

Encuentra entonces un Don
al que llaman el Ungido
de Dios y del hombre a la par.

Hijo del hombre es su nombre;
está dentro y está fuera.
Con él se puede llorar,
pero también exultar.

Mi oración es la alegría
que no espera nada más,
porque descubre lo ausente
en el momento presente.

Mi oración es escuchar
la música de las esferas
y sus ruidos también.

Muda es mi oración
que no sabe decir lo que siente
y al mismo tiempo presiente
que en la oración no hay ausente.

¿A qué Dios, pues, se dirige
si Dios en todo ya está?

¿De qué demonio se escapa
si el huir ya es demoníaco?

¿A qué ángel se encomienda
si por mí el ángel ya vela?

Mi oración es el gozo
que no espera en nada más
porque todo más es menos
cuando no hay más que esperar.

Mi oración es de esperanza,
aquella que sí se alcanza
cuando no se espera más.

Mi oración es la alegría
de saberse sin igual
porque cada ser es único
y no hay modelo ideal.

No es un diálogo,
no somos dos:
no es un monólogo,
no somos uno.
La oración no es el silencio,
pues ella misma es Palabra.

Mi oración es oración
cuando no se sabe más;
cuando es el respirar
de la misma creación.

Mi oración no es solo mía,
es la de la humanidad,
la de la creación entera
en su parto con dolor,
aunque sea por amor.

Se renueva la aurora cada día,
y el crepúsculo también.
Entre los dos hay la Vida,
que no se mide en el tiempo,
sino en tempiternidad,
en constante novedad.

La oración se va hacia el Padre
que es la Fuente misteriosa;
es la oración que el Espíritu
en su constante fluir,
hace brotar en el Hijo
que no cesa de nacer.

Mi oración es sin vocablos,
pero en palabras está.
He dicho Padre y no Madre,
Hijo y no Hija también
por seguir la tradición;
pero solo voces son
todas sin separación.

He dicho también «oración»
por no romper la costumbre,
puesto que de la boca sale,
aunque del corazón procede.
Pero tampoco es así,
pues no sabe qué decir.

Yo soy un espectador
de este reflujo divino
cuyo nombre es el Amor.
En él me siento perdido
y no me quiero encontrar
porque ya no busco nada,
que la vida Vida es.

¿No será, pues, la oración
sino el vivir muy despiertos,
al hálito de la Vida

que palpita por doquier?
y al vivirla transformarla
y así bella y buena es.

¿No es la oración inocencia
que solo desea amar?

Aum – Amén – Aleluya

Segunda sección

La experiencia suprema: las vías de Oriente y de Occidente*

न सम्सारस्य निर्वणात् किंचिदस्ति विशेषणम् ।
न निर्वाणस्य संसारात् किंचिदस्ति विशेषणम्॥

No hay diferencia alguna
entre temporalidad y eternidad.
No hay diferencia alguna
entre eternidad y temporalidad.

Nāgārjuna[1]

* El texto de esta sección se publicó por primera vez en inglés en R. Panikkar, «The Supreme Experience: The Ways of East and West», en *Myth, Faith and Hermeneutics,* Nueva York, Paulist, 1979, págs. 292-317 (trad. cast.: *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007, págs. 309-332 [trad. de Germán Ancochea, en colaboración con el autor]). Nuestro texto se basa en la última edición castellana (Herder, 2007), y ha sido cotejado con el texto italiano publicado en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 323-347.

1. *Na saṃsārasya nirvaṇāt kiṃcid / asti viśeṣaṇam / na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid / asti viśeṣaṇam* (Nāgārjuna, *Mādhyamika-kārikā* XXV, 19). El *saṃsāra* es el *nirvāṇa* y el *nirvāṇa* es el *saṃsāra* porque no puede haber espacio para diferencia alguna, que sería prerrogativa de uno o de otro. Cf. la meditación sobre el Ser y los seres y sobre la conocida *relatio rationis* de la escolástica vedántica y cristiana. Análogamente el *saṃsāra* es el *nirvāṇa* desde el punto de vista nirváṇico y el *nirvāṇa* es el *saṃsāra* desde el punto de vista saṃsárico. La traducción de *saṃsāra* y *nirvāṇa* como temporalidad y eternidad solo es apropiada dentro de la mutua referencia.

Para presentar con cierto orden el núcleo, y nada más que eso, de la cuestión, examinaremos en primer lugar el significado de *experiencia*, en segundo lugar veremos qué puede querer decir *suprema* en este caso y, en tercer lugar, consideraremos algunas maneras de expresarlo. Si tuviese que hacerlo de una manera que me resultase más familiar diría: el *mito*, el *logos* y el *espíritu*.[1]

1. El problema de la experiencia

Prolegómenos

La cuestión relativa a la naturaleza y al valor de la experiencia surge en el momento mismo en que comenzamos a pensar en nuestra experiencia. Pero entonces ya no experimentamos, pensamos. O, por decirlo de manera más genérica, la consciencia *de* una experiencia no es la experiencia. Además, una experiencia no puede experimentarse nuevamente: sería otra experiencia. Experimentar, como pensar, no permite la autorreflexión, y ello constituye tanto su fuerza como su

1. Cf. R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*, Barcelona, Herder, 2009, y *Espiritualidad hindú. Sanātana Dharma*, Barcelona, Kairós, 2005, donde he ampliado muchos de los temas tratados en esta sección.

debilidad. Por experiencia se entiende la consciencia de cada contacto inmediato con la realidad. La experiencia perfecta significaría que no hay diferencia alguna ni ninguna clase de distinción entre el sujeto que experimenta y el objeto experimentado.

Para situar la experiencia en la vida humana, sin pretender formular una completa teoría antropológica, podemos avanzar la hipótesis de que el hombre tiene tres órganos o grupos de órganos que lo relacionan con la realidad. La consciencia *sensorial* nos relaciona, por medio de nuestros órganos de los sentidos, con lo que podemos llamar la parte material de la realidad. La consciencia *intelectual* nos abre al mundo inteligible, a esa red de relaciones que sostiene el mundo intelectual y que no podemos equiparar a la mera materia. La consciencia *mística* nos pone en contacto con lo que es invisible a los sentidos y al intelecto. Sea cual sea el nombre que hayamos escogido para describirlos, e independientemente de la interpretación que podamos dar de la «realidad» revelada en cada caso, la existencia de estos tres niveles de consciencia parece estar fuera de duda. No parecería fuera de lugar, por otra parte, afirmar que estos tres órdenes de consciencia son, en esencia, no ventanas independientes sino tres dimensiones, tres formas distintas (sensorial, intelectual y mística) de la misma consciencia primordial.

Los sentidos no son solo instrumentos «de conocimiento», medios para poder actuar; son también parte de la misma realidad que revelan. Tampoco el intelecto es solo una mente que conoce, es también una voluntad de actuar. El tejido intelectual de la realidad no es propiedad privada de un individuo, sino un bien común del que los hombres participan. La consciencia mística no es solamente una fuente de conocimiento sino un aspecto de la realidad misma, que se revela cuando golpea, por así decirlo, a un determinado sujeto. Esta triple consciencia humana corresponde al aspecto triádico de la propia realidad.

Lo que se ha dicho hasta ahora no debe ser interpretado solo en sentido realista, porque es igualmente significativo y válido dentro de otras epistemologías y en más de un sistema metafísico. No pretendemos definir aquí cuál sea la realidad o la «objetividad» de estas

experiencias humanas. Presentamos solamente un esquema general que puede ser interpretado de muy distintas maneras. Sin embargo, lo que hemos subrayado es el carácter unitario de esta triplicidad, es decir, el hecho de que todo acto humano consciente presenta, en mayor o menor medida, estas tres dimensiones. Cuando definimos un acto humano como actividad sensorial, o intelectual, o consciencia mística estamos en efecto simplificando, es decir, estamos considerando solamente un aspecto de un acto más complejo y unitario, que reúne en un todo único el aspecto sensorial, intelectual y místico. La abstracción es necesaria, pero no debemos olvidar que hemos abstraído.

Podríamos, por lo tanto, llamar consciencia a ese puente, de acuerdo con la metáfora upaniṣádica (o esa luz, según la metáfora bíblica), que conecta las dos orillas de la realidad o los dos polos de lo real: el sujeto y el objeto, lo interior y lo exterior. La conexión establecida por el puente (o hecha posible por la luz), es decir, la consciencia, es de tres tipos: sensorial, intelectual y mística —o, como los denomino en otro lugar, cósmica, humana y divina—. En efecto, estas tres dimensiones de la consciencia son también tres dimensiones de la realidad: la primera dimensión es la condición para actuar, la segunda permite comprender y la tercera, ser.[2] Esto por lo que se refiere a la consciencia.

Ahora bien, si la noción de consciencia puede ser utilizada para resaltar el carácter global de este proceso y su aspecto supraindividual, la noción de experiencia representa la nota distintiva del individuo que posee o comparte esa consciencia. Si la consciencia es algo que compartimos, la experiencia es específica de cada uno de nosotros. Podríamos casi decir que, por definición, la experiencia es el modo particular con el que uno participa en un determinado estado de consciencia. Hechas estas aclaraciones podemos ahora pasar a describir qué se puede entender por experiencia suprema.

2. Cf. R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, Madrid, Trotta, 1999, págs. 19-74.

Lo empírico, el experimento y la experiencia

Toda la historia de la civilización humana podría verse como la ejecución de un único tema (musical) en tres variaciones (lo empírico, el experimento y la experiencia). El tema es la realización personal o, jugando con la etimología común de las variaciones mismas, el «intento» de integrarnos en la realidad corriendo el «riesgo» del «someternos» a la «prueba» de «pasar a través» de cualquier proceso que se requiera.[3] Es obvio que esta experiencia, que se adquiere solo con el «atravesar» la realidad temporal, no puede medirse en períodos cronológicos, y ni en el plano individual, ni en el colectivo. Los llamamos momentos *kairológicos*.[4]

Hay un primer período en la historia del género humano (siente uno la tentación de decir que hay igualmente un primer período en el desarrollo de la consciencia humana) en el cual los datos son tomados y acogidos acríticamente como hechos crudos y desnudos. Es decir, el dato, especialmente lo que le es dado a nuestros sentidos, es tomado como real. Lo empírico aquí no significa solo consciencia sensorial. También la mente filosóficamente carente de sentido crítico da por descontado lo que se le presenta como dato. Y la visión espiritual es igualmente irreflexiva: corresponde a la visión extática, a la aplastante presencia del objeto en la cual el sujeto está completamente olvidado. Es la consciencia de la presencia sin sombra alguna de autoconsciencia.

3. El griego *peraō* y *peiran*, ambos en la base de nuestras tres palabras proceden de la raíz *per-* (en sánscrito *par-* [cf. *pi-piparmi*]), que significa conducir, pasar a través de, probar, prueba, intento (de donde riesgo y peligro). Cf. el latín *porta*, *peritus*, *periculum*, *pirata;* el alemán *fahren* (de donde *erfahren*); el inglés *peril*, *fare*, *ferry*; el francés *périlleux*, etc. Lo empírico es la realidad probada, porque ha pasado a través de nuestros sentidos; el experimento es la misma realidad sometida a nuestras capacidades de comprobar (poner a prueba); la experiencia es la propia realidad ya filtrada.

4. Con *kairológico* me refiero a la categoría cualitativa del tiempo que otorga a determinados momentos una densidad o importancia especial (tiempo favorable, oportuno, adecuado, etc.).

En la religión, en la filosofía y en el arte podemos encontrar este período recordando los comienzos de casi cualquier cultura. Esta primacía de los datos es todavía visible en las ciencias naturales. Están, en efecto, todavía casi en éxtasis bajo el encantamiento de los datos, que en este caso son llamados hechos científicos.

