

MISTICISMO ORIENTAL

Y

MISTICISMO CRISTIANO

Caso Típico: TERESA DE JESÚS
Joaquín Pérez-Remón

Capítulo 1 - MISTICA	3
¿Mística no-cristiana?.....	5
Interioridad e inmediatez.....	7
Mística y metafísica.....	9
Novedad que irrumpre	11
El camino.....	13
Imitando al Oriente.....	15
Mística católica.....	17
Capítulo II SANTIDAD	20
Santidad cristiana	21
Santidad oriental.....	22
Reconocimiento público.....	23
Renuncia y mortificación corporal	24
Milagros	25
Influencia y poder.....	26
Experiencia interna.....	28
Contemplación.....	30
Iluminación.....	31
El liberado en vida.....	32
YOGA Y YOGAVEDANTA	34
El yoga clásico.....	35
El yogavedanta	37
Los componentes del yoga	39
Dominio de sí mismo (yama)	39
Ciertas observancias secundarias (niyama)	40
Posturas del cuerpo (asana)	41
Dominio del aliento (pránayáma)	42
Retracción de los sentidos (pratyáhára)	43
Fijeza de la mente en un punto (dharana)	43
Estabilidad prolongada de la fijeza mental (dhyana).....	44
Trance (samádhi)	46
Doctrina práctica	48
Dos experiencias.....	49
La experiencia de Santa Teresa	51
Evaluación comparativa	53
Comparación general de ambos misticismos.....	55
LA MISTICA HINDU DEL AMOR.....	60
El alma y Dios	61
Ignorancia y gracia	63
Superioridad de la escuela bhakti	65
¿Qué es la bhakti?.....	67
Pasividad del alma y su representación mítica	70
Poesía mística	73
La Bhagavadgítá.....	75
Arroabamientos y visiones	77
Caitanya (1485-1533).....	78
Repetición del nombre de Dios (Japa).....	80
Ramakrishna (1834-1886)	82
Epílogo	84
EL BUDISMO.....	86
EL BUDISMO HINAYANA	86
La Doctrina.....	87
Dolor y desasimiento	88
Negación de la personalidad.....	91
Moral budista.....	92
Meditación y contemplación	93
El nirvana	95
El hombre perfecto	96
EL BUDISMO MAHAYANA	98

¡El porqué de su nombre.....	98
Contraste entre los dos budismos	99
Escuelas	100
El vacío metafísico	100
Sólo la mente	102
El tantra	103
Comparación,	106
EL BUDISMO DEVOCIONAL.....	109
Los Bodhisattvas	110
Carrera del Bodhisattva	112
Un caso típico de budismo devocional	115
EL TAOISMO	117
Yang y Yin	118
Tao.....	119
Té.....	122
Inacción	123
Contemplación.....	125
Comparación	127
E L Z E N	130
El talante del zen	131
El zen Soto	134
El zen rinzai.....	138
Sanmai, makyō y satori	139
Comparación	141
EL ATRACTIVO DEL ORIENTE	144
Misioneros venidos del Oriente	146
Causas profundas del atractivo del Oriente	148
El mito del Oriente	152
Un pronóstico más amplio.....	154
Penetración y arraigo de la espiritualidad oriental.....	155
Mística y religión.....	157
De nuevo Santa Teresa	160
Mística oriental en ambientes genuinamente cristianos.....	162
La contemplación y el movimiento secularizador	164
Una mística operosa	167
Mirando hacia atrás	169

Capítulo 1- MISTICA

Los dos primeros capítulos serán introductorios, sin dejar por eso de ser comparativos.

¿Qué es la mística? Difícil tarea la de comprender en pocas palabras un fenómeno espiritual tan sublime, variado, profundo y vitalmente activo como la mística. La mística no es un sistema de pensamiento, es una vida pulsante en lo más íntimo del ser humano que tiene en ella su mejor y más completo logro. Querer apresar algo así en una definición escueta equivale a disecar un animal o convertir en momia un hermoso cuerpo humano. La dificultad aumenta si se pretende dar una idea general de la mística aplicable tanto al mundo religioso cristiano como al que no lo es. Uno se siente entonces expuesto a no decir prácticamente nada o, peor todavía, a falsear de algún modo lo que pretende describir.

Decir, por ejemplo que la mística es una vivencia o conjunto de vivencias íntimas y de carácter inmediato de la realidad, es decir mucho y es decir nada. Al decir «la realidad» decimos mucho, pues damos cobijo a todo, pero la realidad es infinita y por tanto son infinitas sus manifestaciones. Así pues, o nos referimos a una realidad sin forma, capaz de dar origen a todas las formas y la dejamos enteramente desdibujada en su universalidad, o nos aferramos a uno de sus aspectos y por muy importante que él sea la hacemos infinitamente pobre. Por otra parte ¿de qué realidad se trata? ¿Nos referimos con esa palabra al «Ser» o «Absoluto», además de indefinido, despersonalizado, o apuntamos a la cima, fuente y centro de todo -particularmente del hombre-, como algo personal -o suprapersonal-, con la capacidad omnienvolvente y extremadamente cálida de un abrazo infinito en el que tiene lugar la inmersión del místico sin que por eso pierda su individualidad personal en total de-

pendencia? Precisamente esa individualidad en total dependencia óntica será la que haga posible el abrazo compenetrativo sin una absorción supresiva; la inhabitación más íntima posible sin la fusión confusa de modos de ser.

Esto último es propio de la mística personal. El concebir la realidad de manera más o menos despersonalizada trae consigo, en el mundo de la mística, la intuición unitaria y única de la realidad y la consiguiente aniquilación del místico como individuo, fenómeno muy común en las místicas orientales.

¿Y qué decir de la palabra vivencia? ¿Captaremos al oírla o leerla el júbilo beatificante de intuir una presencia escondida? Tal intuición no es una percepción venida desde fuera, sino un sentimiento y una visión más o menos clara, pero inmensamente cierta, brotados del hontanar mismo del ser humano. Para conseguir esa intuición, el hombre debe volverse hacia sí mismo para así entrar en las intimidades de la contemplación, ya que es en sí mismo donde el místico elabora y consuma su contemplación. Por exigencias de pura vivencia, la mística no puede recorrer otro camino que el de la interiorización. Toda mística es una revelación, es decir, un descorrer el velo -más o menos transparente, pero velo después de todo- de la conceptualización para encontrarse frente a la realidad cara a cara.

¿Mística no-cristiana?

A estas alturas, nadie puede negar que la mística no es privativa del cristianismo. En la Redemptor Hominis, Juan Pablo II afirma que el Espíritu despliega su actividad en todas las religiones. Con más razón habrá de afirmarse esa actividad vivificante de los momentos más fuertes de toda vida espiritual, de los conatos más esforzados y valientes por elevar al plano de experiencia directa lo que para la mayoría es solamente algo descolorido y más o menos rutinario. En las místicas de sus fundadores o de sus reformadores más preclaros tienen todas las religiones su Sinaí.

Dice el Papa: «La actitud misionera comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que `en el hombre había', por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes; se trata de respeto por todo lo que en él ha obrado el Espíritu que `sopla donde quiere'».

Los atisbos místicos de las religiones no-cristianas son sin duda una miel afanosamente elaborada por el hombre en el panal de su intimidad espiritual tras recoger el néctar de una presencia transcendente intuida en las criaturas. De todas las criaturas, es el hombre la más significativa, el centro al que todas las demás confluyen -gracias a su actividad consciente- y en el que buscan su unidad primigenia. En línea con la metáfora antes usada, el místico es, al mismo tiempo, flor, abeja y panal y elabora una miel que es él mismo puesto que se identifica con su ser esencial en comunión con el cosmos o con su razón primera.

La figura del yogui retraído sobre sí mismo cobra de este modo una significación bien apropiada aun desde el punto de vista cristiano. Dios creó al hombre a su imagen y semejanza y hacer patente y manifiesta esa imagen y semejanza dentro de sí mismo y para sí mismo es el ideal más elevado del místico. El que esa imagen se revele borrosa o clara dependerá de la relativa aproximación doctrinal a la verdad plena de Dios, tal como es en sí mismo. Ahora bien, para tener una idea segura de cómo es Dios en sí mismo necesitamos que Dios hable y nos lo diga. Esta es la revelación objetiva que el cristianismo postula como comienzo y acicate de toda actividad mística.

Implícita en esa necesidad de la revelación positiva, postulada por el cristianismo, está la absoluta transcendencia de Dios. Aquí es donde reside la diferencia fundamental entre la mística cristiana y las otras místicas. Esta diferencia tiene su corolario. En la mística no-cristiana la actividad del hombre se coloca en primer término, mientras que en la cristiana la actividad de Dios tiene la iniciativa. De todo esto se deduce que el resultado en ambos casos no puede ser el mismo.

En la mística oriental se llegará primariamente a un «descubrimiento», por parte del hombre, de sí mismo, de su ser esencial y de su modo fundamental y apropiado de estar en el mundo. En la mística cristiana tendremos una «manifestación» de sí mismo, por parte de Dios, en lo más íntimo del hombre. Pero ni el ser esencial del hombre puede mostrar su plenitud prescindiendo de Dios, presente al menos bajo la denominación de lo Absoluto o Incondicionado, ni Dios se manifiesta a sí mismo como algo aislado e independiente del ser esencial del hombre. En todo caso, el soplo del Espíritu, como gracia adventual -en las religiones no cristianas- o pentecostal -en el cristianismo- se deja sentir con su actividad vitalizadora, aunque mediatisada y por lo tanto adaptada a los diversos condicionamientos cosmovisivos.

Toda religión está fundada en la intuición de una presencia oculta tras la realidad del cosmos circundante y que de algún modo se manifiesta por medio de ella. Tal es el fundamento de las hierofanías, de tanta importancia en la Historia de las Religiones. El ser humano es la más insistente y clara de todas las hierofanías. Es al mismo tiempo emisor y receptor, imagen y espejo de la manifestación de lo sagrado verificada en sí mismo. El punto álgido de esa hierofanía lo constituye la mística.

La intuición es visión más o menos borrosa, pero cierta, de la realidad no sujeta íntegramente al imperio de la razón y operante por encima del proceso raciocinante. En el principio fue la intuición. El raciocinio y el discurso vinieron después. La intuición fue el instrumento primero y original del hombre para interpretar el sentido de su existencia, contemplada ésta en relación de dependencia necesaria con la presencia oculta antes mencionada. Esto equivale a decir que, en cierto modo, en el principio fue la mística; la filosofía y la teología hicieron acto de presencia más tarde.

En el hombre primitivo, la razón no estaba desarrollada hasta el grado de hipertrofia alcanzado posteriormente. Todas sus facultades -no sólo la razón- operaban conjuntamente del modo más espontáneo y natural, como instintivo. Esa facultad intuitiva -que ni repudia enteramente la razón ni depende completamente de ella-, impulsada por el sentimiento y la imaginación creadora, predominaba en el hombre primitivo sobre la percepción sensorial y el discurso racional.

Además, el hombre primitivo sentía, en todo su ser, su entronque en el cosmos más intensamente que el hombre moderno. Estaba vigente entre los dos una afinidad de origen y de vivencia cotidiana

con la lozanía y frescura de algo recién estrenado. Así es cómo pudo intuir la verdad primera del mundo y de su propia existencia en él.

No es aventurado pensar que también entre los primitivos había «visionarios», aquellos en los que la facultad intuitiva era más intensa, y capaces, por añadidura, de expresar esa intuición de un modo llamativo, aun sin contar con la precisión de la lógica. Los «místicos» han existido siempre. Esa expresión nacida de una mentalidad todavía no colonizada por la razón dio origen a los mitos.

El lenguaje de los mitos es simbólico y puede muchas veces antojársenos absurdo. Eso no impide que sean transmisores de verdades primigenias. También la mística usa un lenguaje fundamentalmente simbólico para poder expresar lo trascendente y también recurre a la paradoja -a la contradicción meramente formal-, como muestra de la impotencia del verbo humano para expresar un contenido no perfectamente adaptable a la expresión humana. Los mitos más antiguos -a ellos nos estamos refiriendo con preferencia- son narraciones vivenciales, no primariamente literarias, como también son las de los místicos. Los mitos no carecen de una poesía ingenua, y la mística, a su vez, tiene afinidades profundas con la poesía.

La religión del hombre hunde sus raíces en la necesidad sentida desde un principio de comunicación con lo trascendente intuido. Esa comunicación con lo trascendente -con el Misterio de que habla la Fenomenología de la Religión- propició la aparición de espíritus no plenamente satisfechos con la mera comunicación mediatisada por las hierofanías, los ritos y los dogmas más o menos estructuralizados. Tales individuos sintieron siempre la comezón de intentar un contacto personal y directo con lo trascendente, de vivenciarlo como dato primario en la profundidad de ellos mismos, transformando, de ese modo, la comunicación en comunión auténtica.

La calidad e intensidad de ese encuentro en comunión dependerá de la cosmovisión propia de cada círculo religioso. Así deberemos distinguir, en un primer intento, entre místicas cósmico-ontológicas y místicas personales. Las primeras pasan básicamente de la experiencia de la multiplicidad a la experiencia de la unidad del Ser, intuido como algo Absoluto e Incondicionado. El propio yo llega entonces a tener la impresión de diluirse y perderse en el misterio de una y única, además de infinita, Forma sin forma, donde caben todas las formas múltiples y finitas de ser y a la que se reducen.

Para la mística personal, la mística cósmica e impersonal se queda a medio camino. El Absoluto o Incondicionado no es en la mística personal un «Algo», sino un «Alguien», amor infinito, vértice impenitoso de atracción, piélago de una felicidad que explicita hasta el máximo y lleva a consumación perfecta -en la unión personal- el gozo experimentado en el proceso de unificación integradora de la mística no personal. De ese modo, la unificación integradora queda transformada en inhabitación mutua.

Todas las místicas constituyen una búsqueda impaciente del auténtico ser del hombre y todas ellas corren presurosas hacia la felicidad cumplida, pero tal felicidad no puede ser tal -es decir, cumplida- sin el amor que compenetra y en el que los amantes se poseen y son poseídos. En él, el Amor infinito transforma al amor finito y le hace vivir con su propia vida.

Interioridad e inmediatez

El hombre ha sido frecuentemente considerado como símbolo y resumen de la realidad del universo, un «microcosmos». Pero hay algo más. En el hombre, la realidad cósmica, por él participada, se hace consciente y capaz de comprensión de sí misma. La calidad de consciente de esa realidad hace del hombre una antena abierta a las emisiones de luz y de amor de lo trascendente.

Ese trascendente se intuye como la radical razón de ser de todo cuanto existe. Es por lo tanto, la realidad primigenia y fontal, realidad en y por sí misma y fundamento de toda otra realidad. Al buscarla dentro de sí mismo, el hombre persigue una realidad total, no una realidad pobre, fragmentada y más o menos vacía e ilusoria o decepcionante. De hecho, es denominador común de todas las místicas ,mirar las cosas mundanales y al ser empírico y superficial del hombre como algo más o menos vacío de ser, ilusorio incluso, o de una entidad de calidad tan baja como para hacer sentir la exigencia de abandonarla en favor de lo que es pura e incondicionada esencia.

Así, para el sistema Vedanta, todo cuanto no es el Absoluto, Brahman, es una ilusión, como es la serpiente que puede aparecerse en un trozo de soga visto con luz insuficiente. Para el budismo, el mundo es algo vacío, llegando en algún caso a considerar los fenómenos particulares, por ser algo esencialmente condicionado, como carentes de naturaleza propia. La falta de naturaleza propia connota aquí la falta de naturaleza ajena, pues todos los fenómenos -absolutamente todos- existen en mutua interdependencia. Siguiendo una línea análoga, Santa Teresa deja fluir de su pluma la siguiente exhortación: «Dejemos estas cosas, que en sí no son», aunque exceptúa de ese abandono las cosas «que nos allegan a este fin que no tiene fin».

La mística pretende descubrir en el ser humano, en su nivel más profundo, la plenitud de la realidad. Santa Teresa llama a ese nivel profundo el «centro del alma». Hace suya la postura de San Agustín «que le buscaba en muchas partes y que lo vino a hallar dentro de sí». Esa misma dirección sigue la concepción del alma como un castillo donde hay muchas moradas y en tal sentido especifica: «Porque así como la tiene en el cielo, debe tener en el alma una estancia adonde sólo Su Majestad mora, y digamos otro cielo». La misma Santa da a entender el consuelo experimentado por ella al ver confirmada su convicción personal, de mística, de que Dios estaba en el alma no de una manera extrínseca, sino con una presencia óntico-personal susceptible de comunicación.

Así pues, también en la mística de Santa Teresa el hombre espiritual inicia y consuma su aventura en lo interior de sí mismo, pero lo hace remontando lo que de natural hay en él -con una ayuda especial de la gracia- hasta llegar a la unión transformante con Dios. Pero ese Dios es siempre «Su Majestad», el gran «Otro». Otro sí, pero no extraño ni por esencia ni por amor. Por eso precisamente puede elevar al alma humana a una comunicación directa con lo divino, entrañándola en sí mismo y entrañándose a Sí mismo en ella. De ese modo se llega a una unión tan íntima y connatural en su misma sobrenaturalidad, únicamente conseguible por un amor omnipoente. Al postular para la más alta operación mística una intervención especial y graciosa de Dios, sin la cual ningún esfuerzo humano puede valernos, y al concebir a Dios como el gran «Otro», la mística cristiana queda perfectamente diferenciada de las místicas orientales.

A la interioridad de la experiencia mística debe añadirse su inmediatez respecto al nuevo modo de puesta en contacto con la realidad. Por eso puede decirse que el término «mística» hace referencia a «aquel momento, o nivel, o expresión de la experiencia religiosa en el que un determinado mundo religioso es vivido como experiencia de interioridad e inmediatez». Esa inmediatez excluye «una reflexión, una conceptualización, una representación del dato religioso vivido», lo que comporta una experiencia básicamente inefable de unidad-comunión-presencia.

Es discutible si el logro de esa plenitud de realidad pone al místico en contacto estrictamente «inmediato» con el Absoluto, con lo Incondicionado, con Dios. De ser así, parece que todas las místicas conducirían a la misma intuición suprema, pues la realidad primera y última es una y única, la misma para todos. Pero no sucede tal.

El místico está condicionado por múltiples factores: por su cuerpo, por su psique, por su andamiaje ideológico. Eso sin olvidar el problema de expresión, para información o beneficio de los demás, de la experiencia mística. El místico tropezará entonces con el condicionamiento del lenguaje, de los símbolos y de las categorías de pensamiento disponibles para expresar una vivencia que por ser tal es ya básicamente incomunicable y por ser de algo trascendente no se amolda perfectamente a un lenguaje nacido de lo empírico que por ende es su campo legítimo de expresión. Por consiguiente, de las experiencias místicas lo único que se nos transmite con clara certeza es su existencia, su contenido está sometido a una transmisión aproximativa. El que los místicos tengan que recurrir

frecuentemente a expresiones paradójicas y aun formalmente contradictorias ilustra bien este punto. Tales expresiones serán formalmente contradictorias, no así desde el punto de vista místico.

Como consecuencia de todo esto, es necesario añadir un elemento reductor a la expresión «de carácter inmediato», cuando ella va incluida en una definición o descripción de la mística. Esa inmediatez indica por lo menos la superación de los niveles puramente discursivos, sin llegar a una inmediatez absoluta, aunque el místico entrevea esa inmediatez como una meta en la lejanía - escatológica, en lenguaje cristiano- de su pasaje vivencial

Este problema no es tan acuciante en el caso de los místicos cristianos para quienes la inmediatez es una inmediatez primariamente de amor, no de conocimiento. El problema conserva toda su fuerza en las místicas de tipo prevalentemente poético y consiste radicalmente en cómo tender un puente entre lo empírico -del que parte el místico- y lo transcendente. Ambos mundos no están en muchos casos relacionados ontológicamente de manera alguna, tanto que para llegar al segundo el primero debe ser reducido a la inacción o a la desaparición, como desaparece la oscuridad al advenir la luz o como una ilusión perceptiva desaparece con la percepción del objeto por ella desfigurado.

Mística y metafísica

De todos modos, es innegable que la mística «tiende» hacia la visión inmediata de la realidad y a la unión con ella. En esa dirección, la filosofía oriental hace hincapié en la diferencia entre el concepto de una cosa, el nombre a ella dado y la cosa misma. Decididamente, el concepto y el nombre no son la cosa misma, sino sus representaciones o, por lo menos, meros indicadores de ella. El Zen ilustra este punto del siguiente modo: el dedo con el que se señala la luna para que otro la vea no es la luna misma y no vería la luna quien fijara sus ojos en el dedo.

La mística propende a superar los conceptos y los nombres y a buscar el contacto directo con la realidad en su pura desnudez ontológica. En esto se diferencia el místico del metafísico. Este último «también afirma y pone en acción la transcendencia del espíritu en busca del ser, pero el místico toma conciencia de él de una manera en cierto modo inmediata. Su afirmación se sitúa en el plano de la experiencia espiritual».

El mismo autor insiste en que, en la experiencia mística, la transcendencia «no es meramente afirmada, como en la investigación metafísica, es dinámicamente experimentada, con cierta intensidad y constancia, y de ese modo llega a ser capaz de caracterizar cierto modo de aprehensión de lo real. No se trata solamente de vivir lo real consuetudinario, sino de percibir una realidad misteriosa. Esta realidad se hace presente a la conciencia en virtud de un nuevo tipo de aprehensión. Según lo ya indicado, este nuevo tipo difiere del conocimiento abstracto y discursivo. Se podrá hablar, respecto a ella, de sentimiento, de intuición».

Entre los dos tipos de mística antes mencionados, el que más afinidad guarda con la metafísica es el de la mística cósmica o del «Ser». Podría decirse de ella que es una metafísica sublimada, vivenciada, rodeada de un sentimiento gozoso de satisfacción alborozada.

Pero también en la mística personal topamos con la oposición entre el «ser» -que en contraste queda, por así decirlo, reducido a un no-ser- y el «Ser» que lo es todo. Ahora bien, la relación entre los dos, la subordinación del primero al segundo, están presididas, más aún, transidas por el amor. Así canta Santa Teresa:

**Juntáis quien no tiene que ser
Con el Ser que no se acaba
Sin acabar acabáis,
Sin tener que amar amáis
Engrandecéis vuestra nada.**

La desintegración total del yo finito y empírico, postulada por la mística cósmica, no tiene en la mística personal el carácter de totalidad («sin acabar acabáis»). Por el contrario, su insignificancia óntica, en su mismo encogerse como entidad autónoma al ser objeto de un amor libérrimo («sin tener que amar amáis»), se siente intimamente ajuntada al Ser («juntáis quien no tiene ser con el Ser»). Así se abre a la expansión infinita del «Ser que no se acaba», sintiéndose al mismo tiempo engrandecida a partir de su propia insubstancialidad («quien no tiene ser») que, por añadidura, ni se pertenece a sí misma («engrandecéis vuestra nada»).

Volviendo a la superación de lo meramente conceptual operada en la mística vemos cómo en los momentos cumbres de la mística teresiana el entendimiento, como palabra interna, queda mudo y como ananadido:

«Entiende que sin ruido de palabras le está enseñando este Maestro Divino, suspendiendo sus potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían si obrasen; gozan sin entender cómo gozan; está el alma abrasándose en el amor y no entiende cómo ama y no sabe cómo lo goza, aunque bien entiende que no es gozo que alcanza el entendimiento a desecharle. Abrázale la voluntad sin entender cómo; mas no pudiendo entender algo, ve que no es este bien que se puede merecer con todos los trabajos que se pasasen juntos por ganarle en la tierra; es don del Señor de ella y del cielo, que en fin da como quien es. Esta, hijas, es contemplación perfecta».

¿Entiende o no entiende? ¿Es esto entender no entendiendo o no entender entendiendo? El ambiente transconceptual en el que se mueve la mística es confirmado por lo que la Santa añade a lo ya citado: «Ahora entenderéis la diferencia que hay de ella y la oración mental, que es lo que queda dicho: Pensar y entender lo que hablamos y con quién hablamos y quién somos los que osamos hablar con tan gran Señor; pensar esto y otras cosas semejantes de lo poco que le hemos servido y lo mucho que estamos obligados a servir es oración mental... Rezar el Paternóster o el Ave María o lo que quisiéredes es oración vocal». Y tras advertir que la oración

vocal debe estar vivificada por la mental, añade: «En estas dos cosas podemos algo nosotros con el favor de Dios. Mas en la contemplación que ahora dije, ninguna cosa; Su Majestad es el que lo hace todo, que es obra suya sobre nuestro natural.

Novedad que irrumpre

Otro elemento altamente llamativo de la operación mística es su irrupción dulcemente violenta y de novedad sorprendente y hasta pasmosa. «En un primer intento, la vida mística puede ser caracterizada por la irrupción de un acontecimiento interior que no queda aislado sino que sella una vida espiritual ya intensa o lo reclama como consecuencia. Este acontecimiento implica un modo nuevo de ponerse en relación con una realidad que se descubre en uno mismo».

Tiene lugar en el místico la inauguración de un orden mental y afectivo enteramente nuevo. Se trata, según los casos, de una conversión que amanece como una esperada aurora de nueva vida o como un abrillantamiento, un rejuvenecimiento, una renovación total de lo hasta entonces vivido, más o menos habitual y opaco en su misma transparencia. Pero no ocurre como un incidente aislado que casi no deja rastro alguno, sino de algo que pone el sello a una vida espiritual ya intensamente vivida o que instaura esta intensa vida espiritual como exigencia insoslayable, es algo que «imprime carácter».

La alusión a la «irrupción de ese acontecimiento profundamente renovador pone además de manifiesto cierto grado de imprevisibilidad o espontaneidad de la iluminación, como si ésta rompiera la continuidad entre la búsqueda de la iluminación y la eclosión de la misma. El mismo autor recalca este punto al decir que la experiencia mística está marcada por «una particular modalidad perceptiva, surgida repentinamente, importante, y portadora de un sentido nuevo de lo real».

En la mística teresiana, esa imprevisibilidad comporta una desproporción radical entre el esfuerzo propio y el acontecimiento místico. De él se dice ser obra exclusivamente de Dios y «estar sobre nuestro natural».

De este «sobrevenir» de lo místico, juntamente con su «sobrepasar» las operaciones intelectuales habla la Santa en el comienzo del capítulo décimo de su Libro de la Vida, donde se refiere a un venirle **«a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo engolfada en El. Esto no era manera de visión; creo lo llaman mística Teología. Suspende el alma de suerte que toda parece estar fuera de sí. Ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento nos discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas como digo no obra sino está como espantado de lo mucho que entiende; porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende.»**

Encontramos en este pasaje una ilustración elocuente de la irrupción de lo místico, del pasmo subsiguiente y del modo paradójico de expresión al que se ven obligados a recurrir los místicos cuando pretenden plasmar en palabras humanas el portentoso suceso que en ellos acontece.

Este carácter subitáneo de la eclosión mística, tan claro cuando todo depende de Dios, no lo es tanto cuando todo se hace depender del esfuerzo personal. En las místicas orientales, se habla, en unas -el yoga, por ejemplo- de una iluminación esforzada y gradual hacia el máximo límite de plenitud, y en otras -el Zen, por ejemplo-, de un despertar repentino a la totalidad sin distinción de grados ascensionales.

Pero en todas las místicas se inicia un nuevo modo de estar ante la realidad sin que falte en el último instante un salto de calidad y no sea un mero avance en el grado de captación vivencial de esa misma realidad.

Así, el yoga nos dirá que una vez hecho todo cuanto el yogui puede hacer por esfuerzo propio, el establecimiento del espíritu en su condición de liberado no depende ya de la mente, es algo que sobreviene como secuela de la misma naturaleza del espíritu. El yogui ya no podrá tomar una postura ambigua o distorsionante ante la realidad. Verá las cosas tales como son, sin pátina alguna de ignorancia. Esta consiste en el yoga en creer que se percibe lo permanente, lo puro, lo agradable y la mismidad humana en lo que en realidad de verdad es impermanente, impuro, desagradable y que nada tiene que ver con el ser esencial del hombre. Este está más allá del conjunto de factores psicosomáticos en los que está más bien encarcelado y con los que erróneamente lo identificarnos.

El satori -iluminación del Zen- puede brillar como un relámpago en un cielo sin nubes, cuando menos se le espera, de tal modo que raras veces acontece cuando el adepto está sentado en contemplación. De un famoso maestro se dice que el satori le sobrevino al ver a otro maestro apagar de un soplo la luz de una candela; otro maestro alcanzó el satori al ver la caída del árbol de una flor de melocotonero; otro, al recibir un tirón de nariz por parte de su maestro y otro más, al oír el retumbo de un gong».

Los elementos característicos de la iluminación en la escuela zenista rinzai son: el choque súbito o conmoción acompañados de la explosión de la mente ordinaria y su ruptura en añicos, el gozo de la novedad descubierta y la unificación de la personalidad sin rastro de dualismo mental. Gracias a esa iluminación, el hombre se encuentra armoniosamente ubicado -sin problemas reflejos o segundas intenciones- en la espontaneidad de la vida corriente. El iluminado vive aparentemente como cualquier

otro, pero no un sentido de lo maravilloso en lo, para otros, más insignificante. Podrá exclamar con el poeta P'ang-yun:

«Poder maravilloso y maravillosa actividad: ¡Sacar agua y partir leña!».

Difícilmente podríamos hallar un testimonio más elocuente de la novedad instaurada por el acontecimiento místico. Pero la subitaneidad de la iluminación zenista -lo mismo puede aplicarse en su grado a otros misticismos- no se traduce precisamente en términos de velocidad, sino en algo más profundo, en la liberación del tiempo con la estabilización del espíritu en el puro presente, sin referencia al pasado y al futuro que para el Zen son «abstracciones sin ninguna realidad concreta».

El camino

El camino del místico hacia las alturas previstas, un camino arduo, no es otro que el de la contemplación interiorizante. Este camino, lo mismo cruza estepas y desiertos desolados como paisajes verdeantes. Requiere ante todo gran ahínco y perseverancia.

Fuera de una alusión fugaz a la «mística Teología», Santa Teresa prefiere hablar del «camino de la oración». En su recorrido, el alma puede cubrir etapas de verdadera contemplación mística aun antes de alcanzar la etapa final. Eso dependerá de Dios. Es requerimiento necesario que el caminante mantenga ciertas disposiciones de ánimo: «La primera cosa es amor de unas con otras; la segunda, desasimiento de todo lo criado; la última es verdadera humildad, que aunque lo digo a la postre, es muy principal y las abraza todas». De tales disposiciones, dice la Santa: «Antes que diga de lo interior, que es la oración, diré algunas cosas que son necesarias tener las que pretenden llevar camino de oración, y tan necesarias que, sin ser muy contemplativas, podrán estar muy adelante en el servicio del Señor; y es imposible, si no las tienen, ser muy contemplativas; y cuando pensaren que lo son, están muy engañadas» (C 4. 3). La andadura del camino pasa por los estadios de recogimiento, de quietud y de unión, en los que pueden darse arroabamientos y otros fenómenos anagógicos.

