

No-dualidad y Mística Cristiana: Vedanta y Hesicasmo

por Jacques Vigne

Publicado en Questions nº 99 y 100 (1995), Copyright del autor

Resumen

Este texto es un estudio sobre cristianismo e hinduismo, en particular sobre el hesicasmo, la mística de los Padres del desierto, y el Vedanta. Muestra cómo los místicos cristianos tienden a la no-dualidad y practican como en el yoga parar la mente y el silencio. Habla de la psicología de la ascesis, del porqué de sus excesos, del lazo entre la soledad, la austeridad y los poderes psíquicos. Aborda asimismo la sublimación de la sexualidad en la espiritualidad. Tras un resumen de la historia de la no-dualidad en Occidente, muestra cómo ésta se promete como un gran porvenir, en el que hace evolucionar los conceptos cristianos sobre la gracia, la creación, la evolución, el personalismo y la noción de la disolución del ego en esta vida, es decir, la liberación en vida.

I.- Sobre parar la mente

Caminar, aparte de su repetición rítmica, favorece un control del curso de los pensamientos. Si se asocia a la repetición de una fórmula sagrada, puede llevar a parar la mente y a un estado superior de consciencia. Es muy común entre los peregrinos de todos los países la práctica de la oración repetitiva. En el cristianismo, los *Relatos de un peregrino ruso* (1) son célebres por eso, así como en India los *Apuntes de peregrinaje* de Swami Ramdas. (2) Me sentí tan fascinado por el poder de la repetición sobre el espíritu – sea repetición del paso o repetición de una fórmula sagrada – que la convertí en tema de mi tesis de medicina. (3) Lo que presentía en el momento de redactar ese trabajo era que las técnicas repetitivas, asociadas generalmente en el alma de las personas a la plegaria y al pensamiento positivo, podían igualmente contribuir de manera muy importante al desarrollo de la psicoterapia. Una de las limitaciones de ésta es que se dedica casi exclusivamente al estudio de la mente, al menos en su forma clásica inspirada por el psicoanálisis, pero esta observación no representa más que la mitad de las posibilidades de aproximación a los caminos espirituales. La segunda mitad está formada por las técnicas de concentración, consistentes en un movimiento repetitivo de la atención, que regresa una y otra vez al objeto en el cual ha decidido fijarse.

A menudo se ha comparado la oración de Jesús al mantra y el hesicasmo al yoga. (4) Trataré este último tema al final de este artículo; me interesa, en primer lugar, el resultado de estas técnicas, la paz, la hésica, que ha sido descrita como la columna vertebral de la mística de la Iglesia ortodoxa de Oriente, y parar la mente, *citta vritti nirodha*, que Patañjali considera como la definición misma del Yoga al principio de sus aforismos (1,2). (5)

Un silencio vasto como el cielo

Me hace muy feliz escribir sobre este tema en India, a orillas del Ganges, justo antes de entrar en retiro por al menos cinco meses. Puede parecer paradójico hablar del silencio, pero muchos otros lo han loado antes que yo (6); con la esperanza de que este silencio se convierta en el objeto de nuestra experiencia, ¿qué más bello objeto de reflexión puede haber para nuestra mente?

La psicología no es del todo ajena a las virtudes del silencio; la abstención del psiquiatra tiene en sí misma una eficacia, ya que constituye una aceptación implícita y no culpabilizadora de la mente de su paciente y de su existencia en tanto que tal; sin embargo, hay que optar por las prácticas de meditación para que el sujeto por sí mismo intente acercarse al silencio. Los terapeutas se sienten demasiado atraídos por los ruidos del intelecto, las falsas notas de la psicopatología y los gruñidos sordos de las pulsaciones estremeciendo el inconsciente sin pensar jamás en escuchar la gran calma que hay detrás, o encima de todo ello. En este sentido, puede decirse que el silencio es el gran rechazado de nuestra psicología moderna. Tengamos en cuenta, además, que la filosofía y la teología ya habían aliviado pasablemente sus preocupaciones. Sin embargo, el hombre corriente tiene una intuición justa del silencio cuando le apetece estar en plena naturaleza. Ahí las imágenes no son portadoras de mensajes calculados como en las ciudades llenas de enseñas y publicidad. La naturaleza no tiene nada en especial que decir, puede que sea por eso que le guste tanto su compañía.

Para entrar de lleno en el tema que nos ocupa, algunas reflexiones sobre el vocabulario: en sánscrito, silencio es *mauna*, y a la persona que ha hecho un voto de silencio se la llama *mauni*. A veces este voto puede durar hasta doce años, como es el caso actual de Chandra Swami del linaje Udasin cerca de Dehra-Dun, a los pies de los Himalayas (cf “L’art de la réalisation”, Albin Mitchel). En cuanto a la paz, se la considera como el noveno sentimiento (*rasa*), de alguna manera la base de la que surgen todos los demás. En griego, el término hésica se utiliza para designar a la vez la paz y el estilo de vida de los solitarios. Nosotros estamos interesados directamente en esta experiencia de la hésica sin detallar la historia del movimiento al cual dio lugar, el hesicasmo, que impregnó con su perfume toda la mística de la Iglesia de Oriente.

Otro término que significa tranquilidad es *apathéia*, la ausencia de pasiones. No se trata en absoluto de la apatía, estado de pereza, sino de un estado de pureza donde los movimientos de la mente se paran. Es un estado de supraconsciencia, una analogía muy profunda con el samadhi hindú. Para los Padres el *amerimnia* –ausencia completa de preocupaciones- se revela prácticamente siempre como una virtud. En este sentido también, una mujer sabia de nuestro siglo, Ma Anandamayi, decía en palabras simples: “La no-preocupación, he aquí la meditación suprema”. Otra palabra que significa tranquilidad es *érémia*, parecida enormemente, obviando los acentos, a *érémia*, el desierto. En ambas palabras las dos nociones se asocian. En latín, paz se dice *pax*, y tiene una importancia tan grande en el desarrollo del monaquismo occidental que se ha convertido en la divisa del orden benedictino.

En este texto, permaneceré cerca del testimonio directo de los monjes y no me lanzaré a especulaciones teológicas pesadamente marcadas por la cultura. El acercamiento de los pensamientos mostrará que la idea de una meta común a todas las místicas no es un señuelo o un voto piadoso. Me he dejado guiar por mi intuición al escoger las palabras de

los Padres y sabios de India, basándome en la experiencia interior de Vijayananda, cerca del cual estoy viviendo desde hace aproximadamente cinco años: anciano médico francés convertido en discípulo de Ma Anandamayi, vive y practica la meditación en India según el vedanta desde hace más de cuarenta años. Si no es un Padre del desierto, se merece, después de haber vivido diecisiete años como ermitaño en los Himalayas, el nombre de “Padre de la montaña”.

En estos tiempos en que Occidente se abre a nuevas corrientes religiosas, esta noción de silencio interior permite trascender las dificultades de diálogo, puesto que representa el depósito común de todas las palabras sagradas. Es vasto como el cielo y no está entorpecido por las voces de los diferentes grupos que participan del pluralismo espiritual de nuestros días. El silencio permite resolver muy bien los problemas de traducción... Es el signo de la renuncia; para ilustrar este último comentario, citaremos con permiso una frase del “Sannyas Hindú”, un texto que puede ser considerado como el testamento espiritual de Swami Abhishiktananda, partidario convencido de la coincidencia de vedanta y cristianismo: “La llamada a la renuncia completa desborda la frontera de las religiones... y es mediante esta llamada que surge de las profundidades del corazón humano que los diferentes *dharmas* (religiones) efectivamente se encuentran, en este pulso que las lleva más allá de sí mismas.” (7)

Ramana Maharshi expresaba la misma idea mediante una imagen tradicional. “El silencio es el océano en el cual todos los ríos van a lanzarse”. Después de haber hablado sobre parar la mente en el vedanta y el cristianismo, vislumbraremos el método que permite llegar a ello, es decir, la ascesis, elaborando un estudio crítico del sentido del sufrimiento del cuerpo en los Padres con relación a la tradición hindú. Por último, y antes de concluir, reflexionaremos sobre la técnica del hesicasmo en comparación con la del yoga.

Parar la mente en el Vedanta

Existen tres estados al parar la mente:

- el silencio de la actividad verbal interior
- el borrado de las imágenes
- parar las sensaciones provenientes del cuerpo

Cuando se ha llegado a este último estado, el Ser se revela, es el samadhi. Cuando el lago está en calma, se puede ver el fondo. Esto no significa que el silencio sea un estado de entorpecimiento. Ramana Maharshi decía que las gentes creen al sabio perezoso porque éste puede permanecer mucho tiempo inmóvil, pero de hecho el sabio es como una peonza que gira tan rápidamente que su movimiento apenas se percibe. El silencio del verdadero guru es la enseñanza más fuerte; es mediante éste que Dakshinamurti, el sabio adolescente, transmitió el Conocimiento del Ser a los cuatro *rishis* que eran ya ancianos. Las masas que venían a visitar a Ma Anandamayi, o que ahora vienen a ver a Ma Amritanandamayi, pueden estarse horas simplemente observando el guru sin tener necesidad de discursos o prédicas. Un día, alguien preguntó a Ma Anandamayi: “Cuéntanos tu experiencia”. Ma respondió: “Hacer eso supondría asumir que siempre debe haber alguien para experimentar, y no es el caso aquí (es la forma que tenía Ma de hablar). Todo lo que puede ser expresado con palabras o mediante cualquier lenguaje es una creación de la mente”.

Se cree que el silencio es inactivo, pero de hecho es una creación que no cesa nunca. Se puede comparar a la libre circulación de la corriente eléctrica en un hilo conductor. A veces llegará a algún que otro instrumento y lo hará funcionar, si no seguirá su curso desapareciendo. El encuentro con un guru puede proporcionar la experiencia del silencio. Nisargadatta Maharaj decía: “Antes del momento en que encontré a mi guru, yo sabía muchas cosas: Ahora no sé nada... Me conozco a mí mismo y no encuentro ni vida ni muerte en mí, solamente al puro Ser.” (10) Junto con el “Yo soy el que soy” divino, la frase de la Biblia que atraía más a Ramana Maharshi era: “Permaneced silenciosos... y sabed que yo soy Dios”. (Ps 46, 11)

Uno de los numerosos métodos de meditación posibles consiste en observar la mente en medio de los numerosos pensamientos, percibiendo así el silencio. Esta técnica es igualmente utilizada en Occidente, particularmente por los cartujos. Es preciso comprender que, si bien todas las técnicas espirituales se encaminan hacia el silencio, no lo crean de por sí, puesto que siempre está ahí, no es otro que el ser. “Aquel que ha perdido su bolsa en un momento de distracción, puede encontrarla calmando su mente y haciendo memoria de dónde ha podido extraviarla. Cuando encuentra la bolsa perdida, no puede decirse que el hecho de calmar su mente haya creado esa bolsa. De la misma manera, el control de vuestra mente no es la causa de la Realización del Ser; aunque esté siempre ahí, no lo reconocéis, aún con una mente bajo control, puesto que no estáis acostumbrados”. (11)

En el Vedanta, es muy común tomar como analogía del samadhi el sueño profundo: siendo un estado desprovisto de imágenes oníricas, representa el silencio de las formas. Además, la distinción entre el observador, lo que es observado y la observación misma desaparece como fundida en una sola masa de consciencia (*prajña-ghana*, término empleado en las Upanishads). El *samadhi* posee la misma fuerza centrípeta considerable que el sueño profundo, pero en lugar de estar inconsciente, el estado es de supraconsciencia.

Si queremos orientarnos en la jerarquía de experiencias espirituales y saber lo que es más importante cumplir, debemos distinguir entre *manolaya* y *manonasha* –respectivamente, la disolución y la destrucción de la mente. La disolución se define como un fenómeno reversible, mientras que la destrucción es definitiva. Los gérmenes de los *samskaras* (condicionantes pasados) han muerto, como en el agua llevada a ebullición o las semillas tostadas en la cazuela. Ma Anandamayi hablaba a menudo de la distinción entre la vida, *shunya*, y la gran vida, *mahashunya*, que corresponde más o menos a la diferencia que acabamos de establecer. Los autores cristianos hablan de la falsa y la verdadera hésica. Es importante saber esto con el fin de no confundir una banal –aunque útil a su nivel– experiencia de relajación profunda y el verdadero Gran Silencio que corresponde a un nivel más elevado, el de los verdaderos sabios.

En el Advaita-Vedanta, la doctrina de la no-dualidad pura, la presencia misma de un pensamiento sobre la divinidad es poner límites a un silencio verdaderamente estable. En efecto, cuando dos personas están juntas (la idea que tengo de la divinidad y yo), aunque puedan estarse calladas durante algún tiempo, empezarán por desgracia a hablar en algún momento dado... Esta importancia fundamental que se da al silencio no es patrimonio exclusivo del no-dualismo hindú, encontramos la misma noción en el zen –como muestra, lo que decía el maestro Dogen: “Es necesario saber que cuando no surge ningún

pensamiento, el concepto vida-y-muerte se quiebra y que, si no hay coyuntura ni diferenciación, todos los fenómenos se esclarecen”. (12) Podemos aún extraer de nuevo este concepto de otro maestro zen, Taïdo (siglo XV): “Salvo esta pacificación, no existe buddha. Este buddha no tiene una luz especial, no vuela por el aire. Nuestro ser es tal que, después de nuestro nacimiento hasta hoy, es el de un buddha innato y sereno. ¡No lo dudéis!”. (13)

En Occidente, Plotino fue la inspiración de aquellos que querían orientarse hacia una vía de Conocimiento puro, es decir, la realización del Uno más allá de toda cuestión personal, como en el Vedanta. Influenció a distancia al Maestro Eckhart. Este evoca el estado superior de la experiencia espiritual de la siguiente manera: “El alma deja de actuar; no continúa esforzándose, está plena; posee su contemplación interior... así, la unidad se introduce en ella. A más unidad, más tranquilidad. Es entonces cuando la parte del ser que conoce se hace uno con el conocedor (*hèn toi gnôsihenti*)”. (14)

El cristianismo y la hésica

Dios prefería manifestarse en la hésica –“la voz de un silencio sutil” como hizo comprender a Elías (I R, XIX, 12) en el monte Horeb. Este acababa de hacer degollar a cuatrocientos cincuenta profetas de Baal en el Monte Carmelo. (I R, XVIII, 40) Sin mostrarse en el terremoto, el huracán o el fuego, Dios hizo sentir claramente a su profeta que no estaba por la utilización de métodos violentos. Igualmente, el Cristo, dejando a sus discípulos, les dijo: “Os dejo mi paz.” Para saber en qué consiste esta paz, podemos interrogar a los Padres del desierto. Sus consejos directamente orientados hacia la manera de sacar provecho del retiro y de la obtención del silencio de la mente, tienen finalmente una predisposición más universal que las especulaciones teológicas o las elaboraciones cristológicas, o incluso las eclesiásticas. Evidentemente, las definiciones que intentan evocar la hésica tienen una utilidad limitada; son como el batiente de la puerta de una casa: llamamos, pero no sabemos si la puerta va a abrirse, ni quién estará detrás.

Isaac el Sirio (también llamado “de Nínive”) evoca la hésica cuando “todo lo que es plegaria cesa, y el alma ora más allá de la plegaria... El santo olvida entonces completamente, dejando todo lo que es de este mundo, no habiendo en sí ningún movimiento hacia cualquier cosa que sea”. (15) Existen tres grados de silencio: el claustro, donde el novicio prueba la paz del modo de vida monástico que descubre, “la arena” que corresponde al período en que la energía interior despierta y donde hace falta aprender a controlarla para orientarla hacia lo divino y el tercer grado es “el puerto”, donde el monje disfruta de la unión de todos los bienes, de la fuente de luz, donde él mismo es llamado dios y hermano de Cristo.” (16)

Jean Climaque, que pasó su vida en el monasterio de Santa Catalina al pie del Monte Sinaí y que inspiró con su obra *La Santa Escalera* todo el monaquismo posterior, no escatimaba elogios sobre el silencio consciente: “El silencio, con el conocimiento, es la madre de la plegaria, la liberación de la cautividad, la preservación del fuego... el compañero de la hésica, el adversario del deseo de enseñar... el artesano de la contemplación, un progreso invisible y una ascensión secreta”. Es muy interesante notar que los dos primeros estadios del progreso espiritual según Jean Climaque son la *apathéia* (la ausencia de movimientos mentales) y la caridad. Es ahí donde se reencuentran la vacuidad y la compasión, dos cualidades supremas e inseparables del

budismo mahayana. “La *apathéia* es la naturaleza misma del alma, las pasiones son un sobreañadido”. (18) Lo que viene a decir que el fin de la práctica es el reencuentro de la verdadera naturaleza –expresión que recuerda la enseñanza del zen que afirma que cada ser tiene la naturaleza de Buddha. (19)

La hésica nace de la muerte de la plegaria en el sentido habitual del término; Isaac el Sirio dice: “Todo lo que está hecho de oración o puede ser objeto de oración, está del lado de la espiritualidad. Y lo que es espiritual es de un orden que excluye todo movimiento y toda plegaria”. (20) El pseudo-Dionisio es aún mucho más lacónico al hablar de este tipo de experiencias: “El éxtasis más allá de sí mismo y de todo. (21) Para el ser ordinario, el silencio es una herida, para el monje una unión. Se debe buscar este estado con intensidad, puesto que es en sí mismo deificante”. “Tener sed de hésica es deificante”, dice uno de los Padres. Por ello, un sentimiento de irrealidad del mundo, como en el Vedanta, es una fase necesaria. Otra analogía chocante con el no-dualismo hindú: mediante la purificación de la mente, el monje se transforma en pura consciencia; el abad Bessarion hacía esta reflexión: “El monje debe ser como los querubines y los serafines, únicamente ojo”. (22)

La hésica es un proceso de muerte y resurrección. El ego debe realmente desaparecer. El abad Poemen, cuando era un simple monje, fue a quejarse a su maestro Ammonas del ruido que hacía un vecino. Este respondió: “Poemen, tu aún vives. Ve, siéntate en tu celda y graba en tu corazón que desde hace ya un año reposas en tu sepulcro”. (23) Este estado de muerte corresponde a la liberación definitiva: “Con este saber y esta humildad que emanan de ello, cesan todas las luchas y todas las tentaciones, ya que los demonios no pueden luchar contra el que se considera a sí mismo como nada”. (24) Este conocimiento superior viene de la fe y excluye la acción. (25) Nos encontramos en la óptica del Vedanta, donde la consciencia superior no puede ser coaccionada a derivarse de acciones, ni tampoco a producirlas. Hay una separación entre los dos niveles, la acción orientada a purificar la mente antes de la gran experiencia y a expresar una compasión libre y gratuita después.

Es una idea muy común en India que el amor superior (*parabhakti*) conduce al conocimiento (*jñana*); un monje actual del Monte Athos, que sin duda no conoce mucho de la enseñanza no-dual de India, llega a vivir la misma experiencia: “La *apathéia* es el fin; así pues, el hombre es como Dios. Ya no hay en él más pensamientos impuros, ya no es esclavo de las pasiones, se ha convertido en amor, sin emoción, sin deseo; él es”. (26) Este ser silencioso es vasto como un cielo sin nubes y sin viento: “Una nube no puede formarse sin un soplo de viento; de la misma manera, una pasión no puede nacer sin un movimiento del pensamiento”. (27)

Para tener este espacio de libertad y de silencio, el monje puede también viajar al extranjero (*xénitéia*). Ahí no será perturbado por el medio que ha abandonado, y no comprenderá las habladurías que haya a su alrededor. De todas maneras, parece ser que no todos los Ancianos han conseguido este estado de hésica. Uno de ellos confesaba: “En verdad, hace ya setenta años que llevo estos hábitos, y en ningún momento he encontrado reposo...”. (28) ¿Es a causa de esta dificultad o se debe a otras razones el que el monaquismo posterior parezca haber puesto menos claramente la atención sobre la hésica que los antiguos Padres? No se dejaron invadir por el ritual de la recitación de textos, ciertamente adecuada para calmar las mentes de los novicios, pero más discutible para los místicos que habían alcanzado la madurez. En este sentido, en Occidente, la condena del

quietismo, ligada frecuentemente a intrigas de la corte, ¿no fue también perjudicial? La mística de los monjes, ¿debe ser obligatoriamente del tipo de la de los feligreses, salvo si son investidos a tiempo completo? ¿No cedieron acaso al pietismo ambiente temiendo perder por la vía directa de la hésica el consuelo que les suponía la imagen que se habían hecho de Jesús? Parece que un monje actual del Monte Athos encuentre sentido al afirmar: “Algunos entendieron las palabras de Jesús, muy pocos entendieron su silencio”. (29)

II.- Psicología de la ascesis

Los que empiezan a interesarse por la vía espiritual tienen a menudo una falsa noción de la ascesis. Existe una tendencia a tomar como pretexto los excesos ascéticos de la historia monástica para abandonar todo esfuerzo y no hacer nada. Entre estos dos extremos existe un punto medio que hay que encontrar, por ello exploraremos con detenimiento la ascesis excesiva, definiremos en qué consiste la ascesis justa -cómo desidentificarse del cuerpo sin causarle daño alguno-, y buscaremos cuáles son las causas que, en la tradición cristiana, favorecieron particularmente la ascesis violenta.