El segundo momento está representado por el predominio del experimento. Se insinúa cierta duda sobre la objetividad; el hombre se ha hecho consciente de sí mismo y se da cuenta de que el sujeto no puede permanecer sin implicarse y sin ser influido. La duda se supera abandonando la actitud pasiva del contemplativo y asumiendo una aproximación más activa y agresiva: el experimento, la prueba, el test, la intervención sobre el objeto mismo. Este es el período de la consciencia crítica, que reverbera sobre los tres niveles de consciencia. Hacen su aparición las ciencias experimentales. Para saber qué es una cosa no basta la simple observación. El experimento no se limita solo al objeto; se realiza también sobre el mismo sujeto: el hombre comienza a analizar la mente humana y todo el organismo espiritual. A los experimentos físicos en el campo de las ciencias naturales le corresponden los experimentos internos de la filosofía crítica y de la introspección psicológica de los místicos. El Renacimiento europeo nos ofrece el ejemplo típico: un florecer de la experimentación en todos los niveles de la consciencia. No solo son examinados el cuerpo humano y los cuerpos celestes, sino también la mente y el mismo espíritu humanos son sometidos a la prueba de la experimentación. El mismo e idéntico soplo atraviesa a Leonardo da Vinci, Lutero, Servet, santa Teresa, Galileo y Descartes, por citar solo algunos nombres pertenecientes a sectores muy distintos.

El tercer momento es el resultado de este proceso ininterrumpido. El hombre ha perdido la confianza en los datos empíricos; pide criterios de verdad y de comprobación y está dispuesto a aceptar solo aquello que puede experimentar por sí mismo. Pero el experimento se basa todavía demasiado en los métodos del experimentador, requiere todavía cierta confianza en la habilidad, la consciencia y el juicio de

otros, tiene necesidad de un fundamento. En este momento, sin embargo, el hombre no está satisfecho con nada si no lo experimenta él mismo. Solo la experiencia personal puede no equivocarse; solo si él mismo realiza la experiencia estará convencido de que las cosas son realmente así. Lo empírico es objetividad pura, el experimento funde el objeto con la subjetividad y la experiencia anula cualquier clase de objetividad que no sea asumida e integrada en la subjetividad. Quien busque hoy una experiencia cualquiera (biológica, psicológica, científica o religiosa) no hace más que afirmar que no se fía de la pura objetividad o de como otros ven, juzgan o perciben las cosas. Él debe estar implicado personalmente, ha de estar tras la experiencia. Y no se puede tener experiencia por poderes.

El mito

La experiencia no solo implica un contacto personal e intransferible con el objeto experimentado, sino que excluye también cualquier intermediario o tercera parte, que haría la experiencia imposible, transformándola en un experimento mediante su instrumentación. Ello significa, además, que toda experiencia auténtica excluye cualquier tipo de consciencia de distancia entre el objeto y el sujeto, de modo que el objeto ya no es visto como tal, sino que está totalmente unido al sujeto o sumergido en él.

La diferencia entre tener conocimiento del sufrimiento, del amor o de Dios y experimentar el sufrimiento, el amor o a Dios es obvia. Mis ideas sobre cualquier objeto pueden ser corregidas, controladas, cambiadas y eventualmente abandonadas por imprecisas o equivocadas. Existe una distancia entre sujeto y objeto que permite modificar el objeto sin comprometer al sujeto. No sucede lo mismo con la experiencia, siempre que se trate de mi experiencia. Cuando experimento el dolor no hay duda posible sobre el hecho de que estoy sufriendo, aunque esté convencido de que no existe un motivo orgánico, o ex-

terior, o intelectual que lo explique. Puedo tener dudas sobre si hacer esta o aquella elección si lo que me guía es cierta falta de experiencia. Quizá tendré que ponderar y decidir basándome en el sentido común, el instinto, la razón o cosas por el estilo, mientras que no tenga una experiencia que haga imposible cualquier duda ulterior. Cuando aparece la experiencia pura es incontrovertible.

Lo que hemos de subrayar aquí no es el análisis de la experiencia sino su carácter mítico, lo que equivale a reconocer su irreducibilidad primordial. Toda experiencia (sensorial, intelectual o espiritual) funciona en efecto como un mito. Para empezar, desarrolla el mismo papel y presenta la misma estructura. El mito, como la experiencia, nos permite detenernos un poco, hacer una pausa en nuestra búsqueda de los fundamentos de cada cosa. De lo contrario habría un *regressus ad infinitum*. No se puede ir más allá de un mito, de la misma manera en que no se puede ir más allá de la experiencia. Si fuese posible, se perderían tanto el mito como la experiencia. Y tampoco deja espacio para ulteriores explicaciones: en el momento mismo en el que es explicado el mito deja de ser tal, así como explicar una experiencia ya no es la experiencia. No se permiten tampoco ni los «por qué» ni los «cómo»: hablamos de algo definitivo. Toda desmitologización destruye el mito, lo mismo que toda explicación destruye la experiencia como tal. Tanto el mito como la experiencia son dados por descontados cuando efectivamente son acogidos como mito y experiencia. Si se siente la necesidad de buscar cualquier justificación, han dejado de ser lo que eran. Si la metafísica requiere autoconsciencia y si la filosofía es conocimiento crítico, el mito y la experiencia no son ni metafísica ni filosofía. Pero quizá estas dos últimas hacen referencia y se basan sobre las dos primeras.

Tanto el mito como la experiencia presentan la misma estructura. En el mito, como en la experiencia, no hay distancia alguna entre el sujeto y el objeto. Se está en el mito de la misma manera que se está en la experiencia, se vive en ellos, o mejor dicho, se los vive. Se cree en el mito como se cree en la experiencia, sin darse cuenta. De la misma manera, ambos presentan un tipo de estructura recesivo, es decir, no

desaparecen completamente cuando están amenazados o en peligro. Si son visitados por el *logos*, que quiere sondear su validez o encontrar una justificación, se limitan a retroceder, se retiran a un nivel más profundo, a una región dejada intacta por la luz invasora de la razón crítica o de la mente racional. Las relaciones entre ciencia y religión ofrecen continuos ejemplos de tal confusión entre el ámbito del misterio y el de lo no explicado todavía.

Nuestra finalidad principal, sin embargo, no es tanto rastrear sus semejanzas cuanto poner en evidencia que la experiencia es una forma muy particular de mito. Lo que querríamos hacer ahora es contar el mito de la experiencia, es decir, la historia del ser humano que cree tener un contacto directo con la realidad, poder participar no solo en la celebración óntica de los seres, sino también en el culto supremo del Ser, tener una inmediatez que garantiza un contacto directo con lo real, de manera que una vez alcanzado el nivel experimental él puede pararse y reposar. El mito de la experiencia es otra forma más sutil del mito de cielo y del paraíso celeste. Es una forma sublimada del mito de la realidad última.

Habría que subrayar aquí que los mitos no tienen posibilidad de ser superados. Cuando superamos un mito, otro entra en su lugar, aunque quizá en un nivel más profundo. El proceso de desmitologización, en su día tan popular, es en realidad una dinámica de *trans*mitización, un tipo de metamorfosis mítica en el cual los mitos obsoletos y anacrónicos ceden su lugar a mitos más modernos y actuales.[5] Obviamente estos nuevos mitos, como los viejos para aquellos que creían en ellos, no son vistos como mitos por los nuevos creyentes.

Podemos resumir esta primera parte diciendo que toda experiencia es considerada como definitiva, en cuanto experiencia significa contacto inmediato con lo real, por lo cual no hay posibilidad alguna de ir más allá sin anular la experiencia misma.

5. Cf. R. Panikkar, «La demitologizzazione nell'incontro tra Cristianesimo e Hinduismo», en E. Castelli (ed.), *Il problema della demitizzazione*, Roma, Istituto di studi filosofici, 1961.

2. La búsqueda de la experiencia suprema

La historia humana, tanto la colectiva como la personal, demuestra que lo que en una época era considerado definitivo o inmediato más tarde se percibe como mediato, y por lo tanto ni definitivo ni último. ¿Cuál es entonces el valor de la experiencia, cuando no se puede ya creer que esa experiencia será la definitiva, final, última? En otras palabras, ¿qué queda de la experiencia una vez que ha sido desmitologizada? El proceso merece un análisis. Ninguna experiencia auténtica puede tener un criterio extrínseco que establezca su validez o su carácter genuino. Una experiencia encuentra en sí misma su validez, o no es en absoluto una experiencia. La inocencia se pierde en el momento en que uno se siente engañado.

¿Cómo puede entonces la experiencia ser el fundamento de toda cosa? ¿Qué sucede si yo no comparto tu experiencia? ¿Cuál es el valor de las experiencias de la humanidad que, como indica la historia, han dado vida a movimientos de todo tipo (religiosos, filosóficos, sociales, políticos)? ¿Qué decir de las experiencias del Buddha, de Jesús o de Mahoma? ¿Cuál es el valor de nuestras experiencias pasadas una vez que se han acabado o que han cambiado? ¿Qué confianza podemos tener en las experiencias?

No podemos responder aquí a todos estos interrogantes; pero los tendremos presentes al concentrarnos en nuestro problema concreto: el valor de la experiencia suprema.

Tenemos ante nosotros dos posibilidades lógicas: o decimos que la experiencia última es la misma para todos, aun cuando la veamos cambiar, o recurrimos a la dimensión histórica del hombre. En el primer caso se dice que el cambio reside en la interpretación de la experiencia, no en la experiencia misma. En el segundo caso hemos de renunciar a todo posible criterio objetivo. En otras palabras, o decimos que la experiencia es atemporal (y por lo tanto eterna), aunque nuestra interpretación dependa del nivel cultural, del momento histórico, etc., o afirmamos que la experiencia es intrínsecamente temporal, lo

que equivale a decir que el hombre, y en última instancia la realidad misma, es esencialmente temporal.

La primera hipótesis, que afirma que la experiencia permanece la misma, presenta la obvia dificultad de afirmar un hecho del que no tenemos ninguna prueba directa; es una declaración *a priori*, derivada de una determinada visión del mundo. La segunda hipótesis, que afirma que todo está inserto en un flujo temporal, tiene el inconveniente de precipitar aparentemente en la anarquía total, ya que no parecen existir garantías de coherencia y continuidad de la experiencia humana a lo largo de la línea temporal. No hay motivo por el que lo que hoy es experimentado como positivo, válido e inmediatamente evidente no aparezca mañana como completamente insostenible.

¿Existe alguna vía de salida a este dilema? ¿Debemos escoger la rigidez sin tiempo de valores permanentes o la revolución caótica del relativismo total? Llegados a este punto, la búsqueda de la experiencia suprema parece pertinente: podría servir como ejemplo de cómo una especulación aparentemente más abstracta y teórica pueda tener una relevancia práctica y concreta. Pero debemos volver a nuestro análisis filosófico de la experiencia humana.

La experiencia, su expresión e interpretación

No debemos suponer de manera precipitada que una experiencia esté absolutamente separada de su expresión, o que su interpretación sea irrelevante para los fines de la experiencia misma. Aunque así fuese haría falta demostrarlo.

Una de las afirmaciones más corrientes respecto a este tipo de problemas no hace más que repetir que la experiencia auténtica es inefable, que los que saben no hablan mientras que los que hablan no saben. Puede suceder que no haya palabras para comunicarla, pero no está dicho que toda comunicación deba ser necesariamente verbal. Afirmar que una determinada realidad es impensable equivale a

reconocer implícitamente que el pensamiento no agota la esfera del ser. Afirmar que la experiencia suprema supera todos los seres significa confesar que los seres son una realidad relativa, y que la metáfora espacial del «más allá» indica algo real, si la palabra real puede usarse todavía en este contexto.