La característica primordial de la oración teresiana consiste en la primacía atribuida en ella al factor afectivo. Esto queda determinado -de una vez para siempre;- en la sencilla y deliciosa definición de la oración acuñada por la Santa, no aplicable, por cierto, a la mayoría de las místicas no-cristianas estudiadas en este libro. **«No es otra cosa oración, a mi parecer, sino tratar de amistad estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama»** (V 8. 5), con su corolario de que **«el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho, sino en amar mucho»** (F 5. 2). La espiritualidad de Santa Teresa es comunicativa, interpersonal y eminentemente afectiva. No sucede lo mismo con la mayoría de las espiritualidades orientales, mayormente intelectivo-intuitivas, excepción hecha de aquellas en las que el elemento devocional adquiere eminencia, como las del movimiento devocional hindú (bhakti).

Si, dentro de este marco general, pretendiéramos proponer una definición de oración aplicable a toda clase de espiritualidades, ésta sería: «Todo ejercicio interiorizante orientado, en quietud de espíritu, a conseguir una vivencia intuitiva o unitiva de Algo o de Alguien absoluto e incondicional, alcanzable en lo más recóndito del ser humano». La interiorización marca la dirección prevalente y la etapa última de toda actividad mística. Al hablar de la inhabitación de las Personas de la Trinidad, hecha experiencia en la comunión mística, dice Santa Teresa: «Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece que se fueron de con ella, sino que notoriamente ve -de la manera que queda dicho- que están en lo interior de su alma, en lo muy interior; en una cosa honda -que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras- siente en sí esta presencia divina» (7 M 1. 7).

Como se verá en el curso de este trabajo, las espiritualidades objeto de nuestro estudio comparativo, son todas interiorizantes, tendentes en su mayor parte, y con preferencia, a lo que Santa Teresa llama «suspensión del alma» (6 M 5. 4-5 y 13), «sosiego de las potencias» (V 14. 2), «sueño de las potencias» (V 16. 1), «recogerse las potencias dentro de sí» (V 14. 2). Notemos empero en esto dos puntos de diferencia. En primer lugar, esa suspensión ha de ser activamente procurada en las espiritualidades orientales, mientras que en la espiritualidad teresiana eso es algo que más bien se «padece», no que se procura (V 12. 5). En segundo lugar, la suspensión, en la mística oriental tiende a veces a ser total, en tanto que en la mística teresiana «el entendimiento no discurre... mas no se pierde; mas como digo no obra sino está como espantado de lo mucho que entiende; porque quiere Dios entender que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende» (V 10. 1). La voluntad no cesa de amar: «ama la voluntad» (Ibid.; cfr. también V 14. 2).

Tal suspensión es procurada por las místicas orientales con el objeto de apagar el «yo» convencional y empírico y dejar que brille solo -con destello liberador- el «Yo» transcendental o cósmico. La extinción de ese «yo» empírico parece también acontecer -hasta cierto punto al menos- en la mística teresiana («la memoria me parece está casi perdida» V 10. 1), pero aun eso es debido a la intervención divina. De todo esto se desprende que en las místicas orientales no nos enfrentamos con un fenómeno operacionalmente sobrenatural. No así en la mística de Santa Teresa. En ella lo natural y aun lo sobrenatural de primer grado -objeto de la gracia ordinaria- es superado por la manifestación directa, dentro de uno mismo, del Bien divino sito en el «centro del alma».

Así pues, también en la mística teresiana el hombre espiritual inicia y consuma su tarea en lo interior de sí mismo, pero con una ayuda especial de Dios a la manera dicha. Ese Dios es siempre «Su Majestad», el gran «Otro», transcendente e inmanente al mismo tiempo. Una transcendencia absoluta y una inmanencia entrañada en la esencia del ser creado por el ser y por el amor.

La mística teresiana arranca de la oración de recogimiento, así llamada porque «recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios» (C 28. 4). Esto es calificado por la Santa como una entrada en el paraíso del alma, en soledad con Dios, cerrando la puerta «tras sí a todo lo del mundo». Declara a continuación: «Esto no es cosa sobrenatural, sino que está en nuestro querer y que podemos nosotros hacerlo con el favor de Dios, que sin esto no se puede nada ni podemos de nosotros tener un buen pensamiento». Y añade: «Porque esto no es silencio de las potencias ni encerramiento de ellas en sí mismas» (C 29. 4). Aquí es donde Dios toma la iniciativa.

La mayor parte de las escuelas místicas orientales conducen, por sus pasos naturales, a la supresión de la conciencia objetiva. El ensimismamiento más perfecto del yoga es el carente de objeto, en el que no se capta la división entre el sujeto percipiente y el objeto percibido. Buda hace pasar al adepto por diversos estadios en la escala ascendente de perfección contemplativa, consistentes en la supresión de ideaciones por la substitución de otras cada vez más sutiles, hasta alcanzar lo que él designa como la cima de la conciencia. Y entonces: «Llegado así a la cumbre de lo consciente, uno piensa como sigue: `El cogitar es para mí dañoso, mi bienestar consiste en no cogitar. Si continuara cogitando y componiendo con la mente, estas ideas mías [las más puras y sutiles] cesarían y se reproducirían otras ideas groseras. Mejor sería no continuar cogitando ni componiendo con la mente'. En el caso de quien ni cogita ni compone con la mente aun esas ideas [las más puras y sutiles] llegan a ser suprimidas y otras ideas groseras no llegan a producirse. Ese tal alcanza el cese [de toda ideación]. Así es cómo se produce el logro deliberado de un cese gradual de la conciencia»

Puede decirse, en líneas generales, que llegado ese estadio, tiene lugar en el hombre el encuentro de su realidad subjetiva con la realidad misma -vista hasta entonces como objeto-, y la compenetra-ción de ambas por encima de los procesos discursivos. Para mayores concretizaciones, habrá que esperar a la exposición de las múltiples formas de mística que se asomarán a las páginas de este libro.

Imitando al Oriente

Quienes intentan poner a disposición del Occidente -incluido el cristiano- los métodos orientales de contemplación, abogan por la supresión deliberada de toda ideación como proyecto inicial necesario del proceso contemplativo. Según creen, es en ese vacío mental donde se verificará el hallazgo de la realidad como tal, una realidad personal -Dios mismo- para los cristianos.

Así Enomiya-Lasalle, tras citar al autor de *La nube del no-sabe*, («**Rechaza el pensamiento y la experiencia de todas las cosas creadas, y de un modo especial aprende a olvidarte de ti mismo, ya que todos tus conocimientos y experiencias dependen del conocimiento y sentimiento que tengas de ti mismo. Todo lo demás se olvida fácilmente en comparación con lo que cuesta olvidarse de uno mismo. Comprueba si la experiencia no me da la razón. Mucho después de haberte olvidado con éxito de las criaturas y de sus obras, te darás cuenta de que sigue permaneciendo entre tú y Dios un conocimiento sutil de tu propio ser. Créeme, no serás perfecto en el amor hasta que no logres destruir también eso**»). Hugo-M. Enomiya-Lasalle, La meditación, camino para la experiencia de Dios, Santander, 1981, p. 32.)dice: «En cuanto al vaciamiento de la conciencia, la indicación de *La nube* se asemeja mucho a lo que proponen algunos métodos orientales, especialmente el Zen, a pesar de que en este último caso se rechaza todo objeto desde el comienzo y no se permite pasar antes por una etapa inicial de meditación objetiva. La razón básica en ambos casos es la misma: se persigue una forma de conocimiento superior. En el contexto cristiano, esto se expresa diciendo que el conocimiento tenido hasta entonces ha sido conceptual y limitado, mientras que Dios está más allá de cualquier concepto y de toda limitación. Ningún concepto humano es capaz de abarcar a Dios. Mientras comprendamos a Dios de forma conceptual, no se trata de Dios; ese Dios a quien nos imaginamos frente a nosotros a modo de un objeto, no es Dios sino un ídolo. Por lo tanto, cuando intentamos acercarnos a Dios, por la vía de los conceptos, agarrados siempre al mundo de las criaturas, El mismo se nos escapará; es como si intentáramos apresar el aire con nuestras manos».

Tales palabras no parecen exentas de cierta exageración. La meditación o contemplación cristiana ni es únicamente conceptual ni entraña la idea de Dios como si fuera Dios mismo; usa de los conceptos como medios para despertar y avivar el amor y ese amor no se dirige al concepto de Dios -nadie se enamora, en este sentido, de un concepto-, sino a Dios mismo. El mismo Santo Tomás nos avisa, que la fe no tiene como fin el enunciado sino la «cosa». Por otra parte, ya hemos insistido en que el contraste más agudo entre las dos clases de mística está en que la contemplación cristiana no es de tipo meramente noético sino sobre todo de tipo afectivo y amoroso. Dios -movido por amor- abre la puerta del misterio de sí mismo por medio de la revelación objetiva, que necesariamente tiene que ser conceptual, y el místico entra por esa puerta con el ánimo de tener una cita con Dios mismo. Esa cita no puede ocurrir más que en el marco de la revelación como se dirá más tarde.

Para los promotores de los métodos orientales de contemplación el cultivo de la meditación transobjetiva tiene como fin preparar el «advenimiento» de la intuición y disponer mejor de ese modo al espíritu para recibir más fácilmente la luz suprema. En otras palabras, ese vacío mental, también llamado silentium mysticum, preparará el ambiente interior para que en él pueda resonar la Palabra y será necesario guardarlo cuando la Palabra se haga oír. Pero la Palabra no será pronunciada precisamente por ese silencio, vendrá desde fuera de él a llenarlo con su vibración amorosa.

Ya hemos indicado antes que el fin inmediato de la contemplación transobjetiva es el de desembocar en la disolución de la tensión sujeto-objeto. Enomiya-Lasalle presenta esquemáticamente el proceso por el que se llega a la disolución de esa tensión: «1. En la conciencia -nosotros preferimos decir 'consciencia'- de vigilia esta tensión existe normalmente. 2. En la primera fase del abismamiento, la persona se esfuerza todavía, en mayor o menor medida, de un modo objetivo. En la segunda fase, permanece pasiva y la tensión desaparece, en mayor o menor grado. 3. En el estado de abismamiento, se da el vacío en caridad perfecta, viéndose en la visión interior claramente un objeto que hasta entonces no era visible. 4. En el éxtasis, el estado de conciencia subsiguiente, la visión interior, y con ella la tensión sujeto-objeto, queda suspendida del todo. El yo no se percibe a sí mismo de modo inmediato».

No aparece claro por qué ese proceso supresivo -voluntariamente provocado- en el que se arriba el éxtasis, carente de objeto y de la percepción inmediata del yo, deba conducir necesariamente a la visión intuitiva de Dios y menos aún a la unión en amor con El. Lo contrario equivaldría a forzar a Dios a conceder la intuición y la unión místicas, cuando ellas -como dice Santa Teresa- dependen exclusivamente de El. Y la Santa habla por experiencia. Ella misma asegura en la quincuagésima

cuenta Cuenta de conciencia -en la que nos proporciona un resumen admirable del itinerario místico:- «No diré cosa que no haya experimentado algunas y muchas veces» (CC 54.a 1).

En la mística teresiana, el «objeto» no es tal, sino otro «Sujeto» instigado por un amor infinito y que con él se identifica. Ese «Sujeto» no puede verse como necesariamente involucrado en el esquema antes descrito, sino que actúa libérrimamente en la repartición de sus dones, que no son otra cosa sino la comunicación más o menos intensa, íntima y directa de Sí mismo. La resolución de la tensión antes mencionada es en tal caso, ni más ni menos, que la asunción en Sí mismo por el Sujeto transcendente del sujeto contemplativo. Recordemos: «En ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí u yo engolfada en El». Tal operación experimentalmente unitiva no deriva, ni puede hacerlo según Santa Teresa, de esfuerzo alguno de nuestra parte por muy intenso y sostenido que sea.

Desde este punto de vista, tendremos dos maneras de valorar la operatividad del esquema sometido a consideración. La primera: todos esos intentos de recogimiento, posterior abismamiento y éxtasis podrán quizás conducir a un resultado intuitivo-místico de tipo natural, en el sentido teresiano de ser asequible por el esfuerzo humano. Pero dar a ese resultado un valor definitivo ¿no equivaldría a entronizar un ídolo fabricado por el hombre en lugar de Dios? La segunda: todos esos esfuerzos pueden llevar a una preparación del espíritu, a un ponerlo en sintonía para poder captar las ondas de amor personal y unitivo en el caso de que Dios quiera emitirlas. Calibrar esos esfuerzos previendo como resultado necesariamente seguro la unión mística con Dios consiguiente al aniquilamiento intencionalmente logrado del yo, sería caer en el quietismo, doctrina basada en una cosmovisión más o menos panteísta.

Ya del comienzo de lo estrictamente sobrenaturalmente místico dice Santa Teresa: «La primera oración que sentí -a mi parecer sobrenatural (que llamo yo lo que con mi industria ni diligencia no se puede adquirir, aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí, y debe de hacer mucho al caso), es un recogimiento interior que se siente en el alma... » (CC 54.a 3)20. Queda, pues, perfectamente aclarado lo que pretendíamos expresar.

Esto parece contradecir lo dicho por la Santa en el Camino de Perfección acerca de la oración de recogimiento, donde insiste en que ésta no es algo sobrenatural y que podemos conseguirla por nuestro propio esfuerzo con el favor de Dios (C 24. 4). Pero la misma Santa advierte que **hay más y menos en este recogimiento** (C 28. 7). Por otra parte, el paso de la oración de recogimiento a la oración de quietud -en la que propiamente hablando comienza lo «sobrenatural» (C 31. 2)- será algo gradual, lo que dará lugar a estudios intermedios que participen de las características de ambas. De todos modos basta seguir leyendo en el pasaje de las Cuentas de Conciencia que hemos citado para ver que la Santa está hablando, no del mero recogimiento, sino de la quietud (CC 54' 4).

De todos modos, siempre será verdad que «El espíritu humano procede habitualmente de un modo discursivo: de la percepción sensible se pasa al conocimiento racional, después a la decisión y al amor. En lo interior de este proceso general, el conocimiento raciona encuentra su principal recurso en la discursividad dialéctica sirviéndose de conceptos. Ahora bien, se habla propiamente de proceso místico cuando la conciencia goza de un tipo de conocimiento diferente del discursivo».

Mística católica

Como marco ideológico comparativo, será útil indicar los presupuestos necesarios para discernir la genuinidad del místico católico como tal. Ese místico es ante todo un creyente cristiano por lo que su vida espiritual debe estar referida a «la economía histórica de salvación cuyo advenimiento definitivo y resolutivo es representado por Jesús de Nazaret y normada por ella. Por consiguiente, esa vida tendrá que chupar su jugo de la Escritura, como palabra inspirada, y desarrollarse en el ámbito de esa comunidad de fe que es la Iglesia».

La mística cristiana no puede ser un brote de subjetividad autónoma creadora de sus propios postulados doctrinales y marcadora de sus propias metas intuitivas. Se halla sometida a la exigencia ineludible de coherencia con la objetividad cristiana en cuanto fe del creyente. Su singularidad estará en la nueva manera de captar, asimilar y vivir esa objetividad. Lo hará de una manera más directa, penetrante, personal, llegando a la pura vivencia de lo que para otros es mero dogma más o menos eficaz y devocionalmente aceptado.

Esto contrasta con las místicas orientales de carácter más o menos esotérico. El místico cristiano no siente la necesidad de superar la objetividad ya mencionada como algo ya inválido para él, ni de propugnar otras alternativas, ni de reclamar para sí «otra revelación, ni otra salvación, ni otro culto, ni otra iglesia, ni otra ortodoxia».

Santa Teresa no se sentía incómoda en el molde de la revelación cristiana transmitida por la Iglesia, ni menos aún ahogada por él. Nunca pretendió romperlo para lograr una expansión que para ella no hubiera sido liberadora. Dice hablando de sí misma en tercera persona: «Siempre jamás estaba sujeta y lo está a todo lo que tiene la santa fe católica, y toda su oración y de las casas que ha fundado, es porque vaya en aumento. Decía ella que cuando alguna cosa de éstas le enduciera contra lo que es fe católica y ley de Dios, que no huviere menester andar a buscar pruebas, que luego viera era demonio».

El árbitro supremo de esa fe era para ella la Iglesia. Así dice al comenzar el Camino de Perfección: «En todo cuanto en él dijere me sujeto a lo que tiene la madre Santa Iglesia Romana, y si alguna cosa fuere contraria a esto es por no entender». No veía a la Iglesia como madrastra entrometida y regañosa, sino como madre cariñosa cuya devota hija se preciaba de ser. Ni pretendía observar otro culto ni admitir otra Escritura que no fueran los de la Iglesia.

Tampoco reclamaba para sí unos medios extraordinarios de salvación. Cuenta cómo en el desposorio místico el alma se ve «abrasada toda ella... renovada y -piadosamente se puede creer- perdonadas sus culpas», pero añade: «hase de entender con la disposición y medios que esta alma havrá tenido, como la Iglesia lo enseña». Santa Teresa definitivamente no era de los que, según ellos dicen, no necesitan de confesor, pues se confiesan directamente con Dios.

Abundan los testimonios de su adhesión a la Sagrada Escritura. En cierta ocasión, estando su espíritu «metido y lleno de aquella majestad», le dijo «la misma Verdad»: «No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes; porque todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad; no faltará una tilde de ella. A mí me pareció que siempre yo havía creído esto y que todos los fieles lo creían».

La sumisión a la objetividad de la fe cristiana la ejercitaba Santa Teresa buscando para su experiencia íntima el arbitrio extrínseco de los «letrados», quienes podían contrastar sus vivencias con las verdades bien conocidas por ellos, aunque reconoce que su acción tiene ciertos límites si los letrados no son místicos al mismo tiempo que teólogos: «No digo que quien no tuviere espíritu, si es letrado, no governe a quien le tiene, mas entiéndese en lo exterior y interior que va conforme a vía natural por obra del entendimiento; y en lo sobrenatural, que mira vaya conforme a la Sagrada Escritura. En lo demás no se mate ni piense entender lo que no entiende, ni ahogue los espíritus, que ya, cuanto en aquello, otro mayor Señor los govierna, que no están sin superior» «Quería tratar con grandes letrados aunque no fuesen muy dados a oración, porque ella no quería sino saber si era conforme a la Sagrada Escritura todo lo que tenía».

El último párrafo da bien a entender la tensión, experimentada por la Santa, entre el Maestro interior divino y los maestros humanos. A pesar de todo, nunca quiso prescindir de los últimos y encontró la orientación buscada entre los desaciertos de unos y los aciertos de otros. En caso de conflicto entre los dictados de su experiencia interna y el parecer de su confesor, Santa Teresa se inclinaba a favor del segundo. En lo contrario no veía más que peligros: «Porque puesto que el confesor no atinase, ella atinará más en no salir de lo que le dice, aunque sea ángel de Dios el que habla; por Su Majestad le dará luz u ordenará cómo se cumpla. Y es sin peligro hacer esto, y en hacer otra cosa puede haber muchos daños» (F 8. 5).

En la actitud de Santa Teresa no hay resabio alguno de presunción o fatuidad. Aun así, no tiene reparos en hacer constar la relativa inferioridad de los «letrados» respecto a quienes son enseñados por la Verdad misma. Por eso avisa al director erudito, pero carente de lo que ella llama «espíritu»: «No se espante ni le parezcan cosas imposibles -todo es posible al Señor-, sino procure esforzar la fe y humillarse de que hace el Señor en esta ciencia a una viejecita más sabia por ventura que a él, aunque sea muy letrado y con esta humildad aprovechará mucho a las almas y a sí, que por hacerse contemplativo sin serlo» (V 34. 12).

Gran diferencia hay entre la sabiduría infusa y la erudición puramente intelectual y discursiva. La primera puede superar a la segunda, si no en la riqueza de datos históricos, hermenéuticos y otros parecidos, sí en la profundidad de penetración y en la clarividencia, en línea con la tensión existente entre la «letra y el espíritu». Recordemos el dicho ignaciano -que tiene mucho de místico- que el mucho saber harta y no satisface el ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente». Cuando ese sentimiento y gusto manan impetuosa y como espontáneamente desde dentro y anegan el espíritu en la luz y el sabor de las cosas divinas, entonces es cuando podrá hablarse de acontecimiento místico. La meditación discursivo-afectiva puede ciertamente conducir a cierto grado de sentimiento y gusto, pero no con la inmediatez y la profundidad propias de la experiencia mística.

Como prueba suprema de la sumisión de Santa Teresa a la objetividad cristiana, tal como era vivida en su ambiente, puede asegurarse que ni siquiera la tan vilipendiada Inquisición fue considerada por ella como un estorbo, sino como una garantía de ortodoxia.

En resumen, «A los ojos del místico cristiano, la objetividad cristiana y la Realidad experimentada místicamente no son dos. De hecho, la segunda no es el 'noumenon' de la primera, se encuentra, por el contrario, aun cuando no exhaustivamente, en la primera. Y ésta a su vez no es 'una representación intermedia' y por lo tanto facultativa e interlocutora de la Realidad: es una verdadera mediación de ella, perteneciendo por eso mismo intrínsecamente a ella».

Es imposible distinguir en la captación de la verdad cristiana dos niveles enteramente separables: el del conocimiento empírico o fenoménico, más o menos irreal o deceptivo, propio del común de los mortales, y el conocimiento transcendental o «numénico», único real, propio de los iniciados. Tal distinción se impone en las místicas orientales, indicio fehaciente de que esas místicas tienen un apoyo fundamental en la presentación filosófica de la realidad. Por eso la mística oriental es generalmente una mística del ser o de la esencia y supone un panteísmo de fondo -en el caso del taoísmo y en cierto modo también del Zen, un pan-naturalismo- destructor de la verdadera alteridad y por lo tanto impermeable al amor interpersonal.

Hay sí una corriente de mística cristiana, de ascendencia neoplatónica, que participa en gran manera de ese talante de mística del ser. Esa clase de mística presenta dos riesgos: el riesgo de reducir la fe a la visión metafísica de la unidad y de la multiplicidad en el ser, y el riesgo de promover el itinerario espiritual como si fuera un itinerario de introversión, mediante la superación de toda «multiplicidad» y de toda mediación, incluidas la mediación de Cristo, de la palabra inspirada, de los sacramentos, de los mandamientos de la Iglesia. La historia de la espiritualidad cristiana demuestra que tales riesgos no son meramente teóricos.

Nunca estuvo dispuesta Santa Teresa a prescindir de ninguna de las mencionadas mediaciones. En lo referente a la mediación de Cristo, podemos saborear los pasajes en que trata del papel de la humanidad de Jesucristo en los estados más altos de contemplación (V 22. 1 ss.; 6 M 7. 5-15). Quiere que nunca se prescinda de ella so color de que a tales alturas «es mejor tratar de cosas de la Divinidad y huir de las corpóreas» (6 M 7. 5). Por su parte confiesa haber caído alguna vez en tal error, del que se arrepiente como de una traición (V 22. 3).

La repulsa de lo corpóreo, de la que Santa Teresa habla en este contexto, parece corresponderse, parcialmente al menos, con el vaciamiento de la conciencia promovido, como medio habitual de contemplación ya desde el comienzo, por los imitadores de los métodos orientales. Dice: «Esto de apartarse de lo corpóreo bueno debe ser, cierto, pues gente tan espiritual lo dice; mas, a mi parecer, ha de ser estando el alma muy aprovechada, porque hasta esto, está claro se ha de buscar al Criador por las criaturas. Todo es como la merced el Señor hace a cada alma; en eso no me entremeto. Lo que querría dar a entender es que no ha de entrar en esta cuenta la sacratísima humanidad de Cristo» (V 22. 8). Confiesa que Dios lleva a algunas personas ya desde los principios «por muy subido camino», pero pensar que «podrán otros aprovechar allí y quietar el entendimiento y no se aprovechar de medios de cosas corpóreas» traerá como consecuencia que esos tales se queden «tan secos como palo» (V 22. 18).

Sabida es la preeminencia del amor en la mística teresiana, pero «para espíritus angélicos es estar siempre abrasados de amor» prescindiendo de todo lo corpóreo, «no para los que vivimos en cuerpo mortal» (6 M 7. 6). Las místicas orientales se mueven generalmente en el terreno de lo consciente -

prescindiendo del amor- y conciben la salvación como liberación definitiva del cuerpo. El camino hacia esa clase de salvación no puede ir más que por la huida de lo corpóreo.

Por otra parte, ese vaciamiento de la mente, deliberadamente pretendido desde el comienzo, presupone, en su contexto original que en la mística todo depende del esfuerzo humano, dándose una proporción directa entre el esfuerzo contemplativo y el resultado místico. Ya sabemos que la mística teresiana tiene marcado un límite a la iniciativa del esfuerzo humano. Más allá, el esfuerzo humano resultará más bien contraproducente. Al hablar de la oración de unión, dice la Santa: «Tengo para mí que, cuando el alma hace de su parte algo para ayudarse en esta oración de unión, que aunque luego parece le aprovecha, que como caso no fundada se tornará muy pronto a caer, y he miedo que nunca llegará a la verdadera pobreza de espíritu que es no buscar consuelo ni gusto en la oración» (V 22. 11). Además, opuestamente al vacío de la conciencia, tampoco está todo en que uno trabaje con el entendimiento y excite la devoción «como si por su trabajo se mereciese tanto bien» (Ibid.).

La actitud fundamental no es la de intentar artificialmente el vaciamiento de la conciencia, ni tampoco la de trabajar con el entendimiento como si todo dependiera de ello, sino la de mantenerse constantemente en «pobreza de espíritu». Aun así, «no digo que se procure y estén con cuidado delante de Dios, mas que si no pudieren tener aun un buen pensamiento, como otra vez he dicho, que no se maten. Siervos sin provecho somos, ¿qué pensamos poder?» (Ibid.).

Las comparaciones que siguen en el original son de lo más pintoresco y expresivo. Por una parte, hemos de andar «hechos asnillos para traer la noria de el agua que queda dicha, que, aunque cerrados los ojos y no entendiendo lo que hacen, sacarán más que el hortelano con toda su diligencia». Por otra parte, nuestra libertad de espíritu y nuestra rendición en las manos de Dios deben ser tales que «si Su Majestad nos quisiere subir a ser de los de su cámara y secreto, ir de buena gana; si no, servir en oficios bajos y no sentarnos en el mejor lugar... ¿De qué sirve governarse a sí quien tiene dada ya toda su voluntad a Dios? A mi parecer muy menos se sufre aquí que en el primer grado de la oración y mucho más daña; son bienes sobrenaturales» (V 22. 12). Es claro que la «pobreza de espíritu» consiste en la negación absoluta de la propia voluntad y en la sumisión servicial y desinteresada a la voluntad de Dios. Este es el correlato teresiano de la muerte del yo, tan recomendada por las místicas orientales.

Queda finalmente un punto importante en lo referente a la mística cristiana que tan sólo indicaremos, pues su tratamiento comparativo vendrá más tarde. La mística propiamente dicha no es esencial a la espiritualidad cristiana de perfección. El cristianismo es una espiritualidad de servicio en el amor o de amor en el servicio. Es posible una gran perfección cristiana sin dones místicos.

En las espiritualidades orientales, la mística es algo esencial a la perfección y aun a la salvación. Lo esencial en el cristianismo, aquello por lo que se mide la perfección y se hace posible la salvación, es la caridad. Esta, en cuanto es transformación infusa del hombre interior por la gracia bautismal, no es algo ni perceptible ni mensurable. Pero en su irradiación externa y necesaria se manifiesta en dos realidades que se necesitan y compenetran mutuamente: amor y servicio de Dios y del prójimo por Dios.

Santa Teresa comprendió esto con gran claridad: «Entendamos, hijas mías, que la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo y mientras con más perfección guardaremos estos dos mandamientos seremos más perfectas» (1 M 2. 17). Y en un contexto en el que afirma que las verdaderamente espirituales son las que se hacen esclavas de Dios y de sus hermanas, añade: «Torno a decir que para esto es menester no poner nuestro fundamento sólo en rezar y contemplar; porque si no procuráis virtudes y hay ejercicio de ellas, siempre os quedaréis enanas; y aun plega a Dios que sea sólo no crecer, porque ya sabéis que quien no crece, descrece; porque el amor tengo por imposible contentarse de estar en un ser, adonde le hay» (7 M 4. g).

Las espiritualidades orientales insisten primariamente en el aislamiento contemplativo, pues sólo él conduce a la perfección y a la salvación, aunque claro, también en ellas quien llegue a ser verdaderamente contemplativo llegará a tener un perfecto dominio de sí mismo y se mostrará tolerante y benigno con los demás y dispuesto a guiarlos por los caminos del espíritu.

Capítulo II SANTIDAD

Recordémoslo; este capítulo es el segundo de los dos introductorios. Que el precedente capítulo haya versado sobre la mística en general es normal toda vez que el libro quiere ser un estudio comparativo de diversas místicas. ¿Pero por qué tratar también en él de la santidad? ¿Es que ambas coinciden de tal modo que quien es místico es forzosamente santo y que el santo necesariamente tiene que ser místico? Si en lugar de la palabra santidad usamos la de perfección, la formulación de la pregunta será: ¿La mística exige la perfección y la perfección comporta la mística?

La respuesta ha quedado indicada al final del capítulo anterior. En el cristianismo, la mística tiene, sin duda alguna, exigencias de perfección, pero no es necesario que la perfección vaya acompañada de los dones místicos. Por el contrario, en la espiritualidad oriental, la respuesta a ambos extremos es afirmativa. De ahí la precisión de emparejar esas dos realidades en la puerta de acceso a la materia del libro.

Santidad cristiana

Como punto de referencia comparativa describiremos primeramente lo que la santidad es en el cristianismo'. Desde el punto de vista de éste, la santidad consiste fundamentalmente en la «unión con Dios». Es santo todo cuanto está intencionalmente unido a Dios; es profano lo meramente no referido intencionalmente a Dios; pecaminoso, lo que se coloca en oposición moral a El. Además, como la santidad cristiana es inconcebible sin referencia a Cristo, la definición completa de santidad cristiana será: «Unión con Dios en Cristo».

Podemos distinguir dos clases de santidad: la objetiva y la personal. La primera compete a cosas o personas sacramentadas a causa de una relación particular con Dios, como templos, objetos de culto, acciones sagradas, personas especialmente consagradas al servicio de Dios.

Pero la santidad propiamente dicha es la «personal», consistente en una actualización consciente y deliberada de la unión con Dios en Cristo. San Pablo llama «santos» a los cristianos por el hecho de su unión bautismal con Cristo. No es ésta una unión de tipo meramente moral o jurídico, sino una verdadera inserción en el Cuerpo Místico de Cristo por la que los bautizados se hacen partícipes de la misma vida divina de su Salvador. Tal unión comienza por ser sobrenatural y de tipo ontológico. Pero la santidad a la que ahora nos estamos refiriendo, además de esa realidad ontológica, debe ser una realidad personalmente aceptada, conscientemente vivida e incrementada hasta que llegue a su madurez. Por eso San Pablo no se cansa de exhortar a los bautizados a hacer suyos los sentimientos de Cristo y a vestirse de El.

A la santidad cristiana le es esencial la gracia divina, por la que el hombre es elevado al plano divino, vivificado en lo más profundo de su ser y dotado de un dinamismo sobrenatural conducente al desarrollo de su nueva personalidad. Ahora bien, todo desarrollo de la personalidad requiere una ascensión constante.