Los monjes no son gente ordinaria. Desarrollan por su práctica una concentración de espíritu y una intensidad poco comunes. Para comprender las dificultades con que se encuentran, las teorías elaboradas por psicólogos sin ningún tipo de experiencia en el retiro y la meditación constante carecen de interés. Por el contrario, una psicología espiritual comparada puede proporcionar referentes sólidos de otras tradiciones. Hablaremos pues de nociones de ascesis justa y de desidentificación del cuerpo tanto en India como en el Cristianismo. En India, la ascesis excesiva estaba muy extendida en tiempos de Buddha. Él mismo lo había practicado antes de definir la regla de la justa medida. La cuerda del instrumento musical no debe estar ni muy tensa ni muy floja, para poder dar el tono justo. Las antologías de las palabras de los Padres del desierto evitan las declaraciones ascéticas a ultranza. Por mi parte, sentí la curiosidad de leer algunas de sus obras completas y encontré ideas de un ascetismo pavoroso mezcladas de vez en cuando con palabras sublimes. Intentaremos esclarecer esto último.

La ascesis excesiva: los hechos.

La escalada de la ascesis era un hecho muy corriente en el Cristianismo. La referencia a la Cruz de Cristo era la justificación oficial de estos excesos. Ni el mismo San Pablo dudaba en decir “Disciplino mi cuerpo y lo esclavizo”. (Cor 9, 27) Habla también de todas las pruebas que tuvo que soportar, el hambre, el frío, las persecuciones, etc... Éstas se convirtieron en una especie de referencia para los monjes, si bien su ausencia de vocación misionera les exponía mucho menos, a priori, a los imprevistos de una vida activa e itinerante. Macario, uno de los primeros anacoretas después de San Antonio, dio una definición del monje, sin ningún tipo de ambigüedad: “El monje es aquel que practica siempre la violencia”. (1) Esto parece a todas luces del todo contrario a la dulzura de la hésica...

Empecemos por un ejemplo caricaturesco de la ascesis violenta: “San” Eusebio se había atado una cadena alrededor del cuello ligada a su vez a los riñones; al ser demasiado corta, estaba obligado a mantenerse constantemente curvado. Conservó este artilugio

consigo permanentemente durante cuarenta años, hasta su muerte. Este ejemplo ilustra de manera física, si puede decirse así, el riesgo evidente de desviación patológica que se esconde tras la necesidad de humillación voluntaria. Otro monje se mantuvo durante veinte años sin levantar la vista... Otro ejemplo: tras Simeón el Estilita, se hizo habitual subir a una columna a modo de celda. Sin embargo, como era muy difícil permanecer solo, los estilitas se reagrupaban en comunidades. Una de ellas, en Gethsemani, el lugar de la agonía y los grandes sufrimientos de Cristo, como por casualidad, contaba con un centenar de miembros. Algunas veces no se comprendían, sobre todo cuando eran de tendencias teológicas distintas y se increpaban de una columna a otra. (4)

En otros lugares existían los “pacientes”, que habían hecho voto de no desplazarse más que a cuatro patas y de comer hierba o cualquier otra cosa que pudieran encontrar por el suelo, todo ello sin servirse de las manos. (5) El abate Bessarion, permaneció durante catorce días con los brazos en alto a modo de plegaria. Una ascesis muy común en el monaquismo oriental era el de las lágrimas. Llorar disminuye el sentido del ego, la tendencia a la cólera y a los deseos. En ese sentido, la compunción (*penthos*) se presenta como el arma a escoger por el monje. Aún así, los excesos eran numerosos y el límite de una depresión enmascarada muy vago. El Abate Arsène lloró tanto que perdió las pestañas, y hubo un monje que lloró ininterrumpidamente durante dos años, día y noche. (7) En principio, esas lágrimas debían ser como las de un niño pequeño, mezcla de dulzor y alegría; pero el deslizamiento hacia la depresión franca era muy fácil. Las lágrimas son un mensaje del niño para llamar la atención de la madre. Si ésta no aparece, es muy posible que se presente una reacción de desespero. Las últimas palabras de un cierto número de monjes expresaban el miedo a la condenación, o a pecar durante las últimas horas que les quedaban de vida. Este no es en modo alguno un signo de éxito.

En el género ascético, Jean Climaque es un caso excelente para su estudio. Ingresado en el monasterio a la edad de dieciséis años, se puso bajo la tutela del Abate Martyrius - ¡ya de por sí todo un programa! Más tarde, escribió “La Escalera Santa”, el libro de cabecera del Abate de Rancé, el reformador ascético de la Gran Trampa en el siglo diecisiete. Entre los muchos sabios consejos sobre la plegaria y las etapas de la vida, encontramos “perlas” de este género: “Las personas más avanzadas que he encontrado en el desierto eran monjes sinceramente convencidos de ser indignos y de haber fracasado en su vocación”. (8) O también: “Los malos espíritus, flagelados por tu plegaria, se desvanecerán como ante fuego”. (9) Las ganas de beber (¡agua!) deben ser combatidas con el pensamiento de las llamas del infierno, la sed de los oprimidos es un signo de perfección. Aconseja a los monjes el ser “como prisioneros de minas golpeados a todas horas por sus carceleros”. (10) No estamos muy lejos en este punto de un campo de concentración espiritual... El veneno del pecado contamina también los medios de salvación: “Con cada comunión, ruega para que ésta no sea tu condena”.

La autoflagelación psicológica es tan absurda como la autoflagelación física. En la última línea de una obra, por otro lado interesante, sobre la vida monástica cristiana, encontramos la palabra “diablo”. Esto es lo que es lamentable cuando es sabido que siempre se acaba por regresar a lo que enfoca la mente a largo plazo. Hay que esperar prácticamente hasta el final del volumen de las “Palabras de los Ancianos” para encontrar lo que podría evocar un consejo de visualización positiva: “Que tu pensamiento sea siempre el Reino de los Cielos, y muy pronto lo recibirás en herencia”. (11)

Antes de sumergirnos de lleno en la psicología de los excesos de la ascesis, intentemos ya comprender lo que es la ascesis justa y la relación equilibrada del meditador con su cuerpo. Según mi opinión, la ascesis justa consiste en aceptar los sufrimientos generados por la práctica de esta disciplina; la ascesis excesiva en la provocación de éstos. Un Padre decía: “No es suficiente renunciar a la propia vida, hay que odiarla”. (12) Este propósito podría constituir una buena definición de la ascesis excesiva. Por el contrario, la ascesis justa me parece evocada por Simone Weil en su definición de la humildad: “Lo que se acerca más a la verdadera humildad es la inteligencia. El epasceta ya ha sido suficientemente criticado en el interior mismo de la comunidad cristiana. El Abate Poemen decía: “Todo lo que sobrepasa la medida proviene del demonio”. (13)

Sin embargo, Poemen, queriendo suavizar su posición, no puede evitar hacer aparecer de nuevo en escena a los demonios y cae de nuevo en un conflicto de contrarios sin fin. Por el contrario, la Bhagavad-Gîta, gran texto espiritual hindú, toma mucho cuidado en precisar simplemente que el yoga no es para los que comen mucho o muy poco, o los que duermen demasiado o demasiado poco. Ninguna mención a los diablos. La vía del Centro se reveló tan importante en el Budismo, que dio su nombre a una de sus escuelas principales, el *Madhyamika*. Es interesante hacer mención que la palabra “centro” no se utiliza en su aceptación más común; el “centro” entre el frío y el calor no es lo templado, sino que existe un tercer término que sobrepasa la dualidad frío-calor.

Según el pensamiento indio, el sufrimiento viene de la ignorancia; es pues por medio de la comprensión que podemos encontrar el remedio. Esta noción parece estar de acuerdo con la psicología moderna. De una comprensión (*viveka*) que no es tan sólo intelectual, sino vivida profundamente en meditación, proviene el desapego (*vairagya*). En este camino, la experiencia de la felicidad interior es un motor muy potente. Una vez se preguntó a un Anciano porqué el alma regresaba una y otra vez a las cosas transitorias e impuras. “Es porque aún no ha probado el dulzor de los bienes celestiales. Quien lo ha probado busca a Dios con todo su corazón; quien no lo ha probado vuelve rápidamente a las cosas impuras”. (14) No hace falta creer que la mezcla de sufrimiento y felicidad sea patrimonio de los ascetas. Los que se sienten invadidos por una pasión amorosa viven ese estado también de forma intensa. Igualmente, los que practican deportes de competición sufren mucho por su cuerpo, pero encuentran placentero el hecho de sobrepasar constantemente sus propios límites. También podemos de manera razonable defender la tesis de que el menosprecio patológico del cuerpo es más grave en el caso de un alpinista que arriesga su vida para conquistar una cumbre que ya ha sido vencida 36 veces, que en el de un monje del desierto que ayuna porque cree que ello le proporciona un espíritu más ligero. El alpinista corre verdaderamente riesgo de muerte, mientras que el monje puede beneficiarse de su ascesis para obtener una santidad mejor.

La violencia en la ascesis viene del desconocimiento de una ley fundamental del psiquismo: el miedo al deseo aumenta el deseo en sí, y la cólera contra la propia cólera no hace más que incrementarla. A corto plazo podemos oponernos violentamente a nuestra mente y ganar, pero a largo plazo ésta se vengará, como un niño maltratado por su padre tomará su revancha en la adolescencia de todas las maneras posibles. El psiquismo funciona por alternancia de pares de opuestos. Buscando humillar el ego por la fuerza, no hacemos más que probarnos a nosotros mismos que continuamos teniendo un ego y que es fuerte. Existe un fondo de maniqueísmo en la incapacidad de rebasar los contrarios, como por ejemplo en el caso de este monje del Monte Athos que decía: “El monje no tiene otros enemigos que los demonios: rogar por ellos es imposible”. (15) Este dualismo

está en la mayoría ligado psicológicamente a la dificultad de superar realmente el deseo sexual: “El que posee la perla de la castidad no puede sentirse libre del miedo a que ésta le sea robada (por los demonios), mientras no haya alcanzado el santuario de la tumba, es decir, el país del reposo”. (16)

Sin embargo, sería injusto decir que los Padres no tenían una intuición de cómo sobrepasar los pares de opuestos. Gregorio el Teólogo decía: “Tomarse por un gran pecador es agradable, al igual que considerarse como santo o genio. Pero, verse tal cual uno es, ni más alto ni más bajo, parece mediocre”. (17) La cólera contra las pasiones, señal de un dualismo de principiante, debe evitarse, e Isaac el Sirio aconsejaba: “Vale más adormecer las pasiones con el recuerdo de virtudes mayores, que intentar resistirse a éstas”. San Nilo decía igualmente: “la plegaria se inicia con lloros y contrición, pero no es necesario que este arma contra las pasiones se convierta en sí misma en una pasión”. (18) Otro indicio de superación de las dualidades se manifiesta en la capacidad de ciertos monjes de aceptar las tentaciones con reconocimiento: a menos que no fuese un gusto desmedido por los sufrimientos auto-inflingidos. En el contexto devocional, la gracia es lo que puede salvarnos de la triste dualidad del combate infinito entre el Bien y el Mal, pero aún es necesario que esté presente. En caso contrario, caeremos en otra dualidad, la de ausencia o presencia de gracia, la dualidad provoca gran cantidad de sufrimiento en la evolución espiritual del cristiano. Raramente se encuentra en los Padres la expresión de una vía de meditación que utilice la observación de la mente tal como es. No obstante, una aproximación a esta práctica podría ser este consejo de San Nilo: “Un hombre ora verdaderamente cuando ofrece todos sus primeros pensamientos a Dios”.

Respeto y desidentificación del cuerpo.

Según el Vedanta, existen tres factores de igual importancia: la desidentificación respecto al cuerpo, respecto al ego y con relación al Dios personal. Cuando conseguimos desapegarnos del cuerpo, el resto sigue. En el fondo existe una íntima relación entre idolatría, autolatría y somalatría. Todas las tradiciones se encuentran con la necesidad de modificar la consciencia habitual que tenemos del cuerpo, incluidos el tantrismo y el chamanismo. Neurofisiológicamente, el uso de drogas alucinógenas está unido a una modificación de la consciencia del esquema corporal. Guiados de la forma correcta, lo que es bastante raro en este campo, podemos servirnos de esta experiencia para trabajar estructuras demasiado rígidas de personalidad neurótica y ampliar nuestra visión del mundo.

De los muchos autores cristianos, pertenece muy probablemente a Máximo el Confesor el mérito de haber puesto mejor en relieve la relación entre el apego al cuerpo y el apego al ego, que el llama “*philautie*”. Irénée Hausherr, gran especialista en los Padres griegos, ha consagrado su obra a este tema, añadiendo al mismo esta definición de Máximo sobre la *philautie*: “Es la amistad apasionada e irracional por el cuerpo (19)... La *philautie*, siendo como ya he dicho el principio la madre de todos los vicios, una vez destruida, se lleva consigo toda su posteridad y sus retoños. Desaparece, y no puede subsistir en parte alguna ningún rastro de malicia”. (20) Detrás del lenguaje ascético de su época, Máximo va muy lejos: de hecho, sostiene, como el vedanta, que el desapego completo del cuerpo y el ego lleva a la perfección, al estado de liberación en vida (*jivan-mukta*). ¿Significa esto que debemos dañar el cuerpo? No, el verdadero proceso es un proceso de

consciencia: “No se trata de suprimir los sentidos o los objetos de los sentidos, sino la inclinación del alma hacia ellos”. (21)

Nisargadatta Maharaj no era ningún asceta que viviese en el desierto. Estaba casado, tenía varios hijos y una pequeña tienda en Bombay; todo ello no le impedía insistir persistentemente en la necesidad del desapego: “Una vez el desapego del cuerpo-mente ha tenido lugar, Brahma (el Absoluto) vendrá con sus manos unidas a vuestros pies...” (22) En el pensamiento tradicional el cuerpo correspondería a lo que Winnicott llamaría un objeto transicional. Sería como ese trozo de tela de escaso valor, pero al que un bebé se siente atado con todo su corazón y del cual no quiere separarse bajo ningún concepto.

La consciencia del cuerpo.

La nueva consciencia que desarrolla la persona que ha llegado a un estado de meditación avanzado es un estado paradójico, asociado a un despertar. Podemos ver una evocación de este estado cuando San Pablo habla de una experiencia que fue decisiva para él y le permitió fundamentar su autoridad espiritual en lo que él mismo vio y experimentó directamente. Decía, hablando de sí mismo: “Conozco un hombre en Cristo, que catorce años ha -si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe-, fue arrebatado hasta el tercer cielo..., y oyó palabras inefables que el hombre no puede expresar”. (II Cor 12, 2-4). Grégoire Palamas luchó en el siglo XIV para que se reconociese la importancia del cuerpo en la plegaria, oponiéndose a Balaam, un brillante profesor de filosofía en la corte de Constantinopla, de una manera más o menos intelectual. Grégoire afirmaba lo siguiente: “Decimos que es un mal estar pensando en el cuerpo; pero estar en el cuerpo no es un mal, puesto que tampoco es malo”.

La paradoja de la consciencia del cuerpo es esta: es necesario que la consciencia descienda al cuerpo para ver cómo está ligada al mismo; sólo después podrá pensar seriamente en cortar esas ataduras. En ese momento el desapego no será un debilitamiento, pero sí una renuncia que permitirá identificarse con el Ser, su verdadera naturaleza; es en ese sentido que en el Zen se repite: “Ir más allá del cuerpo y de la mente” o que Vivekananda decía: “Son las personas estúpidas las que se identifican con el cuerpo y gimen piadosamente “débiles, somos débiles!””. (23) Hay que encontrar el punto medio entre el cuidado y el dominio del cuerpo. Si sólo tenemos el dominio sin el cuidado, nos decantamos por la moralización pura y la represión. Si sólo mantenemos el cuidado sin el dominio, nos decantamos por la hipocondría o una especie de pansexualidad que más que un progreso lo que provoca es una recesión desde el punto de vista espiritual. Volveríamos a centrarnos en nosotros mismos, con un egoísmo puro, como el que se observa muchas veces en personas que llevan años de psicoanálisis: no contentos con correr tras la satisfacción de los deseos conscientes como la mayoría de las personas, persiguen los inconscientes, sin lograr nunca su objetivo.

Lo interesante de vivir en soledad es que los pensamientos provenientes del exterior disminuyen bastante, la mente se frena y podemos observar más claramente la base corporal. Pero, también es necesario que esta toma de consciencia vaya acompañada de cierto desapego, si no la mente da vueltas sobre ella misma. Marcos el Asceta reconocía, como Máximo, una especie de estatus de “liberado viviente” en quien conseguía desidentificarse del cuerpo: “Aquel que, gracias al deseo de lo Divino, ha llegado a superar la inclinación del alma hacia el cuerpo, se libera de todo límite, aún estando

dentro del cuerpo... Para el que hace eso, la vida natural no será ningún obstáculo para su vida en Dios, cuya naturaleza está más allá de toda comprensión”. (24) Sabios indios como Ramdas y Ma Anandamayi hablaban de su cuerpo en tercera persona. Máximo el Confesor expresa el mismo estado de espíritu en la primera página de las Cuatro Centurias sobre el amor: “Un hombre que se ata a Dios considera las cosas visibles como no existentes, incluido el propio cuerpo, como si no les perteneciese”.

La comprensión profunda de la paradoja del cuerpo permite reconciliar dos intenciones aparentemente contradictorias de Nietzsche y Francisco de Asís. El primero decía más o menos en Zarathustra: “Existe más sabiduría en vuestro cuerpo que en vuestra razón”. Y el segundo consideraba que era necesario tratar al propio cuerpo como “hermano del Asno”. La sabiduría que proviene del cuerpo no puede existir sino por el hecho de que el cuerpo es consciente. De la misma manera, cuando el asno es bien conducido, su energía se orienta por una consciencia. En ambos casos, la meta perseguida es esta consciencia-sabiduría, y no por el cuerpo como una especie de objeto de consumación según lo que desearía un cierto espíritu de la época actual. A veces, es necesario saber escoger entre el espíritu de la época y el espíritu a secas.

El sabio, como el niño, tiene el pensamiento muy ligado al cuerpo. Mediante la meditación, ha encontrado las vías directas que le permiten ir a la base de la cumbre. Ha despertado la *kundalini*, la energía interior, a la cual volveremos en la parte consagrada al “hesicasmismo y yoga”, a las evocaciones indirectas de este despertar que realizan algunos Padres. Lo que crea la verdadera separación entre el cuerpo y el espíritu es la mente vital, como una especie de capa de nubes entre la tierra y el cielo. La consciencia de la persona con un nivel avanzado de práctica de meditación atraviesa esta capa como un rayo. La mente vital se debate sin cesar entre el miedo y el deseo; no es una cuestión de “pecado”, sino de su naturaleza de oscilar entre estos dos extremos, como el tic-tac del reloj; pero cuando este tic-tac se para, gracias a las prácticas espirituales, esta oscilación acaba, deteniéndose en su línea de equilibrio -lo que corresponde en el caso del meditador a la concentración de energía en la columna vertebral, la *sushumna*- en ese momento se unen Cielo y Tierra, el Espacio entra en fusión y el Tiempo es destruido.

La psicología de la ascesis excesiva y de la angustia en el cristianismo.

Hemos dado ya brevemente ciertos elementos de comprensión de las causas de la ascesis excesiva. Ahora intentaremos profundizar y extendernos un poco más en la problemática del sentido del sufrimiento, cuestión que se presenta en toda tradición espiritual, pero que en cierta manera ha sido resuelta en el cristianismo. Sus respuestas han impregnado nuestro fondo cultural. Una primera causa de la ascesis excesiva, y más generalmente del sufrimiento auto-inflingido, es la cólera redirigida contra uno mismo. Desde el punto de vista psicológico, la pulsión de suicidio y la pulsión de muerte están en general íntimamente ligadas. También en India, los ascetas (*tapasvi-s*) eran conocidos por su cólera. Sus víctimas podían estar entre las ninfas (*apsara-s*) ilusorias que venían a tentarles y a las cuales habían sucumbido con anterioridad. Mientras permanecían sujetos al deseo, o a su inverso que es la cólera, no podían alcanzar la realización.