Debemos además darnos cuenta de que ello implica una dicotomía entre la experiencia y su expresión. Entendemos por expresión la manifestación de la experiencia, y su primera emanación *ad extra*, su primer resultado, por así decir, de modo que el acto de la experiencia no pueda definirse como un acto solipsista sin ninguna repercusión o irradiación fuera de sí mismo. Y, finalmente, debemos también distinguir la expresión de su interpretación: esta última es la explicación intelectual de la experiencia tal como es comprendida por nuestro intelecto.

Si aceptamos los tres niveles de consciencia mencionados al principio, podemos descubrir una interesante correlación entre estos tres aspectos de la experiencia. Por un lado está la correlación entre la interpretación y la consciencia intelectual. La expresión o manifestación de la experiencia correspondería a la consciencia sensorial. Con esta última podemos designar no solo los órganos de los sentidos convencionales sino la totalidad del complejo de nuestro cuerpo, de manera que las manifestaciones de la experiencia no tienen necesariamente que consistir en una palabra ni en un sonido, sino que pueden ser una expresión más primordial de todo nuestro cuerpo, de nuestra vida terrestre y temporal. La experiencia misma correspondería finalmente a la que hemos llamado consciencia mística. Si las cosas son así hemos resuelto también la dificultad de la llamada inefabilidad de la experiencia real. La experiencia sería inexpresable en el plano de nuestra consciencia sensorial e intelectual, pero correspondería a la consciencia mística, que evidentemente no se traduce en otra forma ni toma otros nombres, siendo ella misma la que da nombre y forma a toda cosa.

Sea como sea, debemos hacer distinciones solo mientras no rompan o descompongan la unidad suprema de la realidad. No debemos perder de vista la unidad de fondo de los tres estadios de la consciencia y de

las tres modalidades de realización: la experiencia, su manifestación y su interpretación. Llegados a este punto, debemos introducir el único elemento que parece en condiciones de soportar la carga de los tres mundos: el símbolo.

A modo de síntesis podemos afirmar que el símbolo representa toda la realidad tal y como aparece y se manifiesta a través de su estructura múltiple. Un símbolo no es la «cosa en sí», que es una abstracción mental, sino la cosa como aparece, como se expresa y manifiesta. El símbolo de una cosa no es ni otra cosa ni la cosa en sí, sino la cosa misma tal como se manifiesta, como es en el mundo de los seres, en la epifanía del «es». La filosofía contemporánea habla de la diferencia ontológica o trascendental —la que se da entre los seres y su entidad (su concepto)—, de la diferencia teológica o trascendente —entre Dios y los seres—, incluyendo incluso la llamada diferencia ontológica o «trascendentable» —entre los seres con su entidad y el Ser—. Podríamos, de manera análoga, introducir aquí la *diferencia simbólica*, entendida como la diferencia *sui generis* entre la realidad y su símbolo. El símbolo no es otra realidad, ni es otra cosa, y tampoco la cosa como podemos imaginarla en cualquier reino ideal inexistente. Es la cosa como realmente aparece, como realmente «es», en el reino de los seres. El símbolo no es otra cosa que el símbolo *de la* cosa (genitivo subjetivo), es decir el modo concreto de ser de esa misma cosa que fuera de su forma simbólica no *es* y no puede *ser*, porque en última instancia ser no es más que símbolo. Conseguir descubrir la diferencia simbólica, es decir, descubrirme como símbolo de mí mismo o, en otras palabras, entender que mi ser es uno de los símbolos reales del Yo (ciertamente no de mi pequeño *ego*), podría quizá definirse como uno de los modos de alcanzar la experiencia suprema.

La diferencia simbólica, y que supera la dicotomía epistémica entre sujeto y objeto y la metafísica entre cosa y apariencia, nos lleva a considerar la relación entre los tres niveles de consciencia: la experiencia, su expresión y su interpretación. El místico corre el riesgo de aferrarse a la experiencia dejando de lado los otros dos elementos; el filósofo está

tentado a identificar la interpretación con la «cosa» real, y el hombre de acción corre el riesgo de caer en la trampa de confundir la expresión o manifestación con la entera realidad. Solamente una interacción equilibrada y armónica entre los tres niveles puede ayudarnos a adquirir una consciencia integral de lo real. La diferencia simbólica representa precisamente esta actitud que no reduce la realidad a uno solo de sus muchos aspectos. No privilegia ni el sujeto ni el objeto, sino que media a través del símbolo. Pero ahora no debemos seguir en esta línea, por importante que sea; retomemos el hilo conductor de nuestra historia.

La pérdida del sujeto

Querría comenzar haciendo una simple pregunta: ¿cuándo empiezo a dudar de la validez de mi experiencia? Si nuestra descripción de la experiencia es correcta, solo puede haber una respuesta: dudo de la validez de mi experiencia solo cuando dejo de tener esa experiencia. Mientras tengo una experiencia no puedo ponerla en duda. Empiezo a dudar cuando comienzo a preguntarme qué significa esa experiencia. Esto sucede, ante todo, cuando soy consciente de la experiencia como tal: cuando la experiencia se hace consciente de sí misma como experiencia deja de ser experiencia pura y se convierte en consciencia reflexiva de esa experiencia. La experiencia de la oración, como la experiencia del dolor o la del amor, es incompatible con mi consciencia de vivir esa experiencia. En otras palabras, cuando el *logos* entra en la experiencia, poniendo en marcha esa especie de autoconsciencia típica del intelecto, entonces la experiencia ya no es una experiencia pura. Una luz pura ciega, el dolor puro aturde, la oración pura es muda, la atención pura es incontrolada, el éxtasis puro es inconsciente.

Imaginemos que tenemos una experiencia estética mientras contemplamos la belleza de un paisaje. En el momento en que me doy cuenta de vivir tal experiencia, o me doy cuenta de que es mediante los ojos como estoy viendo y teniendo experiencia, la experiencia real

para mí se ha perdido. Me he vuelto consciente de un intermediario que antes no había tenido en cuenta. O mejor, no había ningún intermediario hasta que no he introducido uno haciéndome consciente. El intermediario acusica mediante el cual veo separa al mismo tiempo que une. En pocas palabras, ninguna consciencia crítica es capaz de ser una experiencia porque es típico de la crítica ser consciente de sí misma.

Podríamos continuar profundizando en este análisis, pero nuestro punto está ya claro. La principal cuestión que surge ahora es común a muchas culturas y religiones: ¿es posible una experiencia que excluya esta autoconsciencia destructiva? ¿Puede existir una experiencia en la cual el Sí-mismo que experimenta sea el mismo que la experiencia misma? Ya hemos dicho que en toda experiencia real el objeto deja de existir porque la distancia respecto al sujeto se anula. La experiencia suprema sería aquella experiencia en la que tampoco el sujeto sigue existiendo. No deberíamos, llegados a este punto, cometer el error metodológico de describir tal experiencia de acuerdo con una interpretación particular de sus contenidos, por ejemplo dentro de una visión teísta del mundo. Debemos mantenernos en un terreno puramente formal. Podríamos describirla, sin embargo, recurriendo a una tradición concreta porque tenemos necesidad de un vocabulario concreto, sin que esto implique reducción alguna a esa vía concreta.

Si veo el paisaje o huelo las flores o pienso el pensamiento o quiero la acción o comprendo la situación, puedo obtener una experiencia de estos objetos cuando ellos confluyen en mí de tal manera que no hay distinción alguna. Pero siempre hay una posibilidad de «volver atrás», como diría determinada mística. Y ello porque, aunque en la experiencia el objeto se pierda en el sujeto, este último no se pierde, y la identificación tampoco es total en ambas direcciones (el objeto no está totalmente incluido en el sujeto y viceversa). ¿Cómo puedo ver (entender, descubrir) ese ver (entender, descubrir) por el cual todo el resto se convierte en visto (entendido, descubierto)?

¿Con qué se conoce el conocedor? La dificultad es evidente: no se puede ver al que ve el ver, no se puede pensar al que piensa el pensar.

¿Cómo se podría conocer al conocedor?[6] El conocedor que tú podrías en su caso conocer, por este mismo hecho ya no sería el conocedor sino aquello que es «conocido» por ti. En verdad hay una forma de contestar a la pregunta: no conociendo al que conoce o comprendiendo al que comprende, sino siendo nosotros mismos el que conoce y el que comprende. Esta es la única manera en que la experiencia no se anula a sí misma: no alcanzando simplemente la identificación con el objeto experimentado sino convirtiéndose en la experiencia misma, el que conoce, el que comprende.

En este sentido, la experiencia suprema no es ni suprema ni experiencia. No es suprema porque no es superior ni es la primera de muchas. No es tampoco experiencia porque no hay un sujeto que experimente un objeto.

La experiencia suprema

Si cuanto hemos expuesto hasta ahora tiene algún sentido, la experiencia suprema será sinónimo de consciencia pura, y la consciencia pura representará el centro de la realidad, en cuanto solo la consciencia deja espacio a la pluralidad de la experiencia sensorial, a la multiplicidad de la experiencia intelectual y a la ambigüedad de la experiencia mística. La consciencia, y solo ella, permite a los muchos y al uno fundirse armoniosamente: la existencia de distintos estados de consciencia y el hecho de ser conscientes de la multiplicidad no convierten a la consciencia en múltiple, por lo contrario, refuerzan su unidad primordial.

La experiencia suprema, por lo tanto, sería esa experiencia que está de tal manera identificada con la realidad misma que no es nada más que esa realidad. No es la más alta entre las experiencias; no experimenta nada. Recupera la inocencia perdida hasta tal punto que no se puede ni siquiera comparar con la original. La consciencia ori-

6. Cf. BU II, 4, 14; III, 4, 2; IV, 5, 15; etc.

ginal no tenía consciencia del bien y del mal, y tampoco experiencia alguna de lo múltiple en su lacerante diversidad, división y tensión. Era una especie de bendita ignorancia, que todavía hoy llamamos inocencia. La recuperación de la inocencia es, hablando con propiedad, no una recuperación, sino una creación, una recreación, un nuevo estado que no es completamente nuevo («a estrenar») porque no sustituye a una decrepitud precedente. Es la simple realidad.

La experiencia suprema no es tampoco una experiencia, no en el sentido en que podemos decirlo en cualquier otro caso. No solo se ha perdido el objeto, sino que tampoco el sujeto está ya presente como sustrato o base de la experiencia. Nadie puede *tener* la pura consciencia. Ya no sería pura si tuviese fundamento en cualquier sujeto. Y tampoco puede ser consciente de sí misma, si por ello entendemos cualquier clase de autoconsciencia reflexiva. Podríamos más bien definirla no-consciencia-de-sí-mismo, precisamente porque es mera consciencia; una consciencia que no es consciente de ser consciencia, una infinita ignorancia.

Una forma de describir la experiencia suprema con un mínimo de presupuestos filosóficos podría quizá asumir la siguiente forma.

Tomemos una experiencia cualquiera, por ejemplo, la más simple de todas: estoy tocando un objeto. Tengo en la mano la rama de un árbol, la estoy apretando y acariciando, puedo morderla si me apetece, olerla y finalmente probarla. Mi pensamiento está ausente de momento lo mismo que mi consciencia espiritual. Estoy perdido en el contacto con un fragmento de la naturaleza. Se trata de una experiencia sensual, pero no dura para siempre. Tal vez una mosca impertinente provoca mi «distracción», o un pensamiento fugaz atraviesa la mente o mi cuerpo me recuerda la hora. Deseo permanecer todavía en comunión con esa rama, pero he descubierto que, en primer lugar, ni el objeto ni el sujeto eran puros, completos o exhaustivos. La rama no es todo el árbol, ni tampoco toda la naturaleza; mis manos y mis sentidos no son todo mi ser, ni menos aún el conjunto de todos los posibles sujetos. Querría aferrarme a mi rama. Puedo empezar a meditar sobre ella, a concentrar

no solo mis sentidos, sino también mi mente, incluso mi voluntad, sobre la rama. Si lo consigo, puedo añadir otro tipo de experiencia en la cual la identificación es al mismo tiempo más profunda y más amplia. Por un instante me puedo identificar con la rama y, si me he perdido suficientemente a fondo en la rama, mi identificación podría no detenerse en la rama, sino ir más allá para incluir una gran parte de la naturaleza y, finalmente, toda la vida vegetal. Por un momento puede existir una identificación entre toda la naturaleza y yo. No toco una rama, abrazo todo el mundo natural.