La santidad cristiana es también eclesial. Es posible solamente en comunión con la Iglesia terrestre y la Iglesia celeste. La comunión con la Iglesia terrestre comporta una sumisión humilde y amorosa a la autoridad legítima como órgano vivo que es de la tradición, así como vínculo de las generaciones actuales con las primigenias y fontales (También en los círculos religiosos orientales tiene gran importancia la sucesión legítima de maestros (parampara). Ella es garantía de que el espíritu del iniciador del movimiento o de la escuela de que se trata llega pura y viva a través del tiempo hasta el discípulo.)

. La comunión con la Iglesia celeste trae consigo la comunicación de méritos y el tener a mano intercesores valiosos. Además, abre la esperanza del cristiano a la realidad escatológica hacia la que camina. Esto nos introduce en la última dimensión de la santidad cristiana.

La santidad cristiana presenta finalmente una dimensión escatológica, muy marcada, que le es propia. Es una vida destinada a alcanzar su plenitud más allá del tiempo; sometida por lo tanto a la tensión del «ya sí» pero «todavía no». Por eso, Santa Teresa, aunque califica de «santas» a algunas personas por ella conocidas, como Fray Pedro de Alcántara, advierte que son propiamente «santos» quienes «ya están en el cielo» (Mc 2. 15). La Santa vivía esta dimensión escatológica de la santidad cuando afirmaba enfáticamente que «no hay seguridad mientras vivimos» (MC 2. 14).

Santidad oriental

Podemos dar por descontado que esta clase de santidad desconoce cuatro de las dimensiones características de la santidad cristiana: la cristológica, la sobrenatural, la eclesial y, en mayor o menor grado, la escatológica.

Es obvio que también la religiosidad oriental presenta el fenómeno de la santidad objetiva. Sacrificios, ceremonias, rituales, fórmulas sagradas, objetos de culto y ciertas personas, tienen naturalmente un carácter sagrado. Encontramos así mismo cierto tipo de santidad ontológica cuando ésta se transmite por herencia. Tal es el caso de ciertas sectas en las que la dignidad sagrada del gurú se transmite por generación (Así, todos los gurús de la secta de los Vállabhas descenden de los siete hijos de Vitthalnáth, primer sucesor del fundador de la secta, Vallabhácárya. «Se supone que en cada uno de ellos el espíritu de Vallabhácárya vive de nuevo, y son tratados con la más profunda reverencia desde el momento de su nacimiento»....

Ahora bien, aquí también, por encima de la santidad objetiva nos interesa más que nada la santidad personal. De sus características vamos a hablar en las páginas que siguen.

Reconocimiento público

La primera diferencia llamativa entre la santidad cristiana y la oriental está en el reconocimiento público tributado a esta última y aceptado las más de las veces con toda naturalidad por la persona «santa». El hombre «santo» oriental es consciente de serlo. Por el contrario, la santidad cristiana, en cuanto participación transformante de la vida divina está más allá de toda experiencia -excepción hecha de una revelación venida de lo alto-, y en cuanto cualidad moral discernible en el modo de proceder, la santidad cristiana hará todo lo posible por pasar desapercibida y eso de la manera más espontánea, pues no hay un santo genuino que esté convencido de serio.

Desde luego que también se encuentran casos de yoguis escondidos y que rehúyen la popularidad, pero ésta caerá infaliblemente sobre ellos en cuanto se descubra su existencia. Cuando los cristianos, por indicios aparentemente claros reconocen apreciativamente la santidad de una persona, lo hacemos de forma provisoria. La razón de fondo está en la dimensión escatológica de la santidad. Sólo a la Iglesia compete declarar oficialmente la santidad de un individuo, después de su muerte y tras un proceso en el que la prudencia humana colabora con la asistencia divina.

La persona «santa» es canonizada en los ambientes de espiritualidad oriental por el pueblo, que la trata de un modo tal que a un cristiano medianamente virtuoso le resultaría insufrible como lesionador de su humildad (Ni la veneración mostrada al Papa, ni el título de =Su Santidad» a él referido son de ese tipo. Son resultantes de la dignidad del Pontífice y de su oficio. Prescinden de la santidad personal del Vicario de Cristo.)

Viene al caso la inquietud experimentada por Santa Teresa ante la veneración hacia sí misma mostrada por algunas personas -ella la llama «hacer mucho caso»- y la idea que, por contraste tenía la Santa de sí misma.

En el caso de los gurús, son ellos los primeros en proclamar de palabra y con hechos la consecución de la perfección más alta. Esto sería inconcebible en un verdadero santo cristiano. «Aquí no sólo las telarañas ve de su alma y las faltas grandes, sino un polvito por pequeño que sea, porque el sol está muy claro, y ansí por mucho que travaje el alma en perfionarse, si de veras la coge este Sol, toda se ve turbia... Acuérdase del verso que dice: ¡Quién será justo delante de Ti?».

Renuncia y mortificación corporal

En la sociedad oriental se requiere para ser santo la huida del mundo, acompañada ordinariamente por el rompimiento de los lazos sociales. El santo llevará una vida más o menos errante, privado de familia y casa y pendiente para su manutención de la caridad de los demás. A tales hombres se les llama en la India sádhus, nombre que etimológicamente significa: «recto, virtuoso, santo». La mayor parte de tales individuos no vivirán precisamente en la abundancia, pero tampoco morirán de hambres. (Esta sí que es una institución típicamente hindú. Los sádhus son unos auténticos bohemios del espíritu, que en cientos de miles cruzan la India en todas direcciones llevando una vida nómada, pero relativamente segura en medio de sus privaciones. Como dice Nirad C. Chaudhuri, su profesión de renuncia proporciona al sádhu una cuádruple libertad: la de no tener que trabajar por su sustento; la de no necesitar casa o vestimenta pues puede ir completamente desnudo cubriendo a lo más las partes pudendas; la de no tener que permanecer en un lugar más de lo que le apetezca. Un hombre así, se considera también libre de todos los formalismos sociales y puede ocultar, si lo prefiere, su procedencia y su nombre original. Parecidas, aunque más organizadas, son las órdenes monacales jainistas y budistas.

Ni todos los sádhus alcanzan el rango de guías espirituales o gurús, ni todos llevan una vida mendicante movidos por un auténtico espíritu religioso. Para muchos tal vida resulta más llevadera que la de cientos de millones de campesinos temporeros o sin trabajo y sin tierra alguna de su posesión. Como dice Peter Brent: «La moneda de la ascesis se ha visto devaluada en los últimos cincuenta años por los millones de personas forzadas a vivir cubiertas de andrajos y en la inanición». Aun así, él mismo reconoce que tales hombres «fortalecen la conciencia de lo trascendente en cualquier parte a donde van; por el mero hecho de su existencia, hacen de la India una nación cortada y cosida a la medida de la religión».

Al oriental, también le fascina, como señal clara e imprescindible de la santidad, la mortificación Corporal (Variadísimas son las penitencias a las que se han sometido los que en la historia religiosa de la India han querido desollar como santos. Las Leyes de Manu (Manusmrti) prescriben, como posibles penitencias, las siguientes: comer una vez al día, o una vez cada cuatro días, o cada ocho días; subsistir comiendo sólo flores, raíces silvestres o frutos caídos del árbol; trasladarse de una parte a otra rodando sobre el suelo o mantenerse de pie sobre las puntas de los pies; en verano, puede hacerse la penitencia de los cinco fuegos: en el centro de cuatro hogueras, fijos los ojos, sin pestañear, en un sol implacable que terminará por quemar las retinas; cubrirse en invierno con vestidos húmedos; no procurarse jamás cosas agradables, dormir en el duro suelo, no buscar cobijo para defenderse de las inclemencias del tiempo, etc.)

. Como bien dice L. Renou: «Esta austeridad es la esencia del ascetismo indio». El nombre técnico de toda mortificación, corporal o mental, es *tapas*. Esta palabra significa primariamente calor», secundariamente, «fervor ascético» y finalmente, «ascetismo» en general. En algunas cosmogonías se describe el Ser Supremo iniciando su labor creadora por medio del *tapas*.

Por analogía sin duda con ese poder creador del *tapas*, se creyó que una penitencia intensa, debidamente continuada, podía dotarle a uno de poderes milagrosos. El elemento mágico no podía estar ausente de la santidad oriental. Se llegó a creer que la penitencia podía ayudar a conseguir el dominio de la naturaleza y hacer a los ascetas eminentes más poderosos que los dioses. A estos mismos se les presenta ejercitándose en la penitencia por cientos de años con el fin de lograr preeminencia. El ascetismo más álgido llega a ser, de ese modo, un medio mágico para obtener cualquier cosa deseada.

Peter Brent dice a este respecto: «Por su medio [el de las austeridades] uno reactiva su propia energía psíquica, pone a prueba su determinación y capacidad para tener éxito en las empresas del espíritu. Por medio del *tapas* es como se consigue poder; es curioso que tal poder dependa de los ejercicios ascéticos más que de la fe religiosa...» ". En las últimas palabras tenemos un claro indicio de la influencia mágica del *tapas*. Del poder de los hombres religiosos del oriente hablaremos más tarde.

Milagros

Otra nota del concepto de santidad oriental -no libre de adherencias mágicas- es la posesión de poderes supranormales o milagrosos tales como: capacidad de leer mentes ajenas, previsión de hechos futuros, curaciones, materialización de objetos. Según Nirad C. Chaudhuri, «Historias de tales poderes en los sádhus son corrientes en toda la India y aun gente de educación refinada las creen. Generalmente, ninguna posición eminente es admisible, en el campo religioso, para quien no esté rodeado del aura de lo oculto. Pero los sádhus de clase superior consideran esto solamente como medio para un fin y su reputación de hacer milagros como un instrumento secundario de dominio. Incluso hay hombres santos que confiesan con toda franqueza que sus timos sobrenaturales no son más que instrumentos de trabajo que emplear frente al profanum vulgus».

Hablando de un rishi -suprema expresión de santidad y sabiduría--, ante la pregunta de si es capaz de hacer milagros, la respuesta se producirá con toda naturalidad: «Ciertamente que sí, pero no los aprecia por sí mismos, mientras que muchos yoguis milagreros lo hacen. Tales poderes brotan con toda naturalidad de él en razón del gran desarrollo de su voluntad y de su concentración mental».

Para una mentalidad de esa clase los mayores milagros no son algo sobrenatural, sino consecuencias enteramente naturales del desarrollo espiritual de quien se cree ser capaz de hacerlos. Resulta llamativo, por lo raro, ver impresas en una hoja volante que describía las ventajas espirituales obtenibles de cierto hombre santo, palabras como éstas: «El Swámi no hace milagros, ni incita a otros a que se interesen en ellos... El mayor milagro del Swámi consiste en la transformación invisible de una vida vulgar y frustrada de un aspirante cualquiera, en una vida de satisfacción cumplida». La misma necesidad sentida de expresar lo que precede muestra el puesto importante de los poderes milagrosos en la valoración de la santidad oriental.

Influencia y poder

Uno de los fenómenos más llamativos en relación con quienes descuellan por su santidad en el ambiente oriental es el ascendiente ejercido por ellos sobre los demás. N. C. Chaudhuri señala, como otra ganancia del hombre santo, añadible a las antes mencionadas, su posición de poder, un poder primariamente psicológico, capaz de aportar a los demás un sentimiento de seguridad y orientación a mentes más débiles.

Como contrapartida, los santos orientales son objeto de una sumisión rendida y llegan a tener sobre sus seguidores una influencia a la que no pueden aspirar los poderosos del mundo. Claro que eso les coloca en el riesgo de que tal poder se les suba a la cabeza y de mostrarse arrogantes y paganos de sí mismos, lo que no estará en consonancia con su pretendida santidad. Entre los detalles llamativos apuntados por el citado autor, está el de que ese poder psicológico tiene mayor influencia sobre las mujeres, de las que se les ve con frecuencia rodeados, dedicadas a proporcionarles diversas comodidades como dar masaje a sus pies y abanicarles, llegando en ciertos casos a entregarles sus cuerpos. Se habla del homenaje rendido a los jefes de secta, elaborado con las mismas ceremonias con las que se honra a los ídolos: postración a sus pies, ofrendas de flores y frutos [modernamente, y es mi experiencia, la ofrenda es preferentemente pecuniaria], blandir en círculo ante ellos de lámparas encendidas, mecerlos en balancines, y un devorar ávidamente el masticatorio escupido por ellos y beber el agua con que sus benditos pies han sido lavados. El autor se refiere, en el último caso, al agua estrujada de los vestidos del gurú, una vez lavados. Parece un error. El mismo autor designa esa agua como caranamita, que significa «ambrosía de los pies», lo que indica claramente su procedencia.). Como ve el lector, tampoco aquí es oro todo lo que reluce.

Con tal mentalidad de fondo, no resultará extraño oír afirmaciones como la siguiente: «El gurú puede hacer posible lo imposible». También el celibato, en la mentalidad hindú, es un medio para preservar la fuerza espiritual de la personalidad religiosa, lo que claramente se refiere al aspecto mágico-tabúico de la sexualidad.)

La cima a la que puede llegar el poder del gurú nos la describe este mismo autor: «Habiendo hecho a los ricos caer a sus pies, él es, rico... Puede que no esté pegado a la riqueza, pero uno tiene la impresión de que le saca gusto a la vida; es demasiado consciente en su arrogancia, en su poder dominador, para que no sea así. A pesar de todo posee un poder verdadero... Si hace uso de cierta técnica para proyectar hacia afuera su personalidad, aun así esa personalidad existe... No puedo decir si ese poder viene de Dios o es de algún modo religioso; quienes le rodean creen que así es, pero a ellos se les ha enseñado a pensar que todo poder dimana de lo divino...»

Es un monarca absoluto en su dominio y cuenta con el tributo de la devoción de quienes con él se quedan».

Todas las atribuciones del gurú conectan finalmente con la creencia en su carácter divino: «Dios viene a nosotros en forma de gurú». En el artículo del que esta expresión está sacada se expone la teología de secta salva siddhánta sobre el gurú. La mayor parte de cuanto allí se dice tiene aplicación universal. El saiva siddhdanta es una secta que adora a un Dios personal, pero aun los gurús que proclaman la idea de un Ser Supremo Impersonal son portadores, para sus adeptos, de algo divino. En el artículo de referencia se dice: «La venida de Dios en forma de gurú no es mera ficción de lenguaje, es un hecho real», aunque no se trata de una encarnación -propiamente dicha, más bien es la gracia de Dios la que se encarna en el gurú.

La superioridad moral del gurú puede tener una formulación de sentido aberrante, pero que también puede ser ortodoxamente interpretada. Se dice que, por su carácter de hombre superior y aun divino, el gurú está por encima del bien y del mal. Tal expresión será inaceptable cuando se considere al hombre santo tan ontológicamente perfecto que ninguna acción, por mala que para otros pueda ser, le afectará lo más mínimo en su santidad. Será aceptable desde el punto de vista de que quien, perfectamente dominadas sus pasiones y perfeccionado su carácter, llega a la incapacidad moral de hacer nada malo. Esto en cuanto al aspecto ético del problema.

Por lo demás, debe tenerse en cuenta que la santidad, tal como se concibe en la espiritualidad oriental, se identifica con la salvación: libera al hombre del ciclo indefinido de las reencarnaciones. Pero eso supone el cese de la producción de karma, pues éste, con su exigencia de que los méritos sean premiados y de que las faltas sean castigadas, mantiene en movimiento la rueda de las existencias sucesivas. Si la santidad dispone para no hacer el mal merecedor de castigo, también previene la ejecución de obras buenas por fines egoístas de merecimiento y premio. Así es cómo puede decirse que el santo oriental está por encima del bien y del mal, pues se mueve en un plano superior en el que no se origina karma alguno. Esto necesariamente tiene lugar a este lado de la línea

divisoria entre el mundo de las reencarnaciones y el estado del aislamiento absoluto, es decir, de la liberación final de tipo netamente escatológico.

Si exceptuamos lo dicho en los últimos párrafos, podremos decir que todo cuanto precede es extrínseco a la santidad misma, es como el aura o nimbo que rodea a su persona. En lo que sigue, expondremos lo íntimo y esencial de esa santidad. Más que de hechos, inconstatables por su misma naturaleza, hablaremos de ideales.

Experiencia interna

Es de importancia tener en cuenta que la espiritualidad oriental refinada pone el énfasis en la experiencia íntima, por encima tanto de la erudición teórica como del culto y otras observancias externas. Desde este punto de vista se comprende la vigencia universal de una aspiración como ésta: «Deseaba con vehemencia... perderme en una experiencia espiritual, perderme en la meditación y experimentar ese estado de beatitud descrito en los libros». También se comprende que en un prospecto de propaganda sobre los asequibles en un eremitorio (ashram) de cierto gurú, se diga como colofón de todo: «Uno siente la presencia de la gracia divina que le envuelve, le protege y le guía. En fin, uno experimenta la existencia divina como una positiva realidad, no como una creación de la abstracción imaginativa».

Pero ¿en qué consiste en definitiva esa experiencia? A lograr un atisbo de lo que es, nos ayudarán las siguientes palabras: «En la relación entre el gurú y el discípulo (sisya) el proceso seguido ni hace uso de palabras ni es algo visible. No puede ser expresada con palabras. El lenguaje no vale; es algo condicionado. Y si alguno pretende elevarse debe dejar a un lado tal condicionamiento. Esto es pura y simplemente experiencia. Esto es intuición».

Estas palabras se refieren explícitamente a la relación de íntima afinidad exigible entre el gurú y su discípulo. Substituyamos el gurú por la Realidad anhelada por el místico oriental y podremos colegir lo que se quiere decir cuando se habla de experiencia interna. Se trata siempre de algo suprasensorial, hasta llegar a ser -tal es el ideal- supraracional.

La religión, tal como se contiene en los libros es árida, falta de calor y de vida. Los gurús la transmiten palpitante en su propia experiencia espiritual y se empeñan en hacerla experiencia viva en los demás. Por eso dice Swámi Nikilánanda del liberado en vida -ejemplo viviente de santidad consumada-: «ese es el hombre que mantiene viva la religión, no el teólogo eruditio».

En esa avidez de experiencia personal puede hallarse emboscado el peligro de una subjetividad desbordante. Veamos el siguiente testimonio: «Cuando inicié mi ssddhana [ejercicio espiritual contemplativo] estaba sentado normalmente; entonces sentí que mi cuerpo adquiría proporciones gigantescas. Sentí un estremecimiento gozoso; miré a mi cuerpo, pero todo era normal. Así pues, tuve la impresión de que algo inusitado me había acontecido. Esa fue mi primera experiencia y me sentía fuertemente fascinado. Continué ejercitándome, pues resultaba bien fácil cierto modo de respirar de manera diferente. Tras algún tiempo, aparecieron unas luces y tuve la experiencia de un sonido audible para mí. Esto sucedió en un período de uno o dos meses. Tan interesado me hallaba en estas cosas tan inusitadas que me concentré mentalmente todavía más, y un día tuve la experiencia de oír un sonido intenso al mismo tiempo que veía una luz también intensa. Hablé de estas cosas con el gurú y me dijo: 'Concentra la mente únicamente en el sonido. Cuando el sonido se produzca en tu interior procura únicamente oírlo'. La próxima vez que lo hice vi cómo el sonido se desvanecía y sentí que una especie de vibración emergía de mi interior y parecía apoderarse de mí y querer levantarme. ¡Me estaba levantando con fuerza! Sentí que iba a morir. Comuniqué este sentimiento al gurú quien me dijo: 'No, no morirás. Intenta ir hacia arriba'...». Otro testimonio: «En esta habitación se ha desarrollado una meditación intensa, se han hecho viajes astrales y se han tenido pensamientos muy profundos acerca de Dios». También: Durante los períodos de sadhaná he tenido muchas y misteriosas experiencias. He conseguido desarrollar ciertas siddhis [poderes supranormales]...; me han sido reveladas muchas cosas milagrosas...».

Nos abstendemos de dar la cita entera pues resultaría excesivamente larga. Baste con lo citado para ver el grado de subjetividad en que puede caer la contemplación oriental. Lo menos que Santa Teresa hubiera hecho al conocer tales experiencias contemplativas es sentirse perpleja y pensar qué tendrá todo eso que ver con la unión con Dios a la que la contemplación -según ella- debe conducir o de la que es resultado.

Dejando a un lado esas experiencias psicológicas de tipo manifiestamente subjetivo, y ciñéndonos a la Realidad suprasensible y supraracional que el contemplativo oriental trata de experimentar, bien puede suceder que la subjetividad de que hablamos haga que el contemplativo la cree a su medida o que dé a ciertos fenómenos psicológicos una objetividad e importancia de la que carecen. ¿Pero cómo discernir lo genuino de lo espúreo? Opuestamente, Santa Teresa se basa en la objetividad y de ahí saca criterios seguros para discernir lo que en la contemplación sucede. Volveremos a insistir en esto posteriormente.

También en la mística teresiana la ciencia debe ser completada con la experiencia. En cuanto al contraste entre el mero saber las cosas y experimentarlas, Santa Teresa nos ofrece un pasaje elocuente en el que, con referencia a ciertos textos evangélicos de gran contenido místico, dice:

«Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera por comunicación directa de Dios cuán verdaderas son».

El lector atento dirá que poco o nada se ha dicho todavía de la realidad trascendente a la que el místico oriental pretende llegar. Es verdad. Eso queda reservado para el tratamiento particular de cada una de las escuelas místicas. Baste aquí con constatar que esa experiencia es un factor esencial de la santidad oriental. Algo diremos de ella en el párrafo dedicado a la iluminación.

Contemplación

A la experiencia mística no se llega sino por el camino interiorizante de la contemplación. De la necesidad perentoria de la experiencia interior puede, por lo tanto, colegirse la importancia insustituible de la contemplación en la mística oriental. Esta es definida por Sankara como: «Un acercamiento al objeto de adoración contemplativa, contemplándolo y perseverando por largo tiempo en la sola idea del objeto, en un fluir ininterrumpido de la mente parecido al fluir de un chorro de aceite». Es una contemplación no discursiva; la mente clava su atención silenciosa e insistente en el objeto contemplado tratando de identificarse con él.

Naturalmente, la espiritualidad oriental también admite la meditación discursiva, pero solamente como estado previo de reflexión, preparatorio para la contemplación propiamente dicha. En suma, la espiritualidad oriental no puede concebir un hombre santo sin que sea «hombre de oración» y en esto Santa Teresa estaría de acuerdo, aunque no completamente, pues en el cristianismo, el hombre santo no tiene necesariamente que ser místico.

Tampoco estaría de acuerdo Santa Teresa con la atribución de una virtualidad mágica a la contemplación. De modo semejante a como ocurre con las austeridades extremas, también en el caso de la contemplación la mentalidad oriental cree que ella puede, por un proceso natural, desarrollar ciertos poderes extraordinarios como la capacidad de reducir la dimensión del cuerpo hasta hacerlo desaparecer, la de tornar el cuerpo tan pesado como se deseé, la de hacerlo tan gigante como al contemplativo le plazca, la de suprimir su peso y hacerle levitar y volar, etc. A estos poderes se les llama síddhis (=logros), restos probables del origen chamánico del yoga. En una visita a un centro superior para el estudio científico del yoga, pregunté al director si, en su opinión, tales siddhis eran algo objetivo o se reducían meramente a fenómenos subjetivos. Se mostró favorable a la segunda opinión.

En la mística cristiana, los carismas posiblemente otorgados al místico -como el don de profecía, etc.- no son consecuencias naturales de la contemplación misma sino dones gratuitos de Dios.

Iluminación

La iluminación es la cima que corona la santidad oriental y su meollo esencial. El santo oriental es ante todo un iluminado, uno que ha despertado a la realidad intrínseca de su ser esencial. El pecado original de la humanidad es, según la espiritualidad oriental, la nesciencia. Ignoramos lo que esencialmente somos, únicamente nos vemos a través del cristal engañoso de la nesciencia. Este pecado puede llamarse original porque acompaña nuestro origen, aunque en realidad de verdad la ignorancia de lo que realmente somos no tuvo, propiamente hablando, origen; nos acompaña desde siempre en nuestro continuo devenir hecho de una cadena sin comienzo de nacimientos y muertes. Si volvemos a nacer y morir es precisamente porque ese pecado original no ha sido todavía eliminado. Su eliminación es sólo posible por medio de la iluminación.

La Realidad acosada por el santo oriental hasta llegar a verla en su completa desnudez está dentro de nosotros mismos. Desde ese centro de iluminación esencial, el santo será capaz no sólo de verse a sí mismo tal como es, sino también de ver las demás cosas, tanto objetivas como subjetivas - el cuerpo y la mente incluidos- desde una perspectiva de verdad infalible. El hombre común se considera a sí mismo identificado, más o menos íntimamente, con las cosas ajenas a su propio ser o se ve a sí mismo desde un punto de vista equivocado.

Ya hemos citado la definición completa y precisa -dada por el sistema yoga- de lo que esta ignorancia original es: «Ver lo permanente, lo puro, lo causante de felicidad, el ser esencial del hombre (coman) en lo que es perecedero, impuro, causante de insatisfacción y el no ser esencial del hombre». No hay sistema de liberación indio o sus derivados que no acepte básicamente tal definición de ignorancia original. A cortar de una vez para siempre ese nudo gordiano con la espada bien afilada del discernimiento iluminativo se dirigen todos los esfuerzos de la espiritualidad más alta del Oriente.

En esa línea, el yoga Vedanta prescribe, como introductoria a la iluminación, la reflexión meditativa sobre el contraste entre lo que uno cree ser y lo que realmente es: no el cuerpo, ni la mente, no uno que come, duerme, despierta, nace, muere, sino aquello que perdura aún en el sueño profundo carente de imágenes, la conciencia más profunda latente tras lo fenoménico».

Puede con verdad decirse que la espiritualidad oriental está toda ella centrada en el yo. La misma estampa del yogui, absorto o abismado en su interior, «ensimismado», lo confirma. Pero no puede decirse que tal espiritualidad sea egoísta en sentido estricto y técnico, pues no busca el yo de intereses estrechos y excluyentes, el pequeño yo empírico, sino el Yo transcendental. Y al segundo sólo se llega por la superación o muerte del primero.

También Santa Teresa da gran importancia al conocimiento propio, pero más bien como medio para despertar el amor de Dios que hace tanto caso de nosotros a pesar de nuestra inanidad o mejor a causa de ella cuando es humildemente reconocida. Este es el «andar en verdad en el que Santa Teresa hace consistir la humildad: «Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad, que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira. A quien más lo entiende, agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella. Plega a Dios, hermanas, nos haga merced de no salir jamás de este propio conocimiento, amén» (6 M 10. 8). Lo que nosotros realmente somos, comparados con Dios, está según Santa Teresa, en el polo opuesto de lo indicado por la espiritualidad oriental. De nosotros mismos, somos miseria y nada. La verdad respecto al mundo, coincide en algún modo con lo generalmente mantenido por la espiritualidad oriental: «Es todo mentira y falsedad, y como tal no es durable» (6 M 10. 7). Esto es aplicable al mundo como entidad moral, en su entidad física el mundo no deja de ser real.

Respecto al foco esencial de la iluminación salvadora, la diferencia entre las distintas escuelas de espiritualidad oriental estará en el modo de concebir esa Realidad perseguida con tanto esfuerzo; siempre será imprescindible la muerte a uno mismo para pasar al asentamiento permanente del Yo esencial o transcendental.

El liberado en vida

Como ejemplo típico de hombre perfecto, iluminado y santo, propondremos el ideal hindú del «liberado en vida» (*jivanmukta*). Ni es necesario esperar a la muerte, ni basta con un abismamiento o dos de los más perfectos -productores de iluminación- para que el hombre se sienta liberado. Es necesario que el cambio de «existir» al de «ser esencialmente» se haya consolidado de tal modo que todo vestigio de ignorancia quede eliminado. Así las impresiones subconscientes, impresas en lo más profundo de la mente por el hábito inveterado de la ignorancia, quedarán desvirtuadas -incapaces de germinar de nuevo- al ser quemadas por el fuego del conocimiento verdadero.

Puesto que la liberación consiste en hacerse inmune a la necesidad de renacer, el karma ya no tiene dominio sobre el hombre perfecto. Todo el acervo de karma, en forma de méritos y deméritos, acumulado a través de existencias anteriores y que aún no ha producido su fruto de premios y castigos, queda exterminado. Por otra parte, ya ha quedado indicado que el individuo liberado no produce nuevo karma. El karma destinado a fructificar en la actual existencia -la última para el liberado en vida- debe producir su fruto hasta el final. De ahí que el liberado en vida tenga que permanecer en la existencia hasta que las exigencias de ese karma queden satisfechas. Cuando ya ha sido desconectada la corriente, el mecanismo movido por ella sigue girando por algún tiempo a causa de la inercia.

Con la ignorancia barrida de su ser como una columna de humo arrebatada por el viento, y con la seguridad -según la clásica expresión- de haber felizmente surcado el océano del samsara y de haber arribado a la «otra orilla», la orilla de la inmortalidad, el liberado en vida aparecerá ante el mundo como una respuesta en carne viva a la famosa oración upanishádica, resumen de los más íntimos y urgentes deseos del corazón del hombre religioso:

«De lo irreal, condúceme a lo real;
de la obscuridad, a la luz;
de la muerte, a la inmortalidad»

En su condición de liberado, el hombre perfecto pertenece por derecho propio a un nivel de ser ontológicamente perfecto o inmutable. Por eso mientras su última existencia terrenal dure, puede decirse que hace lo que hace sin hacerlo, es decir, sin poner en ello su corazón, sin sentimiento alguno de protagonismo egoísta, por mero deber. Así se dice que goza sin gozar, sufre sin sufrir, está por encima de los vaivenes de lo agradable y desagradable. Su ser esencial, el único que tiene valencia en él, se convierte en un espectador indiferente de cuanto ante él -no por él- pasa. Ni desea la muerte ni la rehúye. Al ser enteramente libre no siente los tirones del deseo en un sentido o en el otro. Morir será para él como despojarse de un vestido ajado por el uso. Lejos estamos aquí del «Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero, que muero porque no muero».

Se dice que el hombre perfecto hindú, por haber ascendido al plano superior de ser esencial, se mueve en el plano de la existencia empírica a la manera de un sonámbulo. Algo de eso le sucedía a Santa Teresa como efecto de sus vuelos místicos. Como cuando confiesa «que parezco boba y como tal ando algunos días» (CC 3.a 4) y, «otras veces me da gran pena haver de comer y dormir» (CC 1 a 6).

Muchas son las diferencias entre este ideal de perfección y el cristiano. Hagamos notar aquí una en particular. Santa Teresa insiste en el ejercicio de obras buenas aun en los estados más encumbrados de la mística. «Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor» (5 M 3. 11). «De esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre, obras, obras» (7 M 4. 6). La espiritualidad teresiana es desde el principio hasta el fin una espiritualidad de servicio en el amor, no de inhibición quietista.

El hombre espiritual hindú podrá comprender a Santa Teresa cuando ésta señala el provecho espiritual derivable de ciertas obras y virtudes en cuanto eso significa progreso en el camino de la perfección. Pero le resultará incomprendible que un místico consumado haga hincapié en el mayor o menor merecimiento de tales obras y virtudes, como lo hace, por ejemplo, Santa Teresa al hablar de la obediencia: «Tiene el premio grande y cierto y vese su valor» (C 18. 7). Así también, tras reconocer que las mercedes místicas deben ser «grandísima ayuda para tener las virtudes en más subida perfección», añade: «mas el que las tuviere con haverlas ganado a costa de su trabajo, mucho más merecerá» (6 M 9. 20).