El placer que se encuentra en el sufrimiento es una causa más que evidente de la ascesis excesiva, pero aplicar a ello la etiqueta de “masoquismo” no es una explicación en sí misma. Parece ser que una de las leyes de la medicina popular “cuanto más amarga es la

medicina, mejores son sus efectos” podemos encontrarla también camuflada en el plano psicoespiritual: “Cuanto más daño hace, mejor es su beneficio”. El problema es que, en general, las cosas no funcionan de esta manera: esta especie de psicología popular está a menudo tan equivocada como su homóloga en medicina.

La propensión al sufrimiento puede tomar proporciones de delirio de condenación eterna, como en el caso de Jean-Joseph Surin, el capellán de las hermanas de Loudun antes de la Revolución. Es un hecho clásico en psicopatología, sobretodo en fuertes depresiones (melancolías), pero se presenta en formas atenuadas: aún sin sentirse completamente condenado, uno tiene la impresión de estar constantemente en el infierno y de estar obligado a permanecer en él. El monje toma entonces lo que era un pasaje difícil de su práctica por una norma. Esta complacencia de algunos en sentirse en el infierno podría ser calificada como anti-éxtasis.

Una explicación simple de esta propensión a apegarse al sufrimiento como tal podría ser la inercia, lo que se conoce como *tamas* en psicología india, o el “condicionamiento simple” en conductismo. Un experimento de psicología animal, como ejemplo de este punto de vista: un pobre perro está atado y recibe descargas eléctricas. Seguidamente, se le desata y recibe las mismas descargas en un recinto del que puede escapar saltando, pero curiosamente, tras haber dado una vuelta rápida por la jaula, prefiere quedarse dentro gimiendo que ser electrocutado: es más “cómodo” en cierto modo quedarse dócilmente en el propio infierno. Seligman, autor de este experimento lo llama el “sentimiento de abandono condicionado” (*conditioned helplessness*). (25)

La costumbre a un estado agradable o al sufrimiento ha sido una cuestión largamente estudiada. Vivekananda cuenta la historia tradicional de unas mujeres que estaban pescando cuando les sorprendió una tempestad que les arrojó a la costa junto con sus cestas de pescado. Fueron recogidas por un hombre rico que les permitió dormir en su rosaleda. Pero una vez acostadas, no conseguían encontrar reposo; les faltaba algo. Finalmente, se sintieron obligadas a ir a buscar sus cestas de pescado que habían dejado en la orilla, para poder dormirse al fin... Rumi cuenta el mismo tipo de historia. Puede que sea necesario recordar todo esto para interpretar estas curiosas palabras de un monje: “Cuando no tengo tentaciones, me siento abandonado por Dios”.

La voluntad de ascetismo.

La palabra “ascetismo” viene del griego “*askesis*”, que significa ejercicio, en el sentido de un ejercicio atlético. El bienestar que se siente durante una práctica intensiva de cualquier deporte y los momentos siguientes, está relacionado con la producción de endorfinas, que intervienen también en ciertos tipos de éxtasis. En cuanto al joven, favorece la producción de la adrenalina destinada a compensar la bajada de azúcar en la sangre. Esta adrenalina aumenta también en el caso de personas que escuchan la radio o música; ello explica el porqué se sienten deprimidos o tristes cuando se encuentran extraordinariamente en un ambiente silencioso. La adrenalina es uno de los factores que explican también el dinamismo paradójico de las adolescentes que sufren anorexia nerviosa, lo cual es peligroso, ya que encubre el debilitamiento del cuerpo.

La privación de agua (*nazareat*) que parecía tan importante en los Padres es posible que fuese originada por la voluntad de enrarecer las micciones, teniendo el deseo de orinar

bastante en común con el deseo sexual. Podía estar relacionada igualmente, en los habitantes del desierto, con una especie de entrenamiento de supervivencia, análogo a las prácticas de *tou-mo* -prácticas yóguicas de recalentamiento del cuerpo de los Tibetanos que viven todo el invierno con un frío riguroso. La privación de sueño provoca una afluencia de imágenes oníricas durante la vigilia, favoreciendo entonces lo que podría llamarse “visiones baratas”. Aún así, para cualquiera que sepa meditar, esta afluencia de imágenes puede acelerar el proceso de purificación del inconsciente, naturalmente si no se duerme durante la práctica... Por otra parte, las erecciones reflejas que se producen fisiológicamente durante el sueño tienen tendencia a producirse también durante la vigilia, dando lugar a todo tipo de visiones, lo que supone un problema para el monje. Dentro de un contexto cristiano, puede fácilmente interpretar estas visiones como ataques demoníacos. Todos estos hechos deben llevarnos a considerar con prudencia las propuestas de retiros intensivos con privaciones importantes de sueño y que proliferan actualmente, al menos para personas frágiles psíquicamente. Están totalmente contraindicadas para aquellas personas con antecedentes de alucinaciones.

Otro factor que favorece la ascesis excesiva es la emulación. Aún cuando los monjes vivían relativamente aislados, oían hablar a los visitantes sobre las proezas ascéticas de algunos frailes, y querían imitarles con el fin de obtener ellos también su copa en los grandes torneos de la mortificación... Si la imitación era un estímulo potente, más aún en los Padres. Los monjes tenían una especie de “complejo del descendiente” con relación a sus predecesores o fundadores del monaquismo, presuntamente mucho mejores que ellos. Era en cierta manera una especie de nostalgia de los orígenes. En cuanto a los primeros Padres, éstos sufrían visiblemente del mismo complejo con relación a los mártires que les habían precedido hacía poco (el inicio del monaquismo corresponde al fin de las grandes persecuciones), con relación a los apóstoles también martirizados y sobretudo con relación al mismo Jesús muerto en la cruz. Esta crucifixión representa un trauma de nacimiento ineludible. San Pablo complicó las cosas diciendo que el martirio de Cristo no debía ser en vano. Sin embargo, el riesgo que se presenta al querer justificar demasiado o valorar un sufrimiento pasado, es el de penetrar aún más en él.

Los mártires, así como sus sepulcros, eran investidos por el pueblo de poderes milagrosos. Habiéndose sacrificado, se habían convertido en sagrados. Los monjes que partían hacia el desierto no estaban exentos de esta voluntad de poder ligado a un estatus sagrado. Y se convertían en una especie de chivo expiatorio enviado al desierto cargado con los pecados del pueblo, y eminentemente en portadores de poder. Los lugares desolados están habitados por demonios (Lev 16,8) asociados por los Padres a los dioses paganos. El Padre de los monjes, San Antonio, es descrito por San Atanasio como envuelto durante sus vigiliass nocturnas por las bestias feroces del desierto. Él les decía: ““Si habéis recibido poder contra mí (de Dios), estoy preparado para dejarme devorar; si habéis sido enviados por los demonios, no esperéis más, ¡retiraros!””. Ante estas palabras de Antonio, las fieras huían, como perseguidas por el látigo de su discurso”. (27) La crítica espiritual que se puede expresar en contra del sacrificio, es que representa una acción interesada, realizada para ganar cualquier cosa -el mérito, o, en otro plano, el poder- mientras que el verdadero amor, o el verdadero conocimiento, son gratuitos. A propósito de la relación entre sagrado y sacrificio, podemos releer los textos de René Girard, así como de Nietzsche, quien hace una crítica feroz de la noción cristiana de sacrificio, y por fin de Eugen Drewermann quien ha dado un análisis conciso desde el punto de vista psicológico. (28)

Austeridades y poderes.

En India, la relación entre austeridades (*tapas*) y poderes (*siddhis*) es clara, pero estos últimos se describen como obstáculos a la liberación. Los monjes lo sabían, pero buscaban sin embargo para un cierto número de ellos formas sutiles de poder. Isaac el Sirio decía: “Así como le ha sido negada la grandeza de la tentación, le ha sido también negada la grandeza del carisma. En ningún caso Dios otorga gran carisma por pequeña tentación”. (29) Las ascesis extraordinarias atraían hordas de curiosos, como por ejemplo la de San Simeón, que permanecía en silencio sobre su columna. Es una máxima que funciona aún en India, en particular durante las *Kumbha-Mela*, donde millones de peregrinos confluyen en las orillas del Ganges para encontrarse con decenas de miles de monjes y ascetas diversos y variados, siendo automáticamente atraídos por el curioso espectáculo de sus ascetismos. Las austeridades de los monjes cristianos les conferían poderes mágicos capacitándoles para luchar contra los ascetas paganos. Podría establecerse, con relación a este tema, un paralelismo entre los monjes del desierto y Milarepa: después de haberse dedicado a la magia y haber matado a una treintena de personas, éste sintió un día vivamente el peso de sus pecados, e inició una vida extremadamente ascética, bajo la tutela de Marpa. Desarrolló poderes que le permitían expulsar los espíritus y los magos de la antigua religión Bön que pululaban por el Tibet en esa época, y propagar la sabiduría del nuevo budismo.

La evocación de los herejes producía en los monjes del desierto una reacción violenta; aunque Antonio había consagrado su vida a desarrollar la humildad y el amor al prójimo, montó en cólera cuando se dio cuenta de que algunos de sus visitantes eran partidarios de Arius: “Habiendo juzgado y conocido su impiedad, los expulsó de la montaña, diciéndoles que sus discursos eran peor que el veneno de las serpientes”. (30) Atanasio, biógrafo de Antonio y obispo de Alejandría guerreando contra los paganos y los herejes, finaliza la vida del santo anacoreta recomendando su lectura a los Helenos para “probarles que sus dioses no son dioses, sino demonios, y que tienen persiguiéndoles los talones a los cristianos que creen en Dios piadosamente, para expulsarles por tramposos y corruptores de los hombres”. (31) Aún teniendo en cuenta el espíritu de la época, esta perorata final es como mínimo curiosa, teniendo en cuenta que se trata de la conclusión de la vida de un santo que pasó su tiempo dedicado a predicar el amor y la humildad. Este ambiente de lucha casi maniqueísta entre la ortodoxia por un lado y los paganos, judíos y herejes por el otro es de gran relevancia en el universo de sufrimientos de los Padres. Repercute en su mente bajo la forma de combate ineludible con los demonios del tipo “yo o ellos”, y de dualidad insuperable entre el Bien y el Mal.

Para ellos esta situación era lo natural: “Los Padres vinieron un día a Alejandría llamados por Teófilo el Arzobispo con el fin de orar y destruir los templos paganos”. (32) En efecto, consiguieron eliminar a los paganos por la persuasión o por la fuerza, pero pagaron el precio de su maniqueísmo en su cuerpo y en su espíritu bajo la forma de divisiones, sufrimientos sin solución. El mismo San Pablo, consumido por el celo misionero, se quejaba de los sufrimientos que tuvo que soportar, de la astilla clavada en sus carnes y del ángel de Satán encargado de mantenerla (2 Cor XII 7). Por el contrario, San Juan gozó de un retiro apacible en la isla de Patmos, y no habla de manera especial en sus epístolas del sufrimiento que vivió por Cristo. Su experiencia parece más cercana a la de los sabios de la India que no parten con una misión concreta, sino que esperan

pacientemente a que los buscadores espirituales los encuentren. Según palabras de los Vedas: “Cuando la flor de loto se abre, las abejas acuden por sí mismas”.

Ascesis y soledad.

La vida solitaria intensifica los fenómenos mentales; actúa como una “caja de resonancia”, tal y como me decía el maestro de novicios de la Gran Cartuja que había ido a visitar. Al cabo de cierto tiempo sobreviene un verdadero despertar de lo que en la tradición hindú es llamado “la kundalini”. El espíritu del monje que hasta ese momento había permanecido en un estado más o menos apacible, puede atravesar toda suerte de deseos e impulsos violentos. Dentro de un contexto dualista, este despertar se interpreta generalmente como un ataque de los demonios. De hecho, podemos aprender a canalizar estas energías, y a esto es a lo que ayudan el yoga y la meditación. El agostamiento de la ascesis del desierto es en sí mismo un reflejo de la aridez del clima. En este sentido, podría establecerse la misma relación causa-efecto para Rusia que, marcada también por un clima rudo, posee uno de los escenarios de explosión de excesos ascéticos más importantes de la cristiandad.

Otra de las causas del epascesis del solitario es simplemente el vacío que llena su tiempo. Para ocupar su mente, el monje crea ejercicios ascéticos cada vez más extraños, que consisten entre otras cosas en imaginarse todo lo que los demonios van a poder inventar o calcular en contra suya... Para los que tienen ya de por sí una tendencia obsesiva, el tiempo libre intensifica los síntomas. La ascesis se convierte en un fin en sí misma, lo que se llama “una obsesión” en el lenguaje psicológico, o “ídolo” en el religioso. La lucha contra los demonios proporciona cada vez más una excitación que permite contrarrestar la depresión de los monjes; cuando observamos a niños solos y ociosos, los vemos a menudo jugar a pelearse contra enemigos imaginarios y parecen encontrar en ello una gran diversión. No digo que este paralelismo explique todos los fenómenos de los demonios, pero va mucho más lejos de lo que parece a simple vista.

No es muy común que un Padre sugiera que los conflictos interiores sean del orden psicológico; más bien parecen en su mayoría partidarios de la interpretación demonológica. Este “maniqueísmo mitigado” que ya habíamos tratado anteriormente está muy lejos del concepto de India. Incluso el dualismo entre lo divino y lo humano está tan atenuado, que la misma palabra “*atman*” significa a la vez el alma individual y el alma universal, siendo el primer sentido reflexivo “sí mismo”. Además, el Yoga no ve en los pensamientos más que torbellinos (*vruttis*) en esta agua que es el Absoluto: cuando el torbellino cesa, no queda más que el Absoluto.

La angustia y la gracia.

Si vamos a la raíz de las cosas, la noción misma de dualidad implica angustia. La Taittiriya Upanishad dice (2-7): “En verdad, esta esencia causa la felicidad. Cuando nos establecemos sin miedo en lo invisible, desprovisto de forma, indefinido, sin base, entonces hemos logrado realmente alcanzar la ausencia de miedo; pero si hacemos la más mínima diferencia, empezamos a tener miedo”. En la concepción bíblica no existe sólo una “cavidad” en el Uno, sino una falla, un precipicio entre sustancia humana y sustancia divina; flanqueado tan solo por el puente levadizo de la gracia, de cuando en cuando

bajado, de cuando en cuando elevado. Esta dualidad representa una especie de proyección, de consagración metafísica de la separación debida al pecado original.

La creencia en lo substancial del cuerpo y de la persona humana posiblemente sea lo que hace la ascesis cristiana más laboriosa que la oriental. En efecto, el practicante se encuentra ante un mensaje contradictorio, una especie de doble lazo generador de ansiedad: en el fondo, se le pide que crea en lo substancial de un ego que hay que eliminar completamente para dejar lugar a lo Divino. La gracia de un Dios completamente bueno puede ayudar en esta empresa, pero acompañada de su sombra -la ausencia de gracia, los motivos de la cual se nos escapan. En este sentido, puede decirse que la sombra de la gracia es el absurdo, lo que origina este fondo de angustia en los místicos dualistas.

La no creencia en la reencarnación participa de forma importante en la angustia del cristiano. Debe apostar no solamente a que existe un más allá a la manera de Pascal, sino también a creer que su más allá particular será el paraíso y no el infierno. Si algún pequeño pícaro se entretuviese en hacer un cálculo de probabilidades, encontraría que tan sólo existe un 25% de posibilidades de que este sistema funcione... Un viejo obispo decía sonriendo a una de mis amistades: “Comprendo mejor la reencarnación de los Orientales a mi edad: es cierto que una sola vida para alcanzar la perfección es bien poco”. Los eremitas taoístas y budistas tal y como los describe por ejemplo Michel Jourdan en *La vida del eremita* (33) parecían practicar un ascetismo más integrado en la naturaleza. Buscaban la armonía con la ley natural y la conjunción de los contrarios. Este último punto parecía ausente cruelmente en los ascetas del desierto. He leído la *Transmisión de la pequeña lámpara*, el texto de base del budismo ch'an. No habla para nada de lágrimas ni de arrepentimiento. Los maestros son rudos, pero las historias que encontramos en este libro están llenas de humor y sobrepasan más a menudo que en Occidente la simple moralización para dar una enseñanza esencial de manera imaginativa.

En cuanto a los hindúes, su falta de dualismo cultural supuso un gran problema para los misioneros cristianos: éstos no sabían a que carta jugar para provocar el “arrepentimiento” y el “retorno al Dios verdadero”. Los hindúes simplemente no percibían haber sido separado de éste. La dureza de la ascesis del desierto se suavizaba por una relación profunda con un Anciano. Sin embargo, la vida en comunidad provocó la pérdida de prioridad de esta relación. Los monjes aprendían de uno y de otro, lo que suponía un factor de dispersión en su práctica. El concepto de obediencia a un maestro espiritual desprovisto de ego fue reemplazado por la noción de disciplina bajo la férula de una administración mucho más pesada puesto que se suponía de derecho divino. Una de dos, o abandonar el ego en manos de alguien sin la suficiente eficiencia espiritual, o abandonarlo en manos de una institución que, en tanto que tal, no puede más que poseer un fuerte ego, lo cual no es solo mucho menos eficaz, sino mucho más arriesgado. (34)

Un último factor pudo contribuir a convertir en laborioso el ascetismo de los monjes del desierto: la enseñanza cristiana según la cual debían buscar la perfección estaba basada en el amor, pero estaban bien lejos de cualquier presencia femenina, con una vida en comunidad muy reducida si seguían la hésica, o una relación más bien diluida con el maestro espiritual si vivían en una gran comunidad. Además, el culto a la Madre de Dios, que suavizó la austeridad del monaquismo posterior, no estaba aún desarrollado. Había, pues, no pocos límites a sus posibilidades de expresar el amor, y aún en esa época no tenían los recursos de la práctica de la vía del conocimiento que, por ejemplo en India,

corresponde al cenit de la devoción: de ahí la contradicción y muy a menudo el sufrimiento. Para un Padre como Evagre le Pontique estaba muy claro que la devoción culmina en el conocimiento, pero no parece que el conjunto de monjes siguiera su ejemplo.

Como conclusión a esta parte, aún sin ver claramente la transición del amor al conocimiento, espero que hayamos aprendido la necesidad de pasar del miedo -motivo principal de los excesos ascéticos- al amor. ¿No dijo San Juan, el discípulo amado de Jesús: “No hay miedo en el amor, al contrario, el perfecto amor aleja el miedo”. (I Jn IV, 18)?

III.- Una ascesis para nuestros días

Sufrimiento, sexualidad, espiritualidad.

El Buddha decía: “Existe un camino más allá del sufrimiento”. Había dado en el clavo: la finalidad de una disciplina espiritual no es añadir sufrimiento, sino “rescatarnos” de él. Cada vía tiene su especificidad: en la devoción, se busca debilitar lo máximo posible el ego ante lo Divino; en la vía del conocimiento, la identificación directa con Él. El riesgo de la devoción es la dependencia y el debilitamiento; el de la vía del conocimiento, la arrogancia. En ambos casos, nos convertimos en lo que meditamos: en este sentido, el recordar una y otra vez los pecados del pasado no puede hacer más que provocar una recaída. Es necesario percatarse que la culpabilidad es a menudo soportada por el goce que provoca el hecho de pensar una y otra vez en lo bien que se ha pasado cometiendo tal o cual desliz. En cuanto a los demonios, se trata de formas sutiles que no tienen ni más ni menos realidad que nuestra propia mente. Si se les llama bajo el pretexto de combatirlos, acudirán de veras. Sin embargo, es verdad que esta práctica podrá estimular la energía de los monjes de temperamento más bien combativo. La meditación en el sufrimiento no tiene demasiado interés. Un jesuita como el Padre Kadowaki que ha escrito sobre el Zen y la Biblia, lo reconoce. (1)

Una cuestión candente que siempre ha existido es la de la relación entre la vida sexual y la evolución espiritual. En India, aquellos que tienen interés por la vida espiritual pueden ser renunciantes de golpe (*nitya brahmacharis*), o casarse y a partir de cierta edad alejarse de sus hijos e irse lejos con su esposa (*vanaprashtha*) para realizar prácticas espirituales más intensas. Parece ser que los antiguos rabinos del Judaísmo hacían lo mismo. Los occidentales a menudo viven con el sueño de que existen en otra parte sociedades en las que la sexualidad sería completamente libre, pero no creo que una sociedad de estas características pueda existir de manera estable. He vivido durante algún tiempo con un grupo sufí en un país musulmán, donde no se reconoce en absoluto el valor del celibato por razones religiosas. Aún así, los rituales cotidianos están saturados de la idea de pureza y control de la sexualidad, y la religión se apoya pesadamente en ello para penetrar profundamente en el espíritu de los fieles. He podido hablar con un antropólogo que vive una buena parte del año en pueblos de China. La sexualidad, también allí, está muy controlada por la sociedad; los niños son casados por sus Padres, como en India.