Pero mi experiencia no debe necesariamente pararse aquí. Puede desarrollarse en ambas direcciones, perdiendo el objeto hasta que alcance la totalidad y perdiendo el sujeto hasta que este a su vez alcance, por así decir, el otro polo de la totalidad. Quizá con una rama puede ser un poco difícil, pero seguro que no imposible. Puedo alejarme del bosque y tirar la rama. Pero puedo igualmente volver a la rama, aunque no sea ya solo una rama sino el árbol entero, el bosque entero o el universo en su totalidad, algo que no puedo tocar con las manos, ni sentir con los sentimientos, pero sí un espejo concreto, un reflejo de la totalidad en el que puedo de alguna manera penetrar con todo mi ser. Puedo perderme en tal experiencia y tal vez más de un experto me diga que he tenido una experiencia de misticismo natural. Pero no es todo. Podría partirse del presupuesto de que yo crea en un Dios personal. Ello permitiría otro tipo de experiencias, que algunos pueden llamar visión de Dios. Para una descripción general, sin embargo, no debo necesariamente presuponer que soy un teísta o un ateo. Estoy convencido de que la experiencia sería la misma aunque las interpretaciones difieran.

Ahora bien, el contacto con la rama puede ser tan intenso y profundo como para que yo no me halle en contacto con un montón de electrones reunidos en forma de rama, sino con esa materia primordial común a todas las cosas materiales. Entrando en contacto inmediato con esta materia primordial estoy también en contacto inmediato con la base misma del ser que da consistencia y existencia a esa materia

primordial. Hay quien lo llama Dios y quien no. En todo caso estoy en contacto directo con la realidad última de esa rama, que tiene que ver al final con la misma realidad que está en la base de todo. Podemos estar en desacuerdo sobre el uso de la palabra «realidad», podemos disentir sobre la medida en la que puedo pensar que la realidad crucial es el factor distintivo y no unitivo. Pero aquí hay una experiencia que, como tal, o sea sin ninguna pretensión de interpretación metafísica, alcanza los confines mismos de la realidad.

No se trata, sin embargo, de la experiencia suprema por cuanto todavía tiene que llegar a ser la universalización total del sujeto que tiene esa experiencia. Hasta ahora he sido, por así decir, *arrastrado fuera;* y me he perdido en el objeto o el objeto se ha perdido para mí. Pero no he sido todavía *transportado más allá* de mí, de manera que ya no exista un «mí». Para concentrarme en la rama (dejemos ahora de lado otros requisitos posibles de acuerdo con las distintas escuelas) y perderme totalmente en el universo entero, necesito también la acción de la realidad última de esa rama sobre mí. Necesito del empuje contrario para poder perderme totalmente a mí mismo, mi *ego*, y para entender que el sujeto de la experiencia ya no son mis sentidos o mi mente o mi consciencia mística, sino algo que me sobrepasa y me supera y de lo que solo podré hablar después. Es algo que no me permite afirmar que la experiencia sea en alguna manera mía. En términos teístas, yo ya no «veo» la rama o el universo, sino que lo «creo», lo llamo a la existencia, porque ya no es mi *ego* el que hace esto sino el *Yo* divino en el que mi persona está sumergida y con el cual mi persona está unida, o como queramos expresar este proceso. Este sería el inicio, la puerta de la experiencia suprema. Las explicaciones, las interpretaciones pueden venir después. Se podría añadir algo: la manifestación de esta experiencia puede ser detectada; transforma completamente mi vida. La manifestación no consistirá en mis palabras o en dar cuenta de mi experiencia; su verdadera expresión estará encarnada en mi vida, se concretará en mi existencia y será visible a quien tenga ganas de ver y tenga el ojo sensible a lo que debe ser visto.

La hemos llamado la puerta de la experiencia suprema. En otras palabras, ha sido la experiencia suprema para el momento presente. Quien ha tenido una experiencia de ese estilo «volverá» a lo que los mortales llaman vida ordinaria. Pero una vez que ha atrapado a un hombre la experiencia suprema lo transforma completamente; ya no puede ser el mismo de antes. Es una muerte y una resurrección. Esa persona llevará a cabo los actos habituales de la vida humana como cualquier otro mortal; pero no se sentirá distraído por su vida ordinaria en la medida en que no hay incompatibilidad entre sus aspectos. La experiencia suprema no es de naturaleza psicológica. Tampoco nos parece que tenga sentido distinguir en este punto, como hacen la mayor parte de las escuelas místicas, un doble nivel: la experiencia suprema compatible con la vida mortal en las estructuras visibles del tiempo y espacio, y esa otra experiencia suprema en la cual el tiempo y el espacio han sido completamente integrados en la experiencia misma. No podemos decir mucho más (quizá hemos dicho ya demasiado) sobre la experiencia suprema antes de hacer una referencia a cierta tipología de sus manifestaciones.

Si tuviese que describir la experiencia suprema con mis palabras personales, adváiticas y trinitarias, no diría nada. A pesar de todo, si se me pidiese hacerlo, diría algo del siguiente tenor: es la experiencia del *tú*, la realización de mí mismo como un tú: *tat tvam asi* (eso eres tú), o *filius meus es tu*, o *ecce ego qui vocasti me* o ἔσθε σύ (*esthe sy*, tú eres), por usar el lenguaje de cuatro tradiciones, al cual podría añadir la experiencia que está en la base de los *nairātmyavāda*.[7]

Significa comprender (a mí mismo como) la realidad entera pero, por así decir, invertida, cabeza abajo, como el árbol cósmico de las *Upaniṣad* o la μετάνοια (*metanoia*, conversión, cambio de *νοῦς* [*nous*, mente]) del Nuevo Testamento.[8] Significa, por lo tanto, descubrirme

7. Sistemas que niegan el *ātman*.

8. Esta podría ser una interpretación cosmoténdrica de la Eucaristía. Cf. R. Panikkar, «Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality», en F. A. Eigo (ed.), *From Alienation to At-Oneness. Proceedings of the Theology Institute of Villanova Uni-*

imagen de la entera realidad en el punto de encuentro de lo real, en el cruce del Ser, en el centro mismo. Pero el centro sería irreal si no existiese la esfera de la que es centro. La imagen sería mera alucinación si el original no fuese real. El cruce es donde los seres se cruzan. Y sin embargo el uno no existe sin el otro.

La experiencia suprema es una consciencia, pero no es autoconsciencia en el sentido de experiencia de sí mismo. La consciencia pura es la consciencia del tú, y es en esta consciencia del tú en donde todos nos encontramos, incluido el yo que puede ser experimentado solo en y a través del tú. No hay consciencia del yo. Hay solo consciencia, y esta es precisamente del tú: la consciencia misma *del* yo (genitivo subjetivo). El yo no tiene y no es consciencia, es su fuente —si no llevamos demasiado allá la metáfora—.

Se podría aventurar también una formulación puramente filosófica de la experiencia suprema (a falta de una palabra mejor) y afirmar que el verdadero y completo principio de identidad, el metafísico y no solo el lógico, no toma la forma de «yo soy yo» (que equivale a una estéril tautología que aprisiona al yo en un inevitable solipsismo), sino la forma de «yo soy tú». «¿Quién eres?», dice un extraordinario versículo de una *Upaniṣad*, hablando de la liberación suprema. «Yo soy tú», es la respuesta y el texto prosigue diciendo «entonces Él lo libera» (KausU I, 2).

3. Las vías de Oriente y de Occidente

Los valores orientales y occidentales

Oriente y Occidente han permanecido separados durante tanto tiempo, viviendo en la incomprensión mutua y distantes años luz el uno del otro, que una determinada inercia en nuestra forma de mirar las cosas

---

versity, Villanova, The Villanova University Press, 1977 (trad. cast. en R. Panikkar, *La intución cosmoteándrica*, *op. cit.*, págs. 19-99.

podría oscurecer el hecho de que Oriente y Occidente ya no son las realidades tradicionalmente descritas bajo estos dos nombres casi mágicos. Para empezar, Oriente y Occidente ya no pueden considerarse solo o principalmente desde el punto de vista de las características geográficas. Y esto no solo porque ya hace tiempo que descubrimos que la tierra es redonda y que «Oriente» y «Occidente» son relativos a la propia perspectiva, sino también porque hoy estas diferencias son mínimas y se pueden encontrar en cualquier Estado nacional de dimensiones medias. Tampoco Oriente y Occidente pueden ser definidos como conceptos *históricos*. La historia de los pueblos del mundo ya no es un mosaico de fragmentos aislados. El destino de Occidente puede muy bien decidirse en batallas que se desarrollan en Oriente, de la misma manera que el futuro de Oriente puede depender en gran medida de la política de Occidente. La historia oriental y la occidental ya no son sistemas cerrados. Por primera vez la historia humana es también la historia de la humanidad, sin por ello caer en el mito de la globalización.

También las distinciones *culturales* se van debilitando o son solamente síntoma de simplificaciones expresivas y de lagunas no completamente colmadas. No solo el espíritu occidental puede encontrarse fuera de Occidente, también el tradicional modo oriental de ver las cosas está ganando terreno en las latitudes occidentales. En realidad no hay una sola diferencia cultural que pueda llamarse específicamente oriental u occidental —desde luego, ni la lógica ni el misticismo, ni tampoco la tecnología, la ciencia o la metafísica—. Incluso las idiosincrasias *filosóficas* no pueden subdividirse en modos de pensar o de filosofar exclusivamente orientales u occidentales. Tanto Oriente como Occidente son demasiado amplios y variados para que puedan exagerarse algunos aspectos peculiares de su visión filosófica de la vida. Los tiempos en los que determinado aspecto podía ser definido específicamente como oriental u occidental han pasado.

Tampoco las divisiones *religiosas* pueden ser atribuidas a Oriente y Occidente. A pesar del persistente peso del pasado, hoy es raro que una religión se sitúe en una dicotomía Oriente-Occidente. La mayor parte

de las religiones mundiales han nacido en un lugar y han prosperado en otro. Hoy por hoy parece bastante simplista identificar una religión con un continente determinado. Es difícil decidir si el cristianismo es más judío que griego o romano, si el buddhismo es más indio que chino, si el judaísmo es más palestino que babilonio, del este europeo, español u otra cosa.

¿Carece entonces de sentido hablar de las vías de Oriente y de las de Occidente? Creo que no. Conservan todavía un profundo significado, quizá el más profundo de todos: solo si Oriente y Occidente son entendidos como categorías *antropológicas* encontrarán su justificación, su lugar y valor en el mundo actual.

En todo ser humano hay un Oriente y un Occidente de la misma manera que en todo ser humano existe una cierta androginia, aunque normalmente predomine uno de los dos aspectos. Con un mundo destinado a ser geográficamente uno, sería inadmisible que sus habitantes tuviesen que permanecer todavía aislados y desinteresados o perplejos frente a esa simbiosis que hoy representa la única esperanza de poder resolver más de un problema mundial. Pero esta mutua fecundación es posible porque el ser humano ya tiene en sí mismo semillas de ambos valores. En cada uno de nosotros hay un Oriente y un Occidente. Toda persona humana tiene un Oriente, un horizonte que no alcanza jamás, siempre más allá y detrás, donde el Sol surge, una dimensión de esperanza, un vago sentido de trascendencia, un conocimiento matutino *(cognitio matutina)*. Del mismo modo todo ser humano tiene una dimensión de Occidente, de madurez, donde el Sol se pone, donde se aprecian los valores materiales y la concreción, donde la fe es percibida como una necesidad, donde los contornos y las formas se vuelven importantes y el conocimiento vespertino *(cognitio verspertina)* descubre la inmanencia en las propias cosas.