Para el místico oriental, todo merecimiento exige un nuevo nacimiento en el que sea premiado; es por lo tanto un óbice para la liberación del proceso transmigratorio. El merecimiento cristiano está destinado a dar su fruto en un cielo eterno donde la unión con Dios será más intensa cuanto más grandes sean los méritos adquiridos. Las obras del hombre espiritual cristiano proceden del amor y

por eso mismo el merecimiento causado por ellas es una posibilidad de adentrarse más y más en el amor de Dios. Por eso, en el cielo «son las moradas conforme al amor con que hemos imitado la vida de nuestro buen Jesús» (F 14. 5).

El Mahábhárata nos brinda una descripción pormenorizada de los valores morales encarnados en el liberado en vida: «Nada considera suyo, no gira alrededor del «yo»; está por encima de los pares de opuestos [calor-frío, salud-enfermedad, hambre-sed, buen nombre-mala fama, etc.]; ha resuelto todas sus dudas; no se irrita, a nadie odia; no profiere palabras falsas; cuando le insultan y golpean no abriga pensamientos malignos y prescinde de toda venganza de pensamiento, palabra y obra; ecuánime con todos los seres, mora junto al Brahman; nada desea ni no desea, le basta con mantener la vida; sin ambición, firme, con dominio de sí mismo, ni hace obras ni las deja de hacer; no aplica sus sentidos y potencias a múltiples objetos ni dispersa sus deseos; mirando a todos los seres por igual, lo mismo le da un terrón de tierra que una bola de oro; el mismo para el amigo como para el enemigo; paciente, tan dispuesto a la alabanza como al vituperio; inmune a todos los deseos sensuales; perseverante en su voto de castidad; no hace daño a ningún ser vivo; un hombre así, ya iluminado, logra la liberación».

En otro pasaje de la misma obra se compara al liberado en vida: con una lámpara cuya llama no ondea lo más mínimo por arder en un local libre de toda corriente de aire; con una piedra que no puede ser movida por las gotas de lluvia que la golpean; con un sordo no perturbado ni por el sonido estrepitoso de conchas y tambores, ni por la música y el canto; con un hombre con perfecto dominio de sí mismo capaz de subir unas escaleras empinadas, llevando un recipiente lleno de aceite hasta los bordes, sin derramar ninguna gota, a pesar de verse amenazado por individuos que blanden espadas en sus manos.

Otras veces se le comparará: con la hoja de la planta del loto, que aunque sumergida en el agua, ésta no se le adhiere; con el espacio que a pesar de contenerlo todo no se apega a nada ni lo retiene; con el mar que a pesar de estar recibiendo continuamente el inmenso caudal de agua de todos los ríos, no se sale de madre. Como puede verse, es ésta una santidad más bien de tipo individualista y poco preocupada por los demás, aunque se diga que un hombre así es digno de ser buscado como refugio por todos los seres.

De todo cuanto precede, se desprende que la virtud básica del hombre perfecto oriental es la de la imperturbabilidad. Es ésta una manifestación del dominio propio, en paz y calma supremas no transformadas por acontecimiento alguno, en ausencia de todo deseo, lo que implica la satisfacción producida por el logro final.

Es éste un ideal de hombre perfecto sin duda atractivo y en gran parte asumible por el hombre religioso cristiano, aunque con diferente espíritu. De la paz profunda del místico cristiano tendremos ocasión de hablar más tarde.

YOGA Y YOGAVEDANTA

En los medios místicos del Oriente, el yoga se lleva la palma por su popularidad y difusión dentro y fuera de la India. Tanto es así que en la literatura religiosa de la India todo método disciplinado de contemplación recibe el nombre genérico de «yoga».

El yoga tuvo el acierto de sistematizar los ejercicios por los que se hace posible llegar al ensimismamiento total, es decir, al abismamiento y éxtasis en el ser esencial. Ese método fue adoptado y adaptado por otras escuelas de liberación. Así es como, adoptado y adaptado por el budismo, el yoga viajó a través del continente asiático hasta que, a su paso por China y su llegada al Japón, se convirtió en el Zen.

Cuando ahora se habla simplemente de «yoga» puede uno referirse o al yoga clásico o al yoga Vedanta. Los dos tienen mucho en común, aunque el fin pretendido por ambos no sea el mismo.

El yoga clásico

El yoga clásico aceptó el entramado filosófico del sistema sáñkhya. Admite por lo tanto dos principios cósmicos opuestos e irreductibles: el espíritu (purusa) y la materia (prakrti). No hay afinidad de esencia alguna entre ambos. El espíritu es por naturaleza consciente, puro, inactivo. Su conciencia es «conciencia pura» sin el dualismo sujeto-objeto. Eso significa que el espíritu es conciencia esencial. La materia es inconsciente, impura, activa. El espíritu es absolutamente simple y por lo tanto inmutable. La materia tiene tres componentes esenciales (gunas) que actuando entre sí y combinándose en proporciones diversas -con predominio de uno de ellos sobre los otros dos- dan origen a la multiplicidad de seres constitutivos del mundo psicofísico.

Los componentes esenciales de la materia son: (1) la razón y causa última de la claridad, ligereza, bondad, pureza, equilibrio, estabilidad (sattva); (2) la razón y causa última de la actividad, la pasión, la inestabilidad (rajas); (3) la razón y causa última de la obscuridad, ofuscación, pesantez, inercia (tamas). Estos componentes se encuentran en todos los seres tanto físicos como mentales y, según la proporción en que están combinados, resulta el modo de ser de cada una de las entidades existentes. Todos los cambios del universo se deben en último término a la acción transformante de esos componentes esenciales de la materia. Añadamos, antes de continuar, que tanto la materia como el espíritu son increados y por lo tanto eternos.

Aunque no existe afinidad ontológica alguna entre el espíritu y la materia, se admite sin embargo una especie de colaboración extrínseca entre ambos. Así se dice que, en cada principio del proceso evolutivo cósmico, la materia se pone en movimiento influenciada por la cercanía del espíritu. No se trata de un contacto físico, sino de una influencia parecida a la ejercida por nuestros estados de ánimo o nuestros pensamientos en nuestros cuerpos. De parte de la materia, se admite una ordenación intrínseca de ella y de sus actividades al servicio del espíritu. La materia es por consiguiente la matriz del universo psico-físico y la sierva del espíritu.

La colaboración entre los dos principios es comparada a la posible colaboración entre un ciego, capaz de andar pero no de ver, y un tullido, capaz de ver pero no de andar. El tullido se monta a espaldas del ciego y dirige sus pasos para que ambos puedan salir de la selva en que estaban perdidos. Fácil es de ver que el tullido de la parábola representa al espíritu consciente e inactivo y el ciego, a la naturaleza o materia inconsciente y activa. La colaboración entre ambos, puesto que son eternos, ha existido desde siempre y durará para siempre. Así pues, los ciclos cósmicos de evolución, degeneración y disolución han venido sucediéndose desde siempre y seguirán haciéndolo para siempre. Esto, aplicado a la existencia humana, significa que la sucesión de infinitas existencias no tuvo comienzo, ni tendrá fin a no ser que el espíritu logre liberarse.

Esta visión de dos principios cósmicos irreductibles parece que en toda lógica debería propugnar la existencia de un único espíritu universal, como propugna una sola materia, aunque diferenciable en sus productos. Pero de hecho este sistema propugna la existencia de tantos espíritus individuales como seres conscientes han existido, existen y existirán: divinos, humanos, animales.

Podemos distinguir tres planos en el hombre: el espíritu, el psíquico y el físico-corporal. No sólo lo corporal, también lo psíquico es material, aunque la materia se halle en la mente o entendimiento en un estado utilísimo de desarrollo evolutivo en contraste con el cuerpo y los demás entes físicos cuya materialidad es enteramente crasa. De esto se deduce que la mente es por naturaleza inconsciente. Su actividad es aprehensiva sin ser manifestativa. La conciencia autónoma que nosotros equivocadamente atribuimos a la mente no es en realidad más que un reflejo de la conciencia auto iluminativa del espíritu. La luz prestada, como la de la luna, o mejor como la de una bola de cristal transida por la luz del sol, pues la luz del sol ilumina la superficie de la luna sin penetrarla, mientras que la luz del espíritu penetra en la mente y se compenetra con ella por razón de la estructura extremadamente sutil de esta última.

Ahora bien, esta relación entre el espíritu luminoso por sí mismo y la mente iluminada por reflejar la luz del espíritu y «apropiándosela» es la causa de todos nuestros males. Por una parte la mente se nos presenta como consciente por derecho propio y portadora de una personalidad en realidad no poseída por ella. Esto da lugar al prejuicio constante de un «yo» engañoso, sucedáneo natural pero dañoso del «Yo» original y auténtico que es el espíritu. Por otra parte, nos hace ver al espíritu como si estuviera comprometido en las operaciones y cambios mentales, como si fuera autor y fautor de ellas y, por eso mismo, sujeto a mutaciones, imperfecciones y reencarnaciones. Allí se encuentra la raíz última de la ignorancia y de ella suben a nuestra intimidad psíquica todos nuestros engañosos modos de pensar, sentir y querer.

El yoga programa los esfuerzos contemplativos del hombre para la ruptura final de esa relación falaz entre el espíritu y la materia. Eso conducirá, en último término, al aislamiento del espíritu respecto a la materia. Para eso será necesario: primeramente, estabilizar la mente; en segundo lugar, dominarla; y en último término, conseguir el cese completo de todas sus actividades. De ahí la definición de yoga como «la supresión de las actividades mentales». De este modo, el espejo que tan deformadamente reflejaba el espíritu queda hecho añicos, la imagen engañosa se desvanece y el espíritu, en su majestuoso aislamiento, brilla por sí y para sí en una subjetividad absoluta, sin la dicotomía mentirosa de sujeto a objeto. En eso consiste la liberación.

La iluminación es producida en el yoga por el discernimiento contemplativo, causa de la intuición más alta. El yoga propone primeramente los requisitos para recorrer el camino hacia esa iluminación, indica los medios conducentes a su obtención y el método contemplativo que seguir hasta el ensimismamiento aislante y liberador. En el Mahábhárata encontramos la siguiente comparación: «En la madera hay fuego pero no puede ser visto al cortar la madera. De modo semejante, el espíritu está donde está el cuerpo, pero no puede ser descubierto por la disección de este último. El fuego existente en la madera se hace manifiesto friccionando un pedazo de madera con otro. Del mismo modo, el espíritu que inhabita el cuerpo puede ser descubierto usando del medio adecuado, el yoga. La contemplación del yoga viene a ser una fricción de la mente por la misma mente hasta producir una combustión capaz de tornarse en llamarada iluminativa.

El yoga Vedanta

El yoga clásico, con su estructura ideológica tomada del sistema sañkhya, no goza en la actualidad de tanta aceptación como el yoga Vedanta. Lo que fuera y dentro de la India se designa ahora como «Yoga-rey» (raya-yoga) es más bien un yoga de talante vedántico. Hay otro yoga de tipo inferior (hatha-yoga) cuya atención se dirige predominantemente al cuerpo. La difusión en Occidente del yogavedanta comenzó por iniciativa de Vivekánanda, el misionero más fogoso y espectacular que el hinduismo ha tenido. La originalidad de su apostolado estuvo en su afán de combinar la contemplación con la acción, para imitar y contrarrestar la acción de los misioneros cristianos. Para eso fundó una orden religiosa, vedánticamente contemplativa y al mismo tiempo activa.

De hecho, el sistema vedántico adoptó, bastante tempranamente, la teoría del mundo físico propugnada por el sistema sánkhya, incluso los términos técnicos usados para designar las diversas entidades existentes, aunque, claro, adaptándolos a la nueva ideología.

¿En qué está lo específico del sistema vedánta en comparación con el sistema sánkhya? En contraste con el sistema sañkhya que es un dualismo cósmico irreductible y en el que admite la existencia de múltiples espíritus individuales, el sistema Vedanta proclama que la Realidad es una y única (ekádvitiyam). No puede negarse al espíritu (purusa) del sistema sánkhya cierto carácter de absolutez, en cuanto está libre por naturaleza de todo condicionamiento por parte de lo que no es él mismo. Pero el Absoluto, rotundamente tal, es el Brahman o Atman vedántico, por su carácter de ser uno y lo único que verdaderamente es.

Todo lo demás tiene, en comparación con el Brahman o Atman, una existencia umbrátil e ilusoria, destinada a desvanecerse como se desvanece la oscuridad con la llegada de la luz o como se desvanece la ilusión o alucinación con el conocimiento exacto del objeto sobre el que se proyectaba. El ejemplo típico es el de la ilusión más o menos fugaz por la que vemos una serpiente en un trozo de soga visto con poca luz.

Si el Brahman o Atman es lo único realmente real, esto quiere decir que el hombre, en cuanto real, no es otra cosa que el Brahman o Atman. Nuestra personalidad individual aprehendida como autónoma respecto al Brahman y como diferente de las demás individualidades, es sólo una ilusión que llevamos asimilada desde siempre y que vivimos con la mayor naturalidad. Vivimos, sin sentimiento de conflicto interno, una auténtica alienación. Somos sonámbulos de un sueño permanente del que despertaremos únicamente si hacemos nuestras, por experiencia mística interna, las enseñanzas de los antiguos sabios tales como aparecen recogidas en las Upanisads.

Si nuestro mundo psíquico es una ilusión falsificadora, también lo es nuestro ser físico y nuestro mundo ambiente. Todo ello es producto de la ignorancia, ese pecado original del que ya hemos hablado, que nos hace ver multiplicidad donde sólo hay unidad y unicidad. Según el sistema Vedanta, esta ignorancia (avidyá o maya) está dotada de un poder creador que, al ser falso como la fuente de donde dimana, no puede producir más que falsificaciones. Este poder es creador porque su acción no es meramente ocultadora del Ser real, el Brahman, sino porque además crea un mundo aparente y engañoso proyectado sobre la realidad del Brahman. De modo parecido o como la ilusión pasajera de la serpiente en un trozo de soga no sólo oculta la realidad de la soga, sino que por añadidura produce en su lugar la percepción de una serpiente irreal. Y nosotros aceptamos, aunque sólo sea momentáneamente, la realidad de esa serpiente, experimentando un miedo real.

Aunque nuestra personalidad individual y autónoma, así como el mundo circundante sea ilusoria, tienen sin embargo su pizca de realidad en el plano en el que su engañosa existencia es vivida. Ahora bien, como no hay más realidad auténticamente tal que el Brahman, todo cuanto es real de algún modo, en cualquier plano que sea, lo es por reflejar o manifestar de algún modo la realidad del Brahman. Por eso se dice que el Brahman es la causa material del mundo.

Lo precedente significa que nosotros podemos afirmar de algo que «es» porque detrás de ello, ocultado por ello, hay algo que «Es». Como afirmamos que la serpiente ilusoria «es» teniendo como base el «es» real de la soga sin la que no podríamos tener la visión ilusoria de la serpiente. En nuestro gradual despertar a la Realidad, podremos ir negando la existencia de múltiples entidades que se excluyen unas a otras, al «ser» de distinto modo y al no ser una lo que es la otra. Aparecen así como carcomidas por una contingencia ilusoria que las hace ser y no ser al mismo tiempo -por no «ser de manera absoluta- y las condena a una negación última en favor de lo que únicamente «Es». En ese proceso vamos negando las cosas que parecen «ser», pero no negamos el «Ser» mismo, ese Ser puro y universal, indiferenciado, implícitamente afirmado en cada aserción de que algo, de algún modo, «es». Recurriendo de nuevo a la ilusión de la serpiente en la soga, la afirmación de «ser» respecto a la serpiente sólo está justificada en el «ser» de la soga. Esta es lo único que en este caso

realmente es, sirve de fundamento al ser afirmado de la serpiente y es por tanto implícitamente afirmado al afirmar el ser de la serpiente.

También la filosofía cristiana acepta a Dios como fuente única de la realidad y define la realidad limitada de todo lo demás como una participación finita en la realidad infinita de Dios. La diferencia está en que, por el concepto cristiano de creación, las criaturas son índices fidedignos de la riqueza del Ser divino, manifestaciones de su poder y de su gloria, pruebas de su amor. En una palabra, las criaturas son «signos» que pueden conducirnos al Creador. En el sistema Vedanta, las criaturas no llevan a la fuente última de la Realidad, sino que desorientan al hombre y le apartan de ella. Por eso es preciso negarlas totalmente para que el acceso a la realidad una y única sea posible. De ese modo, las criaturas quedan convertidas más bien en «contrasignos», con lo que se ven vaciadas de todo sentido. Lejos estaba de tales ideas Santa Teresa, quien, tras proclamar sus preferencias por el elemento agua como medio de expresión analógica, confiesa: «En todas las cosas que crió tan gran Dios, tan sabio, deve haver hartos secretos de que nos podemos aprovechar, y así lo hacen los que lo entienden, aunque creo que en cada cosita que Dios crió hay más de lo que se entiende, aunque sea una hormiguita» 6 M 2. 2)(Este carácter de «signo» de la creación que de Dios viene -como comunicación amorosa- y a Dios lleva -como respuesta al amor-, constituye el meollo de la «Contemplación para alcanzar amor» de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola). . Eso sin olvidar que también para Santa Teresa solo Dios es la «suma Verdad» y que este mundo es «todo mentira y falsedad, y como tal no es durable»; lo que nos hace recordar de algún modo la realidad ilusoria de todo cuanto no es el Brahman, propugnada por el Vedanta, y su negación ante la realidad una y única.

El sánkhya-yoga intenta conducirnos a una subjetividad total, en la que la dualidad sujeto-objeto no tiene vigencia. Lo mismo, aunque en más alto grado, pretende el yoga Vedanta, para el que toda dualidad o multiplicidad -aun la de los espíritus- mantenida por el sánkhya yoga- es ilusoria.

En el yogavedanta se llega a la liberación tras haber meditado profunda y prolongadamente, bajo la dirección de un gurú, en el dicho upanishádico: «Yo soy Brahman» s. Por medio de esa meditación absorbente y continuada, lo que era al principio un aserto admitido por la autoridad de la Escritura y del gurú ya iluminado, se convierte en íntima convicción personal. La meditación discursiva se transforma en contemplación abismante y extática y así esa verdad brilla ininterrumpida y exclusivamente en una mente desnuda de toda percepción dualística. La mente se despoja de su identidad puramente contempladora, desde fuera del objeto, se compenetra íntimamente con este último hasta quedar plenamente identificada con él. Recordemos que en este caso el objeto de la contemplación es el Brahman, nuestra mismidad original y auténtica, lo que nosotros esencialmente somos. Por el proceso ya indicado la idea del Brahman representada en la mente -que propiamente hablando no es todavía Brahman real- es finalmente sobrepujada y reemplazada por la realidad misma. Los símiles empleados para ilustrar lo que entonces sucede dentro del contemplativo son: el de la lámpara capaz de brillar con luz propia en la oscuridad, pero anulada al verse sobrepujada por la luz del sol, y el del espejo reflector de un rostro y que al ser retirado hace que únicamente quede el rostro real.

Es como si la mente, representante nato del yo empírico y dualista, abandonara su papel representativo y muerta a sí misma hiciera sitio únicamente al Yo transcendente y único. En ese proceso de transcendencia, la mente contemplativa no sólo deja de ser contemplativa sino que también deja finalmente de ser mente y lo único restante es el Absoluto. El individuo queda entonces liberado.

Los componentes del yoga

No todas las escuelas monistas del sistema Vedanta coinciden en el grado de identidad entre el Brahman y la mismidad humana postulado por el dicho upanishádico: «Yo soy Brahman»; pero todas ellas admiten esa identidad. Además, todas ellas -así como otras escuelas, aunque no de manera tan sistemática- admiten los mismos recursos prescritos por el yoga clásico para el logro de la iluminación.

Tales recursos llevan el nombre técnico de yogáñgas, «componentes o miembros del yoga». Procedamos a su descripción y veamos qué coincidencias y discrepancias existen entre ellos y la mística teresiana.

Dominio de sí mismo (yama)

Consiste en la observancia de los grandes postulados morales: la no-violencia, la veracidad, la no apropiación de lo ajeno, el celibato, la exclusión de todo sentimiento de posesividad. La observancia de estos votos debe ser interna y externa, en todo tiempo y lugar, respecto a todos los objetos posibles. Tal observancia -sobre todo como resultado de la exclusión de todo sentimiento de posesividad - lleva a una ecuanimidad absoluta, que coloca al yogui por encima de toda emoción y de todo sentimiento de atracción o rechazo. Por encima de todo, tal observancia purifica de modo total la mente para hacerla maleable a la acción del yogui. Este tiene como campo de batalla la mente con el objeto de dominarla, acallarla y finalmente suprimirla y superarla.

Este control de sí mismo tiene su paralelo cristiano en la observancia perfecta de lo técnicamente designado como mandamientos y consejos evangélicos, es decir, en la perfección moral cristiana más encumbrada.

Prestemos atención primeramente a la no-violencia. Por ella, el yogui se pone en paz con todo el mundo -la no-violencia se aplica también a los animales- y al mismo tiempo se pone en paz consigo mismo por la remoción de toda inquietud derivada de sentimientos de ira, odio, malquerencia, envidia, etc. En su aspecto positivo, hace extensible en todas las direcciones una efusión de benevolencia. Sin tales disposiciones internas, el yoga y toda perfección resultarían imposibles.

También tiene Santa Teresa la convicción de que, aunque el Señor puede comunicarse místicamente con almas todavía con resabios de faltas e imperfecciones -pues todo depende de su beneplácito y con ello ayudará a la superación de las imperfecciones-, no será así cuando el alma no sea pronta en perdonar las injurias, sin resto, de resquemor hacia el prójimo (C 36. 12-13). De la importancia de la caridad, tomada en su aspecto positivo, no es necesario decir nada, pues el amor a Dios y al prójimo resumen todas las exigencias de la perfección (5 M 3. 6).

La exclusión de todo sentimiento de posesividad coincide en primer lugar con la pobreza evangélica. De la importancia atribuida a ésta por Santa Teresa tampoco es necesario hablar.

Lo importante, desde el punto de vista de la mística, es que «la pobreza tomada por solo Dios no ha menester a otro sino a El». En segundo lugar, esa ausencia de todo sentimiento de posesividad coincide con un desasimiento universal como preliminar necesario para la contemplación. Eso se indica en el siguiente pasaje de Santa Teresa: «Pues comenzando a poblarle estos palomarcitos de la Virgen Nuestra Señora, comenzó la Divina Majestad a mostrar sus grandezas con estas mujercitas flacas, aunque fuertes en deseos y en el desasirse de todo lo criado, que deve ser lo que más junta el alma con su Criador, yendo con limpieza de conciencia». Continúa la Santa: «Esto no havía menester señalar, porque si el desasimiento es verdadero, paréceme no es posible sin él no ofender al Señor; como todas las pláticas y trato no sale de El, ansí Su Majestad no parece se quiere quitar de con ellas (*ibid.*). De estas expresiones de Santa Teresa se colige que el desasimiento del místico cristiano no es del mismo signo que el del yoga clásico y del yoga Vedanta. El de Santa Teresa no es un mero arbitrio para templar la mente del contemplativo sino condición indispensable para la unión con Dios, fin principal de toda su vida mística.

De todos modos, el dominio de sí mismo es requisito imprescindible para el recogimiento exigido por toda meditación y contemplación: «Concluyo con que quien lo quisiere adquirir -pues como digo, está en nuestra mano- que no se canse de acostumbrarse a lo que queda dicho, que es señorearse de sí mismo, no se perdiendo en balde, sino ganándose a sí para sí mismo, que es aprovecharse de sus sentidos para lo interior».

Santa Teresa no parece apreciar mucho la ecuanimidad «filosófica» del yogui a la que ella da más bien el nombre de indiferencia. «No penséis que está la cosa en si se muere mi padre u hermano, conformarme tanto con la voluntad de Dios que no lo sienta, y si hay trabajos y enfermedades sufrirlos con contento. Bueno es, y a las veces consiste en discreción, porque no podemos más y hacemos de

la necesidad virtud. Cuántas cosas de éstas hacían los filósofos, u aunque no sea de éstas, de otras de tener mucho saber. Acá solas estas dos que nos pide el Señor: amor a Su Majestad y del prójimo; es en lo que hemos de trabajar: guardándolas con perfección, hacemos su voluntad y así estaremos unidos con E".

En lugar de esa indiferencia «estoica» de la que Cristo no quiso darnos ejemplo -le vemos en Getsemaní aplastado por sus sentimientos y emociones- lo que la Santa exige es no tener voluntad sino atada a lo que fuere voluntad de Dios». De esto si que Cristo fue ejemplo sublime al acabar la oración del huerto con aquellas palabras: «Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya».

Ciertas observancias secundarias (niyama)

Son: purificación del cuerpo, contentamiento interno, austeridades, lección sagrada, devoción rendida y contemplación amorosa del Dios personal con la dedicación de todas las obras a El.

La purificación del cuerpo consiste en diversas limpiezas o lavados internos. (La limpieza o lavado de la parte interior de la nariz, del estómago, de los intestinos. Sería prolífico describir los medios usados para tales operaciones de limpieza). Como resultado de ellos, el cuerpo se siente ligero y despierto para no impedir con su inercia o embotamiento el trabajo continuo de la contemplación. El cuerpo deja así de ser una carga pesada y un obstáculo enojoso para la mente. Se comprende que el régimen alimenticio tenga su importancia. Un régimen forzosamente vegetariano. Una necesidad nacida del precepto de la no violencia extensible a todos los seres, incluidos, claro está, los animales. Además es teoría admitida generalmente en la India que el alimento ingerido ejerce su influencia, buena o mala, en el conjunto psico-físico del hombre, aun tomado en cantidad moderada. De ahí las listas de alimentos permisibles y no permisibles. Ciertos autores ascéticos cristianos también aconsejan la abstención de alimentos o bebidas fuertes o en cantidades que puedan avivar la sensualidad. Santa Teresa habla poco de esto, fuera de decir que no se coma carne «si no fuere con necesidad». Los conventos fundados por ella eran muy pobres y no tenían entre qué elegir.

El yogui considera la enfermedad como un impedimento a la meditación contemplativa y, por lo tanto, también para la perfección. Es lógico. En el yoga todo depende del esfuerzo personal contemplativo y la posibilidad de su perseverante contemplación exige el ideal de «mens sana in corpore sano». Todo cuanto embote la mente o impida el ejercicio claro del discernimiento mental es enemigo de la contemplación así ideada.

Por su parte, Santa Teresa confiesa que en cuarenta años no había tenido buena salud, confesión precedida por el aserto de que el Señor mismo suele dar enfermedades grandísimas a quienes quiere purificar y perfeccionar. Respecto al dolor, la actitud de la espiritualidad india es distinta de la cristiana. La diferencia mayor parte del hecho de que el místico cristiano sirve a un Señor cargado de sufrimientos. Aceptó nuestros dolores y así los consagró y los divinizó. Esto no impide que Santa Teresa aconseje discreción para que las prioras no carguen tanto a las monjas que las acaben la salud. También condena las penitencias excesivas como dañosas a la salud. La moderación teresiana tiene como fin evitar «flaquezas de cabeza» que pueden desatar la subjetividad y provocar fenómenos aparentemente místicos, cuyo único origen estará en la debilidad orgánica. De esto hablaremos pronto con más detención.

El contentamiento interno del yogui consiste en no anhelar más de lo estrictamente necesario y en esto coincide con el místico cristiano. Tampoco se diferencian el yogui y el místico cristiano en el asiduo cultivo de la lección sagrada.

Para mantenerse en forma y conservar el temple espiritual, el yogui puede entregarse al ejercicio de austeridades penosas. En opinión de Santa Teresa, «la verdadera penitencia es cuando quita Dios la salud». La austeridad del yogui consiste ante todo en sobrellevar con ecuanimidad imperturbable, sin asomo de sentimiento alguno, los extremos de frío y calor, hambre y sed, salud y enfermedad, etc. Ya hemos visto el juicio que a Santa Teresa le merecía esa «indiferencia de los filósofos». Ella prefería la paciencia -que no suprime el sentimiento de molestia, sino que lo supone-, aconsejando conformidad completa con la voluntad de Dios más que ostentación de superioridad y de dominio psicológicos.

Los yoguis pueden añadir a esa indiferencia o insensibilidad otras austeridades como votos de silencio, a veces por muchos años (silencio total o como para expresarse sólo con señas), ayunos y otras penitencias ya mencionadas.

El místico cristiano también busca el silencio y la soledad, indispensables para la contemplación. También observa el ayuno -tan frecuente en el Carmelo-, así como otras clases de penitencia. Pero -ya ha quedado indicado- en esto, como en todo, Santa Teresa prefiere una santa discreción. Llega a prescribir que se quiten los ayunos y disciplinas a «cabezas flacas» y estima que excesos penitenciales pueden hacer caer en arrobamientos que no son tales sino «flaquezas». La penitencia

más exquisita consiste para ella en la práctica de las virtudes: «Estas virtudes grandes querría yo que estudiásemos mucho, que es buena penitencia; que otras grandes y demasiadas penitencias ya sabéis que os voy a la mano, porque pueden hacer daño si son sin discreción; en esto no hay que temer, que por grandes que sean las virtudes interiores, no quitan las fuerzas para servir a la religión, nos fortalecen el ánima». En esto, la doctrina de Santa Teresa está más en consonancia con la de Buda. Para éste, la penitencia corporal excesiva es algo vulgar e inútil; insiste en la penitencia interior, en la disciplina de la mente; ésa sí debe ser total y continua.

La devoción al Dios personal y la dedicación a El de todas las obras no tienen en el yoga el sentido que les dará un lector cristiano. Ciñéndonos a la mística teresiana, podemos decir que el amor constituye el principio, el medio, y el fin de ella; no así en el yoga clásico ni en el yoga Vedanta.

El Dios personal (Isvara) ocupa en el yoga clásico un lugar secundario. No es el Dios creador, ni el Dios con el que el yogui vaya a unirse al conseguir la liberación. Es un espíritu de la misma naturaleza óntica que la del espíritu humano, con la diferencia de nunca haber estado apresado en la red de la ignorancia, ni atado a la rueda sin fin de nacimientos y muertes. Eso le hace capaz de ayudar a los hombres a conseguir una felicidad como la suya, pero separada de ella. Más que otra cosa, el Dios personal del yoga clásico parece un remiendo mal echado a un sistema originariamente ateo, como lo es el sistema sankhya, cuya cosmovisión del yoga clásico acepta en su mayor parte.

En el sistema Vedanta, un Dios personal que pueda ayudar a sus devotos sólo es concebible en el plano de la dualidad y, por consiguiente, es una creación de la ignorancia, aunque ésta lo adorne con los atributos de creador y preservador del mundo. Tal Dios personal puede servir de ayuda a los imperfectos incapaces todavía de superar la dualidad, pero debe ser sobrepasado por los perfectos por medio de la intuición de la unidad y unicidad del Ser.