Además de la necesidad social evidente de una cierta disciplina sexual, existe en el nexo entre religión y sexualidad la toma de consciencia de que las raíces de esta última se encuentran en la base de la mente. De modo esquemático se puede decir que un dominio

consciente de la sexualidad, mediante la meditación y no por el rechazo, es proporcional a la capacidad de interiorización. Evidentemente, algunos como Drewermann decían sustancialmente que la castidad a largo plazo no es posible actualmente en Occidente. (2) Pienso que tiene razón en su análisis de las múltiples maneras por las que el sistema eclesiástico recupera la noción de castidad para auto-consolidarse. Estimo, también como él, que los sacerdotes deberían tener la posibilidad de casarse, como en el protestantismo, la ortodoxia y otras religiones. Como contrapartida, pienso, contrariamente a Drewermann, que algunos seres –en general monjes- pueden realmente transmutar la energía sexual en energía espiritual y realizar la unión de lo masculino y lo femenino en sí mismos. Si llegamos a conocer un bienestar interior desprovisto de toda connotación erótica, significa que estamos muy próximos a una felicidad completamente independiente y por lo tanto perfectamente estable. No digo que esta vía sea fácil, pero puede aprenderse viviendo cerca de un maestro espiritual que haya logrado el éxito en esta vía, mejor que por los libros. Los hindúes otorgan una gran importancia a la castidad para obtener una subida estable de la kundalini (*ojhas*). Es interesante resaltar que el nombre que la tradición griega da a la continencia sexual es *enkratéeia*, es decir, la “fuerza interior” -un término finalmente muy próximo a las palabras “energía” o “entusiasmo”, siendo el significado de este último *Dios en el interior*.

Comprendo la actitud de terapeuta de Drewermann quien, viendo a los pacientes acorralados en un celibato que no les corresponde en absoluto, les dice: “Cásese”. Pero a veces, la fascinación del cambio representa también una huida. Cuando yo era terapeuta, un gran número de mis pacientes se encontraban centrados en sus problemas de pareja. Es verdad que mi primera reacción interior era la de querer decirles. “Deje correr esta relación y viva sólo: verá usted como no va a morirse...”. Sin embargo, la mejor solución es, en la mayoría de los casos, la de intentar verdaderamente plantar cara a los problemas allí donde se esté y según la vocación que cada uno/a haya escogido.

Por otro lado, Drewermann pone por las nubes la aproximación psicoanalítica; es evidente por ello que no ha vivido como he hecho yo en un medio “psico”, donde las batallas por el poder y las “capillitas” no tienen nada que envidiar al sistema eclesiástico. Sin embargo, parece en teoría abierto a Oriente; no habla mucho de las diversas técnicas psicósomáticas de meditación como medio de explorar la mente en la práctica. Aún así, no parece que para aquellos clérigos que no estén perturbados, el retorno a estas técnicas sea más indicado que el mismo psicoanálisis. Este último está, en general, saturado de prejuicios materialistas – mientras que la meditación tradicional comparte lo esencial con el cristianismo, es decir, el centrarse en la búsqueda de lo Absoluto. Drewermann, como a menudo hacen los terapeutas, ve las cosas a través de las “gafas” de sus clientes, es decir, curas y religiosas que tienen problemas. Los monjes que tienen éxito en su vida espiritual no tienen ningún motivo para consultarle.

Sobre la polución mental.

¿Qué puede decirse de la ascesis en nuestro mundo actual? No soy ningún maestro espiritual, por lo que reenvío a cada uno a la vía y al maestro que sigan. El único apunte que me gustaría hacer en este punto, habiendo hablado de la espiritualidad en el desierto, es de orden psicológico. Antes de soñar en partir a un verdadero desierto en busca de esta clase de experiencias, estaría bien aprender a filtrar el ruido que nos viene del exterior, en particular el de las informaciones sensacionalistas de los medios, donde existe una

polución mental considerable; espero que esta noción de polución mental emerja muy próximamente en el público, de la misma manera que han aparecido noticias sobre la polución sonora o la destrucción de la capa de ozono. Tampoco creo que sea muy oportuno hacer de nuestro interior un desierto. Como revancha, podemos convertirlo en un “parque natural” donde nuestra verdadera naturaleza pueda estar protegida y desarrollarse a sí misma al abrigo del desorden de los elementos externos.

No hay que creer que la tentación de la excesiva ascesis sea algo perteneciente al pasado. Aquellos que hayan pasado por el estadio de la “mística hippie” –haz el amor y no la guerra- y que han comprendido que era necesaria más intensidad en la vida espiritual, pueden sentirse tentados: para unos, será como una repetición de ayunos prolongados en base a justificaciones dietéticas; para otros, será una práctica extrema de hatha-yoga, camuflando un deseo inconsciente de castigar el cuerpo por ser lo que es. En cuanto a los monjes ortodoxos, la tentación de la espascesis está aún presente. Pude darme cuenta, en un *Paterikon* (recopilación de pensamientos o acciones de Padres fallecidos en una época relativamente reciente) de 1985 en el Monte Athos, de hechos de este género: un monje estuvo rezando ocho días de pie sin dormir ni comer (3); otro fue encontrado medio muerto después de un ayuno de seis semanas; un tercero fue altamente elogiado por “haber pasado su vida haciéndose daño continuamente más allá de las posibilidades de la naturaleza”(4) y finalmente pudo decirse de otro viejo monje, tras su muerte, que pasó cincuenta y seis años sin franquear el recinto de su monasterio.

El monte santo de Athos tampoco ha estado exento de pasiones religiosas en su historia reciente. A principios del siglo XX, cierto número de monjes tuvieron la intuición mística de que Jesús y su Nombre formaban una unidad. Esta es una idea muy común en India: *nam* (el Nombre) y *nami* (El que es nombrado, Dios) son sólo uno. La doctrina de estos monjes llamados onomatodoxos disgustó a las autoridades centrales de la Iglesia ortodoxa, que inmediatamente informaron al Zar, el cual envió a la marina de guerra para dar caza a los nuevos místicos de Athos. (5) Se podría llamar a esto la pelea de los onomatodoxos y de los “integrododoxos” y elucubrar sobre la utilidad de la artillería de marina para la teología mística...

El principal problema de la excesiva ascesis es que puede asquear a la gente de la vida espiritual demasiado pronto. Recientemente me trasladé a San Petersburgo, donde pude asistir a un oficio en el monasterio de mujeres más grande de la ciudad. En cierto sentido, era hermoso ver renacer una vida religiosa después de setenta años de persecución. Sin embargo, podemos preguntarnos si el ascetismo severo que emanaba de esas mujeres de negro hará mucho por retomar el interés de las masas rusas por la vida espiritual. A propósito de la forma en que los excesos de la ascesis pueden descalificar la vida monástica, podríamos retroceder en el tiempo para trasladarnos a principios del siglo V en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí. Esta institución pudo subsistir en un medio musulmán gracias a una carta del profeta Mohamed en persona agradeciendo a los monjes el haberle alojado cuando fue perseguido. Si esta carta no es un bulo, podemos imaginarnos el encuentro del futuro fundador del Islam con su anfitrión, que muy bien podía haber sido Jean Climaque o su maestro Martyrius. Habiendo visto aquí la austeridad de sus enseñanzas, uno puede preguntarse si una vida tan severa no influyó en Mohamed en su prohibición global de la vida monástica para sus discípulos, y por consiguiente para todo el Islam.

El fin de la práctica espiritual es la felicidad; ésta debe ser también su motor. Los Padres hacen referencia a una alquimia de las emociones análoga a la practicada por los tibetanos que busca transformar los venenos en medicinas. Según los Padres, debemos intentar transformar la cólera en caridad y el placer en felicidad. Isaac el Sirio afirmaba: “La humildad puede provenir del miedo a Dios, de su amor o de la felicidad”. (6) Esta felicidad es sin duda lo que le valió a San Serafín de Sarov la devoción del pueblo ruso. Hemos mencionado en otro texto, el “Maestro y Discípulo en el Cristianismo”, que saludaba a las personas llamándoles “mi felicidad”. A veces, les mostraba un icono de Cristo diciéndoles “he aquí mi felicidad”, después les mostraba un icono de la Virgen añadiendo con ternura “he aquí la felicidad de mi felicidad”. Afirmaba que el que había llegado a la paz podía convertir a mil personas, pero el que había conseguido la felicidad podía convertir a diez mil. El único problema de estas experiencias de felicidad es que, como con todas las demás experiencias, éstas no son verdaderamente permanentes, pero, aún así, son un signo de progreso en el camino. Los Padres dicen: “Cuando sientes la felicidad por encima de cualquier otra alegría, debes saber que estás en la verdadera plegaria”.

Hesicasmo y Yoga.

En la Historia ha habido grandes conflictos en torno al hesicasmo y al uso del cuerpo en la plegaria. Estos conflictos culminaron en el siglo XIV con la disputa entre Grégoire Palamas y Barlaam. El Palamita estaba a favor del uso del cuerpo y de la respiración en la plegaria de Jesús y veía en ello no un obstáculo, sino una ayuda para la finalidad última de la interiorización, es decir, un estado estable de unión con Dios, más allá de las vicisitudes y variaciones constantes del estado corporal. Ya hemos visto en el apartado “Respeto y desidentificación del cuerpo” que el descenso al cuerpo y la liberación del espíritu son fases sucesivas de un mismo proceso, y por lo tanto no deben considerarse opuestas.

“Hésychia” significa *descanso* y el hesicasta es, según Jean Climaque, aquel que dice: “Duermo, pero mi corazón está en vela”. (Cant 5, 2) En la tradición hindú del shaktismo (centrada en el culto a la Madre divina), el descanso yóguico (*yoga-nidra*) es el estado supremo, la primera manifestación del poder de la Diosa. El Devî Bhâgavatam (7) cuenta que sólo cuando fue capaz de salir de su *yoga-nidra*, de su sueño, pudo Vishnu crear el mundo. Así pues, este estado es superior a las funciones de creación, preservación y destrucción del universo. La concentración en el corazón aconsejada en el hesicasmo se practica también en el yoga (el chakra del corazón tiene por nombre “anahata”). La retención de la respiración y la inclinación forzada de la cabeza hacia delante aconsejada por Gregorio el Sinaíta recuerda las prácticas de pranayama y de *jalandhara mudra* en el yoga. Para Patañjali, la “concentración en el corazón nos hace percibir toda la profundidad de la mente (citta)” (Yoga-sutra, III;35), práctica que permite acceder al conocimiento completo del sí-mismo.

Existe una técnica hindú muy antigua (9) que aún no ha sido desarrollada en el hesicasmo, pero que lo será muy probablemente en un futuro no muy lejano, puesto que es poderosa: se trata de, al recitar el mantra, no sólo permanecer centrado en el corazón, sino de situar la atención en todo el cuerpo, parte a parte, para instalar en él a Dios (*nyasa*). La plegaria del corazón se convierte así en plegaria del cuerpo y favorece la transparencia de todo el ser. Desde el punto de vista psicológico, la asociación de una

palabra o de una imagen a cada parte del cuerpo favorece su integración en la memoria profunda. Desde el punto de vista espiritual, si se escoge un punto de concentración único a largo plazo, es preferible escoger el corazón o uno de los chakras superiores; por el contrario, para una persona más experimentada no importa qué punto del cuerpo sea el punto de partida de la meditación –que nos llevará de todas maneras más allá del cuerpo.

Una de las fórmulas corrientes de la enseñanza de los Padres es: “Piensa en Dios más a menudo que respires”. Jean Climaque nos decía: “Que el nombre de Jesús sea uno con tu respiración: entonces comprenderás el valor de la soledad”. (10) Esta última práctica corresponde en India a la observación de la respiración asociada a la recitación de un mantra y está muy extendida. La observación de la respiración corresponde también a la *anapana-satti* de los budistas, técnica que, por si sola, puede llevar al Nirvana.

Vamos a ver ahora en el testimonio de los Padres las referencias indirectas a un despertar de la *kundalini*. La kundalini representa la energía interior fundamental, la diosa interior. En hebreo, *ruah*, el espíritu, es de hecho femenino, y la práctica de los Padres se enfoca en despertar esta fuerza interior. Jean Climaque se daba cuenta muy bien, a pesar de su gran austeridad, que su energía interior se basaba en el cuerpo, lo que provocaba aún así una cierta moderación: “Si le diese un golpe decisivo (al cuerpo), ya no tendría la fuerza necesaria para la práctica de las virtudes”. (11) Describe bastante bien la ascensión de “algo” bajo la presión de una firme voluntad de interiorización: “Así como el agua bajo presión se precipita hacia lo alto, así el alma aprisionada por el peligro se eleva a menudo hacia Dios por la penitencia, hallando así consuelo”. (12) Anteriormente habíamos mencionado que elogiaba el silencio describiéndolo como una “ascensión secreta”. El nombre mismo de su libro “La Santa Escalera” le valió el apelativo de “Climaque” (un tipo de escalera), evocando probablemente con sus treinta escalones, las treinta vértebras de la columna vertebral (los antiguos sólo contaban treinta vértebras) –dicho sea de paso para aquellos que estén interesados en el simbolismo del cuerpo humano. La columna se asocia al árbol: el abate Jean Colobos dice: “Cuando me asedian cual serpientes y fieras los pensamientos, me protejo trepando al árbol de Dios”. (13) Encontramos igualmente en Macario esta idea de alzamiento reforzada por la antigua postura de oración, de pie y con los brazos alzados hacia lo alto: “Si surge en ti un pensamiento extraño, nunca mires hacia abajo, sino hacia lo alto, y el Señor acudirá en tu ayuda al momento”. (14) Esta noción de elevación sentida por todo el cuerpo parece tan elemental a Jean Climaque que la coloca al principio de la exhortación final de “La Santa Escalera”: “Subid, subid, hermanos míos, disponed con ardor de elevación en vuestros corazones (Ps 83, 6)... Prestad oídos a aquél que os dice: “Venid, vayamos a la montaña del Señor, a la casa de nuestro Dios”. (Is 2;3)... que hace que nuestros pies sean como los de los ciervos y nos mantiene erguidos en las alturas” (Ps 17, 34)... con el fin de que con su cántico consigamos la victoria (Hab 3, 19)”. (15)

El retorno a la acción después de la ascesis y el silencio.

No creo que este trabajo de comparar hesicasmo y vedanta sea muy útil para aquellos avanzados ya en el camino. Como dice un proverbio japonés: “Si tu sabes y yo sé, no tenemos nada más de que hablar”. Por el contrario, para aquellos que buscan comprender las convergencias y diferencias entre vías espirituales, que tienen cierta dificultad en aceptar que éstas llevan todas al mismo fin, este trabajo será útil.

Existen varias formas de afrontar el retorno a la acción para aquel que ha estado retirado del mundo a fin de experimentar el gran silencio. La forma “pura”, si se me permite decirlo, consiste en que el practicante llegue a la cumbre, lo que se conoce como “*sahaja samadhi*” en el vedanta o unión del “*samsara*” y el “*nirvana*” en el buddhismo mahayana. En ese momento, la acción del sabio es espontánea y motivada únicamente por la compasión. Sin embargo, un maestro espiritual como el Buddha enviaba a sus discípulos en parejas para enseñar a la gente que existía un camino más allá del sufrimiento. Ciertamente, no se puede afirmar que cada uno de esos monjes hubiese conseguido llegar a ese estado supremo. Vivekananda había sido influenciado por el Buddha y no buscaba más que el ideal de la unión completa de la meditación y la acción: “El hombre ideal es aquel que encuentra, en medio del silencio y de la soledad más completos, la acción más intensa y en medio de la actividad encuentra el silencio y la soledad del desierto. Ha descubierto el secreto del dominio del ser, está controlado”. (16)

El trabajo fundamental del monje es seguir el consejo que el ángel da a Antonio al principio de los Apophtegmes: “Antonio, ocúpate de ti mismo”. (17) No obstante, Ammonas, un discípulo directo de Antonio, consideraba el retorno al mundo, o más bien el servicio al mundo, como una evolución natural: “Tras una larga purificación en soledad, el hesicasta, curado de todos sus males, es enviado por Dios cerca de los hombres”. (18)

En la tradición hindú, está claro que el renunciante (*sannyasi*) abandona la acción ritual; su meditación en el Uno está más allá de todo rito. Es interesante observar que reencontramos esta idea en la libertad de los inicios del monaquismo del desierto. Cassien nos dice que los solitarios de Egipto no tenían oficio ni ocupación alguna, ya que practicaban la oración continuamente (*Instituciones cenobitas III-2*). A menudo abandonaron también la participación regular en los sacramentos. (19) Esta noción de sobrepasar todo ritual se debilitó por lo siguiente: el monaquismo se volvió más “escolar”, se desarrollaron grandes monasterios donde hubo que disciplinar importantes grupos de novicios, las autoridades eclesiásticas centrales tendían a alinear sus costumbres unas con otras. En Occidente, la regla de San Benito se impuso, consagrando al Oficio y al trabajo lo más claro del día, limitando como consecuencia las posibilidades de un monaquismo no-ritualista y de una oración pura, directamente orientada hacia la hésica. En Oriente, el Monte Athos acogió durante la Edad Media hasta cuarenta mil monjes (actualmente son alrededor de mil trescientos). La práctica de la misa se hizo cotidiana, a las misas básicas se añadieron las grandes misas y el oficio de la Virgen muy a menudo se volvió regular, como en las Cartujas. Se comprende que cierto número de monjes actuales observen con añoranza la libertad de los orígenes, cuando los ascetas maduros podían consagrarse a tiempo completo a la hésica.

Puede ser que la aparición en Francia de monjes no-cristianos (tibetanos, zen...), favorezca una especie de reflexión en los cristianos y un retorno a la esencia. En cierta ocasión un maestro zen, que preguntaba a uno de sus discípulos más aventajados, experto en ciertos textos sagrados, se embarcó en dar una gran explicación. El maestro le interrumpió diciéndole: “¡Hay demasiado buddhismo en tu respuesta!” Si pudiesen surgir de entre los monjes o los laicos hombres o mujeres de lo esencial, capaces de ofrecernos sustancia espiritual sin demasiados “ismos”..., realmente harían un buen servicio.

IV.- La no-dualidad: una necesidad para Occidente.

En esta época de cambio de milenio, ciertos conceptos metafísicos fundamentales como la no-dualidad ya no se limitan a su área de origen. Sin embargo, ésta echa raíces con bastante facilidad entre nosotros, muy probablemente por parte del interior mismo de la tradición occidental del cristianismo.

La no-dualidad corresponde a las vías espirituales que no distinguen la sustancia de Dios, o del absoluto, de la sustancia creada, y que afirman que son una. Los sistemas dualistas ponen en la cima a un Dios personal; los sistemas no-dualistas un absoluto impersonal. En este sentido, el dualismo se asocia comúnmente a la vía de la devoción, y la no-dualidad a la vía del conocimiento. El vedanta, el buddhismo antiguo y el buddhismo zen son típicamente no-dualistas. La no-dualidad tiene gran influencia en la psicología moderna. Existen lazos importantes entre, por ejemplo, el Zen y gestalt. De modo más general, se puede distinguir un fondo no-dualista en un cierto número de nuevas emergencias, desde la ecología espiritual hasta la noción de campo unificado en física, pasando por la filosofía del ser de Heidegger. El período es favorable para realizar un balance en profundidad del pasado y del futuro de la no-dualidad en Occidente, así como de su relación con el cristianismo.

Elementos de la historia de la no-dualidad en Occidente.