Podríamos seguir hasta el infinito, pero lo dicho puede bastar por lo que se refiere a nuestro problema. La idea central de lo que hemos ido exponiendo es esta: todo diálogo interreligioso e interhumano, todo intercambio entre culturas debe ir precedido de un diálogo in-

trarreligioso e intrahumano, de una íntima conversión interior de la persona. La distancia entre tantos abismos (en este caso entre Oriente y Occidente) puede ser colmada solo si realizamos la síntesis y la armonía en el microcosmos de nosotros mismos. Nosotros somos el abismo y somos al mismo tiempo el puente para atravesarlo.

Cuatro arquetipos de la realidad última

No podemos seguir evitando el problema del contenido y dejar de lado los distintos modos en los que ha sido descrita la experiencia humana por las diversas escuelas y tradiciones. Pero debemos ser también conscientes de los límites de toda descripción particular. A este respecto, un análisis desde el punto de vista de la historia de las religiones podría ser útil e iluminador. Solo a título de prueba propongo la tipología que sigue, basada no tanto en las divisiones textuales entre las religiones y las culturas cuanto sobre lo que acabamos de decir sobre Oriente y Occidente, entendidos como categorías antropológicas. Si los ejemplos son tomados de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, ello no está en contradicción con cuanto hemos venido diciendo, sino que atestigua simplemente el hecho de que ciertos aspectos destacan más fácilmente en unos pueblos que en otros.

Repito de una vez por todas que no pretendo describir ninguna espiritualidad religiosa en particular, ni niego que dentro de una determinada religión existan otras tendencias de pensamiento, ni tampoco afirmo que esta tipología sea una tipología de las religiones. Hablo de cuatro arquetipos del ser humano aunque puedan ser más visibles en un lugar y en un tiempo que en otro. Y, por otra parte, es una característica distintiva de nuestro tiempo empezar a encontrar todos estos arquetipos en el ámbito de una misma religión.

Parece que el espíritu humano, en su esfuerzo por comprender y expresar la experiencia suprema, ha subrayado o la trascendencia o la inmanencia.

En el primer grupo encontramos dos tendencias bien definidas la tendencia a subrayar la trascendencia y la tendencia a subrayar la inmanencia. La primera es típica de las religiones abrahámicas: judaísmo, cristianismo e islam. La segunda se podría decir que constituye el tipo hindú y está representada por las tradiciones religiosas que circulan bajo el nombre de hinduismo.

El grupo más inclinado a enfatizar la inmanencia podría ser igualmente subdividido: uno subraya el carácter trascendente de la inmanencia, y aquí pensamos en el buddhismo, mientras otro pone el acento en el aspecto inmanente de esta inmanencia, y aquí encontramos la tradición religiosa china y, cosa más bien curiosa, también el espíritu laico moderno.

El siguiente esquema resume de forma muy sintética nuestra tesis:

Experiencia suprema	Trascendencia		*Yahweh –Theos – Allāh*
		Trascendente	Padre – Masculino – Santidad
			Distinción
			Brahman
		Inmanente	Madre – Femenino – Negación
			Absorción
	Inmanencia		Neutro – *nirvāṇa – śūnyatā*
		Trascendente	Impersonal
			Indiferencia
			Apersonal – laico – *kami*
		Inmanente	Aceptación de la condición humana
			Negación de cualquier trascendencia

Trascendencia trascendente

La actitud aquí es marcadamente masculina. Fuerza, poder, gloria son algunos de sus atributos. Se trate de Yahvé, del *Theos* cristiano o de Alá, este Dios es sobre todo Padre y, por lo tanto, creador, y está evidentemente fuera del mundo. Es trascendente de una manera tan absoluta que él fundamentalmente crea, tutela y juzga el mundo, sin mezclarse con él. La experiencia suprema consiste en ver esta luz cegadora cara a cara. Dios es sobre todo el Santo, y santidad significa separación, segregación. Dios es totalmente trascendente, y es esta trascendencia la que le confiere la libertad soberana de tratar con los hombres. En definitiva, la experiencia suprema está en este caso cerrada a los hombres. Está reservada al Dios trascendente. Nosotros podemos, como mucho, estar unidos a él mediante el amor o el conocimiento, de acuerdo con las tendencias teológicas de las distintas escuelas. La experiencia suprema no puede absolutamente constituir una huida de la condición humana. Ha de ser concreta, personal, y debe salvaguardar nuestras peculiaridades. Al mismo tiempo debe liberarnos de nuestros límites. Debe arrojarnos a los brazos del Absoluto, pero la distinción entre los dos es escrupulosamente preservada. Naturalmente, existe el efecto mitigante de la Encarnación cristiana, así como los tonos más delicados de la Cábala, de la espiritualidad hasídica y del sufismo (pero ya hemos dicho que estamos intentando describir arquetipos antropológicos más que elaborar una tipología de las religiones).

Trascendencia inmanente

La actitud aquí es manifiestamente femenina. También *brahman* es trascendente, aunque no porque esté distante, sea diferente y esté por encima, sino precisamente porque está debajo, es común, la simple condición del ser, la base de toda existencia sin ser él mismo existencia particular alguna. *Brahman* es trascendente a causa de su propia

inmanencia; tan inmanente que no tiene, por así decir, consistencia alguna en sí mismo. No sabe tan siquiera que es *brahman*. Esto, en efecto perjudicaría su trascendencia inmanente, puesto que entonces tendría la distancia necesaria para el conocimiento y no podría así ser radicalmente inmanente al mundo. Es la *matriz*, la *yoni*, más semejante a una madre que alimenta desde abajo que a una orden que llega desde arriba. No guía sino que sostiene. La experiencia suprema consistirá en estar inmersos en *brahman*, no tanto en convertirse en *brahman* (algo que exigiría una cierta actividad extraña a la total pasividad necesaria para su trascendencia inmanente), sino en descubrir el *brahman* que hay en mí, que yo soy. La experiencia no es tanto permanecer dentro de la propia condición humana, adhiriéndose a un nombre y una forma que son transitorios y provisionales, como experimentar la totalidad, ser la totalidad partiendo de un ángulo de 360° que abarca todo lo que es. Esta vía es un sendero negativo, que niega toda individualidad y toda diferencia. Uno de los criterios para verificar la autenticidad de la experiencia consiste en comprobar si el candidato ha perdido el miedo a desaparecer, a perderse, o si está todavía enganchado a su pequeño *ego*.

Inmanencia trascendente

Aquí el panorama cambia radicalmente. La actitud ya no es masculina o femenina, sino más bien neutra *(ne-utrum)*, ni varón ni hembra y, sin embargo, de alguna manera, personal, aunque en sentido marcadamente no antropomórfico. La inmanencia aquí es de tal manera radical que solo trascendiendo cualquier cosa construida sobre ella puede alcanzarse la realidad última. Es necesario reducir a cenizas cualquier cosa que se pueda concebir o pensar; toda idea o representación del ser debe desaparecer para que la pura nada *(śūnyatā)* pueda emerger, y obviamente no como cualquier-cosa ni menos aún como cualquier otra cosa, sino como la no-emergencia de cosa alguna. El *nirvāṇa*

es la experiencia suprema, la experiencia que no es en modo alguno «experienciable» y que de repente se percata de que el *saṃsāra* es el *nirvāṇa*, es decir que no hay otra trascendencia más que la inmanencia, por lo cual solo trascendiendo la inmanencia misma puede el hombre de alguna manera realizar su vida.

La experiencia suprema en este caso es obviamente no experiencia de Otro y tampoco una experiencia distinta de cualquier otra experiencia humana. Está en la base de todas ellas y puede alcanzarse solamente extinguiendo el deseo de trascender la condición humana. Y sin embargo, precisamente porque esta condición humana es una experiencia negativa, su mediación (sin querer trascenderla) es la única vía para alcanzar la salvación, el *nirvāṇa*. La experiencia suprema no se alcanza viendo a Dios en todas las cosas (primer caso), ni viendo todas las cosas en Dios (segundo caso, aunque nos hemos expresado en términos un poco ajenos a esta vía), sino negándose a divinizar cualquier cosa que entre en el ámbito de nuestra experiencia. No se vive la experiencia suprema ni se afirma; incluso se duda de ser. La experiencia suprema reside en el hecho de que no hay experiencia suprema alguna. Darse cuenta de ello nos despierta a la verdadera liberación.

Inmanencia inmanente

La actitud aquí es radicalmente terrestre. No hay que trascender la inmanencia. Si las otras tres actitudes reconocen todavía, de manera personal o impersonal, que la esfera de la inmanencia debe de algún modo ser corregida, trascendida, esta cuarta actitud no ve vía alguna de salida a la condición humana de hecho. No hay salida. No existe más mundo que este y no sirve para nada sublimar nuestras aspiraciones y deseos o proyectar nuestros sueños fuera del ámbito de una razonable comprobación. *Kami* en japonés significa Dios para el sintoísmo, pero también encima, arriba, o en cualquier caso todo aquello que de alguna manera supera al hombre, por fútil que sea. La religiosidad tradicio-

nal china no permitirá introducir ningún otro factor en la situación humana para manipularla. La religión es la suprema indiferencia. La experiencia suprema es la del sabio que conoce a fondo los engaños y los meandros del corazón humano. La experiencia suprema consiste en renunciar a toda extrapolación y en sumergirse en la situación real del mundo sin trascenderla, ni siquiera de forma negativa. También la moderna espiritualidad laica, que se niega pragmáticamente a especular sobre cualquier experiencia extraña a la esfera terrenal, podría ser citada como ejemplo de esta actitud. Ella encuentra en lo concreto lo universal y lo inmanente —encuentra en el dato todo lo que es necesario—.

El Espíritu

¿Hay algún modo de encontrar una cierta equivalencia entre puntos de vista y opiniones tan variadas? ¿Debemos concluir que en la humanidad no existe unanimidad alguna? ¿La unidad de la familia humana es solo una característica biológica o un sueño utópico? ¿Estoy yo tan en lo cierto que los otros deben forzosamente estar equivocados? Las naciones están en guerra unas con otras, las religiones se consideran incompatibles, las filosofías se contradicen entre sí, y ahora en la misma experiencia humana —en el intento mismo de superar todas las limitaciones del sistema y de las ideologías— parece que las divergencias son tan profundas como en cualquier otra realidad humana. ¿Y lo que motivaba la experiencia no era sobre todo el deseo de superar las divergencias de opinión y el desacuerdo en la forma de sentir? Si no hay otro juez más allá de nuestra experiencia personal, ¿hemos de renunciar a toda esperanza de comprensión recíproca y pacífica, preparando así la vía para nuevas formas de imperialismo y de dominio del mundo (por lo que parece, el único modo para llevar a la humanidad una cierta coherencia y armonía)? Después de dos guerras mundiales, y con distintas guerras menores pero no menos terribles, que todavía

hoy devastan la humanidad, no podemos poner mucha confianza en la razón pura y en ideologías concretas. ¿Quizá la experiencia humana (más o menos suprema) ofrece un punto de partida mejor?

Estos interrogantes no son en modo alguno retóricos. Constituyen un verdadero desafío para toda auténtica teología y filosofía, si estas disciplinas quieren ser algo más que áridos productos mentales sin vida, destinados a confundir a cualquiera que todavía esté dotado de sensibilidad y sentido común. No deberíamos esperarlo todo de la filosofía o de la teología, y debemos guardarnos de falsos mesianismos, pero un extremo no justifica el otro.