La posición fundamental del yoga Vedanta en esta materia es como sigue. «Solamente un aspirante, de alta capacitación espiritual, puede concebir al Impersonal Absoluto y meditar en El... Por lo demás, el camino hacia la Realidad Impersonal pasa por el Dios personal. Por lo tanto, la adoración de Isvata (el Señor), el Dios Personal, es recomendada en los principios de la vida espiritual. La adoración y la devoción capacitan al principiante a fijar su mente en Dios y fortalecer su poder de concentración mental... Consciente de sus muchas debilidades y limitaciones, siente la necesidad de la oración y otras ayudas exteriores. Adora al Dios Personal para obtener protección, orientación y gracia. Pero, finalmente, el adorador cae en la cuenta de que tanto él mismo como el Dios personal, ambos a dos, no son algo diferente, sino manifestaciones del Brahman... No hay más que un pequeño paso de la comprensión perfecta del Dios Personal al conocimiento de la Verdad Impersonal».

Tal división de lo divino no puede darse en la teología cristiana, pero nos recuerda de algún modo el valor primerizo y el carácter imperfecto atribuido por algunos a la meditación sobre la Sacratísima Humanidad de Cristo, de la que deben, según ellos, prescindir los perfectos. Esto -ya se ha dicho- no era de recibo en modo alguno para Santa Teresa.

Posturas del cuerpo (asana)

Son del dominio público las diferentes posturas del cuerpo propiciadas por el yoga. En el yoga que tiene como objeto último prioritario la contemplación mental, no son esas posturas meros ejercicios gimnásticos hechos en beneficio de la salud corporal, sino que tratan de agilizar el cuerpo y quitarle pesantez. Esto deja a la mente enteramente libre para la contemplación.

Entre las posturas adoptables para la contemplación, la más apta es la imitativa de la flor de loto, con su manera peculiar de sentarse, cruzando las piernas y colocando cada uno de los pies, vueltos hacia arriba, sobre el muslo opuesto. Se prescribe también la manera de colocar las manos en el regazo, una encima de la otra, con los dedos pulgares en contacto. En tal postura, el mismo cuerpo parece tomar parte activa en la contemplación. Coadyuva a la serenidad mental con una sensación de perfecto equilibrio. El cuerpo se pliega sobre sí mismo, formando como un circuito cerrado por el que circula la corriente de la contemplación mental perfectamente aislada de todo lo exterior.

Aquí sí que hay algo aprovechable para la contemplación cristiana, aunque a Santa Teresa no pareció haberle preocupado mucho la cuestión de la postura del cuerpo en la meditación. Según M.-C. Sadrin, «La unión substancial del alma y del cuerpo, reconocida y enseñada por el Occidente cristiano, justifica plenamente este interés enteramente espiritual otorgado al cuerpo y a las posturas que éste debe adoptar. El cuerpo es signo de un estado de ánimo y a veces medio para él, porque nuestros pensamientos se encuentran a veces primeramente en nuestras articulaciones y en nuestros órganos antes de hacerse conscientes. Hay por lo tanto un medio para rectificarlos rectificando el cuerpo».

Por eso mismo, J. Kadawaki da gran importancia a la «purificación del cuerpo». Pretende que rompamos el esquema prevalente en el cristianismo de llegar al cuerpo por medio de la mente. No, el

cuerpo y la mente deben actuar de consumo. Así se llega a hacer del cuerpo un ojo para la contemplación. El mismo autor, un jesuita japonés entrenado en el Zen, habla de «hacer lectura religiosa con el cuerpo», no meramente con la cabeza.

Después de todo, la gracia divina no es sólo patrimonio del alma, sino también del cuerpo, templo del Espíritu Santo. «Cuando el 'cuerpo' ha sido purificado por medio de la compostura del mismo, del aliento y de la mente, el 'templo viviente del Espíritu Santo' es activado. El Espíritu Santo comienza a moverse por sí mismo, aquietando los fuegos de la pasión, erradicando la raíz del pecado original, y haciendo del cuerpo una morada apropiada para sí mismo. El 'templo del Espíritu Santo' ha despertado de un sueño profundo; la sabiduría comienza a actuar y la persona llega a caer en la cuenta de que es 'un templo del Espíritu Santo'. Este caer en la cuenta es una especie de despertar espiritual y no un funcionamiento reflexivo de la razón... una 'intuición activa'... llevada a cabo por el cuerpo en su totalidad. Haciéndonos uno con el Espíritu Santo en Su función dentro del 'cuerpo', intuimos directamente el centro de esa misma actividad».

A pesar de la mayor atención prestada al cuerpo en la contemplación oriental, en comparación con la que recibe en la contemplación cristiana clásica, ese cuerpo lleva las de perder en lo referente a su destino en la mística oriental. En ésta, la salvación no toca de modo alguno al cuerpo, es puramente salvación del espíritu. Este debe finalmente desentenderse de aquél como de un vestido viejo que uno tira para no volvérsele a poner. La redención y salvación cristianas son del hombre integral. El cristiano muere con Cristo para resucitar con Él y tener como él un cuerpo glorioso.

Dominio del aliento (pránayáma)

La India ha sido y es un mosaico variopinto donde abundan los contrastes. Al lado de un espiritualismo exacerbado ha florecido también el materialismo más craso. En lo referente al yoga ya hemos indicado el contraste entre el yoga superior (raja-yoga) y el inferior (Hatha-yoga). Este último fija su atención en el cuerpo y por medio de sus lavados higiénicos internos, de sus ejercicios físicos y del dominio del aliento, promete nada menos que la victoria sobre la muerte. Si logra un asombroso control sobre el sistema neurovegetativo con dominio sobre las pulsaciones del corazón, hasta pararlas por completo por algunos segundos; con dominio sobre la circulación de la sangre, hasta parar el pulso por varios minutos; con dominio sobre el aliento, hasta reprimirlo por horas continuas y poder permanecer en enterramiento muchos días. De creer algunos rumores, el control sobre el aliento ha logrado que algunos yoghis vivieran cientos de años.

Pero el dominio del aliento no sólo se practica en el hatha-yoga. También el raja-yoga se ocupa de él, aunque con diferentes fines. Del dominio del aliento en el yoga superior vamos a tratar ahora.

En la tradición hindú, el aliento (prána) es, además de un símbolo, una participación en la energía cósmica. «La respiración nos permite asimilar la energía en que se baña el universo, pues somos como una yema injertada en ella. Para el hindú es ésta una de las manifestaciones más importantes de lo divino, la fuerza dinámica, la sakti del Brahman. Ella hace funcionar el mundo. Aspirarla, retenerla y evacuarla después de usada, da nuevo vigor al organismo, purifica los nervios».

Recordemos de pasada el pasaje evangélico: «Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: 'Recibid el Espíritu Santo'» (J 20. 22-23). Recordemos también cómo el Génesis nos presenta a Dios soplando en la nariz del primer hombre un aliento de vida. Estos textos, a una con la consagración del cuerpo por el Espíritu Santo como templo suyo, pueden ofrecer una pista para la espiritualización de esta práctica en la contemplación cristiana.

Dejamos a un lado la relación entre el dominio del aliento y el despertar de la kundalini, esa fuerza misteriosa presuntamente adormecida y enroscada en la base de la columna vertebral. Se cree que, por el dominio del aliento, esa fuerza se desenrosca y asciende poco a poco hasta el vértice de la cabeza produciendo diversos fenómenos. Parece tratarse de adherencias pasadas del yoga inferior al superior, pues los Yogasutras de Patañjali no hablan de la Kundalini. Debe evitarse, en primer lugar, la arritmia de la respiración, como señal inequívoca que es de inestabilidad mental. La inestabilidad mental es el enemigo principal de toda quietud contemplativa. Pero el yoga clásico va más allá. Persigue la supresión de la respiración en su fase respiratoria e inspiratoria por lapsos de tiempo cada vez más largos. Es un ejercicio penoso y ofrece peligros de hacerse sin la vigilancia de un maestro experto. La respiración, como toda otra actividad psico-física, es un óbice para la entrada en el trance. Para éste, la quietud tiene que ser total.

También Santa Teresa menciona el cese de la respiración en el éxtasis, pero con una diferencia notable, como veremos. «Estando así el alma buscando a Dios, siente un deleite grandísimo y suave casi desfallecer toda con una manera de desmayo, que le va faltando el huelgo y todas fuerzas corporales de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos...». Ese «irle

faltando el huelgo» no es algo buscado por el místico, sino derivado del amortecimiento del cuerpo ante la acción de Dios.

De hecho, la Santa llega a reprochar explícitamente todo intento de suprimir el aliento: «Estas obras interiores son todas suaves y pacíficas; y hacer cosa penosa antes daña que aprovecha. Llamo penosa cualquier fuerza que nos queramos hacer, como sería pena detener el huelgo». Hay aquí un abismo de diferencia entre el comportamiento del yogui, en esfuerzo continuo como de quien sabe que todo depende de él, y el del místico cristiano. La actitud fundamental de éste es «dejarse el alma en las manos de Dios, haga lo que quisiere de ella, con el mayor descuido de su provecho que pudiere y mayor resignación a la voluntad de Dios». Aun así, la experiencia de Santa Teresa hace razonable el empeño del yogui por suprimir la respiración con la mira puesta en un trance provocado por él mismo. Y de lo que ella dice podemos inferir que en su tiempo había personas que trataban de suspender el aliento para así poder entrar en trance.

Retracción de los sentidos (pratyáhára)

La retracción de los sentidos de sus objetos propios es absolutamente necesaria para la concentración mental. Este ejercicio es comparado en la Bhagavadgita con la tortuga cuando ésta encierra todos sus miembros dentro de su caparazón. También Santa Teresa usa la misma comparación, pero en un contexto de recogimiento «sobrenatural» precursor de la oración de quietud, cuando aun antes de comenzar a pensar en Dios ya «la gente» está en el castillo solicitada de modo misterioso por el Señor de él. La comparación es «como un erizo o tortuga, cuando se retira hacia sí»

En los Yogasutras, esa retracción de los sentidos es consecuencia de la retracción de la mente en sí misma. El comentario de Vyasa propone a este respecto la siguiente comparación: «Así como cuando la abeja reina inicia su vuelo las demás abejas vuelan con ella, y cuando se posa, ellas también lo hacen, del mismo modo cuando la mente se retrae en sí misma, los sentidos también lo hacen».

Santa Teresa tiene un pasaje algo similar tras haber recomendado el hábito del recogimiento espiritual: «Entenderán en comenzando a rezar que se vienen las abejas a la colmena y se entran en ella para labrar la miel. Y esto sin cuidado nuestro, porque ha querido' el Señor que por el tiempo que lo ha tenido el recogimiento haya merecido estarse el alma y voluntad con este señorío, que en haciendo una seña no más de que se quiere recoger le obedezcan los sentidos y se recojan con ella (C 28. 7). El recogimiento espiritual contemplativo exige un esfuerzo continuo que pasará por fracasos parciales; por eso continúa: «Y aunque después se tornen a salir, es grande cosa haverse ya rendido, porque salen como cautivos y sujetos y no hacen el mal que antes pudieran hacer; y en tornando a llamar la voluntad, vienen con más presteza, hasta que a muchas entradas de éstas quiere el Señor que se queden del todo en contemplación perfecta».

El camino arduo de la contemplación comienza por el recogimiento de los sentidos. No sin razón llama Santa Teresa a las primeras etapas de ese camino «oración de recogimiento»: «Estos están ya-como dicen- puestos en la mar, aunque del todo no han dejado la tierra, porque aquel rato hacen lo que pueden por librarse de ella, recogiendo sus sentidos» .

Ese recoger los sentidos trae como consecuencia que a uno se le cierren naturalmente los ojos. «Alzase al mejor tiempo, y como quien se entra en un castillo fuerte para no temer los contrarios, que es retirarse los sentidos de estas cosas exteriores y darles de tal manera de mano, que -sin entenderse- se le cierran los ojos por no las ver, porque más se despierte la vista del alma. Ansí quien va por este camino casi siempre que reza tiene cerrados los ojos (y es admirable costumbre para muchas cosas, porque es un hacerse fuerza para no mirar las de acá); esto al principio, que después no es menester; mayor se la hace cuando en aquel tiempo los abre». El yogui bien entrenado no necesita cerrar los ojos para conseguir una concentración mental perfecta.

La retracción de los sentidos se ordena en el yoga a un conocimiento suprasensorial y directo de la realidad. Para Santa Teresa es un encerrarse «en ese cielo pequeño de nuestra alma –adonde está el que la hizo a él a la tierra- y acostumbrarse a no estar donde se distraigan estos sentidos exteriores» (C 28. 5).

Fijeza de la mente en un punto (dharana)

Una vez suprimidos los impedimentos, exteriores, comienza la preparación inmediata para el trance final. Se trata de desarrollar al máximo la capacidad de concentración mental. Para

acostumbrarse a esto, el adepto comienza por mantener su atención mental fija en un solo punto. Puede servir para esto cualquier idea u objeto externo. Si el objeto de este ejercicio es externo ayuda mucho mantener los ojos clavados en él para hacerlo al mismo tiempo centro de fijeza para la mente. Quien lleve una vida preferentemente activa y llena distracciones puede servirse de este medio para aquietar la mente antes de internarse en la oración.

Santa Teresa reconoce que la atención indivisa exigida por toda clase de oración -aun la vocal- puede resultar difícil. Pero no prescribe otros medios para lograr ese hábito sino la oración misma. Andando se aprende a andar. «¡Oh hermanas!, las que no podéis tener mucho discurso del entendimiento ni podéis tener el pensamiento sin divertiros, acostumbraos, acostumbraos; mirad que sé yo que podéis hacer esto, porque pasé muchos años por este trabajo de no poder sosegar el pensamiento en una cosa -y esto muy grande-; mas sé que no nos deja el Señor tan desiertas que si llegamos con humildad a pedírselo no nos acompañe, y si en un año no pudiésemos salir con ello sea en más. No nos duela el tiempo en cosa que tan bien se gasta -¿quién va tras nosotros?-; digo que esto, que puede acostumbrarse a ello y trabajar andar cabe este verdadero Maestro».

Continúa la Santa diciendo que a quienes son incapaces de discurrir con el entendimiento sólo les pide que miren al Señor. Para eso puede escogerse la coyuntura de la vida de Cristo que mejor se acomode al estado de ánimo de quien le contempla: «Si estáis alegres, miradle resucitado... Si estáis con trabajos o triste, miradle camino del huerto... o miradle atado a la columna... o miradle cargado con la cruz a cuestas.... Esto recuerda el método ignaciano de la «aplicación de sentidos».

La objeción contra lo propuesto por Santa Teresa es obvia. Sería fácil mirar de ese modo al Señor, sin apartar los ojos de El, de haber estado presentes «en el tiempo que Su Majestad andaba en el mundo». Responde la Santa que quien es incapaz de «hacer un poquito de fuerza a recoger siquiera la vista para mirar dentro de sí a este Señor -que lo puede hacer sin peligro, sino con tantito cuidado-, muy menos se pusiera al pie de la cruz con la Magdalena que veía la muerte presente... Ansí que, hermanas, no creáis que fuérades para tan grandes trabajos si no sois para cosas tan pocas; ejercitándoos en ellas podréis venir a otras mayores».

También propone Santa Teresa como medios prácticos para sujetar la mente errática la contemplación de una imagen del Señor hablando con El como hablamos con otras personas y la lectura meditada. En fin, Santa Teresa reconoce, como el yoga, la dificultad de encadenar la mente al objeto de la contemplación y la necesidad de usar ciertos recursos para hacerlo. «Tenemos tan acostumbrada nuestra alma y pensamiento a andar a su placer -o pesar, por mejor decir- que la triste alma no se entiende y para que torne a tomar amor a estarse en su casa es menester mucho artificio, y si no es así y poco a poco, nunca haremos nada».

Como vemos, Santa Teresa reconoce que «es menester mucho artificio» para recoger los pensamientos. Por otra parte, vistas las cosas desde la técnica contemplativa -o «artificio»- oriental, hace la impresión de que Santa Teresa se da en algunos casos por vencida, algo inconcebible para un maestro espiritual del Oriente. Según Santa Teresa, «Hay pensamientos tan ligeros, que no pueden estar en una cosa, sino siempre desasosegados, y en tanto extremo, que si quieren detenerle en pensar en Dios se les va a mil disparates y escrúpulos y dudas». Para la mística oriental no hay mente tan dispersa o desasosegada que, con el debido ejercicio, intenso y perseverante, no pueda llegar a ser capaz de adquirir el poder de concentración requerido para la contemplación. Personas como las descritas por Santa Teresa harían bien en ejercitarse en la fijeza mental, comenzando con un objeto externo cualquiera -con exclusión de cualquier otro y de toda divagación mental sobre el objeto escogido-, logrando así una fijeza mental cada vez más prolongada. Tal ejercicio no sería para ellas una pérdida de tiempo, sino un entrenamiento o precalentamiento previo a la meditación o contemplación.

Como lección práctica de lo que el yogui hace para lograr la atención indivisa de la mente, podemos aducir el ejemplo de Vivekánanda, cuando era aún un principiante. En cierta ocasión el ruido de una fábrica cercana le distraía. Su maestro, Ramakrishna, le aconsejó aplicar la atención concentrada en ese ruido. Lo hizo con buen resultado. En otra ocasión experimentaba dificultad en olvidarse de su cuerpo para poder zambullirse en el ensimismamiento. Su maestro le dio un fuerte golpe entre las cejas con la punta de la uña y le mandó aplicar intensamente la atención sobre el dolor así producido. Vivekánanda experimentó entonces cómo puede uno mantener la atención fija en una parte del cuerpo sin acordarse entretanto para nada de las demás.

Estabilidad prolongada de la fijeza mental (dhyana)

Este estadio no difiere esencialmente del anterior. Se caracteriza por el tiempo indefinidamente prolongado en el que esa fijeza mental se mantiene inalterable. Se trata de un flujo homogéneo mental no perturbado por la intrusión de otros contenidos mentales. Los Yoga Sutras proponen

diversas clases de objetos que pueden ser útiles para este ejercicio. Llegan finalmente a la conclusión de que cualquier objeto, interno o externo, puede servir para obtener el fin perseguido.

El objetivo final de estos ejercicios de concentración mental es, en el yoga, llegar, por la estabilidad de la mente, a la supresión total de toda ideación en el así llamado nirbija samaddhi, como después se explicará. Santa Teresa, aunque andaba con la cabeza y el corazón en el cielo, no dejaba por eso de pisar firmemente sobre la tierra. Es un principio fundamental para ella que «todo lo que nos sujetare de manera que entendamos no deja libre la razón [habla en el contexto de algo que no era arroabamiento sino «flaqueza»], tengamos por sospechoso y que nunca por aquí se ganará la libertad de espíritu; que una de las cosas que tiene es hallar a Dios en todas las cosas y poder pensar en ellas». Recordemos que para la Santa las cosas son criaturas de Dios y por lo tanto «signos» de su existencia y presencia.

La suspensión de las potencias, para ser genuina, debe partir de la iniciativa de Dios, no de la nuestra. Así, acerca del entendimiento, dice la Santa: «Cuando Su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manera y da una luz en el conocimiento tan sobre lo que podemos alcanzar, que le hace quedar absorto, y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñado que no con nuestras diligencias para echarle más a perder». Y acerca de la voluntad, nos avisa que «más se puede merecer con un acto y con despertar muchas veces la voluntad que no dejarla pausada». No hay ociosidad posible para el amor.

Es un axioma de sentido común sobrenatural para Santa Teresa, que «Dios nos dio las potencias para que con ellas trabajásemos» y «no hay por qué las encantar, sino dejarlas hacer su oficio hasta que Dios las ponga en otro mayor». Y continúa: «Lo que entiendo que más conviene ha de hacer el alma, que ha querido el Señor meter en esta morada, es lo dicho, y que sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle ni el pensamiento; sino que es bien se acuerde está delante de Dios y quién es este Dios. Si lo mismo que siente en sí le embebiere, enhorabuena; mas no procure entender, porque es dado a la voluntad; déjela gozar sin ninguna industria más de algunas palabras amorosas, que aunque no procuremos aquí estar sin pensar nada, se está muchas veces, aunque muy breve tiempo».

En la mística teresiana, la suspensión del entendimiento no impuesta por la acción de Dios conduce más bien al abobamiento y a la frialdad: «En la mística Teología, que comencé a decir, pierde obrar el entendimiento, porque lo suspende Dios... Presumir ni pensar en suspenderle nosotros es lo que digo no se haga ni se deje de obrar con él, porque nos quedamos bobos y fríos y ni haremos lo uno ni lo otro; que cuando el Señor le suspende y hace parar, dale de qué se espante y se ocupe y que sin discurrir entienda más en un credo que nosotros podemos entender con todas nuestras diligencias de tierra en muchos años».

La Santa ve una contradicción en la preocupación de suspender el entendimiento, pues la misma idea de suspenderlo lo mantiene activo, «que el mismo cuidado que se pone en no pensar nada, quizá despertará el pensamiento a pensar mucho» y «ocupar las potencias del alma y pensar hacerlas estar quedas es desatino». El aquietar las potencias sólo puede hacerse por medio de ellas y esto no es otra cosa que mantenerlas activas. Pero parece posible que la atención indivisa a una sola cosa, por largo tiempo, conduzca a una especie de estado hipnótico y aun cataléptico en el que tanto las facultades mentales como el cuerpo queden inmovilizados.

Para el yoga, la meditación discursiva es un estadio inferior para ser superado de una vez por todas y al que el hombre perfecto no necesita recurrir de nuevo. Santa Teresa reconoce que un alma que vive la contemplación perfecta puede -en tales tiempos- sentirse inhabilitada para la meditación discursiva. Pero cuando el fuego se torna mortecino, «es menester quien le sople para echar calor de sí». Termina diciendo: «Y tengo para mí que hasta que muramos -por subida oración que haya- es menester esto». Aun en las últimas moradas hay que buscar activamente a Dios cuando no se le siente y «no nos estemos bobos, por esperar lo que una vez se nos dio... pues sabemos el camino como hemos de contentar a Dios por los mandamientos y consejos, en estos andemos muy diligentes y en pensar su vida y su muerte y lo mucho que le devemos; lo demás venga cuando el Señor quisiere» (6 M 7. 9).

Ni debe desdeñarse la oración vocal, pues «es muy posible que estando rezando el Paternóster, os ponga el Señor en contemplación perfecta, o rezando otra oración vocal». El Señor muestra así que oye a quien le habla «y le habla su grandeza suspendiéndole el entendimiento y atajándole el pensamiento y tomándole -como dicen- la palabra de la boca, que, aunque quiere, no puede hablar si no es con mucha pena».

Trance (samádhi)

El trance es el fin al que todo el proceso de interiorización subsumido por el yogui va orientado. En él, la mente, como resultado de la insistencia ininterrumpida en la contemplación del objeto -con la exclusión de todo otro objeto y de toda actividad discursiva sobre el objeto contemplado-, como que se despoja de su propia naturaleza y se convierte en pura manifestación objetiva del mismo. En su estadio más perfecto, más que éxtasis en sentido teresiano, habrá que llamar a estos «ensimismamiento», pues no desemboca en un arroabamiento o suspensión por los que el alma se siente poseída y arrebatada por una fuerza exterior superior a sí misma, sino que en él el espíritu vuelve a sí mismo una vez abandonado todo cuanto le es periférico y extrínsecamente accidental.

El trance puede ser de dos clases. En el de tipo inferior (savikalpa) todavía se reconoce, en el curso de la absorción mental, la diferencia entre el sujeto absorto y el objeto absorbente. El Vedántasara nos lo explica por medio de una comparación. Es como si al contemplar una estatuilla de elefante, hecha de arcilla, uno cayera en la cuenta -al mismo tiempo- tanto de su forma como de la materia de que está hecha. En el trance de tipo superior (nirvikalpa) -cumbre de la contemplación en el yoga Vedanta- desaparece ya la distinción entre sujeto y objeto y por lo tanto no se cae en la cuenta de la distinción entre el cognoscente, el acto de conocimiento y el objeto conocido. La comparación explicativa es, en este caso, la siguiente: es como si en el agua salada -en la que la sal se ha diluido tomando aparentemente la misma forma del agua- uno llegase a detectar solamente el agua, no la sal. Los dos sabores, acuoso y salino, representan la dualidad sujeto-objeto. La capacidad de percibir solamente el agua, aunque la sal también se encuentre en ella, representa la capacidad discriminativa por la que todo cuanto no es el «Yo» transcendental queda excluido del acto contemplativo. Así, ese «Yo» brilla por sí mismo y para sí mismo sin halo alguno de luminosidad extrínseca formado por la impureza mental que anteriormente lo circundaba.

Podría objetarse que también hay relajación completa de la tensión sujeto-objeto en la condición de sueño profundo carente de imágenes. En esa línea, el trance más alto podría interpretarse como una especie de sueño sin ensueños y sin valor positivo alguno. El Vedántasara sale al encuentro de tal objeción clarificando la diferencia esencial existente entre el sueño profundo del que hablamos y el nirvikalpa samádhi. El sueño profundo consiste en una masa indistinta de conciencia privada de toda función discriminativa. Por lo tanto, en él la mente no sufre modificación alguna. En el trance más subido, por el contrario, tal modificación existe, aunque no es percibida como tal.

Esa modificación consiste en que el entendimiento contemplativo toma la forma del contemplado «Yo» transcendental. Tras la transformación de la mente en ese «Yo» transcendental, éste se impone a todo otro factor mental y aun a la misma mente. Estamos ante una experiencia de unidad totalizante. En tales circunstancias, la modificación del entendimiento existe al modo dicho, pero no se percibe pues tal percepción introduciría un elemento disgregador que rompería la unidad totalizante de la experiencia. La dualidad sujeto-objeto queda superada y la contemplación desemboca entonces en una total subjetivación en la transcendencia.

Mirando las cosas desde una óptica teresiana, podemos decir que el último trance no tiene valor porque en él el amor no tiene sitio. El fin de la mística teresiana no es una fusión indiferenciada del contemplativo con el objeto contemplado, es un amor unitivo dominado por el poder de captación del Amor infinito. Opuestamente, un seguidor del yogavedanta podrá afirmar que el éxtasis amoroso sólo es posible a nivel del Dios personal. Será para él una experiencia en la que las distinciones más que suprimidas son armonizadas. El resultado será una «experiencia amorosa de unidad». Pero sobre esa experiencia y superior a ella estará la «experiencia intuitiva de la identidad».

Pero ¿puede hablarse de experiencia intuitiva de la identidad en sentido advaitico? Toda experiencia supone un sujeto que la experimenta. Ese sujeto no puede ser en este caso el Brahman, pues supuestamente el Brahman simplemente es y no puede experimentarse. Tampoco puede ser el sujeto humano, pues como tal desaparece fundido en el crisol de la identidad. ¿Dónde queda entonces la experiencia mística? La experiencia podrá a lo más funcionar en los estadios anteriores y próximos a la superación de toda dualidad, en esos estadios en los que esa superación se vislumbra, pero se verá rebasada y por lo tanto anulada en el establecimiento definitivo de la identidad.

Así pues, la cumbre más alta de la que habla la mística del yogavedánta no puede ser propiamente hablando objeto de experiencia mística. Desde el punto de vista de la fenomenología de la mística, en esa culminación mística no pasa nada. Por el contrario, en la mística teresiana, el éxtasis más elevado constituye una experiencia y aunque en ella no quede abrogada la distinción entre el sujeto divino y el sujeto humano, puede decirse que tiene lugar no sólo una armonización de los dos, sino -mucho más todavía- una experiencia intuitiva de identidad en el amor. Esto resulta difícil de comprender para una mística, como la vedántica, que es más bien de tipo noético y como tal tiene como objeto final la Realidad, no el Amor.

La división de los trances en dos clases pertenece más bien al yogavedánta. Corresponden a la división que hace el yoga clásico de trances con objeto (sabija) y trances sin objeto (nirbijā). Pero el yoga clásico subdivide la primera clase en otras seis, cuya descripción resultaría prolífica y poco práctica para el fin que nos hemos propuesto.

Desde el punto de vista fenomenológico, el estadio más interesante del proceso místico es el del trance o éxtasis. No estará mal, por lo tanto, proponer en primer lugar algunas descripciones de condición extática de tipo vedántico y ofrecer después alguna muestra de experiencia extática por parte de Santa Teresa. Las diferencias entre ambos tipos de experiencia mística saltarán a la vista.

Doctrina práctica

Paul Brunton recorrió la India en busca de un hombre iluminado y le pareció encontrarlo en una montaña del sur de la India, Arunachala. En sus estribaciones tenía su eremitorio (ásram) un Mahá-rishi al que la gente acudía en peregrinación. El hombre de Dios era capaz de estar horas enteras en abismamiento, con los ojos abiertos y sin pestañear, mirando al infinito, Daremos solamente algunos fragmentos de la instrucción impartida a Brunton por ese maestro.

-Tendrá Ud. que hacerse la pregunta `¿Quién soy yo?'. Esa investigación le llevará a descubrir finalmente algo dentro de Ud. mismo que está más allá de la mente. Solucione el problema y todos sus demás problemas quedarán así resueltos.

La instrucción continúa apuntando al hecho de que todos los hombres buscan la felicidad carente de dolor. Es algo legítimo. Por otra parte todos se aman a sí mismos por encima de todo. Y sin embargo buscan la felicidad en cosas externas como la bebida y la «religión». La verdadera naturaleza del hombre es felicidad. Esta es esencial a la miseria humana. El verdadero «Yo» es imperecedero y cuando uno lo descubre encuentra una felicidad sin fin. El error está en querer encontrar la felicidad absoluta fuera de uno mismo.

-¿Qué es exactamente ese «Yo» del que Ud. habla? Si lo que Ud. dice es verdad, tiene que haber en el hombre otro yo. ¿Puede, un hombre tener dos identidades, dos yos?

-Para entender esto, es necesario ante todo que uno se analice a sí mismo. Al haber perseverado en el hábito de pensar como piensa la mayoría, nunca se ha enfrentado uno con su «Yo» de un modo apropiado y verdadero. No tiene de sí mismo una idea correcta; por demasiado tiempo se ha identificado con el cuerpo y la mente. Por eso le digo a Ud. que persevere en la investigación de `¿quién soy yo?'. Ud. me ruega que le describa ese verdadero «Yo». ¿Qué puedo decirle? Es Aquello a partir de lo cual brota el sentimiento del «yo personal y en lo que tendrá que desaparecer.

-¿Desaparecer? ¿Cómo puede perderse el sentimiento de la propia personalidad?

-El primero y más importante de todos los pensamientos, el pensamiento primigenio en la mente de todo hombre, es el pensamiento del «yo». Sólo tras el origen de este pensamiento pueden tener origen los demás pensamientos... Si Ud. fuera capaz de seguir mentalmente el hilo del «yo» hasta llegar a su fuente, descubriría que, así como es el primer pensamiento en aparecer, así también es el último en desaparecer. Esto es algo que puede ser experimentado.

-¿Qué queda entonces? ¿Se vuelve uno completamente inconsciente o idiota?

-De ninguna manera. Por el contrario, logrará entonces la conciencia de que es inmortal, llegará a ser verdaderamente sabio cuando haya despertado a su verdadero «Yo», que constituye la auténtica naturaleza del hombre... El sentimiento del «yo» pertenece a la persona individual, al cuerpo y a la mente. Cuando por vez primera llega uno a conocer su verdadero «Yo», algo que es otra cosa brota entonces de las profundidades de su ser y toma posesión de él. Algunos lo llaman el reino de los cielos, otros lo llaman el alma, otros nirvana, y nosotros los hindúes le damos el nombre de liberación; puede Ud. llamarlo como quiera. Cuando esto sucede, el hombre ciertamente no se ha perdido a sí mismo; más bien se ha encontrado.