No pocos acontecimientos han tenido lugar desde que Vivekananda vino a Occidente, hacia finales del siglo XIX, a hablar sobre la no-dualidad como posible base de una espiritualidad universal. El hatha-yoga se convirtió en una práctica común en los países occidentales, incluso en algunas zonas rurales profundas. Algunos movimientos de inspiración no-dualista como la meditación trascendental tomaron la importancia de una nueva religión con seis millones de adeptos en todo el mundo. Francia cuenta con alrededor de seiscientos mil budistas, mitad inmigrantes y mitad franceses (v. Actualité Religieuse “Le Buddha va-t-il remplacer l’Evangile?”, Otoño 97). Jacques Brosse evoca en una obra reciente la relación entre el zen y Occidente. (1) El Dr. Jean-Marc Mantel, fundador de la Asociación Internacional de Psiquiatría Espiritual y discípulo de Jean Klein, un profesor no-dualista, organiza encuentros de meditación en la misma Jerusalén. Pone el acento en las posibilidades de realización no-dual del Absoluto mediante la trascendencia de las barreras religiosas con ayuda de la simplicidad de una experiencia interior elevada. Rafael, otro profesor no-dualista, ha estado activo durante mucho tiempo en Roma.

En India, las ideas del Padre Le Saux (Swami Abhishikananda) siguen su curso. He visitado en Poona (Maharashtra) un ashram cristiano la superiora del cual, Sarah Grant, ha escrito un pequeño libro: *Hacia otra teología – confesiones de una cristiana no-dualista*. (2) Su completa formación de teología en Oxford no le impide definirse ahora como no-dualista. Una discípula del Padre Le Saux, Vandana Mataji, que tuvo una formación religiosa en la Orden del Sagrado Corazón, pudo decir sustancialmente en el Parlamento de Religiones en Calcuta en 1993: “Para mí. No es demasiado esencial saber si soy una cristiana hindú o una hindu cristiana”, lo que le valió la ovación de cerca de cinco mil oyentes. En estos momentos acaba de publicar un libro de cien páginas sobre el encuentro hindú-cristiano *Shabda Shakti Sangay* (Sadhana Kutir, Tapovan Sarai, Laxman Jaula 249192 Rishikesh UP India), y ha sido invitada a Roma para presentar junto con otras personas el punto de vista de los cristianos de India.

Este artículo no ha sido escrito para aquellos que aún se encuentran en la “guardería” de la espiritualidad.; está redactado para aquellos que saben reflexionar pausadamente y que han podido distanciarse en su interior, para su evolución, en relación a los reflejos emocionales ligados a un condicionamiento devocional e institucional. Estos tres dominios –emocional, devocional e institucional- van en general ligados los unos a los otros, lo que representa un obstáculo para la meditación seria sobre temas profundos.

Yo mismo, después de vivir durante más de ocho años la mayor parte del tiempo en India, sigo una vía vedantina. Mi formación de base es cristiana y creo que he estudiado más la mística de esta vía que muchos cristianos comprometidos. Lo que voy a dar en este estudio son impresiones, intuiciones. No creo que pueda escribirse sobre estos temas con el rigor de un matemático. Los que dan la impresión de ello me parecen poco creíbles, ya que fingen la vitalidad de la experiencia interior. Además, su obra puede ser utilizada fácilmente por un poder religioso centralizado como una especie de “código penal” para determinar qué clase de ideas son legales y cuáles no. Dicho esto, no es en absoluto vital para mí decir “lo que yo pienso”, ya que la finalidad del yoga que yo practico reside en no pensar y atenuar este yo que no es más que una pequeña mancha negra en el sol del Ser.

Elementos de mística comparada.

Situémonos ahora en la historia de la no-dualidad en Occidente. Se mantuvo en la sombra desde el momento en que se impuso el cristianismo e impuso la devoción como única vía de salvación. A pesar de ello, esta no-dualidad pudo sobrevivir discretamente gracias a la enseñanza de la filosofía platónica y neo-platónica. Digo sobrevivir, pues la apologética cristiana ha hecho constantes esfuerzos para hacer creer que la búsqueda del Uno se reducía a un paro puramente intelectual, reservándose sólo para sí misma el derecho a la experiencia espiritual completa. De hecho, la vía del conocimiento es una vía que se basta a sí misma, capaz de trascender lo intelectual tanto como la devoción y de llegar a una intensidad interior análoga a la unión con Cristo. La experiencia de los sabios vedantinos de India nos lo muestra aún en la actualidad.

Por otra parte es posible también una desviación intelectual en la vía de la devoción -no es recitando la doctrina de la gracia correctamente, tal como nos han enseñado, que nos sentiremos llenos de amor divino.

Sin embargo, una enseñanza mística propiamente no-dual pudo integrarse en el cristianismo con astucia: el traductor al latín de un texto griego fuertemente influenciado por el neoplatónico Proclus *Las Jerarquías Celestes* tuvo la feliz idea de atribuirlo al primer discípulo de San Pablo en Atenas, Dionisio el Aeropagita (3), lo que valió ser considerado de una pureza dogmática irreprochable, y el ser leído y meditado por la mayoría de místicos medievales, incluido Santo Tomás. El rechazo de todas las concepciones que uno pueda hacerse de Dios es un elemento esencial de la vía del conocimiento y al mismo tiempo ha influenciado profundamente la mística de la iglesia de Oriente. Otro autor de tendencia fuertemente no-dual, Evagre el Póntico, también pasó "fraudulentamente" por la tradición cristiana, al menos algunos de sus textos, bajo el nombre de Nil el Sinaíta. El cambio de atribución fue identificado por el padre Ireneo Hausherr. Se reprochaba a Evagre su relación con el pensamiento de Orígenes, e

igualmente haber podido escribir un libro entero sobre los grados de interioridad, donde había olvidado hablar de Jesús.

En cuanto al Maestro Eckhart, los especialistas realizan en general grandes esfuerzos para tratar de llevarlo al lado de la doctrina oficial, bajo el pretexto de colocar de nuevo sus ideas en su contexto. Sin embargo, lo que me parece evidente es lo contrario: si dentro del ambiente pesadamente dualista de la época, Eckhart se arriesgaba a confirmar experiencias no-duales, es que para él eran fundamentales. Es necesario entonces interpretar sus escritos en un sentido no menos sino más no-dual de lo que él mismo se permitió escribir. Lo mismo para otros místicos cristianos que dejaron traslucir en sus textos experiencias de este género. Si existen pocos místicos que sigan esta vía de conocimiento en Occidente, no es por que no tengan necesidad de ello, sino porque se han sentido descorazonados por la pesadez y el monolitismo de un monoteísmo de tipo vetero-testamentario. La intuición no-dual fundamental corresponde de hecho a un *metateísmo*, entendiendo como *theos* el Dios personal, que está más allá.

En Occidente ha habido experiencias “atípicas” del Ser, en el sentido que han surgido de manera espontánea en algunos poetas o filósofos. Louis Gardet consagró un buen centenar de páginas a este respecto. (5) Heidegger, por ejemplo, reconocía puntos en común con el zen al descubrir: “Si comprendo bien el zen, he aquí lo que he intentado explicar en todos mis escritos.” (6) Enuncia claramente el fundamento de la vía de la discriminación cuando escribe: “Es necesario separar la autenticidad del Ser del carácter ficticio de la existencia”. (7) No obstante, hace falta tener algo más que intuiciones metafísicas para asentar una práctica y transmitir una vía espiritual completa. Otro ejemplo de intuición no-dual puede discernirse en la reflexión de Camus en *La Peste*: “¿Se puede ser santo sin Dios? Es el único problema concreto que yo conozco hoy en día”. (8)

En India, la unidad sustancial entre el hombre y el Absoluto es tan natural que a veces se utiliza la misma palabra para nombrar a ambos: en efecto *atman* (en sánscrito no existen mayúsculas) significa indistintamente “sí-mismo” y “el Ser”. El hilo conductor de la vía del conocimiento es la antigua pregunta de las Upanishads: “¿Cuál es el conocimiento mediante el que todo puede ser conocido?”. En otras palabras, esto viene a afirmar que existe una experiencia por la que el *homo sapiens* puede convertirse en “totalmente sapiens”, la culminación de la consciencia individual, al fundirse en la consciencia universal. En India, se acepta fácilmente que la devoción que llega a su cenit (*parabhakti*), es una con el conocimiento (*jñana*); esta idea debería servir de inspiración también para los no-dualistas cristianos.

Este estudio es un eco de la obra de Raimon Pannikar: “El Cristo desconocido del *hinduismo*”. (9) Retomando la idea de Justin el Mártir acerca del Cristo diseminado en el seno de las religiones paganas, ha intentado mostrar la presencia de un Cristo “inconsciente” en el hinduismo. Sin embargo, tengo la impresión de que mi tarea es más fácil que la suya. En efecto, el no-dualismo se refiere a una experiencia individual pero no condicionada, ya que proviniendo de un rechazo de los condicionamientos de la palabra “Cristo”, hace referencia obligatoriamente a Jesús, personaje que vivió en un contexto bastante distinto de India. A mi parecer, la verdadera utilidad de la mística comparada es el poder hacer sentir el peso de los *a priori* culturales, casi imposibles de ver directamente: tenemos necesidad de un espejo para observar nuestra propia cara. Para ello, es necesaria una simpatía fundamental, que es la de un auténtico buscador de la

verdad: “*Non entratur in veritatem nisi per charitatem*”. (No se penetra en la verdad si no es por la caridad), decía San Agustín. Cuantos más grupos espirituales serios haya, más gente habrá con la suerte de encontrar la vía que efectivamente les convenga y su interacción será estimulante, del roce de las ideas salta la chispa de la consciencia. Es verdad que un monopolio religioso puede aportar una cierta paz aparente, pero es la paz del cementerio.

Seguidamente vamos a considerar los lazos de la no-dualidad con el cristianismo. Primeramente, trataremos un buen número de divergencias presentadas como esenciales, pero que tras ciertas reflexiones se nos muestran superficiales. A continuación, examinaremos algunas diferencias que nos parecen más profundas. Un célebre koan zen dice: “¿Cuál es el sentido de la venida del Patriarca (*Bodhidharma*) del Oeste?”. Seguramente encontraremos con este artículo los elementos para responder al posible nuevo koan en esta unión de milenios: ¿Cuál es el sentido de la venida de la no-dualidad de Oriente?

No-dualidad y Cristianismo: “divergencias paralelas”.

Con la definición paradójica de “divergencias paralelas”, reagrupé aquí doce puntos donde las diferencias entre no-dualidad y cristianismo me parece que se deben más a malentendidos que a diferencias irreconciliables. Todo ello me proporcionará también la oportunidad de dejar de lado ciertos argumentos aparentes avanzados por algunos teólogos cristianos que parecen ignorar a la vez la teoría y la práctica de la no-dualidad. Es necesario darse cuenta de que en India la inmensa mayoría realiza de una forma u otra prácticas religiosas devocionales y por lo tanto dualistas; pero por el contrario, la interacción ya antigua con la concepción no-dualista hace que los santos y los sabios pasen fácilmente de una a otra. Esto contribuye a la fecundidad y a la vitalidad del pensamiento religioso hindú. Pasemos pues a los diferentes puntos en discordia y a las respuestas que podemos avanzar.

La no-dualidad es una doctrina vaga.

Es lo que a menudo oímos decir. Sería, entre otras, la base preferida de las drogas, para interpretar sus experiencias!... Existen varias respuestas a esta cuestión: en primer lugar, lo “vago” está pura y simplemente en la mente de esos teólogos cristianos que no tienen más que un conocimiento superficial de algunas ideas no-dualistas, la mayoría de las veces a través de escritos de otros cristianos que seguramente no han tenido ninguna experiencia en las prácticas meditativas que corresponden a esta vía de conocimiento. Ciertos no-dualistas como Shankaracharya en el Advaita Vedanta, o Nagarjuna en el Buddhismo Madhyamika han establecido sistemas filosóficos cuya coherencia no tiene nada que envidiar a la de un Santo Tomás de Aquino. Es verdad que a la mayoría de los místicos no les gusta encerrar sus experiencias en sistemas filosóficos rígidos y detallados al extremo. Ni Jesús ni Buddha elaboraron filosofías complejas con supuestas respuestas a todas las preguntas en detalle. Los Padres del Desierto tampoco escribieron demasiado sobre teología, pero el resplandor de sus consejos prácticos sobre la vida interior nos ilumina aún en nuestros días.

La noción de *éntasis* no es más vaga que la de éxtasis. Al contrario, podemos remarcar que la noción de éxtasis supone la unión con Dios, la presencia del cual ha sido siempre difícil de probar, mientras que el *éntasis* necesita solamente un retorno a la vida interior cuya existencia no puede ponerse en tela de juicio. *Enstasis*, palabra utilizada por Mircea Eliade al hablar del Yoga, no es más que una aproximación; el meditador no-dualista busca una experiencia del Todo para abolir la diferencia entre lo interior y lo exterior, entre *éntasis* y éxtasis, y que más bien podríamos llamar “Holóstasis”.

La experiencia no-dual del nirvana es un estado de sopor que no implica ningún cambio real en el individuo.

Hay dos distinciones importantes que debemos hacer: primero, entre la experiencia del vacío somnoliento (llamada *shunya* por Ma Anandamayi) y la verdadera experiencia de vacuidad (*mahashunya*); segundo entre la disolución temporal de la mente y por consiguiente del ego (*mano-laya*), y su disolución definitiva (*mano-nasha*). La primera implica efectos más o menos pronunciados según su nivel, pero la segunda corresponde a la gran y definitiva experiencia en cuanto a los beneficios que aporta. Tampoco se puede hablar de transformación del ego, puesto que existía un ego antes y no existe ninguno después. También en la vía de la devoción no todas las experiencias de amor son transformadoras. Ello depende de su autenticidad y profundidad.

El no-dualismo enseña una verdad para un reducido número, mientras que el dualismo es una enseñanza para las masas.

Es verdad que en el vedanta la distinción se hace entre verdad empírica (*vyavaharika*) y verdad absoluta (*paramartha*). De la misma manera, en el Buddhismo japonés se habla de la “ley provisional” en relación a la “ley definitiva”. Creo que es una actitud de buen sentido común que respeta las diferencias de nivel entre las personas y que permite integrar diversas vías espirituales sin escoger una en detrimento de otra, sino simplemente jerarquizándolas. No es una cuestión de discriminación sociológica: cada uno tiene el derecho a priori de experimentar la verdad absoluta, pero con la necesidad de un esfuerzo que muy pocos están preparados para hacer. No hay no-dualidad posible en esta distinción práctica entre ambas verdades. El Cristo también respetaba esta distinción: si no, ¿por qué no organizó la última cena en la plaza del Templo o se apareció a las masas después de la resurrección?

El concepto de unidad racional entre todos los niveles de desarrollo interior es un ídolo, sería mucho mejor dejar de hacerle sacrificios. Es una tentativa de uniformización, que puede perjudicar, por ejemplo, a los principiantes que desearían utilizar el trance violento para progresar o simplemente ponerse en camino hacia Dios, o a los místicos avanzados que insisten en el conocimiento y el cese espontáneo de la acción. El verdadero problema es que la jerarquía teme no poder comprender la “ley definitiva” y no conseguir controlar a aquellos que la siguen de manera natural. El Buddha contaba la siguiente historia: “Dos hermanos fueron a la montaña para cortar leña y volvían muy cargados. El más joven vio de golpe una gran cantidad de monedas de cobre y dejó caer su leña para recoger tantas como pudiese. El mayor pensó: “Me he matado tanto por esta leña, que no pienso dejármela perder; vendré más tarde a por ella.” Después, el más joven encontró monedas de plata que tomó en lugar de las de cobre, mientras el mayor permanecía atado a la leña

que había recogido con el sudor de su frente. Más tarde, sucedió lo mismo con monedas de oro. Al volver el mayor desde la casa para recoger las monedas, éstas habían desaparecido”. (11)

La no-dualidad es una doctrina fría y desprovista de amor, ya que no reconoce el valor supremo de la persona humana.

Se trata de una cuestión clave que desarrollaremos más en detalle. Fue posiblemente en los años treinta cuando el personalismo alcanzó sus cotas más elevadas; en el judaísmo, surgió la obra de Martin Buber, el “Yo y el Tu”, y en el catolicismo la fundación de la revista “Espíritu” con Jean Mounier y Beriaev en particular. El contexto de la época sería más bien sombrío. Las democracias hacían oídos sordos ante el auge de los totalitarismos, y efectivamente era urgente hacer llegar a las masas la idea de que el ser humano es inalienable. Escuchando o leyendo a ciertos occidentales, se tiene la impresión de que el indio medio sería esquizoide bajo el pretexto de que no tenía la noción de persona eterna. Para los que han vivido en India, esta idea parece del todo fantástica. El hindú común tiene una personalidad y un ego como todo el mundo. Sin duda, tiene en conjunto una preocupación más grande en estar en armonía con la familia en más amplio sentido que los occidentales, pero en su alma es un signo de madurez psicológica. Se ve al que quiere ser “independiente”, es decir, vivir lejos de la familia, como una especie de fracasado ser antisocial. En hindi, *udas* significa a la vez “solitario” y “triste”. Por el contrario, para el que quiere comprometerse en un avance en la vía espiritual existe la posibilidad de renuncia, en la que se cortan los lazos familiares. En este sentido, se trata de un fuerte proceso de individualización, pero no se para aquí, sino que continúa con una nueva liberación, la apertura a una nueva consciencia universal e indivisa, lo que podría llamarse un proceso “de indivisión”.

Cuando se observa de cerca la noción cristiana de “persona” es difícil de diferenciar en la práctica de la de individuo, pues es más bien vaga. Está más allá del yo habitual, es “pura presencia” y es “rigurosamente inefable del mismo modo que la persona divina” (12): en el fondo uno se pregunta lo que le queda de personal, si no es el resultado de una especie de acto de fe puro afirmando que es necesario que la persona continúe existiendo, cueste lo que cueste. Lossky dice: “Renunciando a su propio contenido, entregándolo libremente, dejando de existir por sí-misma, la persona se expresa plenamente en la naturaleza *única* de todos”. (13) Este párrafo describe con exactitud la disolución del ego en el Vedanta y el proceso no tiene demasiada razón en guardar la persona tal y como es. Evidentemente, la creencia en el Juicio Final obliga a conservar una especie de sombra de individuo obligado a responder “presente” en la llamada final. De la misma manera, en el hinduismo existe algo de ego que pasa de una vida a otra para guiar el karma individual, pero reconoce también que más allá de eso es posible una liberación completa. En ese momento se disuelven en el Ser, a la vez, karma y persona. La luz de la vela se disuelve en el Sol; el proceso sigue su lógica hasta el final. Las teologías personalistas están tan atadas a su idea que incluso corrigen a los mismos Padres. Es divertido resaltar que uno de ellos, citando a Gregorio de Nisa: “Los conceptos crean imágenes de Dios, tan sólo el sobrecogimiento presiente algo”, se siente obligado a incluir esta corrección: “Más bien *alguien*”. (14) Gregorio de Nisa, en tanto que místico confirmado, tenía la intuición del carácter finalmente impersonal del Absoluto. Por ello decía “algo” a la manera de *tat* (eso) de las Upanishads cuando éstas evocan lo Supremo, lo que molestó a teólogos de

experiencias menos elevadas que corrían tras la persona como uno puede correr tras su sombra esperando atraparla un día.

Si el Cristo se aniquiló a sí mismo (kénose, cf Phil II, 7), se vació de sí mismo, ¿por qué la persona humana no podría hacer lo mismo? ¿No sería la menor de las cosas? ¿No está escrito: “Si el grano de maíz que ha caído al suelo muere, traerá muchos frutos?” ¿Puede decirse en verdad lo que queda del grano una vez muerto? La ciencia misma, siguiendo los recientes descubrimientos en neuro-psicología, cuestiona nuevamente la noción de persona y regresa a una concepción de tipo más bien budista que habla de “agregados”. (15) Esto último no debe llevarnos a un nihilismo o a un debilitamiento. “El hombre que niega su propia individualidad no se amedrenta, al contrario, se engrandece con las dimensiones de la realidad universal”, dijo Plotino. Más cercano a nosotros, otro gran representante de la vía del conocimiento, Nisargadatta Maharaj, afirma: “La caridad más grande es dar la propia conciencia de “yo soy””.

Una idea que sostiene el apego a la noción de persona es que “no existe felicidad más allá de la relación”. Esto se basa en la experiencia afectiva habitual. Los dualistas hindúes toman la comparación del terrón de azúcar que debe cambiar para que podamos percibir su sabor; pero no es muy respetuoso para con el Absoluto el considerarlo como un terrón de azúcar y el querer hacerlo objeto de degustación, lo que nos lleva a hablar de la cuestión del antropomorfismo en el dualismo.