¿Es posible comprender y en cierta medida aceptar la multiforme experiencia humana? ¿Es posible integrar la variedad de expresiones de la experiencia suprema? Si consiguiésemos dar una respuesta positiva a una cuestión tan tormentosa, no habríamos resuelto los problemas del mundo, pero habríamos contribuido de manera muy positiva y eficaz a su solución. Por lo menos habríamos removido uno de los obstáculos más sutiles: la falta de confianza recíproca debida a la falta de comprensión. Si no comprendemos al otro, consideramos que está en el error, incluso de mala fe, y no podemos fiarnos de él —y esta es solo una consecuencia—. Por otro lado, sería un servicio negativo e incluso letal para la filosofía y una traición a la humanidad si, empujados por un bienintencionado deseo de comprender al otro, desenfocásemos los problemas y predicásemos una convergencia donde no la hay.

Por decirlo sin términos medios: si hay un Dios, y esta es considerada la única hipótesis posible para poder llevar una vida plenamente humana y significativa, aunque respetemos los derechos de los demás o reconozcamos su buena fe, no llegamos a considerar ciudadanos de pleno derecho del mundo académico, cultural, religioso o humano a todos aquellos que niegan un Dios personal. O viceversa: si creemos que no existe un Dios y que la idea de Dios es todavía un «clavo ardiente» de una época oscurantista y absolutamente incompatible con una existencia racional, no sectaria y no fanática, todos aquellos que todavía se aferran a tales supersticiones son cuando menos parásitos de

la sociedad y el mayor obstáculo para un mundo mejor. No debemos minimizar o banalizar el problema aplicándole una etiqueta académica. Una investigación que quiera profundizar en la experiencia suprema no puede prescindir de este desafío.

Querría exponer brevemente pero con claridad la dirección de mi respuesta. Ante todo, como quizá hayan permitido entender los análisis precedentes, el desplazamiento del acento desde los valores objetivos a la verdad experiencial solo puede considerarse como un paso positivo hacia una concepción más madura de toda la compleja situación humana. La ortodoxia no puede ser el valor supremo. En segundo lugar, parece importante distinguir entre el *relativismo* agnóstico o escéptico y una *relatividad* realista. Lo primero es una actitud dogmática que emerge como reacción frente a otro dogmatismo monolítico. Lo segundo es el reconocimiento de que no hay nada absoluto en este mundo relativo, y que todo depende de la relación intrínseca y constitutiva de cada cosa con todo el resto; el aislamiento y el solipsismo solo son subproductos de una *hybris* (soberbia) particularmente humana. La hermandad de los hombres no es solo un imperativo ético. En tercer lugar, y esto es cuanto debemos sacar de los análisis precedentes, la experiencia humana no es reducible a un denominador único. Ciertamente, el elemento *logos* en la experiencia es importante, tiene el derecho de veto (nada que contradiga a la razón puede ser aceptado), pero no es el único poder del hombre ni su don más preciado. No es solo que las cosas pueden no consistir en palabras o conceptos, sino que también aquí sobre la tierra no todo es *logos*.

Hoy por hoy el verdadero papel filosófico y teológico es integrar no solo las exigencias del *logos*, sino también la realidad del mito y, por último —pero no por ello menos importante—, la libertad del espíritu.

Oración*

¡Grito!
¡Lloro!
La oración solo nace de lo profundo, espontáneamente.
¿Oirá Alguien mi oración?
¿O será solo un viento del abismo a la nada?



Grito de gozo – y en alabanza canto
porque amo.
Lloro de pena – y gimo de dolor
porque no me siento indiferente.
¿*Quién* lo hace?
No creo que venga de mí
– no de mi voluntad;
y sin embargo me atraviesa
– quizá de mi corazón.
¿Pero de dónde?
Mi corazón está tocado por lo Externo.
¿A *quién* se dirige?

* El texto de esta oración era inédito y se publicó por primera vez en italiano en R. Panikkar, *Opera Omnia* I.1, Milán, Jaca Book, 2008, págs. 349-352 (trad. de Jesús Silvestre y Antoni Martínez Riu).

No lo sé.
No sé darle un nombre.
Todos los nombres se me hacen sospechosos.
Y no obstante, sé que no necesito saber.



Una oración auténtica no es consciente de sí misma.
No resistiría replegarse sobre sí
y estallaría en su reflexión.
¿Entonces no rezo, cuando quiero rezar?
¿O solo soy consciente de que un Espíritu reza en mí?
¿Con qué fin, si es Espíritu divino?
¿Quién, si es único el Mismo?
¿Rezan solo los ignorantes?
¿Los que saben quiénes son?
Un Mismo solitario no reza.
¿Si tú fueras yo, rezarías también?
¿*Quién soy*, pues, yo para Ti?
No soy tu creación.
No podrías rezar a tu propia criatura.
¿*Quién eres*, Tú para mí?
Ciertamente no creación mía.
¿Podría ser que yo sea Tú y Tú seas Yo?
¿Tú mi verdadero Yo, y yo tu verdadero tú?
Tat tvam asi (Tú eres aquel),
¿o es todo un monólogo?
¿Tuyo, mío?
¿O no somos dos, sin ser uno?
¿Debería llamarse *advaita*, o quizá Trinidad?



Hace milenios que ora la gente.
Desde tiempos remotos los *paṇḍit* «son los que más saben»

y construyen bellas teorías.
Usan muchas palabras
y pronuncian muchos nombres.
A veces son términos genéricos.
Todos significan Potencia:
Señor, *bhagavan*, creador, *pati*...
Y yo me siento confuso.
A veces son nombres propios:
Viṣṇu, Yahvé, *Alá*...
Y yo me siento confuso.
También yo tengo mi *iṣṭadevatā*,
pero no me atrevo a mencionar su nombre,
por temor de que otros, y yo mismo, oyéndolo, lo tomemos por el Absoluto.
Solo digo el nombre cuando puede perdonar mi descaro y mi presunción.



¿Puede ser que la oración nos divida?
¿O que combatamos, porque Tú no eres el Tú de todos ellos?
¿Es posible rezar juntos en pleno silencio?
¿Está prohibido gozar de la sinfonía?
¿O queremos que sea nuestro Dios quién dirija la orquesta?
¿Tanto conocemos a nuestro Dios?
¿No será entonces mejor dejar las plegarias?
No puedo creer que haya guerra también en el cielo.
¿No hay paz en el *devaloka*?
Entiendo que no «rezamos a la misma cosa».
No hay tal «cosa».
¿O quizá la oración es tan solo una necesidad psíquica?
Decir que Tú tienes Todos-los-Nombres
es afirmar que Tú no tienes Ningún-Nombre,
que Tú eres anónimo,

que la oración no puede tener nombres,
ni conceptos ni ideas.
Mi oración acaba — frustrada.
¿O es este acabarse, después de tanto hablar, la verdadera plegaria?
¿Me habré equivocado desde el comienzo?
Et clamor meus ad Te veniat!



Una oración puedo decir todavía.
Una oración: dirigida sobre todo a mis semejantes.
Es un gemido de compasión,
es un grito de esperanza:
que haya paz y armonía
entre la gente que reza.
¿No revela la oración nuestra precariedad?
¿Nuestra contingencia?
¿Nuestro tocar el infinito, aunque sea en la singularidad de un punto?
¿Soy hindú o soy cristiano?
¿O quizá soy buddhista?
¿Por qué etiquetas cuando estamos orando?
Sí, puedo rezar en muchas lenguas.
Ninguna de ellas dice lo mismo
porque la fe carece de objeto.
Pero todas dicen, cantan, sufren, gozan...
Todas estas oraciones son también las mías,
y de mis hermanas y de mis hermanos.
Quizá solo pueda rezar con sus mismas plegarias.
Y por esto estoy inmensamente agradecido.

Glosario

Se han omitido en este glosario las palabras cuyo significado ya queda claro en el contexto en que aparecen.

adhyāsa (sánscrito): «superimposición», falsa atribución de diversos atributos a la realidad.

advaita (sánscrito): «adualidad» *(a-dvaita)*. Intuición espiritual que ve la realidad última como no monista ni dualista. Significa reconocer que el problema meramente cuantitativo de lo uno y lo múltiple de la razón dialéctica no se aplica al reino de la realidad última. Esta presenta polaridades que no se escinden en multiplicidades separadas; no debe confundirse con monismo.

agapē (griego): amor.

agora (griego): plaza pública de las ciudades de la antigua Grecia donde se reunían los ciudadanos y se celebraban las asambleas.

ahiṃsā (sánscrito): «no-violencia», respeto por la vida; deseo de no introducir violencia en la realidad. Principio moral y filosófico basado en la armonía última del universo. La raíz *hiṃs-* de *han-* significa «herir, matar». No es propiamente una noción védica; aparece solo algunas veces en las *Upaniṣad* y ha sido sobre todo desarrollada por el jainismo y el buddhismo.

ānanda (sánscrito): gozo, alegría, bienaventuranza (cf. *sukha*), las delicias del amor, y especialmente la beatitud espiritual más excelsa;

sat, *cit* y *ānanda* representan los tres posibles intentos de definir el *brahman* o realidad absoluta.

anātman (sánscrito): ausencia de *ātman*, de la sustancialidad de un Sí-mismo ontológico individual.

anirvacanīya (sánscrito): polaridad entre ser *(sat)* y no-ser *(a-sat)*, indescriptible.

anubhava (sánscrito): experiencia directa, conocimiento que deriva de la intuición espiritual inmediata.

anupāya (sánscrito): que no depende de ningún intermediario.

aparokṣa (sánscrito): perceptibilidad inmediata.

aparokṣānubhūti (sánscrito): conocimiento inmediato.

apatheia (griego): impasibilidad, indiferencia, quietud, imperturbabilidad (liberación completa de todo estímulo emotivo provocado por los acontecimientos de la vida).

apauruṣeya (apauruṣeyatva) (sánscrito): «que no es de origen humano, sin *puruṣa*». La visión tradicional de la interpretación védica es que los Veda no han sido compuestos por autores humanos, sino que son la manifestación o la revelación de la Palabra eterna (cf. *vāc*), aunque los *ṛṣi* inspirados son instrumentos de revelación. En el principio existía la Palabra: *vāc*.

asparśayoga (sánscrito): yoga sin intermediario, sin contenido mental, detención de la mente, la no-mente.

aspiración: puro dinamismo de la persona, empuje del espíritu hacia algo.

ataraxia (griego): calma, tranquilidad (imperturbabilidad del sabio ante las pasiones y los acontecimientos del mundo).

anātman (sánscrito): principio vital, respiración, el cuerpo, el Sí-mismo (de la raíz *an-*, respirar). Se refiere a la persona entera, indivisa, y también al centro más íntimo del hombre, a su núcleo incorruptible, que en las *Upaniṣad* se descubre como idéntico a *brahman*. El Sí-mismo o esencia interior del universo y del hombre. Núcleo ontológico en el hinduismo, que es negado por el buddhismo.

avidyā (sánscrito): ignorancia, no-conocimiento, ausencia del conocimiento supremo y liberador *(vidyā);* frecuentemente identificado con *māyā* y visto como causa de ilusión y engaño.

avijñātam (sánscrito): desconocido.

bhārata-nāṭyam (sánscrito): danza divina.

bios (griego): existencia, vida biológica, duración de la vida.

bodhicitta (sánscrito): que posee la sabiduría perfecta, la iluminación.

bodhisattva (sánscrito): el iluminado. Especialmente en el buddhismo *mahāyāna*, el iluminado que, una vez conseguida la liberación en la tierra, se dedica a ayudar a los demás seres sintientes a llegar a la liberación antes de entrar él mismo en el *nirvāṇa.*

brahmacarya (sánscrito): los años de estudio y búsqueda de *brahman*. La primera de las cuatro etapas de la vida o *āśrama* (cf. *gṛhastha*, *vānaprastha, saṃnyāsa*).

brahman (sánscrito): oración, sacrificio, el poder inherente al sacrificio; el Absoluto, la razón última subyacente en toda cosa; en las *Upaniṣad* se identifica con el Sí-mismo inmanente *(ātman)*. Además es uno de los cuatro sacerdotes que realizan el sacrificio; o el clero en general.

cit (sánscrito): nombre radical (de la raíz *cit-*, percibir, comprender, etc.), que significa «consciencia, inteligencia». Una de las tres «características» del *brahman* (cf. *sat*, *ānanda*).

cristianía: religiosidad basada en la experiencia de Cristo.

dābār (hebreo): palabra; *vāc* (sánscrito); *logos* (griego).

dao (chino): «camino», concepto central de la filosofía china, en particular en el taoísmo.