Es de notar la confesión implícita de que el monismo vedántico no es una «religión», sino un sistema práctico que lleva a descubrir el ser esencial del hombre. No hay en él nada de sobrenatural. No propugna la llegada al amor unitivo, sino la búsqueda de la identidad humana.

Esa identidad se presenta como un «Yo» transcendental por encima de los factores psico-físicos del hombre y que se refleja en estos últimos en una imagen falseada. Ya hemos indicado las razones por las que ese «Yo» transcendental no parece poder ser objeto de una experiencia. Así pues, todas las expresiones -y no son pocas- que en la instrucción del Mahá-rishi implican una experiencia referida a ese «Yo» no parecen ser, en último término, admisibles. La experiencia exigiría un intercambio entre el «yo» y el «Yo», cosa imposible, puesto que lo buscado por el monismo vedántico es precisamente la supresión del «yo» en favor del «Yo». Este último, por ser transcendente, no puede ser sujeto de experiencia y por ser un «Yo» no puede ser tampoco objeto de experiencia.

Dos experiencias

Ofrecemos en este apartado dos experiencias místicas. Pertenecen a dos personajes hindúes modernos de los más eminentes. Comenzaremos por la de Sri Aurobindo.

«Tras tres años de esfuerzo espiritual, con sólo pequeños resultados, le fue enseñado por un yogui el método para silenciar la mente. Logró hacer esto perfectamente en dos o tres días siguiendo el método que le había sido mostrado. Se produjo un silencio completo de pensamiento y sentimiento y de todos los movimientos ordinarios de la conciencia, excepto la percepción y el reconocimiento de las cosas de su entorno sin el acompañamiento de concepto alguno o cualquier otra reacción. El sentimiento del ego desapareció y los movimientos de la vida ordinaria así como los del habla y la acción eran ejecutados solamente por cierta actividad habitual de la Prakrti [la Naturaleza material activa], que no era sentida como perteneciente a uno mismo.

«Pero la percepción que quedó veía todas las cosas como enteramente irreales; este sentido de irrealdad era agobiante y universal. Solamente era percibida como verdadera cierta Realidad indefinible que estaba más allá del espacio y el tiempo y desconectada de toda actividad cósmica y que sin embargo se la encontraba en cualquier parte a donde uno se volviera.

«Este estado de cosas perseveró sin cambio alguno por varios meses, y aun en los tiempos en los que el sentido de irrealdad desaparecía y se producía una vuelta a la participación en la conciencia-mundo, la paz íntima y la libertad resultantes de aquella realización se mantenían estables tras todos los movimientos superficiales y la esencia de la realización no se perdía. Al mismo tiempo, intervino una experiencia: algo distinto de sí mismo se encargó de su dinámica actividad y hablaba y actuaba a través de él, pero sin ningún pensamiento o actividad personales.

«Lo que eso era no lo supo Sri Aurobindo hasta que llegó a realizar el aspecto dinámico del Brahman, el Isvara y se sintió movido por él en todos sus ejercicios espirituales y en toda su acción. Estas realizaciones y otras que las siguieron, tales como la del Sí-mismo en todo y todo en el Sí mismo, lo Divino en todo y todo en lo Divino, son las cimas a las que Sri Aurobindo se refiere y a las que dice poder ascender en cualquier momento, pues no presentan ya para él una larga y obstinada dificultad.

«La única dificultad que hizo que pasaran decenios antes de llegar a la plenitud, fue la de aplicar perfectamente el conocimiento espiritual al mundo, a la superficie de la psique y a la vida exterior y efectuar así su transformación tanto en los niveles superiores de la Naturaleza como en los niveles mentales ordinarios, vitales y físicos hasta la profundidad del subconsciente y del Inconsciente hacia abajo, y, hacia arriba, hasta la suprema Consciencia-Verdad o Supermente, en la que únicamente la transformación dinámica podía ser totalmente integral y absoluta».

Quien haya seguido atentamente nuestra exposición de los presupuestos doctrinales tanto del yoga clásico como del yogavedánta no tendrá dificultad en interpretar este proceso de experiencias místicas. Solamente el último párrafo tiene como paisaje de fondo el sistema peculiar del yoga expuesto por Sri Aurobindo. Por lo demás, el tono general de este proceso experiencia místico es frío, intelectual y poco personal.

Tenemos ciertamente relaciones más entusiásticas de experiencias místicas vedánticas. Podríamos haber citado la de Paul Brunton. Esta, por el contrario, parece demasiado literaria e imaginativa, con análisis demasiado claros para ser tan sutiles y alcanza frecuentemente cotas de alto valor poético y emoción estética. Algunos párrafos del relato parecen contradecir lo antes dicho, que la contemplación de tipo yoga es más noética que afectiva. Pero eso no significa que sea siempre una experiencia seca y carente de emoción. Uno de los trances del yoga clásico es el ananda samádhi, el trance del gozo, un gozo nacido de la pacífica y plena posesión de las propias facultades cognitivas. Además, la contemplación mística puede ser productora de intuiciones profundas, acompañadas de un goce estético estremecido y aun exultante. Pero una cosa es la emoción estética y otra el amor unitivo nacido de una comunicación interpersonal.

Pasemos ahora a la segunda experiencia mística vedántica, cuya relación hemos prometido. La de Ramakrishna, el más gran de los santos hindúes modernos.

«Tras la iniciación, Tota Puri, el hombre desnudo, me instruyó en los principios del monismo absoluto (advaita vedánta) y me pidió que retrajese mi espíritu de todo objeto mundanal y lo sumergiese en el Atman [el «Yo» transcendental, la mismidad universal, lo absoluto e incondicionado, la única realidad]. Pero, a pesar de todos mis esfuerzos no conseguía pasar al más allá de los nombres y de las formas y llegar al Incondicionado...

«Cogiendo del suelo un pedazo de vidrio, Tota Puri apoyó la punta entre mis cejas y me dijo: 'Concéntrate en este punto'. Me senté poseído de una voluntad firme y reemprendí la meditación... Ya

no hubo barrera para mi espíritu: se elevó inmediatamente al más allá y se perdió en el enajenamiento (samádhi).

«Permanecí seis meses en ese estado del que los hombres ordinariamente no vuelven, porque, después de veintiún días, el cuerpo se desprende y cae como una hoja muerta. Los días y las noches se sucedían sin que yo recobrara la conciencia. Las moscas se introducían por mi boca y mis narices como en las de un cadáver sin producir reacción alguna. Mis cabellos estaban enmarañados y llenos de polvo. Mi cuerpo no hubiera podido vivir en ese estado a no ser por un sádhu portador de un báculo. Pronto se dio cuenta de lo que me sucedía y venía a mí de vez en cuando. Me traía alimento y para hacerme tragar algunos bocados, me golpeaba vigorosamente. Cuando mostraba yo alguna señal de retorno a la conciencia relativa, colocaba alimento en mi boca y así llegaba a tragar algún bocado. Pasé seis meses en ese estado. Después oí la voz de la Madre [la diosa Káli, en cuyo templo servía Ramakrishna]: 'Quédate en el plano de la conciencia relativa para instruir a la humanidad'. Entonces comencé a sufrir violentas hemorragias intestinales y la conciencia del cuerpo me volvió progresivamente...».

¿Qué había sucedido mientras Ramakrishna se encontraba sumido en ese abismamiento vedántico? Lo podemos colegir por unas palabras suyas: «Es fácil decir que el mundo es una ilusión, ¿pero sabéis lo que eso realmente significa? Es como cuando se quema algo de alcanfor, que no deja residuo alguno. No es como la combustión de la madera en la que, al menos quedan cenizas. Cuando la discriminación cesa y se alcanza el samádhi más alto, no existe ya ninguna conciencia del «yo», del «Tú» ni del universo». Se encontraba inmerso en el Brahman e identificado con él, en la conciencia pura desprovista del dualismo sujeto-objeto. ¿Pero qué valor puede tener una experiencia mística carente de experiencia, en la que nada se siente y nada se ve? Nos imaginamos que Santa Teresa hubiera respondido: «Ninguno».

La experiencia de Santa Teresa

Contrastemos con estas descripciones de enajenamientos místicos alguno de los experimentados por Santa Teresa.

«Estando el alma así buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo y suave casi desfallecer toda con una manera de desmayo, que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar u si los tiene abiertos no ve casi nada, ni sí lee acierta a decir letra ni casi atina a conocerla bien: ve que hay letra, mas como el entendimiento no ayuda, no sabe leer aunque quiera; oye, mas no entiende lo que oye. Así que de los sentidos no se aprovecha nada si no es para no la acabar de dejar a su placer y así antes la dañan. Hablar es por demás, que no atina a formar palabra ni hay fuerza, ya que atinase, para poderla pronunciar; porque toda la fuerza esterior se pierde y se aumenta en las de el alma para mejor poder gozar de su gloria. El deleite esterior que se siente es grande y muy conocido.

.....
«.La voluntad es ..la que mantiene la tela, mas las otras dos potencias presto tornan a importunar. Como la voluntad está queda, tórnalas a suspender y están otro poco y tornan a vivir. En esto se puede pasar algunas horas de oración y se pasan; porque, comenzadas las dos potencias a emborrachar y gustar de aquel vino divino, con facilidad se tornan a perder de sí para estar muy más ganadas y acompañan a la voluntad y se gozan todas tres. Mas este estar perdidas de el todo y sin ninguna imaginación en nada -que a mi entender también se pierde del todo- digo que es breve espacio, aunque no tan del todo tornan en sí que no puedan estar algunas horas como desatinadas tornando de poco a poco a recogerlas Dios consigo.

«Ahora vengamos a lo interior de lo que el alma aquí siente. Dígalo quien lo sabe, que no se puede entender, cuánto más decir. Estava yo pensando cuando quise escribir esto (acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo), qué hacía el alma en aquel tiempo; díjome el Señor estas palabras: `Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí; ya no es ella la que vive, sino Yo; como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo'.

«Quien lo huviere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro por ser tan oscuro lo que allí pasa. Sólo podrá decir que se representa estar junto con Dios y queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer. Aquí faltan todas las potencias y se suspenden de manera que en ninguna manera, como he dicho, se entiende que obran... La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende; a mí no me parece que entiende, porque -como digo- no se entiende»; para acabar todo ese enmarañamiento verbal con el «yo no acabo de entender esto». Aquí sí que estamos ante una experiencia superadora de la razón discursiva y por lo tanto inefable. De ahí que la Santa se vea precisada a apelar a quien la haya vivido. Los demás no podemos ni barruntar lo que en ella pasa. Lo importante es que «la voluntad debe estar bien ocupada en amar; aunque no entiende cómo ama». Toda oración, más aún en sus formas más altas, es para Santa Teresa un ejercicio de amor.

La narración precedente corresponde a la oración de unión, de la que hay que distinguir el arroabamiento. La primera es como el agua que llueve abundante del cielo y riega el huerto sin esfuerzo por parte del hortelano. En el segundo, «coge el Señor al alma... a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra, y levántala toda ella... y sube la nube al cielo y llévala consigo y comíenzala a mostrar cosas de el reino que le tiene aparejado». Veamos cómo describe la Santa el arroabamiento.

«En estos arroabamientos parece no anima el alma en el cuerpo y así se siente muy sentido faltar de él el calor natural; vase enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite. Aquí no hay remedio de resistir, que en la unión, como estamos en nuestra tierra, remedio hay; acá las más veces ningún remedio hay, sino que muchas sin prevenir el pensamiento ni ayuda ninguna, viene un ímpetu tan acelerado y fuerte que veis y sentís levantarse esta nube u esta águila caudalosa y cogeros con sus alas... Es así que me parecía, cuando quería resistir, que desde debajo de los pies me levantavan fuerzas tan grandes que no sé cómo lo comparar, que era con mucho más ímpetu que estotras cosas de espíritu y así quedaba hecha pedazos; porque es pelea grande y, en fin aprovecha poco cuando el Señor quiere, que no hay poder contra su poder».

Los efectos sentidos en el arroamiento son varios. En primer lugar, un profundo sentimiento de humildad ante la majestad del Señor, con un gran temor de Dios y de ofenderle «que espeluzna los cabellos», pero «envuelto en grandísimo amor». En segundo lugar, se siente un «desasimiento extraño» aun en el mismo cuerpo «y hócese una extrañeza nueva para con las cosas de la tierra, que es muy más penosa la vida».

Sigue a ese desasimiento un gran «deseo y estremo de soledad en que se ve con una pena tan delgada y penetrativa... que al pie de la letra se puede entonces decir...: Insomne estoy y gimo cual solitario pájaro en tejado'... . Ansí parece que el alma está no en sí, sino en el tejado o techo de sí misma y de todo lo criado, porque aun encima de lo muy superior del alma me parece que está».

El alma siente agudamente la ausencia del Amado de tan gran manera que «parecen unos tránsitos de muerte, salvo que tray consigo un tan gran contento este padecer que no sé yo a qué lo comparar», es como «un recio martirio sabroso». Todo eso va acompañado de grandes ansias de morir para ver a Dios. «Después que torna a sí, si ha sido grande el arroamiento, acaece andar un día o dos y aun tres, tan absortas las potencias u como embobecida que no parece anda en sí».

Al leer pasajes como los citados, y otros muchos que podrían citarse, y al volver los ojos a los relatos de enajenamientos hechos por los adeptos del yoga, detecta uno, entre unos y otros, la misma diferencia que entre el cielo y la tierra. Mucho nos tememos que Santa Teresa hubiera catalogado tales enajenamientos y otros todavía por describir como «ilusiones o melancolías o ensayos que hace la misma naturaleza .

Evaluación comparativa

Hay ciertamente rasgos fenomenológicos comunes a ambas clases de enajenamiento, como el amortecimiento del cuerpo («Cuando está en el arrobamiento, el cuerpo queda como muerto sin poder nada de sí muchas veces y como le toma se queda siempre: si sentado, si con las manos abiertas, si cerradas»). La diferencia entre los arrobamientos de estas dos clases de misticismo está en que en los del yoga y yogavedánta, como consecuencia del esfuerzo ensimismante, la vitalidad se invierte y abandona la periferia para concentrarse en la mente. En el arrobamiento teresiano, tanto el alma como el cuerpo se sienten arrebatados por una fuerza superior externa e irresistible que los atrae hacia sí, pues en tales casos el Señor «no parece se contenta con llevar tan de veras el alma a Sí, sino que quiere el cuerpo, aun siendo tan mortal y de tierra tan sucia como por tantas ofensas se ha hecha» (V 20. 7), la suspensión de las potencias, pero nunca la voluntad en la mística teresiana, aunque a veces «no entiende como ama».

En algunos enajenamientos de tipo yoga, el sujeto logra apartarse de su propio entendimiento, consciente de que está pensando, pero viendo claramente que se trata solamente de un instrumento. Santa Teresa distingue primeramente entre pensamiento y entendimiento, y nos dice, así mismo «que el alma no es el entendimiento ni la voluntad es mandada por él, que ternía hasta mala ventura, por donde el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho, sino en amar mucho» (F 5. 2).

Los yoguis perfectos -liberados en vida- hablan también de libertad de espíritu y felicidad. Oigamos a Santa Teresa: «Hale pagado bien el Señor, que, sin saber cómo, se halló con aquella libertad de espíritu tan preciada y deseada que tienen los perfectos, adonde se halla toda la felicidad que en esta vida se puede desear; porque no queriendo nada, lo posee todo. Ninguna cosa temen ni desean en la tierra, ni los trabajos las turban ni los contentos las hacen movimiento; en fin, nadie les puede quitar la paz, porque ésta de solo Dios depende...».

Santa Teresa habla aquí de los perfectos y les atribuye características similares a las de los yoguis «liberados en vida». Pero la perfección cristiana nunca tendrá un valor absoluto, siempre estará abierta a grados superiores de perfectibilidad. El modelo a imitar es infinitamente perfecto. Por otra parte, la paz descrita por Santa Teresa se parece mucho, en sus rasgos externos, a la de los «filósofos» y tiene mucho en común con la de los yoguis perfectos, pero no es resultado del dominio de uno mismo, sino de la acción directa de Dios en el alma. Esa acción puede suspenderse y dejar que la angustia o la inseguridad sacudan de nuevo a esa alma. Aunque también es verdad que, aun entonces, la tempestad rugirá en la superficie, en el fondo habrá una paz imperturbable.

El sujeto del enajenamiento superior del yoga, más o menos habitualmente según su perfección espiritual, ve el mundo de los fenómenos como algo ajeno a sí mismo, precario, borroso y sin substancia. En las sextas moradas, dice Santa Teresa que al sentir la ausencia de Dios, las cosas del mundo le parecen al alma sombras. En el Camino de Perfección, asegura que el alma a la que Dios ha otorgado un claro conocimiento de lo que el mundo presente es, ve que, en comparación con el otro, es algo soñado.

Pero el místico cristiano nunca pone en duda la realidad de las criaturas en dependencia del poder creador de Dios y como manifestaciones de su gloria y de su amor, mientras que, para el yogavedánta, el mundo de los fenómenos -el amor al Dios personal incluido- es algo carente de realidad definitiva y por lo tanto radicalmente desorientador. En el yoga clásico, la materia es tan real como el espíritu, pero, dada la oposición irreconciliable entre ambos, el yogui profesa contra la materia una aversión maniquea, pues sabe que debe deshacerse enteramente de ella si quiere liberarse.

El yogui perfecto tiene frecuentemente la impresión de no actuar él mismo en la vida ordinaria. La naturaleza sigue su curso y él se limita a ser testigo indiferente de todo ello. Paralelamente ya hemos oído a Santa Teresa decirnos que, como consecuencia del arrobamieto, «hácese una extrañeza nueva para con las cosas de la tierra, que es muy más penosa la vida» y que «después que torna en sí, si ha sido grande el arrobamiento, acaece andar un día o dos y aun tres, tan absortas las potencias u como embobecida que no parece anda en sí». Y del estado místico más encumbrado asegura: «Tengo para mí que, un alma que allega a este estado, que ya ella no habla ni hace cosa por sí, sino que de todo lo que ha de hacer tiene cuidado este soberano Rey». De nuevo la acción personal de Dios marca la diferencia entre los dos misticismos.

Hay por tanto semejanzas fenomenológicas entre los dos tipos de enajenamiento. Pero también hay diferencias entre ellos. Anotemos algunas. La primera y principal -nunca se insistirá lo suficiente en ella- es que en la mística teresiana se instaura una relación personal amorosa entre el místico y su Dios. En el yoga clásico, el místico acaba por encontrarse a sí mismo, no a Dios. En el yogavedánta, el místico tiene puesta la meta en el «Yo» transcendental que, precisamente por serlo, nunca puede ser objeto de experiencia en primera persona ni de relación amorosa.

Por el contrario, el místico cristiano es objeto de un amor tan intenso, poderoso y penetrativo como para que su personalidad -sin ser destruida- sea poseída y absorbida por el Señor. Recordemos: «Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí; ya no es ella la que vive, sino Yo; como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo». No es éste un monismo ontológico, pero sí un monismo afectivo-místico. En el monismo vedántico -que postula una identidad absoluta entre el ser esencial del hombre y el Brahman- la personalidad individual se diluye como sombra irreal que es. No hay posibilidad en él de una unión amorosa. Por el contrario Santa Teresa habla de «un estilo abobado que muchas veces, sin saber lo que digo, trato, que es el amor el que habla y está el alma tan enajenada que no miro la diferencia que haya de ella a Dios. Porque el amor que conoce que la tiene Su Majestad, la olvida de sí y le parece está con El, y como una cosa sin división, habla desatinos» (V 34. 8).

En el enajenamiento máximo, por definición, el místico vedántico no ve nada, pues no hay distinción en él entre sujeto y objeto. Lo que en otros enajenamientos menos intensos puede intuir no puede compararse con lo que el místico cristiano ve en el desposorio y el matrimonio espiritual. En contraposición con la suspensión del entendimiento en la oración de unión, la Santa relata así lo que ocurre en el matrimonio espiritual: «Aquí es de otra manera. Quiere ya nuestro buen Dios quitarle las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace... por visión intelectual... de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma -podemos decir- por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria. Aquí se comunican las tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendrán El y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos». Es sintomático. La suspensión de las potencias -lo más alto a que se puede aspirar en el yoga- es en la mística teresiana un fenómeno propio de los estadios menos perfectos. Hay que cruzar la nube, pero en la altura está la claridad, la visión, la iluminación más excelsa que darse puede.

Comparación general de ambos misticismos

Antes de emprender la descripción comparativa de otras formas de misticismo no-cristiano, saquemos algunas conclusiones de lo hasta ahora expuesto. Ha de tenerse en cuenta que prácticamente todos los puntos que van a ser expuestos tendrán validez en lo referente a otras clases de misticismo de las que se hablará más tarde.

En primer lugar -ya ha quedado constatado- en la espiritualidad oriental no hay perfección posible ni santidad consumada sin misticismo. La liberación consiste en romper los lazos que mantienen al hombre sujeto al proceso transmigratorio. Esta sujeción es debida a la ignorancia ingénita del hombre acerca de su ser esencial. Por lo tanto, la rotura de dichos lazos no podrá verificarse sin la iluminación. Siendo ésta una intuición con evidencia directa de ese ser esencial, no queda abierto otro camino para la salvación que el de la purificación mental por medio de la contemplación. Esta purificación mental contemplativa está destinada a llegar, en último término, a la iluminación intuitiva, cuyo objeto es transcendente. Sin ella, no hay perfección consumada ni liberación posible.

En el cristianismo, la mística no es esencial para la perfección o para la salvación. Según Santa Teresa: «No a todos lleva Dios por el mismo camino, y por ventura el que le parece a sí que va más bajo está más alto en los ojos del Señor; así que no porque en esta casa todas traten de oración han de ser todas contemplativas... Y pues no es necesaria para la salvación ni nos la pide, no piense que nos la pedirá nadie ni por eso dejará de ser muy perfecta si hace lo que queda dicho...» .(Otros testimonios: «Y que no piense que por tener una hermana cosas semejantes es mejor que las otras. Lleva el Señor a cada una como ve que es menester». Hay que mirar las virtudes «y a quien con más mortificación y humildad y limpieza de conciencia sirviere a Nuestro Señor, aunque la certidumbre poco se puede saber acá hasta que el verdadero Juez dé a cada uno lo que merece. Allá nos espantaremos de ver cuán diferente es su juicio de lo que aquí podemos entender» (6 M 8. 10). Tras indicar que en sus conventos la mayor parte de las monjas «llegan a contemplación perfecta y algunas van tan adelante que llegan a arrobamientos» y que otras tienen revelaciones y visiones, añade: «Bien entendido que no está en esto la santidad...».

En la espiritualidad del sistema yoga, orientada como está hacia la quietud completa, toda obra resulta sospechosa, y si debe hacerse, se ha de apartar de ella todo apego de voluntad propia. Las obras -karma- tienden de por sí a mantener al hombre dentro del ciclo transmigratorio.

No así en la mística cristiana, aunque tampoco en ella se han de hacer las obras por apego egoísta. Tenemos aquella famosa frase: «Entre los pucheros anda el Señor», pues las ocupaciones tomadas por obediencia y caridad no impiden el medro espiritual aunque quiten tiempo para la contemplación. Se nos dice que «vida activa y contemplativa está junta», y: «Cuando veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella (que parece no se osan bullir, ni menear el pensamiento, porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido), hágome ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión. Y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor...».(La Santa se refiere explícitamente a obras de caridad con los enfermos.)

La iluminación adquirida por los métodos del yoga es una iluminación conseguida por el propio esfuerzo. Es el descubrimiento arduo de algo que llevamos dentro y que lo ilumina todo. Es como un arrancar la venda de los ojos para ver lo que ya estaba delante de ellos.

Las iluminaciones con las que los místicos cristianos se benefician no fluyen como consecuencia directa y natural del esfuerzo contemplativo. En esto, como en todo lo realmente místico, la iniciativa corresponde a Dios. «Acaece, cuando el Señor es servido, estando el alma en oración y muy en sus sentidos, venirles de presto una suspensión, adonde le da el Señor a entender grandes secretos, que parece los ve en el mismo Dios... ni aunque digo que ve, no ve nada, porque no es visión imaginaria, sin muy intelectual, adonde se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo» (6 M 10. 2).

Esta cosmovisión de todas las cosas en Dios recuerda el concepto de omnisciencia que según se dice se hace realidad en los yoguis perfectos. Estos -así se asegura- llegan a verlo todo al mismo tiempo, extendiéndose esa visión al pasado, al presente y al futuro. La diferencia, como siempre, está en que Santa Teresa veía todas las cosas dentro de un Dios personal, marco y matriz del universo. Tenemos aquí una especie de panenteísmo cristiano, por el que los distintos modos de ser creaturales encuentran en Dios su razón de ser y su marco de existencia, sin poder separarse de El. Aunando los elementos constituyentes de la iluminación mística cristiana podemos decir que ésta es tripolar. El místico ve el universo, claro que en Dios, y ve además con la mayor diáfanidad posible «lo muy nada que somos» y «lo mucho que es Dios» (C 32. 13).

También habla Santa Teresa de la iluminación como de un foco de luz que va revelando multitud de secretos o verdades imposibles de explicar: «Y acaece que en un instante le enseña tantas cosas juntas, que en muchos años que trabajara en ordenarlas con su imaginación y pensamiento, no pudiera de mil partes la una... Otras veces, junto con las cosas que ve con los ojos del alma -por un conocimiento admirable que no sabré decir-, se le presenta lo que digo y otras muchas cosas que no son para decir».

La verdadera sabiduría revelada al místico cristiano no es otra cosa que Dios mismo -un Dios amor- y eso con un ver que no es ver y un entender que no precisa de entendimiento, cuando Dios hace al alma «boba del todo para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría, que ni ve ni oye ni entiende en el tiempo que está ansí... fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí no puede dudar que estuvo en Dios y Dios en ella» (5 M 1. 9). Parece tenemos aquí un conocimiento producido por contacto compenetrativo de Dios en el alma y del alma en Dios.

La misma Santa se admira de que el alma vea sin ver, oiga sin oír, entienda sin entender, y así dice: «Parecerá imposible porque si las potencias están tan absortas -que podemos decir están muertas y los sentidos lo mismo- ¿cómo se puede entender que entiende este secreto? Yo no lo sé, ni quizás ninguna criatura, sino el mismo Criador... ».(Un poco más adelante torna a lo mismo: «Pues si no tienen imagen ni las entienden las potencias ¿cómo se puede acordar? Tampoco entiendo eso, mas entiendo que quedan unas verdades en esta alma tan fijas de la grandeza de Dios, que cuando no tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal...».

El yogui es toda actividad contemplativa, una actividad tensa y continua. De ella depende el avance ascensional en la escala mística. El enajenamiento supremo está al alcance solamente de quien está poseído de un vehemente deseo de liberación", y todavía se distinguen grados en la misma vehemencia con que se aplican los recursos conducentes al fin perseguido. Puede ser suavemente vehemente, moderadamente vehemente y extremadamente vehemente. La última es la más cercana a la iluminación final.

No así en la mística cristiana. La ascensión no depende en ésta exclusivamente de la diligencia y dedicación del místico, sino primariamente de la condescendencia divina. En este sentido, no hay que hablar de «lo que ha de hacer el alma», sino más bien de lo que «hace Dios en ella». Así también: «En esta obra de espíritu, quien menos piensa y quiere hacer, hace más». No debe entenderse eso como si la Santa abogara por un quietismo absoluto, pues tales aseveraciones, como las citadas, tienen aplicación en los estados netamente místicos, cuando Dios decide actuar de manera especial en el alma. Cuando deja a ésta pendiente de sus propios medios, se verá obligada a esforzarse como quien saca agua de un pozo con gran trabajo y quizás poco fruto sensible.

En la espiritualidad del yoga no existe el concepto de lo sobrenatural. Podemos detectar en ella cierta especie de transcendencia, en cuanto lo empírico y fenoménico debe ser superado, pero no se presenta la posibilidad de una ascensión a pianos superiores a la naturaleza humana. Lo buscado con tanto empeño es innato al hombre y constituye su esencia. El yoga puede definirse como un esfuerzo hacia el ensimismamiento absoluto. Los mismos poderes mágicos conseguidos por el ejercicio de la contemplación responden a la lógica natural del dominio de la naturaleza por la mente, pues ésta está hecha de la misma materia prima que todo lo demás.

En la mística cristiana, la transcendencia es perfecta. Tenemos en primer lugar la elevación de la naturaleza al plano sobrenatural por la gracia del bautismo. Es ésta una participación transformadora y dinámica en el gran Otro. La gracia, como tal, no es objeto de experiencia ordinaria, sino de fe y en eso participa en la transcendencia de Dios. Sólo se hace experiencia -experiencia transcendentante- en el místico. Naturalmente, la gracia actúa tanto en los niveles más bajos de la vida espiritual como en los más altos de su experiencia, pero en los primeros desarrolla una acción callada, mientras que en los segundos despliega una acción clamorosa. Por eso Santa Teresa distingue entre lo que -en la oración- podemos hacer con nuestro propio esfuerzo -ayudados con la gracia ordinaria, ya se entiende y aquello para lo que nuestro propio esfuerzo es inadecuado. Hablando de la oración de recogimiento, nos dice: Entended que esto no es cosa sobrenatural, sino que está en nuestro querer y que podemos nosotras hacerlo con el favor de Dios [gracia ordinaria], que sin esto no se puede hacer nada ni podemos de nosotros tener un buen pensamiento. Porque esto no es silencio de las potencias ni encerramiento de ellas en sí mismas» .

Hay franjas fronterizas entre lo que claramente se puede y no se puede procurar con el propio esfuerzo asistido por la gracia ordinaria, como cierto sentimiento de ternura, «que en parte algo de ella me parece se puede procurar, un regalo que ni bien es todo sensual ni bien es espiritual» .

Es en la oración de quietud en la que Dios toma la iniciativa, por lo que se nos dice: «Es ya cosa sobrenatural de gracia extraordinaria y que no la podemos adquirir nosotros por diligencia que hagamos, porque es un ponerse el alma en paz y ponerla el Señor en su presencia... Entiende el alma

-por una manera muy fuera de entender con los sentidos exteriores-- que está ya junto cabe su Dios, que por poquito más llegará a estar hecha una cosa con El por unión... ella no entiende cómo lo entiende...» .

Esto resulta más obvio cuando el alma no puede resistir la acción de Dios. De los tiempos en que comenzó a tener de ordinario oración de quietud, alude la Santa a muchas veces en que la unión duraba largo tiempo, cuando «bien entendía que era cosa sobrenatural lo que tenía, porque algunas veces no lo podía resistir, tenerlo cuando yo quería era escusado». (En otra parte se nos dice de la oración de quietud que es -cosa sobrenatural, porque en ninguna manera ella [el alma] puede ganar aquello por diligencia que haga.

Acerca del arrobamiento, se nos dice: «Nosotros no podemos hacer nada -aunque hagamos más por resistir- si es verdadero arrobamiento».