Las descripciones de la unión con Dios bajo el nombre de esponsales o de relaciones entre amante y amado ya no son satisfactorias a partir de cierto nivel de evolución. Recuerdan demasiado a la proyección de un deseo, y los psiquiatras hacen notar precisamente que se delira en el sentido del propio deseo. La indefinición de la idea de los dualistas según la cual vivimos cada vez más el amor de Dios, me parece también muy antropomórfica. Es el deseo de los amantes, pero la realidad parece más bien otra. Al leer cada vez más libros se sabe cada vez más cosas; entonces, por analogía, al realizar cada vez un mayor número de prácticas espirituales se debería obtener también un mayor número de resultados; pero ¿podemos reducir la vía espiritual a una especie de progresión geométrica?; es más inesperado y más interesante también. ¿No existe un interés real en la noción oriental de ruptura de niveles (*nirvikalpa samadhi*, *satori*)? ¿No es una necesidad a partir de un cierto estado, al igual que el paso de la física newtoniana a la relativista se ha hecho necesario para integrar nuevas experiencias? Curiosamente, al superar la noción antropomórfica de persona, se vuelve uno más cercano al hombre y a su experiencia directa. “No existe otro Dios que el sentido de la presencia”, dice Nisargadatta Maharaj. (16). El maestro Eckhart, por su parte, afirmaba en una célebre frase: “Si yo no existiese, Dios tampoco existiría”. (17)

La verdadera cuestión no es la proyección de los propios deseos, cual rayos láser, a las brumas celestes, sino el dejarlos ir desapegándose de ellos completamente con el fin de que “Eso” pueda manifestarse. No es fácil y por esta razón se han creado tantas disciplinas espirituales. Una crítica de la no-dualidad también ligada a la cuestión de la persona es la siguiente: “La no-dualidad emplea técnicas, el dualismo tan sólo se basa en el amor”. La primera reflexión que me viene a la mente es que el amor es también una técnica, o un arte, si la palabra técnica nos da miedo. El que sigue la vía de la devoción debe aprender poco a poco a jugar con sus emociones sin convertirse en un juguete, con el fin de poder dirigir las enteramente hacia lo divino. Por su parte, el Vedanta no está contra el Yoga en tanto que técnica de la purificación de la mente, pero subraya

repetitivamente que “Eso” se revela de manera espontánea. La Realización del Ser está más allá de las meditaciones que buscan unirse a una forma divina dada (*upasana*).

El dualismo tiene tendencia a endurecer, espesar, el ego confiriéndole una sustancia propia distinta de la divina. Podemos preguntarnos, desde el punto de vista de la psicología de lo profundo, si no existe relación entre el dualismo, el traumatismo de la circuncisión y la trascendencia afirmada violentamente del judaísmo y del Islam (cf el *Qul Allahu Akbar...* “Dios es lo más Elevado” en la plegaria musulmana cotidiana). Este acontecimiento agresivo, aún apareciendo en épocas diferentes en ambas religiones, ¿no representa una ruptura, es el momento de decirlo, en el mundo de la unidad primordial? Esta ruptura, ¿no tiene un impacto tan fuerte que actúa sobre la fuerza sexual y puede ocasionar un cierto despertar de esta energía interior que en India llaman *kundalini*? Este puede ser un tema de reflexión a proponer de paso a aquellos que estén interesados.

No se puede hablar justamente del más allá de la persona si no se distingue claramente entre el escape del ego por arriba y por abajo. Esto último podría corresponder a la esquizofrenia, la otra cara del ego, o de manera más atenuada, a un tipo de pensamiento moderno reduccionista, léase nihilismo, que Jean Wahl había apodado la “transcendencia”. Por esta razón prefiero hablar de “transpersonalización” más que de “despersonalización”, palabra esta última que tiene connotaciones peyorativas de orden patológico. De la misma manera, me parece más conveniente hablar de la “vía liberadora de la persona transpersonal” a propósito de la vía del conocimiento, más que de vías “impersonales”, palabra que se asocia automáticamente en la mente de la persona a la frialdad y al rechazo. Hay que hacer hincapié, a este respecto, en la siguiente paradoja: la transmisión de las vías “impersonales” como el Vedanta o el Zen se hace de manera muy personal, de maestro a discípulo, gracias a una relación vital que se extiende durante años. (19) En este sentido, esta relación es menos impersonal que la transmisión institucional, que es la más común en el Cristianismo. Un verdadero practicante de la vía del conocimiento tiene una devoción intensa por el Ser. Se ejercita en ese sentido. Nisargadatta habla del “fulgor explosivo del “Yo soy””. (20)

Jacques Maritain, tomista estricto, intenta establecer una oposición entre la vía de la devoción y la vía del conocimiento: la primera correspondería a la mística del fuego y la segunda a la del espejo. La comparación está evidentemente cargada de sobre-entendidos apologeticos, insinuando que la vía del conocimiento es glacial y que no nos lleva más que a nuestra faz, es decir, al aspecto más exterior del ego. Debemos resaltar que el fuego no cumple su vocación hasta que el combustible ha sido completamente quemado, es decir, cuando la dualidad se ha consumido y sólo queda la unidad. Además, cuando es intensa, la mística del conocimiento es más que un fuego, es como un rayo láser que separa lo real de lo irreal. Por el contrario, aquellos que sienten la necesidad de refugiarse en un Dios con rostro humano –que se les parece extrañamente, pues- , ¿no están más en la mística del espejo que aquellos que saltan directamente en el Absoluto sin forma? El otro que tiene el mismo aspecto que nosotros ¿es realmente “otro”? ¿Qué imágenes despierta el célebre *Deus intimior meo* “Dios más íntimo para mí que yo mismo” de San Agustín? Podríamos entrever una especie de centro último bajo las diversas capas de la personalidad y los condicionamientos, o un fondo del ser humano que se expande cada vez más, abriéndose al Ser. Las dos imágenes –el grano de consciencia o el espacio sin límites- son utilizadas regularmente en el vedanta para evocar el Absoluto. (21)

Una última objeción al no-dualismo es que el que no cree en la persona tampoco puede respetarla. Me parece al contrario que la respeta tanto mejor al no ser molestado por la propia personalidad para poder apreciar al otro objetivamente, tal y como es. Es cuando dos personas, es decir en la práctica dos egos, se relacionan que existe manipulación y conflicto.

La noción de persona, bajo el aspecto concreto de personalidad, es útil a buen seguro en la educación para que los niños y los adolescentes puedan afirmarse en tanto que ellos mismos. Ello es utilizado igualmente desde el punto de vista social y jurídico, para que el individuo no sea sepultado por la masa o la maquinaria estática. Más profundamente, esta noción va a la par con el amor basado en lo físico, los mínimos detalles personales están fuertemente investidos de carga emocional por los amantes, el problema es que esta carga emocional puede invertirse súbitamente y, de positivo, pasar a negativo. Para un místico maduro esta noción de persona, que al principio había sido de ayuda, se convierte ahora en un obstáculo.

Como conclusión se desgaja la idea de “nivel personalista”: la persona humana es el tipo mismo de verdad provisional, de práctica común (*vyavaharika*) que desaparece al aproximarse al Absoluto, al igual de efímera que la llama de una candela. Mientras se cree en ello, se está sometido a ello. Al cuestionarlo, empieza a ponerse el sol de la Liberación. El no-dualismo no contradice ninguna doctrina, más bien les otorga lugar y las integra en su visión del mundo. Aquellos que guardan aún en sí mismos, como un resabio, que lo personal es la vida y que lo impersonal es la muerte, harían bien en meditar en el siguiente koan zen: “*El vivo entra en el ataúd, y el muerto lo transporta*”.

La no-dualidad es una técnica fría, no tiene noción de gratuidad ya que no posee el concepto de gracia.

Aún en el Yoga, que es la parte más técnica de la espiritualidad hindu, la noción de gracia está presente. Los *Yoga-Sutras de Patañjali* hablan del “abandono al Señor” (Ishvara Pranidhâna I-23) como una posible vía para alcanzar el Absoluto. El Vedanta, en tanto que doctrina no-dualista, no tiene noción de gracia pero insiste fuertemente en la gratuidad. El conocimiento se revela por sí mismo sin ser la recompensa obligada de nuestros esfuerzos espirituales. Sobre este punto es cierto que el Vedanta se diferencia de la escuela que le precedió históricamente, el Purva-Mimansa. En el Buddhismo Mahayana el concepto de “realización espontánea” es igualmente muy importante.

A la inversa, en la plegaria cristiana, se acepta hasta un cierto punto la eficacia automática de la petición, lo que se asemeja al Yoga: “Llamad y se os abrirá”. Esta eficacia no solamente no depende de la buena voluntad de Dios, sino que existe también a pesar de su reticencia, como indica la parábola del hombre importunado que acaba por ceder ante un pedigüeño para conseguir que le deje en paz. Los propios ortodoxos reconocen, contrariamente a los católicos, que la gracia fue dada enteramente y desde el principio al hombre. Esta gracia es paradójica, como bien dice la palabra apócrifa de San Ignacio: “Es necesario actuar como si todo dependiese del hombre y no de Dios, hay que confiarse a Dios como si todo dependiese de Él y no del hombre”. (22) Se puede interpretar la proposición de la teología: “El hombre es deificado por la gracia y no por naturaleza”, entendiendo el término “naturaleza” como ego. Esta, en efecto, parece ser su propia naturaleza para el hombre ordinario: “yo soy yo, ¡y esto es todo!” En este

momento esta afirmación no es muy diferente de lo que dice el Vedanta, es decir, que la fuerza que transforma el ego surge más allá del mismo ego, del Ser en un lenguaje no-dual.

La dependencia del cristiano de una gracia de Dios de la que no comprende ni el cómo ni el porqué, da fácilmente una dimensión trágica a su vida espiritual. Filarete de Moscú dice por ejemplo: “El hombre está suspendido entre dos precipicios como sobre un puente de diamantes que es la voluntad de Dios; por debajo de él, el precipicio de las Tinieblas divinas hacia el cual es llamado, y debajo de éste el precipicio de la inexistencia de donde ha sido sacado y al que no puede sino caer si renuncia a su vocación –pero sin poder regresar jamás a la inexistencia”. (23) Desde el punto de vista de la psicología espiritual, el sentido de lo absurdo y de la angustia existencial, ¿no serían al revés, la sombra de la creencia en la gracia de un dios completamente bueno?

La cuestión de la gracia va ligada a la de la trascendencia y la immanencia. A menudo se reprocha al no-dualismo el caer en el completo inmanentismo, el panteísmo al afirmar que el Absoluto, el mundo y el hombre son uno sólo. Es verdad, el no-dualismo no tiene dificultad alguna en integrar el panteísmo como nivel de desarrollo espiritual posible. No se siente obligado a rechazarlo violentamente como hace el monoteísmo. Dicho esto, el propio movimiento del no-dualismo es trascendente y apofático: es el *neti, neti* de las Upanishads. Es interesante señalar que la intención con la que se habla del “no-dualismo” y no de monismo es para poder conservar para el Absoluto su carácter de inefabilidad, más allá de los contrarios, más allá incluso del ser y del no-ser. En el cristianismo, aparte de ciertos místicos, se teme más cuestionar que el ir más allá de la entidad misma de Dios. En ese sentido, el no-dualismo es más trascendente que el dualismo.

Los no-dualistas no son capaces de actuar en el mundo ni poseen mentalidad científica.

Esta es otra de las objeciones más comunes a los no-dualistas, seguramente debida a su tendencia a considerar el cuerpo y el mundo en general como una ilusión. Empecemos por hablar del cuerpo. Los cristianos repiten que la Encarnación solamente puede dar al cuerpo su dignidad última, otorgándole su vocación divina de templo del espíritu. Antes que nada, hay que mencionar que para el no-dualista el cuerpo no es solamente el templo del espíritu, sino el espíritu en sí mismo, ya que en la base de todo no existe más que una sola sustancia-espíritu. En el no-dualismo, se reconoce que la mente se basa en el cuerpo y se repite que es una suerte el haberse beneficiado de un renacimiento en un cuerpo humano, y que por lo tanto hay que hacer un buen uso de él. El Vedanta, lo hemos visto antes, acepta las prácticas yóguicas como medio de purificación del espíritu. Es interesante notar que en el ambiente no-dualista de India las técnicas corporales con intención espiritual, reagrupadas bajo el término de Yoga, son las más desarrolladas: puede ser porque un cierto número de hindues sentían los límites de la explicación única del progreso espiritual por la gracia divina.

En el fondo, afirmar la realidad del cuerpo representa un lugar común: el hombre ordinario está convencido de esta realidad, y yo mismo estoy seguro de que si pudiésemos hablar de metafísica con los animales éstos estarían igualmente a favor de este punto de vista. La duda sobre esta evidencia proviene de la habilidad de la consciencia humana en examinarse ella misma: el desequilibrio de la duda es el paso del pensamiento. Este desapego del cuerpo no es una cuestión de una ascesis física, sino más

bien de comprensión. En ese sentido, los ascetas cristianos con sus maceraciones parecen haber tenido menos respeto por el cuerpo que los neoplatónicos, que sin embargo decían que éste no tenía demasiada importancia en relación al fin que es la consciencia, pero al menos no lo torturaban.

Enfoquémonos ahora en el segundo punto de la objeción –la irrealdad del mundo según el no-dualismo. Ha habido, eso es cierto, algunas escuelas budistas que han mantenido una irrealdad completa de los fenómenos, los *vijñānavadis*. Sin embargo, en el Vedanta, el mundo manifestado (*maya*) se describe como “ni real, ni irreald”, desafiando a la práctica toda descripción (*anirvācaniṃ*). Además, el mundo es irreald en relación al Absoluto (*paramartha*), pero posee una realidad relativa (*vyavaharika*) como hemos visto anteriormente al hablar de las dos verdades. En cuanto a la capacidad de evaluación de las capacidades de acción de los vendatinos, podemos mencionar que la Misión Ramakrishna, inspirada en el ideal del “Vedanta práctico” de Vivekananda, parece ser la organización humanitaria más grande del mundo. Sobre todo, se encuentra presente en India, pero tengamos en cuenta que India representa unos mil millones de habitantes. Los hechos muestran, pues, que Vedanta y acción no son en absoluto incompatibles.

Por otro lado, parece que la ciencia occidental no se desarrolló a causa de la Iglesia, sino contra ella. Las controversias sobre la evolución que aún continúan en nuestros días, no parecen haber agitado demasiado el pensamiento hindu. La idea del Ser impersonal es más fácilmente asimilable a la noción de campo unificado que desarrolla la física contemporánea, que la del Dios personal, creador, el *Deus ex machina* de las doctrinas dualistas. Los científicos han debido olvidar esta concepción de Dios para evolucionar. Todo hombre verdaderamente religioso considera que Dios está en el mundo y que incluso es mucho más real que éste, si no, es un materialista que asistirá a rituales. “Feliz el monje que observa cada hombre en tanto que Dios detrás de Dios” (24), dijo Nilo el Sinaíta, y “El monje es aquel que, retirándose de entre los hombres, sigue unido a éstos y se ve a sí mismo en cada uno de ellos”. (25)

No se trata de abandonar el mundo, sino la visión del mundo para ver claramente a Dios, para desafiario como dicen los ortodoxos así como a su manera el inicio de la Isha Upanishad: “Que todo esto sea envuelto por el Señor (*Isha*), todo lo que se mueve en este mundo en movimiento. Habiendo renunciado a ello, puedes sacar provecho...”. ¡El abate Antonios tenía esta intuición no-dualista de la desaparición de nuestra concepción ordinaria del mundo al parar la mente! “Si el hombre no dice en su corazón “no existe nadie más en el mundo que Dios y yo”, no obtendrá descanso”. (26) Isaac el Sirio llegó igualmente por experiencia directa a una concepción próxima a la creación por la mirada (*drishti shruti*) del pensamiento hindu: “El mundo muere en el momento en que el curso de los pensamientos se detiene”. (27)

Santo Tomás reconocía que podía ser que el mundo no existiese al escribir: “Puede ser que todo lo que no sea Dios no exista”. (28) Gregorio de Nisa presentaba la paradoja del mundo, a la vez real e irreald al decir: “La paradoja del mundo es tener su existencia en la no-existencia”. (29) El Maestro Eckhart no duda en afirmar como evidencia la irrealdad última de la creación: “Todas las criaturas son una pura nulidad. No digo que sean mínimas o que sean algo, son puro nada. Lo que no tiene ser es nada. Todas las criaturas no tienen ser, ya que su ser depende de Dios”. (30) La única diferencia entre la teología cristiana clásica y el Vedanta es que la primera dice que el hombre ha perdido su estado

de deificación y que hay que reencontrarlo, mientras que el segundo dice que el hombre solamente cree haberlo perdido.

Se puede criticar la noción vedantina del mundo manifestado como *anirvacaniya*, más allá de toda descripción. ¿No es una solución demasiado fácil; una escapatoria que deja el problema sin resolver? Es verdad, pero todas las metafísicas y las teologías dejan los problemas sin resolver. Los mismos cristianos reconocen que la creación *ex nihilo* es inexplicable. ¿Cómo pudo Dios descender de lo intemporal a lo temporal para cumplir el acto de la creación? ¿Cómo escogió el momento de hacerlo? Si es todopoderoso, ¿cómo explicar la libertad del hombre? Mediante su amor, se dice. Pero si Dios es realmente completo, ¿en qué tiene necesidad de amor? Y si el hombre era perfecto antes de su falta, no es totalmente ilógico que escogiese el mal? En conjunto, el problema del mal es más difícil de resolver en un sistema dualista, donde se supone que el universo fue creado por un Dios bueno. Para los no-dualistas, el mal viene no del pecado, sino de la ignorancia, de *maya*, que no tiene principio pero sí un fin en el instante en que el aspirante espiritual alcanza la liberación. Esta concepción del mal como ignorancia concuerda más con el espíritu de la psicología moderna que la del mal como pecado.

La noción de “pueblo elegido”, que parece evidente vista desde el interior del cristianismo y del judaísmo, es más bien chocante vista desde el exterior. Ese Dios que ha escogido a un pequeño porcentaje de la humanidad para hacer un “pueblo escogido” y ha rechazado a los demás, si no es un infierno al menos de rango menor, parece más un demonio que un Dios a ojos de esos “otros”. En ese sentido, un metafísico que se ahorra la idea de “pueblo elegido” y de Dios personal, representa ciertamente un progreso hacia una posibilidad de tolerancia realmente universal. En India, se intentó aliar el no-dualismo puro (*Advaita-Vedanta*) con el dualismo *vishnuita*. Buscando conciliar creencias de este último grupo con el no-dualismo, Ramanuja elaboró un no-dualismo mitigado. Según la confesión misma de algunos filósofos, su tentativa es completamente banal, no porque haya sido un mal pensador, sino porque su proyecto de partida era una especie de cuadratura del círculo. (11) Al igual que los místicos cristianos a los que no les gustan demasiado las reglas monásticas suaves, los místicos de la India contemporánea no se refieren demasiado al no-dualismo mitigado cuando hablan del vedanta: directamente se enfocan en el Advaita.

La no-dualidad no se beneficia de una palabra revelada.

Una última objeción hecha a menudo por los teólogos a propósito de la no-dualidad es que no se beneficia de otra Palabra revelada, por el hecho mismo de que no reconoce ningún Dios personal. El no-dualismo no tendría tampoco posibilidad alguna de revelación progresiva de Dios en la historia. Hay que decir que en el hinduismo las grandes palabras de las *Upanishads* (“Tú eres Eso”, etc...) se consideran como reveladas a los antiguos sabios (*rishis*): no las han oído de un Dios personal como los profetas de la Biblia, sino que las han “visto” directamente. Es más, el sentido mismo de la palabra *rishi* es “aquel que ve”.

El no-dualismo no tiene ninguna dificultad en particular en aceptar la noción de evolución. Esta evolución se sitúa en el seno de la verdad empírica (*vyavaharika*), y no cambia en nada lo Absoluto. Por el contrario, el no-dualismo no cree que nuestro mundo vaya hacia un paraíso en la tierra, o que Dios se manifieste en este mundo cada vez más,

ni en todo este continuismo. Es cierto que existen mejoras netas en ciertos campos, pero también existen regresiones en otros. El espíritu de las gentes es más refinado, pero al mismo tiempo más susceptible de sufrir por motivos más sutiles. La noción misma de un Dios enteramente bueno hace más evidente aún el escándalo del mal. La creencia en que la felicidad sobre la tierra seguirá una curva de crecimiento continuo a la manera de una producción industrial de un país en óptimo desarrollo tiene más bien el aire de una “metafísica de la revolución industrial”. El no-dualista no tiene necesidad de ello para motivar su trabajo sobre sí mismo y sobre los demás.

La creencia en el liberado en vida nexa entre dualidad y no-dualidad.