Dasein (alemán): «estar *(sein)* ahí *(da)*»; el hombre concreto, existente; término usado sobre todo por Martin Heidegger; la existencia humana.

deseo: atracción hacia un bien o un objeto exterior, aunque solo esté presente en la mente.

devaloka (sánscrito): el mundo de los Dioses.

Dhammapāda (pali): colección de 426 versos buddhistas del Canon pali.

docta ignorantia (latín): término clásico de la espiritualidad usado por Nicolás de Cusa para indicar la suprema inocencia, la ignorancia del mismo conocimiento.

doxa (griego): opinión, dogma o doctrina filosófica; también gloria.

dualismo: visión de una escisión fundamental del ser en dos principios irreducibles el uno al otro, en particular espíritu y materia, alma y cuerpo.

empeiria (griego): experiencia, práctica, destreza (la experiencia —actividad práctica opuesta a la teórica— como única fuente válida de conocimiento).

enstasis (griego): entrar totalmente en sí mismo: mediante la concentración y la meditación se consigue un estado de absoluta identificación (absorción) con el objeto contemplado, con el Sí-mismo.

epektasis (griego): dilatación, extensión, expansión; confianza del hombre en su destino divino, según Gregorio de Nisa. Esperanza.

erōs (griego): amor, deseo.

ex-perire (latín): [hacer] experiencia; *peraō* (griego); *pi-piparmi* (sánscrito).

gnōsis (griego): conocimiento salvífico, sabiduría liberadora (cf. *jñāna*, *prajñā*).

guru (sánscrito): «pesado»; maestro, guía espiritual; generalmente aplicado al que ha alcanzado la realización.

hieros gamos (griego): matrimonio sagrado; se refiere a una unión sagrada, acoplamiento (a veces matrimonio) entre dos divinidades o entre un dios y un hombre o una mujer, generalmente simbólico, a menudo ritual.

hermenéutica, hermenéutico: «el arte de la interpretación»; teoría y método de entender e interpretar los textos.

homeomórfico: que realiza una función análoga.

homeomorfismo: teoría usada en religión comparada para descubrir «equivalencias funcionales» en dos o más religiones.

hypomonē (griego): paciencia, perseverancia.

hypostasis (griego): «lo que está debajo»: sustancia, persona. Palabra clave y controvertida en las primeras disputas trinitarias, sobre todo por la ambigüedad de su traducción latina *(persona)*.

iṣṭadevatā (iṣṭadeva) (sánscrito): símbolo concreto de lo divino, forma personal de Dios, para el culto y la meditación; el icono de lo divino que mejor corresponde a la cultura, idiosincrasia y circunstancias de toda persona o grupo; el símbolo concreto a través del cual se hace la experiencia del misterio último.

jñāna (sánscrito): conocimiento (de la raíz *jñā-*, conocer), intuición, sabiduría; a menudo se trata de la más alta comprensión intuitiva, la realización del *ātman* o el *brahman*. *Jñāna* es el resultado de la meditación o revelación (cf. *jñānamārga*).

jñānamārga (sánscrito): el camino del conocimiento, contemplación y visión intuitiva; uno de los tres caminos clásicos de la experiencia espiritual, generalmente considerado superior a los del *karman* y de la *bhakti*, aunque muchos *bhakta* consideran *jñāna* simplemente una forma de *bhakti*.

kenōsis (griego): aniquilación, vaciado de sí mismo, superación del propio *ego*.

mahāvākya (sánscrito): «gran afirmación». Así se designan algunas de las grandes fórmulas de las *Upaniṣad*, tradicionalmente reducidas a cuatro, que expresan de una manera muy concisa el contenido de la experiencia del Absoluto.

manas (sánscrito): la mente en su significado más amplio, corazón, intelecto, el órgano interno en cuanto sede del pensamiento, de la comprensión, del sentimiento, de la imaginación y de la voluntad. En la antropología upaniṣádica, *manas* es uno de los tres constituyentes principales del hombre (cf. *vāc*).

maṇḍala (sánscrito): «círculo». Representación mística de toda la realidad; representación pictórica de la homología entre el microcosmos (el hombre) y el macrocosmos (el universo). Es también el título de cada libro del *Ṛg-veda* (un «círculo» de himnos). El *Ṛg-veda* consta de diez *maṇḍala*.

mārga (sánscrito): camino, sendero, vía.

metanoia (griego): transformación, cambio de mentalidad y de corazón, conversión; ir más allá *(meta)* de la mental racional *(nous)*.

mikrokosmos (griego): el conjunto de la realidad reflejada o concentrada en el individuo; el «hombre como *mikrokosmos*» significa el hombre como compendio del cosmos.

mīmāṃsā (sánscrito): uno de los seis sistemas clásicos de la filosofía hindú que se ocupa principalmente de los fundamentos y de las reglas para la interpretación de los textos védicos. De la raíz *man-*, pensar. Las dos escuelas principales son la *pūrvamīmāṃsā*, que se ocupa de la interpretación ritual de los Veda (cf. *karmakāṇḍin*) y la *uttaramīmāṃsā*, que da una interpretación filosófica y espiritual.

mokṣa (sánscrito): liberación final del *saṃsāra*, del ciclo de nacimientos y muertes, del *karman*, de la ignorancia *(avidyā)*, de toda limitación: salvación.

mumukṣutva (sánscrito): forma desiderativa de la raíz *muc-* (cf. *mokṣa*); deseo de salvación, de liberación, requisito necesario para entrar en el camino de la liberación.

mythos (griego): horizonte de inteligibilidad, de presencialidad, que no exige investigación ulterior.

naiṣkarmya (sánscrito): abandono de la acción o acción libre del fruto.

nairātmyavāda (sánscrito): impensabilidad radical del origen.

nāma-rūpa (sánscrito): «nombre y forma», el mundo fenoménico que constituye el *saṃsāra*.

nirvāṇa (sánscrito): «extinción [de la llama]». La palabra no define una condición, sino que indica la liberación de toda dicotomía y todo condicionamiento, sea el nacimiento y la muerte, el tiempo y el espacio, el ser y el no-ser, la ignorancia y el conocimiento, la extinción final del tiempo, el espacio y el ser; meta última para el buddhismo y el jainismo.

nirvikalpa (sánscrito): cierto, más allá de la duda.

nitya (sánscrito): eterno, permanente, real.

nitya-anitya-vastu-viveka (sánscrito): discernimiento entre las cosas permanentes, eternas *(nitya)*, y las temporales, no eternas *(anitya)*.

noēma (griego): En la fenomenología de Husserl, unidad de percepción intelectual.

noēsis noēseōs (griego): «el pensamiento del pensamiento», característica del acto puro o primer motor aristotélico.

ontonomía: conexión intrínseca de una entidad con la totalidad del ser, el orden constitutivo *(nomos)* de todo ser en cuanto ser *(on)*, armonía que permite la *interindependencia* de todas las cosas.

paṇḍit (sánscrito): erudito.

pantokratōr (griego): «el que todo lo gobierna», el Soberano de todo; designa a Cristo y también a Dios.

para (sánscrito): la otra vertiente, la otra orilla.

pati divina (latín): actitud pasiva del hombre frente a los «toques» del divino; sinónimo de experiencia mística.

pars pro toto (latín): la parte que representa el todo.

perichōrēsis (griego): noción de la doctrina trinitaria de la Iglesia primitiva que describe la inexistencia de las personas divinas unas en otras. Equivale al latín *circumincessio*.

pisteuma (griego): de *pisteuō*, creer; aquello que el creyente cree, el sentido intencional de los fenómenos religiosos, equivalente homeomórfico de *noēma*.

poiēsis (griego): en la tradicional división aristotélica del saber en *theōria* (contemplación), *praxis* (acción) y *technē-poiēsis* (habilidad-producción), *poiēsis* significa el saber creativo que es capaz de producir realidad, la capacidad de realización, de transformación efectiva del mundo.

Prajāpati (sánscrito): «Señor de las criaturas», el Dios primordial, Padre de los Dioses y de todos los seres. Su posición es central en los *Brāhmaṇa*.

prajñā (sánscrito): comprensión y consciencia, conocimiento, sabiduría (cf. *gnōsis, jñāna*).

pratiṣṭhā (sánscrito): fundamento, soporte, base.

pratītyasamutpāda (sánscrito): doctrina buddhista del «origen condicionado» u «origen en dependencia», que afirma que nada existe por sí mismo, que nada tiene en sí mismo el fundamento de su propia existencia, sino que todo se condiciona con todo en el ciclo de la existencia.

pratyakṣa (sánscrito): percepción directa.

Ṛg-veda (sánscrito): el más antiguo e importante de los Veda.

ṛta (sánscrito): orden cósmico y sagrado, sacrificio como ley universal; también verdad; estructura última, dinámica y armoniosa de la realidad.

śaiva siddhānta (sánscrito): religión, escuela filosófico-religiosa perteneciente al hinduismo Śivaíta predominante en Tamil Nadu.

samādhi (sánscrito): estado de profunda concentración, compenetración, inmersión, perfección *(enstasis);* el último de los estadios yóguicos; también la tumba de un santo.

saṃsāra (sánscrito): existencia temporal e inauténtica; ciclo perenne del devenir, sucesión de nacimiento-muerte-renacimiento; estado de dependencia y esclavitud, al que pone fin la liberación *(mokṣa);* el mundo fenoménico.

sat (sánscrito): «que es» (participio de presente de *as-*, «ser»), existencia, lo real. En última instancia solo el *brahman* es *sat* como puro Ser y Base de cualquier existencia. En el *vedānta* uno de los tres «calificativos» del *brahman* (cf. *cit, ānanda*).

sat-asat-anirvacanīya (sánscrito): inexpresabilidad (entre) Ser y No-ser.

satyasya satyam (sánscrito): la verdad verdadera, la verdadera realidad, el ser de lo existente.

savikalpa (sánscrito): constructo mental.

skepsis (griego): pretexto, disculpa (examen crítico constante de los objetos del conocimiento, cuyos principios son sistemáticamente puestos en duda, excluyendo la posibilidad de llegar a una conclusión definitiva).

śruti (sánscrito): «aquello que se ha oído», la Revelación védica, dicho sobre todo de textos sagrados, los Veda y otras escrituras autorizadas

del hinduismo, que se revelan al espíritu humano; el entero *corpus* de los Veda transmitido oralmente.

śūnya, *śūnyatā* (sánscrito): vacío, vacuidad, nada, condición estructural de la realidad y de toda cosa; representa la realidad última en el buddhismo (cf. *nirvāṇa*).

svadharma (sánscrito): orden intrínseco personal, adaptado a la propia situación, casta, religión; el *dharma* personal, algo parecido al lugar óntico de todo ser en la escala de los seres.

svayamprakāśa (sánscrito): «autoiluminante». Irradiación de la realidad.

sūtra (sánscrito): «hilo», aforismo que requiere un comentario *(bhāṣya)*.

tempiternidad: no-separación entre tiempo y eternidad; visión adual del tiempo y de la eternidad; dimensión eterna del tiempo.

tercer ojo: grado superior del conocimiento que, junto con el conocimiento empírico y el conocimiento intelectual, proporciona la visión de la realidad.