Esto contrasta con la total absorción del yogui asequible a voluntad. Una vez desarrollada la necesaria disposición de ánimo y una vez que el yogui ha pasado por el debido entrenamiento, puede repetirse la experiencia cuantas veces se quiera y por largos lapsos de tiempo. Todo depende en el yogui de su capacidad de silenciar la mente. Por el contrario, «Quien quisiere pasar de aquí [de lo que podemos conseguir con nuestro propio esfuerzo] y levantar el espíritu a sentir gustos que no se los dan, es perder lo uno y lo otro, a mi parecer, porque es sobrenatural; y perdido el entendimiento, quedase el alma desierta y con mucha sequedad» .

Una palabra clave en la mística cristiana es «humildad», desconocida en el yoga. Algun toque de ella puede ser descubierto en la actitud de disponibilidad y obediencia con que el discípulo procede respecto al gurú.

Es bien sabido que, para Santa Teresa, la humildad es como la reina del ajedrez capaz de dar mate al Rey y que, si es verdadera, no puede ser aislada del amor. Tal humildad no es encogimiento fingido y artificial, sino «andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada, y quien esto no entiende, anda en mentira». La humildad no es poquedad ni cobardía de ánimo, ni produce una vivencia de inquietud, y con todo su abajamiento, es el cimiento de todo el edificio espiritual y por eso mientras más se abaja el alma en la oración más la sube Dios». Dios mismo se encarga de recordar al alma predilecta su ruindad. El alma humilde no puede evitar su extrañeza al verse tratada como profundamente siente no merecer. Por lo mismo, jamás tendrá la presunción de querer «subir a más, pues Dios hace demasiado, según somos, en allegarnos cerca de Sí» . Esta humildad se encuentra en el fondo y punto de partida de la verdadera transcendencia.

Tampoco existe en el yoga el sentimiento de pesar por los pecados, una de las bases más firmes de la humildad. Según Santa Teresa, «El dolor de los pecados crece más, mientras más se recibe de nuestro Dios. Y tengo para mí, que hasta que estemos adonde ninguna cosa puede dar pena que ésta no se quitará», pero es una pena no motivada por el temor, sino por el amor, al ver al alma «cómo fue tan ingrata a quien tanto deve y a quien tanto merece ser servido; porque en estas grandezas que le comunica, entiende más la de Dios...».

También desconoce el yoga el temor de Dios». En general puede afirmarse que la mística oriental, tal como se practica, hace objeto de experiencia lo «fascinante» de lo sagrado, no lo «tremendo», aun que en las fuentes del yogavedánta no faltan alusiones a este último. (Así, en dos pasajes de las Upanisads se hace referencia al Señor terrible al que toda la creación obedece temblando: «El es el gran temor, el rayo amenazante. Quienes conocen eso llegan a ser mortales. Por temor de El, el fuego quema; por temor de El, el sol emite calor; por temor de El, Indra, Vayu y la muerte -los cinco- se mueven presurosos. Y en la Bhaghavadgítá -uno de los soportes clásicos del yogavedánta, Krishna, tras haberse revelado como el Brahman y el Atman, manifiesta a Arjuna su terrorífica majestad, como el Ser Inmenso cuyo cuerpo es el universo y como el Tiempo que todo lo devora. La visión, en toda su magnificencia y tremedismo, tiene un efecto espeluznante en su receptor, Arjuna.

Como ejemplo elocuente de lo que vamos diciendo, podemos proponer a Vivekánanda, el primer yogui vedántico que apareció en el cielo cultural de Norteamérica como un meteoro luminoso. Fulminó su brillante oratoria contra el dogma del pecado original -no compatible con la naturaleza divina del hombre por él profesada-, así como contra el dogma del infierno, ya que Dios no puede condenarse a sí mismo.

En el Parlamento de las Religiones de Chicago, Vivekánanda pronunció las siguientes palabras: «Vosotros sois hijos de Dios, partícipes de su felicidad inmortal, seres santos y perfectos ¿Vosotros, divinidades en la tierra, pecadores? Es pecado dar ese nombre a un individuo humano. Es esta una clara difamación de la naturaleza humana». Había comenzado su discurso con un resonante: «Hermanos y hermanas de América», que, como un resorte, hizo que siete mil personas se pusieran en pie y aplaudieran entusiasmadas. El final del discurso resultó apoteósico. Puede considerarse a Vivekánanda como el precursor más brillante de ese movimiento misionero dirigido de Oriente a Occidente y que tanta fuerza ha adquirido últimamente. Con gran tino, hizo primeramente uso de una

expresión típicamente cristiana, «Hijos de Dios», para concluir con la aserción puramente vedántica, y ya no tan chocante, de la innata divinidad del hombre. Por otra parte, esa divinidad tampoco es la personal cristiana, sino la monística del vedanta. Es ésta una táctica habitualmente seguida por los misioneros orientales cuando hablan a auditórios cristianos.

El que Santa Teresa se sintiera pecadora e indigna de los favores de Dios no quitaba nada a la intimidad de su experiencia mística, al contrario, la intensificaba. En su mística sí cabía el temor de Dios: «Cuando llega el alma a la contemplación... el temor de Dios también anda muy al descubierto, como el amor no va disimulado en lo exterior». No es éste, desde luego, un temor servil y alicortante, sino un temor filial, es decir un temor fusionado con el amor, que hace al alma andar, con toda la espontaneidad del amor, con sumo cuidado de evitar aun las faltas más pequeñas. El trasfondo necesario para ese temor de Dios es la transcendencia, el sentir a Dios como el Gran Otro, creencia ésta no profesada por el yoga. De aquí procede que Santa Teresa tan frecuentemente se refiera a Dios como el «Señor» y «Su Majestad».

Si la espiritualidad oriental tiende a ser prevalentemente subjetiva, lo mismo sucederá con la mística. Toda experiencia interna será, sin más admitida por buena. No se conoce aquí el discernimiento de espíritus», aunque puedan encontrarse algunos vestigios de él.

Santa Teresa somete a prueba sus sentimientos, visiones, hablas, arrobamientos, y a veces los de otras personas para ver si son legítimos o se trata de meros antojos o imaginaciones, de debilidad mental, de neurastenia o de engaños del mal espíritu. La razón última de esta diferencia está en que para Santa Teresa la contemplación propiamente tal es «sobrenatural» y ha de tener como causa la acción directa de Dios en el alma, no nuestra imaginación caprichosa.

Refirámonos a un hecho concreto. Erase una monja Bernarda, de gran virtud, quien por exceso de penitencia «vino en tanta flaqueza» que cada vez que comulgaba se encendía en devoción y caía al suelo para permanecer en ese estado cataléptica ocho o nueve horas. En un ambiente hindú nadie hubiera dudado de la legitimidad de tal enajenamiento. Así sucedía también con los que vivían con esa religiosa. Con su instinto sobrenatural, fundado como siempre en el sentido común, Santa Teresa intuyó que tales arrobamientos eran falsos, producidos por debilidad de cabeza y propuso al confesor de la monja que le quitase a ésta los ayunos y disciplinas y «la hiciese divertir». Concluye la Santa: «Desde a poco que fue tomando fuerza no havía memoria de arroabamiento, y si de verdad lo fuera, ningún remedio bastara hasta que fuera la voluntad de Dios; porque es tan grande la fuerza del espíritu, que no bastan las nuestras para resistir y -como he dicho- deja grandes efectos en el alma; esotro no más que si no pasase y cansancio en el cuerpo».

Santa Teresa opina que la pérdida de todo sentido interior -lo que parece coincidir con el nirbija o nirvikalpa samadhi- no es auténtico arroabamiento. En éste, Dios junta al alma consigo «sin entender aún aquí nadie sino ellos dos; ni aun la misma alma entiende de manera que lo pueda decir, aunque no está sin sentido interior, porque no es como a quien toma un desamayo o parajismo, que ninguna cosa interior ni exterior entiende. Lo que yo entiendo en este caso es que el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios, ni con tan gran luz y conocimiento de Su Majestad»). Como contradistintos al verdadero arroabamiento, Santa Teresa enumera: pasmos , a los que también llama amortecimientos, embebimientos , abobamientos , raviamientos .(En tales pasmos, el cuerpo está preso, pero no la voluntad ni la memoria ni el entendimiento, «sino que harán su operación desvariada» y no consiguen otra cosa sino «dar lugar a que se tullan las potencias y los sentidos para no hacer lo que su alma les manda». Estos embebimientos pueden llegar a ser obsesivos: «Porque así como un loco, si da en una cosa, no es señor de sí, ni puede divertirse ni pensar en otra, ni hay razones que para esto le muevan, porque ni es señor de la razón, así podría suceder acá» . Hay sin embargo cierta manera de embebimiento que es legítima: «Si lo mismo que siente en sí le embebiere, enhorabuena». Del abobamiento, dice Santa Teresa «que no es otra cosa más de estar perdiendo el tiempo allí y gastando la salud». Al hablar de los «raviamientos», la Santa cita a San Vicente Ferrer. Pero son muchos los pasajes donde la Santa habla de este mal, diciendo entre otras cosas bien atinadas: que a las melancólicas les daña el encerramiento, la estrechura y la penitencia ; que tienen tentaciones de mudar la casa y «que no son de mucho provecho»; que dan harto quehacer; que la melancolía es causa de visiones y locuciones imaginarias. Llega a sugerir que a tales personas en casos agudos se les quiete oración).

«La misma imaginación, cuando hay un gran deseo, y la misma persona se hace entender que ve aquello que desea, y lo oye, como los que andan con gana de una cosa entre día y mucho pensando en ella, que acaece venir a soñar» . ¿No será ésta la explicación psicológica de mucho de lo que pasa por místico en la espiritualidad oriental? La ha sido aun en la mística occidental de talante básico mucho más objetivo. Por eso mismo es menester someter a discernimiento los fenómenos

místicos, ya que una afectividad desbordada y un intenso deseo de ellos puede ser causa de su aparición ilusoria.

Las Obras de Santa Teresa abundan en pasajes en los que el discernimiento del que hablamos se aplica diligentemente. Como caso típico puede verse el análisis verificativo hecho por la Santa en las sextas moradas de la «operación de amor» y por qué razones, a su entender, tal operación no puede proceder ni como cosa natural debida al esfuerzo propio, ni como engaño del mal espíritu, ni como resultado de la «melancolía», ni como antojo.

Pero donde aparece más clara la sólida base de sentido común subyacente a la mística teresiana, es en la manera como escribe la Santa de lo que ella llama «melancolía» -¿neurastenia?- de la que dice «está el mundo lleno» y por eso mismo excusa a los confesores cierdos, pero poco experimentados, que en viendo algo extraordinario luego lo atribuyen a la acción del demonio o a melancolía. Basta con ver cómo Santa Teresa expone el tema de la «melancolía» para proclamarla «patrona del sentido común».

En contraste con todo esto, podemos aducir el testimonio de Peter Brent. Estudió la espiritualidad india contemporánea en vivo. Nos dice que en la India, «donde lo visible y lo invisible se funden en uno, donde lo que se ve es ilusorio y por lo tanto no más significativo que lo que se percibe de otro modo, se permite una amplitud de conducta que llega a sobrepasar los límites de lo que nosotros llamaríamos locura». Así, esa sociedad «puede dar cabida a un gran número de demonios personales, presunciones de omnipotencia, invisibilidad, viajes astrales, métodos de comunicación con los dioses, obsesiones, excentricidades, distorsiones de percepción, histeria».

Todos esos fenómenos paranormales mencionados por Brent coinciden con los poderes que supuestamente puede adquirir el yogui. No pretendemos insinuar con todo esto que todos los casos de espiritualidad excepcional y de alta mística registrados en Oriente sean anormales. La serenidad de carácter, el dominio propio, la comprensión de los demás, el método pedagógico y el sentido práctico, presentes en muchos de los grandes hombres espirituales del Oriente, lo hacen imposible. La mística oriental puede ser sana dentro de los límites de su -para nosotros- carácter natural en el sentido teresiano. (Ese carácter natural, tal como lo entiende Santa Teresa, no excluye la influencia -ni de hecho ni de derecho- de la gracia sobrenatural en los esfuerzos ascético-místicos de los no bautizados. Damos por supuestos: la elevación al plano sobrenatural de todo lo humano en su conjunto, así como el carácter religioso de tales esfuerzos. «El Espíritu sopla donde quiere». Nadie puede dudar que en conductas tan profundamente espirituales como las de tantos paganos de buena voluntad se pueda discernir la llamada de Dios desde lo más profundo de la naturaleza humana y en esas conductas las respuestas a esa llamada. La llamada no será tan clara como la hecha por Dios a Abrahán y a San Pedro -pronunciando sus nombres-, ni como la de los bautizados llamados por predestinación especial. La respuesta también será más o menos tentativa y vacilante a nivel de creencia o práctica, pero plena de sinceridad a nivel de convicción y entrega. Dios no puede crear un ser racional sin dotarle de un dinamismo de búsqueda de lo divino y salir al encuentro de quien así ha creado para que la busque).

Sí queremos dar a entender la dificultad básica que todo esto trae consigo para juzgar la genuinidad de muchos fenómenos admitidos como místicos y auténticamente tales en el Oriente, incluidas ciertas experiencias particulares de los personajes más famosos.

Si el discernimiento de espíritus resulta a veces tan difícil en un ambiente como el cristiano, más anclado en lo objetivo y en lo práctico, ¿qué sucederá en un mundo en el que se da rienda suelta a la subjetividad y en el que la experiencia interior es apreciada por sí misma más que por referencia a un Ser personal cuya voluntad haya de buscarse como norma suprema de todo? Es indudable que la mística teresiana, mirada desde el punto de vista del discernimiento, es una de las místicas menos expuestas al peligro del engaño y de la desorientación de uno mismo y de los demás.

LA MISTICA HINDU DEL AMOR

La religiosidad hindú -pluriforme como es-, además del yoga clásico y del yogavedánta ya descritos, ofrece otro camino para el progreso espiritual, el de la devoción y el amor. A esta devoción se le designa técnicamente como bhakti, palabra sánscrita que significa «adhesión rendida y afectuosa al Señor. Tal tipo de espiritualidad lleva el nombre general de bhaktimúrga, «camino de la devoción», y también, bhaktiyoga, «el yoga de la devoción». Entonces la palabra yoga adquiere un valor universal para connotar toda ejercitación espiritual, en este caso de tipo devocional.

Esto no significa que el yoga, como método práctico de contemplación, no sirva también en una espiritualidad de este tipo, pues, como ya se ha indicado, el yoga, como método de experiencia espiritual, ha sido adoptado y adaptado por todas las escuelas de espiritualidad oriental. De hecho, la Bhagavadgita, el libro primero en proclamar en la India la buena nueva del amor de Dios, compagina el yoga de la inteligencia con la unión por el amor. Así leemos, Por ejemplo: «Sirviéndote del yoga de la inteligencia, hazte uno que ininterrumpidamente tiene su meta fija en Mí (o identificada Conmigo) » Rámánuja, uno de los eminentes maestros de esta clase de espiritualidad dice que «la contemplación del ser esencial del hombre es preliminar al logro de Dios» y que «el conocimiento del ser esencial del hombre está supeditado al conocimiento de Dios». Naturalmente, para todo esto, el yoga es necesario.

El alma y Dios

Es éste un mundo en el que nuestra mentalidad cristiana se mueve con más naturalidad. Desde luego, hay diferencias esenciales entre este camino de la devoción y el camino del amor que es el cristianismo; pero si el combustible no es el mismo en ambos casos, las llamas de amor a las que da origen parecen confundirse.

Una diferencia esencial: el hinduismo no admite la creación en el tiempo y a partir de la nada del ser creado. Ni el mundo ni las almas han sido, propiamente hablando, creados por Dios, aunque tengan su ser en dependencia del Ser divino. Nuestras almas existen desde siempre. En lo que respecta a la creación del mundo, sujeto a períodos cílicos de manifestación y disolución, sólo puede hablarse de creación a partir de una materia eternamente preexistente, puesta en movimiento y organizada en cada ciclo manifestativo por el poder de Dios.

Nuestras almas han vagado en el samsara, «ciclo transmigratorio», desde siempre, en un proceso sin comienzo, naciendo para volver a morir y muriendo para volver a nacer. La liberación o salvación connota, también aquí, el escape definitivo de la espiral de nacimientos y muertes. El alma humana se encuentra afectivamente separada de Dios y sólo los hombres espirituales sienten en lo más vivo esa separación. La liberación del samsara es coronada por la unión para siempre del alma con Dios. Esa es la felicidad suprema. Esa unión, presentida y pretendida ya en vida abre las puertas a una mística personal semejante a la teresiana.

La separación eterna, a parte ante, entre el alma y su Dios no significa, sin embargo, que el alma no sea de algún modo divina por naturaleza. Rámánuja nos dirá que es un modo de Dios. Su existencia no puede ser concebida como posible independientemente de su Señor, pero tampoco como absolutamente idéntica con El. Entre el alma y su Dios se da una relación que es a la vez de identidad y de diferencia. Algo parecido a la identidad y diferencia vigentes entre la parte y el todo. Otro santo de esta escuela, Nammalvar, tras confirmar que el alma es un modo de Dios, añade que está relacionada con El como el predicado con el sujeto o el atributo con la substancia. Podríamos catalogar tal posición como «monismo restringido» o como «dualismo monístico».

La diferencia entre Dios y el alma no es tan tajante, ni el sentido de creaturidad puede ser tan agudo aquí como en el cristianismo, pero la relación personal entre el hombre y Dios y el amor entre ambos resultan posibles, y eso es lo importante. Por otra parte, los seguidores de esta escuela pudieran replicar que la exigencia de amor y de unión parece hacerse más urgente cuando el alma es considerada de alguna manera como parte de Dios, aunque no como Dios mismo. Podríamos replicar, por nuestra parte, que esto precisamente hace menos comprensible la separación eterna, es decir sin comienzo, del alma respecto a Dios del que, de algún modo, forma parte.

Lo más ordinario es que se considere al alma humana como finita y Dios como infinito. Hay por lo menos una excepción. Para una de las escuelas de esta mística, el saiva siddhánta original, las facultades de conocimiento y de acción del alma humana son infinitas como las de Dios. «La única diferencia entre el alma liberada y Siva está en que Siva ha sido libre desde siempre, mientras que el alma ha llegado a serlo en un momento del tiempo y gracias a la intervención de Siva que derramó su gracia sobre ellas. (Nos recuerda la posición respecto a Dios del yoga clásico. Ahora bien, los seguidores del salva siddhánta tamil, del sur de la India, -Preocupados por salvaguardar su ideal de bhakti manteniendo una distancia suficiente entre el adorador, aun en el momento de su encumbramiento, y el Adorado, preocupados además por hacer notar claramente su rechazo del monismo» vedántico, no aceptan esa igualdad entre el alma y Dios).

Algo se ha dicho de Dios en lo que precede, pero es menester explicitar más su naturaleza para ver la diferencia existente, sobre todo, entre esta escuela y la vedántica. El Absoluto (Brahman) del yoga vedántico es lo que técnicamente se designa como nirguna, =carente de atributos». Los atributos en Dios solamente son posibles desde una perspectiva de pluralidad. Donde no hay multiplicidad no hay principios diferenciados y donde no hay principios diferenciados no puede existir distinción de atributos. En contra de la escuela vedántica, para la que el Brahman es uno y único (ekadvitiya), la escuela bhakti admite la realidad, en sí misma, de las almas individuales y del mundo, aunque en dependencia esencial del Ser de Dios, así la idea de un Dios con atributos llega a ser posible.

Veamos parte de la descripción que Rámánuja nos brinda de Dios haciéndole hablar en primera persona:

«Para mí, la puesta en marcha, el mantenimiento y la reabsorción del mundo... no es más que un juego. El mal no llega a tocarme de modo alguno y soy el depositario de la sabiduría indefectible y perfecta, de la fuerza, del señorío, del dominio, del poder, de la luz y de toda clase de bellas cualidades. Mi naturaleza divina es poseedora de todo resplandor, de toda hermosura, de toda

fragancia, de toda delicadeza, de toda beldad, de toda juventud -es apetecible, agradable, una en sí misma, no agotable por el pensamiento, divina, maravillosa, eterna, indefectible, perfecta. Mi esencia y mi naturaleza no pueden ser limitadas ni por el lenguaje ni por el pensamiento. Soy un océano sin límites de misericordia, de superioridad moral, de ternura, de generosidad, el refugio de todos los seres sin distinción de personas. Yo, el único océano de ternura para cuantos acuden a mí, alivio las penas de los que a mí se consagran».

Fácil es de ver que tales atributos pueden multiplicarse sin fin ya que, hablando un lenguaje humano, vienen a ser los encantos de la persona amada que dan lugar a requiebros y piropos por parte del alma enamorada. Y en este caso la belleza de la persona amada, por infinita, es inexhaustible.

Ignorancia y gracia

También en esta espiritualidad -como en toda la religiosidad oriental- puede decirse que el pecado original es el de la ignorancia. En la inmensa mayoría de los casos, el alma no se reconoce a sí misma; ignora lo que esencialmente es. Esa ignorancia nunca tuvo comienzo, ese estado de cosas perdura desde siempre.

Esto ofrece una dificultad. Si de veras, como se dice, la gracia de Dios le es connatural al alma y ésta es esencialmente conciencia -por lo que se da cuenta en primer lugar de sí misma- no se ve a cuenta de qué puede ignorar su posición ante Dios y cómo ha podido permanecer desviada de su Señor desde siempre, en una serie de existencias a las que no puede señalárselle un comienzo. La solución dada al problema es que el conocimiento esencial del alma está velado por el mal y necesita de la gracia de Dios para que el velo se descorra y la verdad brille con la luz que le es innata. Dejando a un lado la dificultad de que algo esencial pueda ser velado por algo accidental, cuando los dos se refieren al mismo sujeto, ¿quién tiene la culpa de ese alejamiento eterno del alma respecto a Dios? El mal aducido no tuvo comienzo, por lo tanto no puede ser achacado al alma. Tampoco podrá decirse que Dios es culpable de ese alejamiento. La única respuesta a mano es decir que las cosas son así y no pudieron ser de otro modo, lo cual se prueba por el hecho mismo que es objeto de fe.

Esto en cuanto a la dificultad a nivel de ser, en lo moral queda en pie el siguiente dilema. Si todo depende de la gracia de un Dios amante no se comprende cómo ha consentido la separación del alma respecto a El durante un número infinito de existencias ya pasadas. Si depende además de la colaboración del alma no se ve razón suficiente para esperar que el alma vaya a hacer precisamente ahora lo que se ha negado a hacer durante toda una sucesión «eterna» de tiempo, cuando los hábitos se hacen más y más fuertes con el paso de los años. Si se responde que ahí precisamente interviene la eficacia de la gracia divina, volvemos a lo de antes: ¿a qué se debe esa espera «perdurable» por parte de Dios para aplicar su gracia de modo eficaz?

Dificultades de comprensión a un lado, el hecho es que según el saiva siddhánta el alma se halla sumida en la ignorancia y que todo atisbo de verdad -de cualquier clase que sea-- es debido a la gracia de Dios. Toda captación de verdad, ya sea en el orden sensorial o en el intelectual, tanto en el físico como en el moral o religioso, es una condescendencia de Dios. El alma no cae en la cuenta de eso de la misma manera a como los sentidos no son conscientes de que el alma los activa.

Lo que no parece razonable es decir que el mismo Dios es quien mantiene el alma en su condición irredenta y se esconde de ella, aunque se añada que lo hace para que el mal que la apresa madure y pueda verse libre de él, con lo que tal obscuración redunde en beneficio de la propia alma'. Esto nos hará caer en las dificultades expuestas anteriormente.

No cabe hablar en esta escuela de elevación gratuita del alma al orden sobrenatural. El alma no fue creada por un acto positivo de la voluntad divina y todo cuanto de divino es suyo lo tiene por naturaleza. Aun así, esa misma alma no puede con su propio esfuerzo llegar a la unión liberadora con Dios, necesita de la gracia divina. El yoga clásico y el yogavedánta algo -muy poco- saben de la gracia, pero lo que prima con mucho en ellos es el esfuerzo propio. En el bhaktimárga la gracia de Dios lo llena y mueve todo.

Hasta llegó a despuntar en esta escuela la controversia de cómo compaginar la acción de la gracia con el libre albedrío. Se puso el acento en uno de esos dos elementos y así nacieron dos tendencias. Dos comparaciones ilustran esas dos posiciones contrarias. Unos decían: la gracia opera al modo como una gata coge al gatito por el cuello y se lo lleva a otra parte sin que la cría tenga que hacer otra cosa que maullar de gusto. Otros comparaban la acción de la gracia al modo como la mona transporta a la cría y la pone a salvo a la vista de algún peligro: lo hace a condición de que la cría se agarre con todas sus fuerzas al cuerpo de la madre. Esto suena mucho a controversia entre bañecianos y molinistas en la teología católica.

Santa Teresa refleja en todo esto de manera perfecta la mentalidad cristiana. Por una parte reconoce la elevación gratuita del alma al orden sobrenatural, y hablando con la misma alma dice: «La gracia de Dios ha podido tanto que te ha hecho particionera de su divina naturaleza; con tanta perfección, que ya no puedes ni olvidarte del sumo Bien ni dejar de gozarle junto con su amor». Y exclama: «Podrá ser que piense he hecho algo, y haceislo Vos todo». Pero no niega, la libertad humana: «¡Oh, libre albedrío, tan esclavo de tu libertad, si no vives enclavado con el temor y el amor de quien te crió! Oh, cuándo será aquel dichoso día, que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma verdad, donde ya no serás libre de pecar, ni lo querrás ser, porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dios» .

Algunas de estas exclamaciones coinciden, aparentemente al menos, con las creencias de la escuela bhakti, pero el sentido no es el mismo en ambos casos. El alma es, para Santa Teresa, enteramente criatural, hecha por Dios de la nada de sí misma, por naturaleza «sierva», pero graciosamente elevada al orden sobrenatural para así participar en la vida divina. De ese modo llegamos a ser hijos en el Hijo y «unos» con el Padre por gracia como el Hijo lo es por naturaleza. Es en el Hijo en quien estamos predestinados a quedar finalmente «naturalizados con la vida divina».

Pero no olvidemos el carácter escatológico de nuestra unión con Dios por la gracia. El bhakta santo está seguro de lo que nosotros designamos como «estar en estado de gracia», pues ésta es connatural al alma. No así el alma cristiana, a la que le basta, en su humildad, con el «testimonio de la buena conciencia». Por lo demás, el amor verdadero y perfecto no puede nacer más que de la gracia y tal amor presenta unas señales «que parecen los ciegos las ven, no están secretas». Y si el amor de una criatura es tal que «mientras más hacen por encubrirle más se descubre», ¿qué no sucederá con este amor «tan fuerte, tan justo, que siempre va creciendo, que no se ve cosa para dejar de amar, fundado sobre tal cimiento como es ser pagado con otro amor que ya no puede dudar de él por estar mostrado tan al descubierto, con tan grandes dolores y trabajos y derramamiento de sangre hasta perder la vida porque no nos quedase duda alguna deste amor?». Gracia de Dios y amor de Dios son conceptos complementarios en la doctrina de Santa Teresa como lo son en la escuela bhakti. La gracia es también «caridad».

La certeza del estado de gracia trae consigo en el bhaktiyoga la seguridad de nunca caer del estado de perfección. Para el bhakta acreditado con el logro supremo de la perfección, ya en esta vida, «no puede haber riesgo alguno. No puede caer. Una vez que el logro supremo de la perfección ha sido conseguido y se ha consolidado plenamente, ya no puede perderse. No es necesario el temor de caer en la perversión, pues todas las inclinaciones viciosas han desaparecido con la desaparición de su 'yo' antes del advenimiento del logro supremo». El logro supremo es aquí la unión mística más perfecta. (Esta desaparición final del «yo» en el bhaktimarga no tiene el mismo alcance que en el yogavedánta. En éste, todo, absolutamente todo vestigio de personalidad independiente debe desaparecer para que la consumación pueda darse. En el bhaktimarga el «yo» condenado a desaparecer no es el yo ontológico, sino el yo moral, pecador y egoísta, incapaz de doblegarse ante la soberanía de Dios y de aceptar con todas sus consecuencias el amor divino).

Algo semejante puede señalarse en el místico cristiano que se encuentra en la cumbre: «Mira a los de abajo como quien está a salvo, ya no teme los peligros antes los desea como quien por cierta manera se le da allí seguridad de victoria». Pero se trata de una seguridad relativa. Santa Teresa advierte que «esta seguridad» absoluta «no la hemos de tener mientras vivimos, que sería gran peligro». Ni de las almas llegadas a las sextas moradas puede decirse que «están ya tan seguras de que han de gozarle para siempre, que no tengan que temer ni que llorar sus pecados».

Una absoluta seguridad no la tiene ni el alma metida por Dios en la séptima morada, «que es el centro del alma» adonde no llegan los movimientos de las potencias y de la imaginación para perjudicarla y quitarle la paz. Toda la seguridad depende de que «la divina Majestad la tuviere ansí de su mano». Aunque tales almas «tienen grandes deseos y determinación de no hacer una imperfección por cosa de la tierra, no se ven libres de ellas ni de pecados veniales cometidos sin advertencia -lo que mucho les duele- y en cuanto a los pecados mortales están libres pero no absolutamente seguras». El consejo de la Santa es: «Y la que se viere de vosotras con más seguridad en sí, ésa tema más».

Superioridad de la escuela bhakti

Ya quedó constatado que, para el yoga clásico y para el yogaveddanta, la devoción rendida al Señor y la consagración a El de todas las obras -hechas sin el menor toque de egoísmo- era algo marginal o meramente conducente el fin último, propio de espíritus inmaduros todavía incapaces de dedicarse a la contemplación del Absoluto incondicionado.

El punto de vista de la escuela bhakti es enteramente opuesto. Como dice Zaehner: «En oposición al yogui y al vedantín que concentran todas sus energías en descubrir el espíritu intemporal dentro de sí mismos, Nammalvar comienza donde ellos terminan, pues el estado de quietud mental de que el yogui goza es el estado de virginidad del alma que le es propio desde toda la eternidad, pero que descubre y recobra con la liberación» .(No estará mal advertir que no deberá entenderse esta cita como si hubiera habido un tiempo dichoso en el que el alma hubiera sido consciente de ese estado de «virginidad original» y hubiera gozado de él hasta haber caído de tal condición por una falta suya. La «originalidad» de tal estado es meramente ontológica -sin connotación de prioridad temporal-, en cuanto apunta a lo que el alma esencialmente es desde siempre. Sólo en este sentido puede hablarse de recobro, aunque parece más propio hablar de descubrimiento.

Este sentimiento de superioridad es confirmado por los Bhakti Sútras de Nárada, donde se nos dice que el amor divino (bhakti) es superior al camino de las obras cuyo comienzo debe ponerse en la espiritualidad sacrificial védica, superior también al camino del conocimiento, superior finalmente al yoga. Una primera lectura del texto parece descubrir en el «camino del conocimiento» el yogavedanta y en el «yoga» el yoga clásico. El sútra, así entendido, significaría que la bhakti es superior al ritualismo, al monismo vedántico y al dualismo del yoga clásico y que conduce a un fin infinitamente superior al de los demás caminos espirituales.

Sin embargo, el comentario explica que el yoga clásico, en cuanto difiere del yogavedánta, va incluido en este sutra en la palabra jnana, «conocimiento», y que la palabra yoga se refiere al bhaktiyoga. Este último término se referirá entonces a: (1) los esfuerzos del entendimiento por comprender la gloria y majestad de Dios, (2) los esfuerzos de la emotividad por deleitarse en la bienaventuranza divina, (3) los esfuerzos de la voluntad por consagrar todas las acciones al Señor, en total sumisión amorosa .