La cuestión del *jivan-mukta*, el liberado en vida, permite resumir a la vez la proximidad y el desacuerdo de las concepciones dualistas y no-dualistas. El Vedanta dice que el ser humano puede liberarse completamente en esta vida y que su consciencia se convierte en una con el Absoluto, propuesta que rechazan los dualistas.

Para situar la cuestión del liberado en vida.

Podemos decir que el cristianismo reconoce un caso de liberado en vida; se trata del mismo Jesús. (32) Por otro lado, en India existen ciertas escuelas devocionales, como la de Madhva, que rechazan categóricamente esta posibilidad. Es interesante notar que la lógica de este rechazo les conduce a poner la existencia de tres sustancias separadas en la base respectivamente de Dios, el alma y el mundo, y a creer también en el paraíso y el infierno eternos (los sectarios de Madhva son los únicos que creen en ello en India, a parte de los Jainistas). (33) En el fondo, coinciden con la concepción cristiana ordinaria. Por el contrario, Vivekananda describe así al liberado en vida: “Todo el tiempo está en él, pero él no está en el tiempo. Todos los paraísos están en él, pero él no está en esos paraísos”. (34) Si aceptamos el hecho de que el sufrimiento viene de la ignorancia y no del pecado, es muy lógico decir que un conocimiento completo puede liberar de las ataduras. No se trata de un conocimiento intelectual, sino experiencial. Un antiguo texto de India dice: “Si bien el conocimiento no puede ser conocido en tanto que objeto separado, puede ser al menos realizado en tanto que sujeto puro”. (35)

Esto nos lleva a hacer una distinción esencial que es constante en India, pero que no se ha establecido tan claramente en el cristianismo: la diferencia entre lo que no puede ser dicho y lo que no puede ser experimentado. De hecho, podemos hacer dos listas de citas escriturales igualmente importantes: Dios se revela completamente, en particular a través de Jesucristo, y podemos verlo cara a cara; en el lado opuesto, Dios es inaccesible, escondido en la vaguedad. Esta contradicción ha hecho correr entre los pensadores cristianos ríos de tinta. La solución no-dualista es muy simple: se trata de distinguir, en la interpretación de “inaccesible”, el dominio del lenguaje o de la razón del de la experiencia directa. La esencia divina, o el Absoluto, es inaccesible a los primeros, pero accesible a la segunda. No se trata de hacer de Dios un objeto de conocimiento, sino de convertirnos en el Conocimiento mismo.

Encontramos ciertas ideas no-dualistas en el Antiguo Testamento: pienso por ejemplo en ese extraño pasaje del Deuteronomio donde no se sabe quién de los dos está hablando, si Dios o Moisés. (Deut 29, 1-6) Moisés empieza por afirmar: “Habéis visto con vuestros

ojos lo que Yahvé hizo...” (v.4) “os he hecho caminar cuarenta años por el desierto” lo que puede entenderse como dicho por Moisés, por Dios mismo, o por los dos a la vez “... con el fin de que aprendierais que yo, Yahvé, soy vuestro Dios”. En general, se traduce la frase introductoria del salmo 90 como “oración de Moisés, hombre de Dios”, pero en realidad dice “*Is ha Eloï*”, palabra por palabra: “El hombre, el Dios”; es decir, el hombre que es Dios según la forma habitual de la frase hebraica. Si el autor hubiese querido decir realmente “El hombre de Dios”, habría escrito “*Sep Eloï*”. Esta expresión de el “hombre-Dios”, aparece a menudo en el Libro de los Reyes, en particular a propósito de Eliseo y los milagros que realizó (R IV 21, por ejemplo).

Para los Padres, la deificación completa del hombre no es posible hasta la muerte, lo que corresponde a la liberación en el momento de la separación del cuerpo (*vi-deha mukti*) que acepta el vedanta (además de la de *jivan-mukti*) e igualmente las escuelas devocionales. En el Antiguo Testamento, la expresión “seréis como dioses” es ambivalente. La utiliza la serpiente para tentar a Eva (Gen III, 5), pero Yahvé dice también a Moisés “serás un dios para Aaron”. (Ex 4, 16) Los dualistas rechazan la idea del conocimiento de la esencia de Dios por miedo a la desmesura. Dicho esto, los liberados en vida de la India son en su comportamiento un ejemplo de perfecta simplicidad. Por otro lado, desde el punto de vista teórico, carecen de base alguna para el orgullo, puesto que carecen de ego.

Los dualistas dicen que el hombre no puede conocer a Dios, si no se convertiría en todopoderoso, omnisciente y creador, pero un gran sabio como Ramana Maharshi rebate la objeción diciendo que son nuestras proyecciones antropomórficas las que prestan esas cualidades a Dios: “La grandeza de alguien crece en proporción a su humildad. La razón del ser supremo de Dios, que hace que todo el universo se incline ante él, es su humildad sublime que no conoce el más mínimo ego, aún en los momentos de desatención”. (30) De la misma manera, cuando se preguntaba a Ramana Maharshi si él era omnisciente, simplemente respondía: “Sé todo lo que tengo necesidad de saber”. En cuanto al poder creador, éste no es considerado en el hinduismo como algo supremo. El dios considerado como creador, Brahma, es asistido por un organizador, un buen artesano llamado *Vishvakarma* (el que hace el mundo). Es el dios específico de la casta de los artesanos y más recientemente de la de los ingenieros... Además, el poder creador no está completamente excluido de los *jivan-mukta*. Las materializaciones forman parte de los milagros registrados en las vidas de los santos de India, aún en el siglo XX. El guru más conocido actualmente en este campo es *Sathya Sai Baba*, del cual se ha intentado desenmascarar la superchería sin demasiado éxito aparentemente, a pesar de casi medio siglo de esfuerzos. Se dice que tiene cerca de cincuenta millones de discípulos por todo el mundo. Antes de decir que el hombre no puede realizar la esencia de Dios porque no posee los poderes, deberíamos revisar la concepción que tenemos de éstos para preguntarnos si no es excesivamente antropomórfica, marcada por el arquetipo de super-hombre dotado de super-ego...

Signos de la experiencia no-dual en el místico cristiano.

La experiencia no-dual es lo que define al liberado en vida. Su realización le proporciona una estabilidad completa. Los autores cristianos pueden dividirse en dos grupos: los primeros, sobre todo los teólogos ú obispos predicadores profesionales, rechazan esta posibilidad de manera violenta, viendo en ella una señal del orgullo de Lucifer así como

los primeros síntomas de insumisión a la jerarquía, que se ha hecho necesaria para asentar una base sólida del pecado de los fieles para asentar su poder. El segundo grupo de autores, comprendiendo sobre todo a los místicos, monjes y solitarios, piensa que es posible esta perfección sin posibilidad de rechazo y evoca con nostalgia la divinización completa de esta vía que les es prohibida por una teología dualista.

Podemos citar algunas reflexiones entre los autores del primer grupo, que no creen en la posibilidad de liberación completa del mal en esta vida, lo que corresponde a la experiencia común. Jean Climaque habla de la perfección “perfecta y nunca perfecta” de los perfectos... (37) Parece ser que Arsenio tuvo siempre miedo de estar en pecado, incluso en su lecho de muerte. Sus hermanos lo veían llorar en ese momento y le preguntaron: “En verdad tú también, ¿tu tienes miedo, Padre?”, a lo que éste respondió: “En verdad, este miedo que tengo ahora me acompaña desde que me hice monje”. , y se durmió así. (38) La opinión más común es que las pasiones continúan existiendo; simplemente han sido encadenadas por los santos. (39)

Aún así, si leemos atentamente los testimonios de los místicos, encontramos numerosas alusiones a la experiencia no-dual y a la perfección estable. A menudo, intentan recobrarse de la impresión diciendo que su unión con Dios sólo existe en los límites de la diferencia de las naturalezas, lo que aparece como una reanudación racionalizada y secundaria de la experiencia misma. En el Nuevo Testamento, hay una confesión de San Pedro que molesta bastante a los teólogos. En su segunda epístola (II P 1, 4) dice: “... con el fin de que seamos “comunes” a la naturaleza divina” (*theias koinonoi phuseos*). *Koinonoi* significa “comunes”: “participantes” es una traducción edulcorada. Simeón el Nuevo Teólogo dice: “Para los perfectos que están ya dentro de la luz divina, el día del Señor (el Juicio Final) no llegará nunca(40); o incluso: “Oh divino Amor, el que te ha conocido o ha sido conocido por ti no sabrá cómo concebir duda alguna”. (41) Era el mismo Simeón el que afirmaba no solamente la posibilidad, sino también la necesidad del estado de liberación en vida al decir: “El que no ha visto a Dios en esta vida no lo verá en la otra”. Serafín de Sarov, en su célebre entrevista con Molotov, no va a la zaga: “Tenemos que aspirar a la medida perfecta de la estatura del Cristo... Entonces, esta alegría que sentimos parcial y breve, aparecerá en toda su plenitud colmando nuestro ser de delicias inefables que nadie podrá arrebatarnos”. (42) Habla visiblemente de una experiencia que sobrepasa esta vida. Ciertos Padres reconocían que la guerra entre el vicio y la virtud toca a su fin, que todo se convierte en luz, y que la gracia actúa sin cesar. (43) En ese momento, la vela del intelecto se convierte toda ella en luz divina.

Jean Bar Kaldoun, de la tradición monástica siria, describe el progreso espiritual de una manera que recuerda mucho a las Upanishads: “El cuerpo se vuelve místicamente sutil y sustituye al alma; el alma sustituye a la inteligencia, la inteligencia al espíritu, y éste se convierte en Dios, es Dios verdadero, y el cuerpo, el alma y la inteligencia le sirven. Déjame, hermano, y no me fuerces a hablar demasiado de este estado... El que se ha vuelto digno de él no tiene necesidad de ser instruido desde el exterior: es su propio maestro”. (44) Encontramos entrelazadas muy a menudo las nociones de unión completa con lo divino y de liberación no menos completa de la dependencia de esta vida. En la *Katha-Upanishad*, encontramos la progresión siguiente: “Por encima de los objetos de los sentidos se encuentran los sentidos, por encima de éstos se encuentra la mente, por encima de la mente el intelecto... el gran Ser (*atman*)... lo inmanifestado... la Persona; por encima de la Persona, no existe nada en absoluto. Es el fin. Es la vía suprema.

Aunque está escondido en todas las cosas, el Ser no brilla. Sin embargo, es visto por los rishis sutiles, dotados de un intelecto superior y sutil”. (3 6 10-12)

Una imagen que aparece muy a menudo en los místicos dualistas es la del alma en tanto que puro espejo de lo divino: encontramos la misma comparación en los no-dualistas, que consideran el ego en sí-mismo como un reflejo del Ser. Si reflexionamos a propósito de esto último, ¿cómo podría un espejo reflejar verdaderamente el infinito sin forma sin ser asimismo infinito y sin forma, es decir, a la par esencia con éste? No hay lugar para el velo de la distinción en la transparencia completa a la cual hace alusión un místico reciente del Monte Athos: “Cuando estemos completamente desnudos, esa mirada de Dios sobre nosotros se convertirá para nosotros en visión de Dios”. (45) Si no existe más que una única mirada, podemos decir que existe una única Consciencia sin objetivo particular del cual tomar consciencia; es la definición misma de la experiencia no-dual.

Existe una Consciencia que está más allá de la dualidad de las sustancias humana y divina; no es a esta Consciencia a la que aludía San Nilo del Sinaí cuando decía: “La plegaria es el preludio del conocimiento transustancial”. (46) Jean Climaque cita el verseto del salmo 46 apreciado por Ramana Maharshi: “Permaneced en silencio y sabed que yo soy Dios”, añadiendo simplemente “y Yo soy la impasibilidad (*apathéia*)”. No dice “me reflejo en la impasibilidad”; dice, haciendo hablar a Dios, “yo soy la impasibilidad”. Lo que significa que esta parada de la mente que es la impasibilidad es en sí la unión completa y sin diferencia con lo Divino: encontramos exactamente la definición del Yoga al principio de los aforismos de Patañjali. “El yoga (unión), es el cese de los movimientos de la mente”. Tras este cese de todo movimiento, el ego desaparece y nos convertimos en uno con el mundo, según la bella parábola de Ambrosio de Optino: “Haz de ti nada, con el fin de que Dios haga de ti el universo”. (47)

Las intenciones no-dualistas del Maestro Eckhart son evidentes: es conocido por eso. No puedo hacer sino remitirme al profundo estudio de Bernard Bazel sobre el Maestro Eckhart y Shankaracharya, que muestra las similitudes fundamentales entre los dos místicos y que va en la misma dirección que el presente artículo. (48) Angelus Silesius, muy influenciado por el Maestro Eckhart, no se preocupa mucho de las distinciones de las sustancias infranqueables al decir: “El amor es la piedra filosofal que me transmuta en Dios”. (49) El resultado es la identidad completa. Incluso un teólogo de reputación confirmada como Kart Raehner no puede hacer más que redescubrir una comparación típicamente no-dualista del tipo gota de agua en el océano al intentar evocar esta experiencia fundamental: “Al llegar a la última profundidad, lo que el hombre sabe mejor es que su saber (o lo que comúnmente designamos con este término), no es más que una pequeña isla en el océano infinito que no puede ser cruzado y que la cuestión existencial que se le plantea al que pueda conocer es la siguiente: ¿prefiere su pretendido saber a la mar del misterio infinito? Sin embargo, no he encontrado cristianos que osaran ser tan provocadores como ciertos maestros vedantinos, como por ejemplo Nisargadatta Maharaj, que declaraba “Dios me es fiel”, o como Plotino respondiendo a alguien que quería llevarlo a asistir a un ritual en un templo “No soy yo quien debo ir a los dioses, son ellos los que deben venir a mí””. (51)

La esencia de Dios.

¿Puede la esencia de Dios ser revelada al místico? Los no-dualistas responden sí a esta pregunta, los dualistas no. Es interesante retomar los argumentos avanzados por Juan Crisóstomo a favor de la incomprensibilidad de Dios y de hacer una crítica desde el punto de vista no-dualista. Juan Crisóstomo se oponía a los anoménicos que afirmaban que podía conocerse a Dios. Para clarificar el debate hay que distinguir, como hemos hecho anteriormente, entre conocimiento intelectual y conocimiento experiencial. El primero no permite conocer a Dios –ni tampoco intentar descubrir la “ecuación de Dios”- por el contrario, el segundo permite identificarse con la consciencia pura de lo divino, si seguimos en ello al no-dualismo. Puede ser que los anoménicos, a pesar de las acusaciones de racionalismo hechas por Juan Crisóstomo, hayan desarrollado una vía real de conocimiento, al menos para algunos de ellos. De todas maneras, discutiremos a ese nivel solamente, es decir, sobre la relación entre la vía del conocimiento y la incomprensibilidad de Dios. No podemos, a pesar de todo, ignorar completamente el contexto: se trataba de un ambiente muy poco agradable de polémica, de caza del herético, que Juan parecía interrumpir sobre todo para luchar contra los Judíos. El tampoco permanecía en silencio: fue el autor más prolífico de la patrología griega, con dieciocho volúmenes en su haber. Tenía necesidad de predicar para su equilibrio personal. Por otra parte decía: “Mi prédica me cura”. (52) No es un muy buen signo psicológico-espiritual. Su estilo no parece demasiado propicio para una verdadera meditación sobre temas profundos. Habla así de los anoménicos: “Creedme, me recorrió un escalofrío de horror en el momento de nombrar su idea, ya que tiemblo al expresar por mi boca lo que les agita sin cesar el espíritu y es la raíz de todos esos males. Lo que sucede es que un hombre ha osado decir: “Conozco a Dios como éste se conoce a sí mismo.” ¿Es necesario refutar una afirmación de ese calibre? Es una locura evidente, una demencia imperdonable, una forma totalmente nueva de impiedad; nunca hasta ese momento nadie había tenido la osadía de dar cabida a nada parecido en su espíritu o de expresarlo por su boca”. (53) Sin embargo, esta definición de la tesis de base de los anoménicos se corresponde muy bien con la vía no-dualista común en Oriente y es muy poco sospechosa de demencia.

El argumento de base de Juan es más bien simple: se conoce muy poco del funcionamiento del Universo, ¿cómo podríamos conocer la esencia de Dios? En parte, ya hemos dado respuesta a esta cuestión. En realidad no se trata de conocer la esencia de Dios como objeto, sino que ya somos esa esencia. Además, ¿por qué intentar conocer completamente el funcionamiento del Universo? De hecho, se trata de problemas de mecánica más bien de tipo secundario. Por el contrario, conocer la esencia de Dios es el fin supremo y merece que le dediquemos nuestras prácticas espirituales.

Para reconciliar el “He visto a Dios cara a cara” de los profetas con el “Por el momento no vemos a Dios sino parcialmente” de San Pablo, podemos avanzar al menos dos interpretaciones: primero, puede ser que San Pablo dijera “parcialmente” por humildad, para no chocar a los lectores de su epístola; o, segunda interpretación menos habitual, efectivamente no conocía a Dios más que en parte en la época en que escribió su epístola: estaba en su fase activa, ocupado en formar comunidades en las diferentes partes del imperio romano. Por el contrario, posiblemente pudo conocer a Dios completamente antes de su martirio. La proximidad de la muerte física acelera la muerte del ego y sus identificaciones, hacia un papel de misionero o predicador. No pudo o no quiso hablar de esta experiencia; es una hipótesis que no podemos probar, pero que tampoco puede ser rechazada. Habría también otros puntos por discutir, pero volvamos al punto crucial: en el fondo, Juan Crisóstomo, en tanto que presbítero y responsable de la disciplina, no es

partidario de los místicos: “Si Dios nos prohíbe este conocimiento (sobre la manera en que el alma se encuentra en el cuerpo), es para cerrarnos la boca y contenernos más fácilmente, con el fin de enseñarnos a conformarnos con nuestra humilde condición, sin querer escrutar algo que nos sobrepasa, y a renunciar a una curiosidad indiscreta”. (54) En términos más directos, se trata de la condena de la mística auténtica a favor de una especie de piedad perezosa, reducida, de tipo parroquial que nos propone Juan. Es una pena que haya sido tan escuchada y seguida.

La verdadera pregunta que debemos hacernos es la siguiente: si limitamos a priori la posibilidad de experiencias espirituales, ¿no las estamos así mismo desechando antes de tiempo? Los que rechazan la posibilidad del liberado en vida deberían preguntarse si no son los descendientes del Gran Sacerdote que se rasgó las vestiduras (Mt XXVI, 15) cuando Jesús aceptó el título de “Hijo de Dios”, mientras que hasta ese momento había preferido la apelación de “hijo del hombre”. Al tener miedo de la idea de liberado en vida, la institución manifiesta otro miedo, de alguna forma arquetípica, la del retorno del Cristo no bajo forma mesiánica, sino bajo forma humana, como la primera vez. Este miedo fue certeramente puesto en evidencia por Dostoievski al provocar el encuentro del Cristo con el Gran Inquisidor. Un liberado en vida, por el simple hecho de ser su propio maestro, es un imposible dentro de una institución centralizada como la Iglesia. Esta heredó directamente el modelo imperial romano. El liberado en vida debe ser neutralizado de una manera o de otra, y no por razones de Estado, sino por razones de Imperio, por así decirlo, lo que es aún más serio... En el hinduismo, una de las funciones del liberado en vida es la de refrescar la interpretación de los textos sagrados mediante su experiencia directa. Esto es lo que le falta al cristianismo, lo que hace que la Iglesia se debata entre los exegetas o los buscadores del CNRS para intentar encontrar un segundo respiro, pero el resultado sobre el progreso espiritual de las personas permanece como algo superficial superficial.

La no-dualidad en Occidente: la teoría y la práctica.