Upaniṣad (sánscrito): enseñanza sagrada fundamental en forma de textos que constituyen el sentido último de los Veda; parte de la revelación *(śruti)* y base del pensamiento hindú posterior.

upāya (sánscrito): medio, recurso, método.

vāc (sánscrito): «palabra»; la Palabra sagrada, primordial y creadora; sonido e incluso discurso, lenguaje, el órgano de la palabra, voz. A veces solo el *Ṛg-veda*, a veces todos los Veda se llaman *vāc*.

vedānta (sánscrito): «fin de los Veda», es decir, las *Upaniṣad* como culminación de la sabiduría védica. En el sentido de *uttaramīmāṃsā* o *vedāntavāda*, sistema filosófico (*advaita-vedānta, dvaita-vedānta*, etc.) basado en las *Upaniṣad* y que enseña una interpretación espiritual de los Veda; una de las últimas escuelas filosóficas del pensamiento hindú entre cuyos representantes más insignes se encuentran Śaṅkara, Rāmānuja y Madhva.

vinaya (sánscrito): «disciplina», conjunto de las reglas morales y prácticas del buddhismo. Destaca el *Vinayapiṭaka* («cesto de la disciplina»), que trata de la disciplina monástica.

vrata (sánscrito): voto, observancia religiosa.

wu (chino): «no hay»; nada, ninguna cosa, no-ser; se usa como prefijo para indicar la ausencia de alguna cosa. En relación polar con *you:* «hay, cosa, ser».

wu-wei (chino): «no-acción»; principio de la filosofía taoísta.

yama/niyama (sánscrito): abstenciones y preceptos, según el yoga.

yang (chino): aspecto solar, celeste, masculino, en la polaridad *yin-yang*.

yin (chino): aspecto lunar, terrestre, femenino; complemento del *yang*.

yoga (sánscrito): de la raíz *yuj-:* «enyugar, uncir, unir, preparar, fijar, concentrar»; unión, método de unificación mental, física y espiritual, concentración y contemplación, que entre otras cosas usa posturas corporales *(āsana)*, control de la respiración *(prāṇāyāma)* y técnicas espirituales. El yoga parece ser una práctica índica muy antigua desarrollada en sistema por Patañjali *(Yoga-sūtra)* e integrada en el sistema filosófico Sāṃkhya. El yoga como método se convirtió en un factor básico prácticamente en todas las religiones de origen índico.

zen (japonés): del sánscrito *dhyāna* (en pali, *jhāna*) «meditación profunda»; escuela del buddhismo que se proclama el camino más puro y directo hacia la iluminación *(satori*, *nirvāṇa)*.

zōē (griego): la Vida, aquello que hace que algo tenga vida en sí mismo *(bios)*.

Índice de nombres

Abelardo, P. 220
Abhinavagupta 210, 213, 376
Abrahán 118, 393
Adán 51, 117, 118 y n., 393
Inés de Praga, santa 172
Agustín de Hipona, san 40, 70 y n., 73 n., 94 n., 235, 241, 266, 310, 330, 333
Alain de Lille 73 n.
Alá 120, 237, 443, 451
Ambrosio de Milán, san 322
Angelus Silesius 92 n., 348, 359, 399
Aristóteles 40, 67 n., 68 n., 97, 138, 202, 221, 271, 286, 294, 330
Atīśa 36, 97
Aurobindo Ghose 233

Baader, F. von 44, 45
Barbour, I. G. 62 n.
Barth, K. 391
Baruzi, J. 23
Bergson, H. 23, 269, 311
Bernardo de Claraval, san 44
Berry, W. 62 n.
Bhartṛhari 404
Bierhost, J. 153 n.
Bisṭāmī, al- 78 n.
Blondel, M. 23
Bodhidharma, maestro 54
Boecio, A. M. T. S. 333
Brémond, H. 23
Buber, M. 49, 50 n., 58 n., 69 n.
Buddha (Gautama Śākyamuni) 14, 35, 36, 39, 78, 115, 215, 284, 286, 347, 350, 355, 379, 382, 403, 404, 427
Buenaventura de Bagnoregio, san 44, 218, 250, 263, 279, 326
Bultmann, R. 262

Cervantes, M. de 347, 349
Cicerón, M. T. 228, 318, 339, 386
Clara de Asís, santa 171-178
Collins, J. S. 62 n.

Confucio (K'ung-fu-tzu) 55, 208

Dante Alighieri 14 n., 43 y n., 88, 233 y n.
Dasgupta, S. N. 23
Descartes, R. 20, 40, 217, 263, 423
Dionisio Areopagita 305
Dōgen Zenji 28, 234, 347
Duperron, A. 109 n.

Ebner, F. 69 n.
Eckhart, Maestro 73 n., 77, 79, 165, 193, 246, 305, 341
Eigo, F. A. 437 n.
Eliade, M. 23
Enomiya-Lassalle, H. M. 133 n.
Escoto Eriúgena, G. 339
Eva 284, 394
Evagrio Póntico 99, 353, 391

Feuerbach, L. 69 n.
Fichte, J. G. 252
Francisco de Asís, san 172, 229
Francisco Javier, san 357
Freud, S. 23, 269

Gadamer, H.-G. 110
Galilei, G. 216, 391
Gandhi, *mahātma* 49 n., 105, 348
George, S. 308
Gerson, J. 250
Goethe, J. W. 332, 333
Gonzaga, Luis, san 76, 209
Goulet, D. 63 n.
Gregorio de Nisa, san 37, 213, 373
Gregorio Magno, san 316
Guénon, R. 23
Guillermo de Saint-Thierry 218, 285, 342

Hammarskjöld, D. 67 n.
Harries, K. 73 n.
Heer, F. 182 n.
Hegel, G. W. F. 40, 51 n., 62, 242, 246
Heidegger, M. 308, 309
Heiler, F. 23
Heisenberg, W. 40, 136 n., 308
Heráclito 42, 221, 262
Hesíodo 282
Hipólito, san 42
Hitler, A. 105
Hobbes, Th. 221
Hoffmann, F. 45 n.
Hügel, F. von 23
Hugo de San Víctor 172, 174
Husserl, E. 269, 271
Huxley, A. 23, 89

Ibish, Y. 101 n.
Ibn al-'Arabī, Abū Bakr Muḥammad 261
Ibn Sīna, Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh (Avicena) 242, 292
Ignacio di Antioquía, san 145
Ikkyū Sōjun 55

Indra 234, 325
Īśvara 253, 271, 373, 377

Jacopone da Todi 92, 348
James, W. 23
Jāratkārava Ārtabhāga 117
Jerónimo, san 290, 346
Jesucristo (Jesús) 42, 43, 59, 64, 82, 96, 118-122, 161, 162, 173, 176, 177, 180, 184, 190, 232, 236, 244, 294, 301, 389, 391-400, 405-410, 427
Jiménez, B. 113 n.
Job 37, 42, 354
Juan, apóstol y evangelista 39, 171, 195, 214, 279, 294, 309, 389, 392, 395, 401
Juan de la Cruz, san 36, 37, 179, 181-190, 205, 213, 305, 369, 399, 408
Jung, C. G. 254, 269
Justino, san 25, 26, 383

Kabīr 214
Kālī 134 n., 315, 317
Kant, I. 59, 220, 280
Kierkegaard, S. 69 n.
K'ung-fu-tzu, *véase* Confucio
Krishnamurti, J. 215
Kṛṣṇa 210, 120, 134, 279, 375

Leibniz, G. W. 269, 300, 319
Leonardo da Vinci 423
Lévy-Bruhl, L. 23
Linneo, C. 319
Llull, Ramon (Raimundo Lulio) 26, 81 y n.
Luis de León, fray 288, 338
Lutero, M. 75, 394, 423

Machado, A. 37, 82, 283
Māhākaśyapa 404
Maimónides (Moshé ben Maimon) 212
Marculescu, I. 101 n.
María (la madre de Jesús) 118, 163, 315, 392, 393
María Magdalena (María de Magdala) 173, 399
Marta 193 n., 288
Marx, K. 62, 318
Masao Abe 56
Máximo el Confesor, san 293
Mencio (Mengzi) 55
Merleau-Ponty, M. 313
Merton, Th. 172
Molinos, M. de 58 y n.
Mumford, L. 62 n.

Nāgārjuna 55, 78 n., 205, 417 y n.
Nicolás de Cusa 73 n., 49, 210
Nieto, M. 58 n.
Nietzsche, F. 45 y n., 46 n., 339, 387
Nishida Kitarō 304
Novalis (Friedrich von Hardenberg) 252

Nūrī, Abū al-Ḥasan al- 367
Nygren, A. 286

Ortega y Gasset, J. 54 y n.
Otto, R. 23

Pablo de Tarso, san 28, 38, 128, 176, 177, 205, 293, 305, 306, 310, 339, 346, 399, 400
Panikkar, R. 65 n., 83 n., 89 n., 110 n., 111 n., 112 n., 118 n., 120 n., 124 n., 129 n., 151 n., 155 n., 383 n., 406 n., 419 n., 421 n., 426 n., 437 n.
Paracelso 19, 59
Parménides 201, 217, 231, 238, 242, 243, 246, 270, 308, 335, 353
Pārvatī 241, 337
Pascal, B. 73 n., 205, 216, 278, 343
Pasteur, L. 22
Perse, S.-J. 117
Pedro, apóstol 389, 394, 408
Piano, S. 49 n.
Pilato, Poncio 118, 215, 390
Pitágoras 14, 294, 295
Planck, M. 319
Platón 49 n., 92, 172, 173, 245, 326, 336, 341, 342, 353
Plotino 111, 145, 159, 266, 267, 271, 289, 327
Plutarco 292
Porfirio 327
Protágoras 294
Pseudo-Hermes 73 n.

Rābiʿa al-ʿAdawīya 78 n., 357
Radhakrishnan, S. 23
Rahner, K. 61 n.
Ramakrishna Paramahaṃsa 238, 239
Ramana Maharshi 77 n., 79
Rāmānuja 376
Ricardo de San Víctor 43, 116 n., 193
Ricoeur, P. 65 n.
Rolland, R. 23
Rūmī, Ǧālāl al-Dīn 233, 261

Śābarācarya 309
Sala Balust, L. 113 n.
Śaṅkara 373, 374, 376
Santiago, apóstol 281, 321
Śāntideva 97
Schimmel, A. 233
Schopenhauer, A. 269
Séneca, L. A. 339
Servet, M. 423
Šestov, L. 51 n.
Shakespeare, W. B. 290
Sherrard, Ph. 23
Shinran, S. 36
Simeón 174
Śiva 13, 134 n., 241, 301, 315, 337
Sócrates 14, 27, 51 n., 75
Sófocles 29
Spinoza, B. 53, 283, 326
Stachel, G. 133 n.

Stalin (Iosif Vissarionovič Džugašvili) 105
Steindl-Rast, D. 328
Stenzel, M. 58 n.

Tagore, R. 214
Talasio 293
Tanabe Hajime 393
Teilhard de Chardin, P. 61 n.
Teresa de Jesús (Teresa de Ávila), santa 79 n., 179, 181-190, 247, 288, 293, 346, 357, 423
Teresa de Lisieux, santa 188
Teshima Toan 55
Thamus, faraón 245
Tomás de Aquino, santo 14, 26, 68 n., 172 y n., 250, 264, 278, 285, 286, 304, 305, 325, 390, 391, 393, 408
Toth 245
Toynbee, A. 89
Underhill, E. 23

Valéry, P. 249
Vargas-Machuca, A. 83 n.
Vivekananda 239, 239
Vogler, P. 110 n.
Voltaire (François-Marie Arouet) 383

Wittgenstein, L. 144
Wu, emperador 54
Wumen, 36

Yahvé 34, 50, 237, 284, 397, 443, 451
Yājñavalkya 117, 121, 266, 356

Zaehner, R. C. 23, 64 n.
Zarathustra 387
Zubiri, X. 236