No tengo nada que decir sobre la técnica o las prácticas de la no-dualidad en Occidente, y reenvío a cada uno a la enseñanza espiritual que siga. Por el contrario, puedo decir –y estoy convencido de ello–, que es necesaria una práctica. En la tradición india, la verdadera enseñanza de la no-dualidad se da sobre todo de maestro a discípulo, como también en el zen. Además, ha habido personas como Vivekananda que han llegado y han desarrollado un “vedanta práctico” uniendo a una meditación no-dual un compromiso en el trabajo social, lo que crea un equilibrio. En efecto, los riesgos de una no-dualidad mal comprendida son evidentes. En un primer momento, se da el razonamiento primario según el cual “todo está en todo, luego no importa lo que haga”. Es aquí donde tenemos que comprender la diferencia de contexto cultural: los hindúes pueden pasar con bastante facilidad de un Dios personal que castiga, ya que consideran la ley del karma como evidente. Creen firmemente en la responsabilidad del individuo que se prolonga hasta vidas ulteriores. Pienso que no puede haber enseñanza seria de la no-dualidad, de la impermanencia y de la irrealidad del mundo sin una educación del sentido de la responsabilidad al mismo tiempo. Otro riesgo de la enseñanza de la no-dualidad y de la realización espontánea es la pereza. El problema no es nuevo. El maestro zen Myoë se quejaba ya en el siglo XIII: “La ley no tiene aspecto. Aparecerán pues algunos discípulos que preferirán descansar perezosamente...”. (55) Otro de estos riesgos es el orgullo –no es demasiado difícil repetir “yo soy Dios” o “yo experimento el Despertar”- sin duda un

loro podría hacerlo si se le enseñase a hacerlo. La dificultad está ciertamente en experimentar un verdadero despertar. Además, un mínimo de buen sentido permite comprender que no podemos decir demasiado “Yo estoy despierto” puesto que si lo estamos realmente, ¿quién sigue ahí para decir “yo”? Es verdad que al leer textos no-dualistas tradicionales se tiene la impresión de que el despertar puede sobrevenir como por arte de magia, pero al mismo tiempo, en sánscrito magia se traduce como *Maya*, y es justamente a esta *maya* a la que hay que poner fin. Para alguien que esté aún fascinado la mayor parte del tiempo por la magia del mundo múltiple, ¿es suficiente un simple toque de magia suplementaria para hacer emerger la Realidad? Después de los nuevos filósofos y los nuevos pobres, ¿veremos a los “nuevos sofistas” intentando justificar una ausencia de práctica personal? La no-dualidad es como una especie de pérdida de soporte, como el estar suspendido en el vacío. ¿Quién osará lanzarse?

La noción de *dvandvatita*, “más allá de los contrarios”, debe ser bien comprendida. El *jñani* (sabio no-dualista) está ciertamente más allá de los conceptos de bien o de mal, pero podemos decir que se sitúa más bien cerca del bien: en efecto, no existe motivo alguno para hacer el mal, mal que de todas formas estaría inspirado por un ego que ya no existe. El *jñani* está más bien por encima de las nociones de puro o impuro, e igualmente ha sobrepasado las obligaciones rituales. A veces, puede poseer comportamientos criticables a ojos de sus discípulos, pero no tiene necesidad alguna de justificarse ante ellos con explicaciones o razonamientos. La intensidad de su amor es suficiente para los que comprenden que el sabio actúa por el bien de otros a largo plazo. En lo que concierne a los maestros no-dualistas, la palabra del Evangelio mantiene todo su valor: “Juzgad al árbol por sus frutos”. El que da a entender que es un liberado, ¿lo está realmente de la dependencia del dinero, de la fuerza sexual, de su propia imagen de marca en tanto que maestro y de la tendencia a manipular? Viviendo durante cierto tiempo cerca de él con estos cuatro criterios bien presentes en nuestro espíritu, debemos poder darnos cuenta bastante bien y sabremos si la primera impresión sobre el maestro era justificada o no.

Otro tema que me parece importante tratar, si deseamos el desarrollo de un no-dualismo creíble en Occidente, es la ley de la oferta y la demanda; ¿el “mercado” espiritual está regido por esta ley o ha conseguido trascenderla? *Sai Baba de Shirdi*, ciertamente el santo más popular en la India del siglo XX, bien hubiera querido hablar a sus visitantes de la Liberación, pero éstos le pedían más a menudo gracias materiales o milagros. El se resignaba a hacerlos diciendo: “Les doy lo que me piden, esperando que me pidan lo que yo quiero darles”. Muchos buscadores buscan sobre todo oír lo que les gusta. Van en busca de un psicólogo —o por qué no, de un maestro espiritual, lo que da más prestigio— para hacerse perdonar todos sus pecados, en suma para comprar indulgencias como en la Edad Media; en su forma moderna, puede corresponder a promesas del paraíso de la Realización sin fatiga, dejando el esfuerzo a los “primitivos” que no conocen ni los trenes de alta velocidad ni los ascensores espirituales, pero que se contentan con caminar con sus dos piernas y no contar más que con sus propias fuerzas. El proverbio indio: “Cuando el discípulo está preparado, aparece el guru”, tiene también su lado negativo, su sombra: “Cuando el discípulo está preparado para dejarse embaucar, los gurus afluyen”.

Un defecto de los occidentales de hoy en día en relación al modo de enseñanza tradicional, es que se lanzan demasiado fácilmente a propiciar la toma de consciencia espiritual de otros, la apertura de un centro, etc... Existe aquí una mezcla de proselitismo de nuevo converso y, muy a menudo también, de necesidad financiera. Si bien por este tipo de actividad pueden desarrollar una cierta habilidad pedagógica, su progreso interior

corre el riesgo de entorpecerse, complicado por un problema de doble personalidad –la del maestro y la de la persona privada- cohabitando en el mismo cuerpo. Si deseamos una práctica del no-dualismo que sea creíble, debemos buscar una reducción de las imágenes mentales provenientes del exceso de información y soportes audiovisuales. Ya hemos mencionado esto: todo lo que penetra en la mente deja trazos en ella. En esto la psicología está de acuerdo con el Yoga. La experiencia espiritual no tiene necesidad de intermediarios, es inmediata, y me gustaría poder decir “inmediática”, con el fin de condensar en una palabra la imperiosa necesidad de poner distancia frente a esta nueva forma de polución. Existen dos proverbios de la antigua China que pueden aguzar el discernimiento en el campo de la enseñanza espiritual: “Atraer a mucha gente no es en la mayoría de las veces una prueba de sabiduría, sino de habilidad” y “El que sabe practica, el que no sabe enseña”.

El último contrapunto del dos y del Uno.

Si queremos un verdadero diálogo entre los no-dualistas y los dualistas, es importante saber lo que piensan los no-dualistas sobre los dualistas. Es lo que he intentado precisar, entre otras cosas, con este estudio. Habitualmente, la comparación entre estas dos grandes tendencias es hecha tanto por los teólogos cristianos, como por los universitarios que se sienten obligados a mantenerse en una neutralidad casi aséptica. No es esta mi posición: prefiero hablar directamente desde el punto de vista de la vía que sigo desde los ocho años que hace que vivo en India, es decir la no-dualidad, y expresar claramente la forma en que veo las cosas. En un sentido, visto desde la cúspide, la diferencia entre las dos vías de conocimiento y devoción es ínfima. El dualismo tiende hacia su propio límite, y el no-dualismo llega hasta él. Sin embargo, desde el punto de vista del místico que está progresando, esta diferencia puede representar un gran precipicio, una verdadera noche del espíritu. Sobreviene cuando se da cuenta de que la divinidad a la cual podía hablar, tener visiones, se disuelve, y que su forma puede que no fuese más que una proyección de su propia mente. Si pasa esta prueba, descubre la deidad más allá de Dios, que lo hemos llamado “metateísmo”, más allá del monoteísmo.

No podemos seguir todas las vías a la vez. Aún así, a menudo se dice en India que en un verdadero *jñani* existe un *bhakta* escondido, y viceversa. Amor y conocimiento van a la par. El amor purificado del que habla San Juan está de hecho muy próximo al conocimiento. *Vivekananda* pudo decir: “El verdadero ateísmo es no creer en sí mismo”. Algunos maestros espirituales de la India moderna como *Ramakrishna*, *Ma Anandamayī* y actualmente *Ma Amritanandamayī* muestran bien que se trata de un estado que puede ir y venir del Amor al Conocimiento, con una facilidad perfecta. Podemos encontrar en los Evangelios, y en particular en el discurso de la Última Cena en Juan, “grandes palabras” análogas a los *Mahavakyas* de las *Upanishads*, como “Tú eres Eso”, etc... Pueden servir de meditación para aquellos cristianos que quieran evolucionar hacia el no-dualismo, tal y como hemos dicho más arriba: “Yo estoy en mi Padre, vosotros estáis en mí y yo estoy en vosotros” (Jn XIV 10), o también “Que todos sean Uno: como tú, Pedro, tú en mí y yo en tí, que ellos sean también Uno en nosotros”. (Jn XVII 20) Por otra parte, cuando San Pablo dice: “Ya no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí” (Gal II 20), podemos preguntarnos, en esta afirmación, de qué “yo” se trata. ¿En qué se convierte la persona del inicio? ¿A dónde va la personalidad?...

Encontramos en otras partes fórmulas parecidas de unidad que resuenan en nosotros como mantras, por ejemplo la famosa expresión de Spinoza: “El amor con el que el alma ama a Dios es una parte del amor que Dios siente por sí mismo”. (56), o esta parábola que *Ma Anandamayi* repetía tan a menudo: “El Ser eterno, el eterno peregrino, es Él, es sólo Él”. Eugraphe Kovalevsky aconseja una plegaria cuya eficacia experimental es, según dice, absoluta –posiblemente porque es la expresión directa de un cristianismo no-dualista. Esta oración es muy simple: “Ámate Tú mismo en mí”. (57) San Pablo oponía la sabiduría de los filósofos a la locura de la devoción a Cristo. Pero parece que la devoción se volvió sabia y familiar: al Padre y al Hijo se les añadió la Madre; el “loco” está más bien muy protegido. Por el contrario, el que sigue con intensidad la vía del conocimiento, ¿no puede ser llamado un auténtico loco de Dios? Se llega en efecto hasta un punto, en el que ya no existe ni loco ni Dios. El no-dualismo es particularmente interesante para un monje, es bien sabido en India, donde el Vedanta corresponde al cuarto estadio de la vida, el del renunciamiento (*sannyas*). En efecto, el monje cuyo nombre significa “solo”, “uno”, ¿no aspira a la Unidad? ¿Por qué debería ser condenado a perpetuidad a la dualidad metafísica por una teología que está demasiado influenciada por la experiencia común de la dualidad en la vida ordinaria? El mendicante que no tiene más que una moneda se aferra a ésta desesperadamente, pues no tiene nada más. No sería simplemente por falta de experiencia mística por lo que un gran número de teólogos se aferra a las diferencias, ahí donde el que posee la plena riqueza de la experiencia interior ve la unidad.

Se me podrá objetar que he tomado partido por la no-dualidad en este estudio y que no he prestado la suficiente atención al contexto dualista en el que mis palabras han sido pronunciadas. Pero justamente, como he remarcado a partir de un texto del Maestro Eckhart, al haber sido éstas pronunciadas en un contexto dualista se puede estar seguro que han brotado de la experiencia misma, más que de un condicionamiento o de un aprendizaje. Un místico puede saciarse en su juventud del dualismo, que es una metafísica de la dependencia, pero cuando madura aspira a vivir una metafísica de la independencia, del Solo y del Uno.

Una sola luz.

La vía del conocimiento lleva a la tolerancia por su método apofático, que consiste en deshacerse regularmente de las ideas prefabricadas, de los eslogans. Es muy tranquilizador ver que en un momento en el que el cristianismo tenía una política de expansión más bien pasional, un místico como Pseudo-Dionisio –que seguía la vía del conocimiento–, pudo escribir: “Todo lo que no existe según esta verdad desaparece ante lo indiscutible de la verdad intrínseca; también, habiendo hecho mía esta opinión que creo buena, nunca he buscado la controversia con los Griegos u otros, ya que tengo bastante con conocer la verdad. Que le plazca a Dios y que él me lo conceda”. (58)

A propósito de la experiencia no-dual hay un acercamiento muy interesante a realizar entre el Oriente cristiano y ese otro Oriente que es India. La luz increada, tan importante en la mística ortodoxa, corresponde a la *svaprakasha*, la luz espontánea del Ser de la que tan a menudo habla el Vedanta. Después de todo, ¿Porqué de este Oriente donde el sol se eleva nacerían dos luces diferentes?

No existe una diferencia tan grande entre la vía de la devoción que dice “Yo soy Tuyo”, y la del conocimiento que dice “Yo soy Tú”. En ambos casos se trata de una disolución del ego que abre las puertas del Amor puro, o de la felicidad del Conocimiento completo (*vijñanananda*). Como conclusión a este estudio, me gustaría dejar la palabra a Kabir, ese sabio que fue tejedor en la Benarés del siglo XVI:

“Si yo digo “Uno”, no es eso.

Si digo “dos”, es una calumnia.

Kabir ha meditado mucho acerca de eso.

Es como es.”(59)

Notas

Parte I: Sobre parar la mente.

1. *Les Récits d'un pèlerin russe*, Points Sagesse Seuil.
2. Swami Ramdas, *Les Carnets de pèlerinage*, Albin Michel, Spiritualités vivantes.
3. Vigne J. La repetición. *Thèse de médecine*, 1983 Paris, Saint-Antoine.
4. Monchanin J. *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Fayard 1974, con un capítulo sobre el Hesicasmo y el Yoga.
5. Patañjali, *Yoga Sutras*, Spiritualités vivantes.
6. De Smedt, *Eloge du silence*, Albin Michel.
7. Le Saux H, *Initiation à la spiritualité des Upanishads* (parte sobre los sannyas), Présence 1979.
8. *Talks with Ramana Maharshi*, Ramanashram, Tiruvanamalai; p.457.
9. Ma Anandamayi, *Words*, p.60, SMCS Calcutta.
10. Nisargadatta Maharaj, *I am That*, Chetanya, Bombay, p.261 publicado en francés en Deux Océans 'Je suis Cela'.
11. *Tripura Rahasya*, Ramanashram, p.67.
12. *Semons sur le zen*, Spiritualités vivantes, p.48.
14. Staal, *Advaita and Neoplatonism*, Madras p.169.
15. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Le Cerf; p.205.
16. Delseille Pl., *L'évangile au désert*, Oeuil, p.294.
17. Jean Climaque, *L'échelle*, Sainte Abbaye de Bellefontaine, p.142.
18. Kadoublovsky & Palmer, *Early Fathers from the Philokalia*, Faber, London, p.188.
19. Deshimaru, *La pratique du zen*, Spiritualités vivantes.
20. Hausherr, *Hésychasme et prière*, Institutum Orientalium Studiorum Rome, p.11.
21. Guy JC, *Paroles des Anciens*, Points-Sagesse, Seuil, p.45.
22. ib p.45.
23. ib p.120.
24. Delseille, op.cit., p.322.
25. Kadoublovsky, op.cit., p.204.
25. Leloup JY, *Paroles du Mont Athos*, p.34.
27. Kadoublovsky, p.84.
28. Guy, p.64.
29. Leloup, p.82.

Parte II: Psicología de la ascesis.

1. Guy, op cit, p.6°.
2. Aimé Michel, *Métanoïa, phénomènes physiques et pysticisme*, Spiritualités vivantes p.78.
3. Guy, p.57.
4. Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*, Points-Sagesses.
5. Guy, p.77.
6. Ib p.77,
7. Kadoublovky, p.219.
8. Jean Climaque, p.142.

9. Ib., p.299.
10. Ib., p.115.
11. Guy, p.169.
12. Kadoublovsky, p.213.
13. Delseille, op.cit. p.180.
14. Ib., p.170.
15. Leloup, p.33.
16. Kadoublovsky, p.220.
17. Kovalevsky, *La quête de l'esprit*, Spiritualités vivantes, p.194.
18. Lossky, op.cit., p.203.
19. Hausherr, *La Philautie Pont*, Institutum Orientalium Studiorum Rome, p.44.
20. Ib., p.45.
21. Ib., p.54.
23. Nisargadatta Maharaj, *Prior to Consciousness*, Acorn Press USA, p.67.
24. Swahananda, *Meditation and its method*, Advaita Ashram Calcutta.
25. Kadloubovsky, p.78.
26. Winn D., *The manipulated Mind*, Octoagon Press, London, p.70.
27. Vigne, *Meditation et psychologie*, (Capítulo sobre las sustancias), Spiritualités vivantes.
28. Saint Athanase, *Saint Antoine, le Père des moines*, Cerf, p.66.
29. Drewermann E., *Fonctionnaires de Dieu*, Albin Michel, p.241-251.
30. Hausherr, p.128.
31. Saint Athanase, p.82.
32. Guy, p.68.
33. Jourdan Michel, *La Vie d'ermite*, Spiritualités vivantes.
34. Sobre la obediencia y el martirio, cf. Vigne Jacques, *Elements de psychologie spirituelle*, Spiritualités vivantes, p.166 y 173.

Parte III: Un ascesis para nuestros días.

1. Kadowaki, *Le zen et la Bible*, Albin Michel, p.229.
2. Drewermann, op.cit., p.418-529 y 604-631.
3. *Le Message Orthodoxe*, número especial sobre 'Le Monte Athos aujourd'hui', n°95, p.56.
4. Ib., p.42.
5. Clément Olivier Berdiev, DDB, p.229.
6. Kadoublovsky, op.cit., p.275.
7. *Srimad Devi Bhagavatam*, Munshiram, Delhi, p.26.
8. Bloom A., en *Technique et Contemplation*, DDB, p.59.
9. Vigne J., *Le maître et le thérapeute*, Spiritualités vivantes, p.62.
10. Meyendorf, *Gregory Palamas and Orthodox spirituality St Vladimir*, Seminary Press, USA, p.96.
11. Jean Climaque, p.176.
12. If, p.268.
13. Guy, p.71.
14. Ib., p.96.
15. Jean Climaque, p.310.
16. Vivekananda, *Meditation and its Methods*, Advaita Ashram, p.130.
17. Guy, p.15.

18. Hausherr, *La Philautie*, p.190.
19. Meyendorf, p.21.

Parte IV: La no-dualidad: una necesidad para Occidente.

1. Brosse Jacques, *Le zen et l'Occident*, Albin Michel 1992.
2. Grant S., *Towards an alternative theology*, Asian Trading Corp. Bangalore.
3. Pseudo-Dionisio, *La théologie mystique*, Migne Brépols, p.8.
4. Lossky, cap. II.
5. Lacombe et Gardet, *L'expérience du Soi*, DDB, segunda parte.
6. Brosse, op.cit., p.250.
7. Ib., p.249.
8. Camus A., *La peste*, Gallimard, p.276.
9. Pannikar R., *The Unknown Christ of Hinduism*, Longman & Todd, London.
10. Citado por Staal, p.10.
11. *Sermons sur le zen*, p.138-139.
12. Clément, p.152.
13. Lossky, pp.119.
14. Clément, p.152.
15. Varela F., *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, p.97-130.
16. Nisargadatta, *Prior to Consciouness*, p.121.
17. Maestro Eckart, *Sermons II*, p.147.
18. Bader J., *Meditation in Shankara*, Vedanta Aditya Prakashan, Delhi, cap. III.
19. Vigne, *Le maître et le thérapeute*, Spiritualités vivantes.
20. Nisargadatta, op.cit., p.90.
21. *Graines de conscience*, Les Deux Océans.
22. Weldenfels, *La méditation en Orient et en Occident*, Seuil, p.59.
23. Bloom, p.50.
24. Kadoublovsky, p.140.
25. Ib., p.141.
26. Guy, p.42.
27. Lossky, p.197.
28. *The Mountain Path*, Ramanashram, Tiruvanamalai, Junio 1994, p.76.
29. Lossky, p.128.
30. Eckart I, p.65.
31. Sharma CH., *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidas, Delhi, p.167-171.
32. Vigne, *Eléments de psychologie spirituelle*, p.124-131.
33. Sharma, p.372.
34. Vivekananda, *Jñana Yoga*, Advaita Ashram, p.1392.
35. *Tripura Rahastya*, Ramanashram, Tiruvanamalai, p.123.
36. Godman D. en *The Mountain Path*, Diciembre 1993, p.182.
37. Jean Climaque, p.302.
38. Guy, p.30.
39. Ib., p.40.
40. Lossky, p.234.
41. Ib., p. 209.
42. Ib., p.227.
43. Delseille, p.207.

- 44. Ib., p.227.
- 45. *Le Mont Athos aujourd'hui*, p.55.
- 46. Kadloubovsky, p.137.
- 47. Kovalevsky, p.184.
- 48. Barzel B., *Mystique de l'ineffable dans l'hindouisme et le christianisme: Shankara et Eckhart*, Le Cerf, en particulier el cap.IV.
- 49. Silesius A., *Le pèlerin chérubinique*, Aubier, p.244.
- 50. Waldenfels, p.72.
- 51. Staal, p.168.
- 52. Jean Chrysostome, *Homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Albin Michel, p.15.
- 53. Ib., p.38.
- 54. Ib., p.101.
- 55. *Sermons sur le zen*, p.22.
- 56. Vallin G., *Voie de gnose, Voie d'amour*, Présence, p.113.
- 57. Kovalevsky, p.248.
- 58. Pseudo-Dionisio, p.74.
- 59. Hess Linda, *The Bijak of Kabir*, Motilal Banarsidas, Delhi, p.103.