En tal caso, se distinguen cuatro cosas de calidad inferior al camino del amor: el ritualismo védico, el yogavedanta, el yoga clásico, y, dividiendo el bhaktiyoga en dos etapas, se afirma que la segunda y última etapa es superior a todo cuanto antecede. (Evidentemente la segunda y última etapa del camino de la devoción es superior a la primera y no se ve razón suficiente para tener que insistir en ello. Por otra parte, resulta artificial la división en dos del bhaktimarga, cuando lo que se espera del sútra es que proclame a este último, en su conjunto, superior a todo otro método de perfección. Por eso, en contra del comentario, nos inclinamos por la primera interpretación.)

Ahora bien, el triple esfuerzo, antes mencionado, constituirá lo que técnicamente se denomina bhakti inferior (parabhakti), por encima de la cual hay que poner la bhakti superior (paramabhakti). De ésta hablaremos más tarde con más detención. Es evidente que la segunda es superior a la primera. Aun así, el comentario propone la razón de tal superioridad y su explicación resulta significativa.

La razón dada es que en todo esfuerzo propio -perteneciente a la bhakti inferior- uno tiene que ser forzosamente consciente de sí mismo como individuo aparte. Precisamente ese sentimiento de individualidad independiente es el que entorpece y atasca al alma para que no se manifieste en ella, plenamente, la gracia divina. Quien ha superado ese sentimiento de individualidad independiente ha logrado, al mismo tiempo, la perfección suprema. En el fin del camino de la devoción (paramabhakti) no cabe la distinción de «tuyo y «mío», sino una unión beatificante que transciende todo egoísmo. El resultado será una especie de monismo afectivo en compenetración -sin fusión ni confusión- del ser del amante con el Ser del amado.

Hablando con toda precisión, esa unión suprema por el amor no puede ser resultado espontáneo y natural de los esfuerzos antes mencionados. Esto comporta cierta discontinuidad entre la bhakti inferior y la superior. Todo esfuerzo hecho por el hombre, en las condiciones dichas, se desarrolla en el medio ambiental de la ignorancia, aunque tratando de salir de ella. Por lo tanto, sus resultados connoturales pertenecerán por derecho propio a ese medio o nivel. Ese esfuerzo únicamente puede lograr la destrucción del yo pequeño y egoísta y purificar el corazón. De este modo, todo impedimento para la experiencia suprema quedará suprimido, pero esa supresión no podrá actuar como causa propiamente dicha de la experiencia suprema. Esta tiene lugar por encima de lo condicionado y sólo a nivel de lo condicionado está vigente la ley de la causa y el efecto. El último paso depende

exclusivamente, como de su causa inmediata, de la gracia de Dios y ésta no está intrínsecamente vinculada a nada que el hombre pueda hacer por su propio esfuerzo".

Esto, teóricamente al menos, se acerca más al carácter sobrenatural de la gracia de unión en la mística teresiana, pero queda un tanto desvirtuado por el ejemplo aducido como ilustración. Este se refiere a un príncipe perdido en su niñez y recogido por un ermitaño en la selva. El niño, ignorante de su origen, crece con la convicción de ser un ermitaño más. Cuando se le da al noticia de su verdadero origen y de su personalidad, esa noticia no produce en él nada nuevo, meramente descubre una realidad existente con anterioridade.

Así pues, el concepto de lo sobrenatural no se verifica cabalmente en el *bhaktimdrga* hindú. La gracia de unión no es en la mística teresiana algo que ya se encuentra de antemano en el alma y que sólo hay que descubrir, ni es algo que «naturalmente» pertenezca al alma. En línea con la parábola antes mencionada, la expresión más congruente de tal estado de cosas sería la del mendigo que, sin derecho alguno de su parte, fuera nombrado rey.

¿Qué es la bhakti?

Ya se ha indicado que el bhaktimárga distingue dos clases de amor de Dios (bhakti): el inferior y el superior. El inferior actúa todavía, de algún modo, en el plano de lo condicionado. Es propio de los que buscan a Dios sin dejar por eso de buscarse a sí mismos, hasta cierto punto al menos. Téngase en cuenta que hay modos muy sutiles y difícilmente detectables de buscarse a uno mismo. En esta clase de amor, el «yo» más o menos autónomo respecto a Dios no ha desaparecido todavía sin dejar rastro alguno de sí mismo. El velo de la ignorancia, o se ha descubierto muy poco, o no lo ha hecho totalmente. El «Yo» solamente fundado en Dios y entera y únicamente abierto a El, no ha comenzado todavía a brillar con el resplandor más puro.

La bhakti a la que el bhaktimárga se refiere y a la que aspira, por encima de todo, es «por naturaleza amor transcendental (paramaprema)». Es el amor por excelencia, amor sobre todo amor, amor esencial, esencialmente puro de cuanto de algún modo no es amor sino búsqueda, quizás solapada, de uno mismo. Es un amor supremo, final, salvador y beatificante. También se define este amor como algo que es «por esencia, amrita». Amrita puede significar «inmortalidad», es decir, liberación del ciclo de muertes y nacimientos sucesivos. Puede también ser traducido como «néctar de la inmortalidad» connotando así la dulzura inefable inherente a tal amor.

Los efectos de ese amor supremo son: perfección espiritual consumada, inmortalidad, satisfacción plena; quien lo logra, nada echa de menos, nunca se apena, nada ni nadie le disgusta, nada del mundo le recrea, nada aspira a conseguir por su propio esfuerzo; cae en un estado de embriaguez y locura divinas, en una condición de enajenamiento, y tiene sus delicias únicamente en el Espíritu Supremo.

Tras el empleo de tantas palabras no nos extrañará que se nos diga: «La naturaleza del amor supremo es indescriptible» Tal extrañeza -si se diera-, desaparecerá al considerar que la mayor parte de lo dicho enumera únicamente los efectos de ese amor supremo, nada expresa de lo que es en sí mismo. Ni siquiera su definición como amor transcendente o néctar de la inmortalidad nos revela cumplidamente su esencial. Lo transcendente no puede ser adecuadamente expresado en lenguaje humano. Queda sólo su experiencia que por la misma razón será algo inexpresable. Nuestro único recurso estará en dar vueltas en torno a tal concepto, tartamudeando algo de lo que intuimos, pero sin ser capaces de poner al desnudo su misterio.

El hecho mismo de que al hablar de él se sienta la necesidad de hacer uso de tal abundancia de expresiones indica una insatisfacción básica. Por mucho que uno hable de ello y lo pondere, es consciente de la radical inutilidad del lenguaje en este asunto. Esta indescriptibilidad es gráficamente expresada por medio de una analogía: la del hombre mudo que goza de un gusto delicioso incapaz de explicarlo. La descripción exacta y satisfactoria de un gusto delicioso no conocido por el interlocutor, ofrece ya dificultades insuperables. A ello debe añadirse la mudez de quien experimenta ese gusto.

Ese amor transcendente (paramaprema), según todos los indicios, identificado con Dios, Dios mismo, y en cuanto participado por el hombre, más amor de Dios por su criatura que de ésta por su Dios, tiene su cumplimiento perfecto -desde el punto de vista cristiano- en el misterio de la Santísima Trinidad. Sólo el cristianismo enriquece el acervo de su fe con este inefable misterio. ¿Quién iba a vislumbrar, si Dios mismo no lo hubiera revelado, que dentro del mismo Dios hay una corriente inmanente, impetuosa, eterna e infinita de un amor realmente participado y correspondido? Desde este punto de vista, la definición neotestamentaria de Dios como «amor» cobra una profundidad de misterio insondable. Santa Teresa se extasió ante este misterio de amor: «¡Oh, ánima mía!, considera el gran deleite y gran amor que tiene el Padre en conocer a su Hijo y el Hijo en conocer a su Padre, y la inflamación con que el Espíritu Santo se junta con ellos y cómo ninguna se puede apartar de este amor y conocimiento, porque son una misma cosa. Estas soberanas Personas se conocen, éstas se aman, y unas con otras se deleitan». Y ante tal plenitud de amor la Santa exclama anonadada: «Pues ¿qué menester es mi amor? ¿Para qué lo queréis, Dios mío, o qué ganáis?».

Resultaría prolífico aducir textos teresianos que expresaran los efectos del amor de Dios en el místico cristiano, paralelos a los descritos en los Bhakti Sutras. Ciñámonos a los más llamativos: los sentimientos de embriaguez y locura divina.

En lo referente a la embriaguez, Santa Teresa confiesa de sí misma: «Muchas veces estaba así como desatinada y embriagada en este amor». En otro pasaje apunta cómo «comenzadas las dos potencias a emborrachar y gustar de aquel vino divino, con facilidad se tornan a perder de sí para estar muy más ganadas y acompañan a la voluntad y se gozan todas tres».

En cuanto a la locura divina, tenemos el siguiente testimonio: «Es un sueño de las potencias que ni del todo se pierden ni entienden cómo obran... ni entonces sabe el alma qué hacer; porque no sabe si

hable ni si calle ni si ría ni si llora; es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se desprende la verdadera sabiduría y es deleitosísima manera de gozar el alma». En otro contexto se refiere a los extremos de locura divina en personas santas como Francisco de Asís y Pedro de Alcántara y termina diciendo: «¡Oh qué buena locura, hermanas, si nos la diese Dios a todas!».

Parecido estado reflejan las palabras siguientes: «...y voyme a donde solía a solas tener oración y comienzo a tratar con el Señor, estando muy recogida, con un estilo abobado que muchas veces, sin saber lo que digo, trato; que el amor es el que habla y está el alma tan enajenada que no miro la diferencia que haya de ella a Dios. Porque el amor que conoce la tiene Su Majestad, la olvida de sí y le parece está con El, y como una cosa sin división, habla desatinos».

La cita nos habla de un alma enajenada, que no mira la diferencia que hay entre ella y Dios, pues el amor que Dios le comunica le hace olvidarse de sí misma, experimentando al mismo tiempo una unión «como una cosa sin división». ¿No es ésta una experiencia a la que con todo derecho habría que designar -empleando el lenguaje del bhaktimárga- con los títulos de paramaprema o paramabhakti? (Parama significa «supremo, transcendente»; prema significa «amor», y bhakti significa «devoción amorosa», devoción en el sentido de dedicación.)

También en el bhaktimárga el amor devocional enajena por ser absorbente,(En este sutra, a la bhakti perfecta se le aplica el epíteto ekánta, que viene a significar «concentrada en un punto» y en cierto modo «extremosa» (eka = uno, anta = extremo, fin) de tal modo que quien lo posee no tiene ni ojos para ver otra cosa, ni oídos para oír otra cosa, ni mente para pensar en otra cosa. A ese tal no le preocupan las miserias del mundo, pues se ha dedicado a sí mismo con todo lo demás al Dios de su amor.

Son muchísimas las veces que Santa Teresa se refiere a la imposibilidad de expresar con palabras exactas lo que pasa entre Dios y el alma mística. Esto corresponde a la inefabilidad del amor supremo de la que hablan los Bhakti Sútras. Para dar a entender de algún modo las relaciones íntimas entre Dios y el alma mística, la Santa acude frecuentemente a comparaciones y analogías, pero advirtiendo la insuficiencia de éstas para obtener el fin pretendido. «¿Cómo os podría yo decir la riqueza y tesoros y deleites que hay en las quintas moradas? Creo fuera mejor no decir nada de las que faltan,pues no se ha de saber decir ni el entendimiento lo sabe entender, ni las comparaciones pueden servir de declararlo, porque son muy bajas las cosas de la tierra para este fin».

Con frecuencia, lucha la Santa, sin éxito o con éxito relativo, contra la ineptitud de las comparaciones de que se sirve para ilustrar lo inexplicable. Por ejemplo: «Entiende una fragancia -digamos ahora- como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echan olorosos perfumes; no se ve la lumbre ni dónde está; mas el calor y el humo oloroso penetra toda el alma, y aun hartas veces, -como he dicho- participa el cuerpo, Mirad, entendedme, que ni se siente calor ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas sino para dároslo a entender».

A pesar de todas las dificultades experimentadas, podemos sentirnos felices al ver que la Santa no optó por el camino fácil del silencio sugerido por aquellas palabras: «creo fuera mejor no decir nada».

La misma estructura del alma se le presenta como algo inaccesible a una explicación clara: «Este centro de nuestra alma -u ese espíritu- es una cosa tan difícil de decir y creer, que pienso, hermanas, por no saber dar a entender, no os dé alguna tentación de no creer lo que digo; porque decir que hay trabajos y penas y que el alma está en paz, es cosa difícil» .

Las últimas palabras presentan una paradoja frecuentemente mencionada, y el recurso a la paradoja -si no se hace como mero juego literario puede ser señal inequívoca de la inexpresabilidad de lo que se pretende explicar. Lo es en el caso de Santa Teresa. Así, en otros contextos habla: de unos «tránsitos de la muerte, salvo que tray consigo un tan gran contento este padecer que no sé yo a qué le comparar... es un recio martirio sabroso...»; de «este dolor sabroso» que no es dolor ; de «la quietud y paz que esta pena da en el alma»; de «juntar pena, y tanta, con quietud y gusto».(La misma Santa explica su perplejidad de primeriza ante tal paradoja: «pues viendo yo lo poco u nonada que podía hacer para no tener esos ímpetus tan grandes, también temía tenerlos; porque pena y contento no podía yo entender cómo podían estar junto; que ya pena corporal y contento espiritual ya lo sabía que era bien posible, mas tan excesiva pena espiritual y con tan grandísimo gusto, esto me desatinaba».)

El mismo gozo es a veces de tal hechura que «ni es del todo espiritual ni sensorial, sino gozo virtuoso y la pena muy meritoria».

No es pues extraño que, en ocasiones, el alma goce sin entender cómo goza y esté abrasada en amor sin entender cómo ama. También habla la Santa: de «cómo entraría el alma en sí para poder mejor subir sobre sí misma»; de «una luz que sin ser luz alumbría el entendimiento para que goce el alma de tan gran bien»; del deleite experimentado «al ver aplacado aquel ímpetu de el fuego con agua que le hace más crecer» y añade: parece esto algarabía y pasa así.

La actitud final de la Santa es: «A las cosas ocultas de Dios no hemos de buscar razones para entenderlas, sino que como creemos que es poderoso, está claro que hemos de creer que un gusano de tan limitado poder como nosotros que no ha de entender sus grandezas. Alabémosle mucho, porque es servido que entendamos algunas».

Pasividad del alma y su representación mítica

La mística de la bhakti y la mística cristiana coinciden también en la pasividad del alma. Dios es el que obra. A esta pasividad arriba el alma por la «santa indiferencia» en la que desemboca la práctica del yoga. Por eso el amor supremo se hace posible por el abandono de los objetos sensoriales y de todo apego egoísta. Para cruzar la ilusión del mundo y desembarcar en la orilla de la Verdad se hace preciso el abandono de todo apego, la compañía de un hombre maestro de espiritualidad y la renuncia de toda posesividad. Se aconseja además la soledad, el arrancar de raíz todo lo que ata al mundo, la superación de los tres elementos constituyentes de lo físico y de lo mental -es decir, lo material- y el desprendimiento de toda adquisición así como de todo cuanto signifique preservación de lo ya adquirido. Se exige también el desprendimiento de los frutos de las obras así como de las obras mismas y la consiguiente superación de los vaivenes de los opuestos: placer y dolor, etc.. Son todas éstas, características comunes con el yoga clásico, pero que aquí son requerimientos necesarios para la llegada a la unión en el amor.

Un alma así predisposta es comparada con «la virgen inmadura que debe ser despertada por el contacto con el esposo», porque «hasta que el alma no se considera a sí misma 'femenina', no puede ser recipiente del amor de Dios. Pero, al ser únicamente un 'modo' de Dios, nada tiene que dar de sí misma, y por lo tanto debe mantenerse enteramente pasiva para recibir el flujo de la gracia de Dios» .

En esta línea de pasividad y feminidad del alma, el modelo mítico de las relaciones entre Dios y el alma, en la rama vaishnava de la bhatkti, está plasmado en las relaciones amorosas de Krishna con las Gopis, especialmente con Rádhá, su favorita. Con ella danza, juega, flirtea, y mantiene relaciones sexuales a pesar de que todas ellas tenían maridos legítimos. Entiéndase bien, Krishna se supone ser una manifestación en cuerpo humano del Dios supremo, una especie de encarnación. Zaehner comenta: «Sin duda, los retozos apasionados de Krishna con las Gopis no nos parecerá la imagen más sublime que darse puede del amor de Dios por el hombre, pero dieron suelta a tal inundación de espiritualidad apasionada en el alma India, que resultaría vano que quien valorice este misticismo niegue su tremendo poder».

Por otra parte, a Nirad C. Chaudhuri se debe la siguiente glosa: -Los modernos comentaristas hindúes insisten en la sublimidad y pureza de tal concepción ideológica y vierten menosprecio sobre quienes sólo ven una satisfacción sexual y adultera en tal modo de proceder. Todos ellos aseguran que tales narraciones deben ser tomadas en sentido alegórico». (Y así ponderan -añadimos nosotros- cómo el amor adulterio de las Gopis es más apropiado que el amor legítimo para representar el amor a Dios sobre todas las cosas, pues significa que el individuo está dispuesto a saltar por encima de todos los convencionalismos y del qué dirán, así como a un abandono de lo más querido por Dios y para Dios.)

Y continúa: «Pero nadie dé la explicación de por qué tales alegorías hayan sido necesarias para persuadir a los hindúes a ejercitarse en la bhakti por Krishna». (Chaudhuri insiste en que los elementos de ese modelo típico son los siguientes: (1) el amor de Krishna, como Dios, debe corresponder al amor sexual entre hombres y mujeres; (2) debe ser un amor sexual adulterio; y (3) pone en primer plano la satisfacción física con la emoción de la relación sexual tenida con una que no es prostituta y que por lo tanto no es meramente venal sino movida por la pasión. Da a continuación las razones sociológicas que pudieran haber llevado a modelar tal descripción típica del amor del alma por su Dios.)

Pero no son únicamente los comentaristas modernos quienes se han empeñado en dar esa explicación alegórica y enteramente limpia del mito. Al citar el amor de las Gopis por Krishna como modelo del amor supremo, los Bhakti Sútras dan como inadmisible que las Gopis fueran inconscientes de tener relaciones sexuales con el Dios Supremo (Como se indicará más tarde, la encarnación de Krishna es solamente una encarnación aparicionaria y transitoria. Para defender la moralidad de su conducta adultera se dice a veces que Krishna, por ser Dios, está por encima del bien y del mal, una explicación inadmisible desde el punto de vista cristiano. Contradice la bondad de Dios y su condición de raíz última de la moralidad humana el que pueda de algún modo ser causante de conducta escandalosa. Y eso aun en el supuesto de que su forma humana aparicionaria reduzca todo a un juego (*lila*), como aseguran algunos.).

1º. De no ser así, su amor hubiera sido semejante a la pasión rastrera de los amancebados; pero éstos no buscan más que su propia satisfacción, no la de la pareja, mientras que el bhakta genuino, olvidándose de sí mismo, busca únicamente el agrado de su Señor, nunca, ni en el grado más mínimo, el propio.

No es difícil imaginar el horror que hubiera experimentado Santa Teresa ante la representación tan carnal del amor mutuo entre Dios y el alma humana, y eso a pesar de los alquitaramientos explicativos ideados para espiritualizarla. Más todavía si hubiera visto representaciones pictóricas -ciertamente existen- de Krishna en coito con Rádhá o con las otras Gopis, así como si hubiera llegado a leer -su sentido de la pureza no las hubiera aguantado- las descripciones orgiásticas que a este respecto encontramos en algunos libros religiosos hindúes.

Verdad es que el Antiguo Testamento presenta frecuentemente las relaciones contractuales entre Dios y su pueblo escogido mediante la imagen del esposo para quien la esposa puede ser fiel o adúltera.

También es verdad que la Biblia contiene un libro en el que, en su sentido literal, se canta al amor entre el hombre y la mujer -algo santo como querido por Dios-, pero no parece que pueda excluirse de él el sentido pleno o típico de las relaciones entre Yahvé y su pueblo. De todos modos, en ese libro -el Cantar de los Cantares«el decurso de los acontecimientos no parece llevar a nada: el amante y la amada meramente se solazan con la presencia y el amor mutuo».

Zaehner llega a decir: «Este misticismo, con todo su franco sexualismo, es comparable con el de los grandes místicos cristianos Santa Teresa y San Juan de la Cruz de un modo no aplicable al misticismo de los Yogasútras y del vedanta». (El «misticismo de los Yogasútras» coincide con el denominado por nosotros «yoga clásico»; el «misticismo del Vedánta» es el que nosotros llamamos yogavedanta.)

No se afirma que haya una igualdad absoluta entre estos dos misticismos, más bien se insinúa una coincidencia fenomenológica llamativa.

De hecho las diferencias de fondo son esenciales. Los místicos cristianos hablan de matrimonio espiritual entre Dios y el alma. Pero de tal expresión analógica dice Santa Teresa: «Aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra que más pueda dar a entender lo que pretendo, que el sacramento del matrimonio (¡Qué lejos se encuentra esta referencia al amor legítimo, consagrado por el sacramento del matrimonio, de las relaciones adulteras de Krishna con sus Gopis!)

Porque aunque de diferente manera, porque en esto que tratamos jamás hay cosa que no sea espiritual (esto corpóreo va muy lejos y los contenidos espirituales que da el Señor, y los gustos, al que devén tener los que se desposan van mil leguas de lo uno a lo otro), porque todo es amor y sus operaciones limpísimas y tan delicadísimas y suaves, que no hay cómo se decir, mas sabe el Señor darlas muy bien a sentir» .

Así pues, «los regalos, y desmayos, y muertes, y aflicciones, y deleites, y gozos con El, el Esposo, después que ha dejado todos los del mundo por su amor y está del todo puesta en sus manos» son enteramente espirituales, sin rastro alguno de sensualidad carnal.

Los tratados místicos váishavas están llenos de descripciones detalladas y poéticamente sensuales de las diferentes partes del cuerpo de Krishna. (Puede consultarse para esto el libro The Nectar of Devotion, by His Divine Grace A. C. Bhaktivedánta Swámi. Prabhupada, New York, 1970. Este parece ser el libro fundamental de la secta Hare Krishna. En él, el autor pasa prudentemente en silencio los excesos sexuales de Krishna o hace solamente veladas referencias a ellos, sin duda porque resultarían de mal gusto para muchos occidentales. Baste indicar que el capítulo 44, donde se describen las relaciones de Krishna con Rádhá, se titula, «Servicio devocional en amor conyugal», cuando Rádhá no era esposa legítima de Krishna, sino su amante adultera. Krishna, además de muchos miles de amantes adulteras -la moderación no es una virtud de la mentalidad india, todo adquiere proporciones descomunales-, tenía varias esposas legítimas, entre las cuales, la principal era Rukmini:. Volviendo al punto que nos ocupa, diremos que el libro a que nos hemos referido contiene muchas descripciones poéticamente esenciales de los miembros corporales de Krishna)

No encontraremos esto en los místicos cristianos como Santa Teresa. Las únicas referencias a contacto corporal que encontramos en las Obras de Santa Teresa son con los brazos, el costado y el pecho del Señor, en un marco de inconcreción y aun paradoja, inspirado en un texto del Cantar de los Cantares"(Santa Teresa cita el texto, al principio del capítulo, como sigue: «Más valen tus pechos que el vino, que dan de sí fragancia de muy buenos olores».): «Mas cuando este Esposo riquísimo la quiere enriquecer y regalar más, conviértela tanto en Sí, que, como una persona, que el gran placer y contento la desmaya, le parece se queda suspendida en aquellos brazos divinos y arrimada a aquel sagrado costado y aquellos pechos divinos. No saben más de gozar, sustentada con aquella leche divina que va criando el Esposo y mejorando para poderla regalar y que merezca más cada día. Cuando despierta de aquel sueño y de aquella embriaguez celestial, queda como cosa espantada y embobada y con un santo desatino».

Anteriormente, Santa Teresa ha disertado sobre el texto que comienza con las palabras: «Bésame con el beso de su boca». Tras admirarse de que Dios invite a las almas a dirigirle tales palabras y reconocer implícitamente el reproche de almas timoratas por pensar así, continúa: «Yo lo confieso,

que tiene muchos entendimientos [significaciones]: mas el alma que está abrasada de amor que la desatina, no quiere ninguno sino decir estas palabras». Nada tienen en sí esas palabras de familiaridad barata; «que verdaderamente aun oírlas hace temor, porque train gran majestad consigo». Todo lo referente al beso queda reducido a decir que «el beso es señal de paz y amistad grande entre dos personas» y el capítulo siguiente trata de las diferentes clases de paz y de lo que puede enturbiarla. Finalmente, el capítulo tercero está dedicado a describir los efectos, enteramente espirituales y desligados de toda carnalidad, que ese beso produce en el místico. Nos movemos aquí en un mundo muy distinto del ambiente respirado en el misticismo váishnava.

A pesar de todo, quede claro que: «Ninguno de los 'teólogos' váishnavas consideró ese tipo de bhakti, manifestado por medio del coito acompañado de besos, mordiscos, arañosos, estrujamiento de pechos, meneos de caderas y orgasmo, como una especie de lascivia. Aceptaron el punto de vista presentado por el Bhagavata Purána y lo desarrollaron aún más. No se sintieron atados en manera alguna al simbolismo».

El eje de su interpretación está en distinguir entre lascivia (kama) y amor (prema), tan diferentes entre sí como el hierro y el oro. La lascivia busca la satisfacción propia; el amor busca la satisfacción de Krishna. Dentro de ese buscarse a sí mismo está el respeto a: los convencionalismos sociales, las prescripciones védicas sobre las actividades corporales, los sentimientos de pudor, las leyes coercitivas, el placer corporal, la opinión de los allegados y sus denuncias y persecuciones (Todo eso se cumplía en el caso de las Gopis, mujeres casadas que dejaban a sus maridos para entregarse a Krishna y eso sin disimulo alguno).

«Por otra parte, quienes desatienden todo eso y se dedican a Krishna con el fin único de darle placer a él, no hacen sino rendirse al 'amor' (prema)». Chaudhuri comenta más abajo: «Es ésta, con toda certeza, una doctrina revolucionaria de rendición al instinto sexual en nombre de la religión. Lo único que no explica es por qué Krishna, como Dios, tenía que exigir siempre la cópula como acto supremo de sumisión a sí mismo, ni tampoco por qué él tenía que desempeñar un papel preferentemente pasivo en la unión sexual». De todos modos, y quede esto como conclusión definitiva, es un dogma para los teólogos váishnavas que «no hay indicio alguno de lascivia en el amor de las Gopis por Krisna; todo cuanto hacen es solamente con el fin de procurarle placer a él».

La mística bhakti tiene dos ramas principales: la váishnava y la shaiva. Para los váishnavas, el Dios supremo es Vishnu, de quien Krishna es un avatar, una especie de encarnación. Decimos «una especie de encarnación» porque «el 'cuerpo' o forma humana asumida, no es una naturaleza humana real, pasible y terrena; está hecha de materia sutil, es solamente una manifestación pasajera». Esta especie de «docetismo» puede restar crudeza a las expansiones y excesos atribuidos a Krishna. Los convierte, hasta cierto punto al menos, en representaciones ilusionistas, aunque poco edificantes y aun escandalosas. Para los shaivas, Siva es el Señor. También de él se narran: su enamoramiento, su boda y sus refinados juegos amorosos con Párvati. Pero, después de todo, ésta es su esposa legítima, símbolo Mítico del poder (sakti) con que el dios actúa en el mundo. De hecho, Siva es la figura que mejor representa en la mitología india la bivalencia de lo sagrado: es a la vez terrorífico y apacible, asceta y enamorado; es preferentemente adorado a través del símbolo fálico limado liṅga -representación esquemática del miembro viril erecto introducido en la vagina-, símbolo de fecundidad y poder creativo y, por otra parte, se le considera como el dios que con su danza cósmica (tandava) inicia el desmoronamiento del universo al final de cada ciclo evolutivo. Pero puede con verdad decirse que «en general, los adoradores de Siva dieron más importancia a la castidad que los adoradores de Visnu, aunque también entre ellos se dieron desviaciones en esta materia.(Así los Kápálikas, quienes, además de comer carne e ingerir bebidas alcohólicas, se valieron del coito para simbolizar y «vivir» la eterna unión de siva con su Bakti, su poder creador, personalizado en su mítica consorte Párvati (también llamada Durgá, Káli, etc.). Herederos de esta mentalidad fueron más tarde los shaktas, quienes atribuyeron preeminencia al principio femenino (sákti) e hicieron uso cuasi-sacramento de todo cuanto era tabú para los brahmanes: carne, pescado, bebidas alcohólicas, unión sexual indiscriminada).

Poesía mística

Es un hecho ciertamente llamativo que entre los bhaktas, tanto de una como de otra escuela, floreciera tanto la poesía. Abundan entre ellos los «santos» poetas, que dan rienda suelta a sus delicadísimos sentimientos en poemas sencillos pero transidos de emoción mística. No es en esos poemas donde encontraremos las crudas descripciones antes mencionadas.

También esos místicos poetas experimentaban algo de lo que dice Santa Teresa de sí misma: «¡Oh, válame Dios, cuál está un alma cuando está así! Toda ella querría fuesen lenguas para alabar al Señor, dice mil desatinos santos, atinando siempre a contentar a quien la tiene así. Yo sé persona que con no ser poeta, que le acaecía hacer presto coplas muy sentidas declarando su pena bien, no hechas de su entendimiento, sino que, para más gozar la gloria que tan sabrosa pena le dava, se quejava de ella a su Dios».

Demos solamente un ejemplo. Es un poemita de una mujer mística de la escuela váishnava:

«No digas nada, nada, nada. No digas nada si no es el nombre de Krishna. Dejando a un lado la caña de azúcar, no exprimas el amargo fruto del limbri.

Desairando el resplandor de la luna y el sol, no te enamores de una candela

Desdeñando los diamantes, las perlas y las joyas, no compares el peltre con la piedra preciosa. Krishna es el amante de Mirambai; he trocado mi vida por la suya».

En poemitas como éste, puede uno degustar los delirios de amor sentidos por los místicos hindúes -incluyendo los santos desatinos de Santa Teresa-, la pena de la ausencia, la alegría exhalante de la unión, el completo abandono en las manos de Dios.

Resulta interesante observar cómo en esta espiritualidad de corte personal sale a flote la idea del pecado como ofensa de Dios. El pecado, como único impedimento capaz de interponerse entre la criatura y su Dios y que sólo el perdón de un Dios misericordioso podrá eliminar: «Si el hijo de un hombre opulento es descubierto en la indigencia, ¿de quién se burlarán, oh Dios? Por más vicioso y malvado que sea el hijo, su padre debe preocuparse de él a pesar de todo. Así, yo soy pecador, dice Tuka, yo soy tu siervo y tú debes llevar el peso de tu divinidad». También del mismo poeta, Tukaram: «**Tu gloria consiste, oh Dios, en ser llamado salvador de los pecadores. Oh, que esta gloria te dure. Los santos te llaman Señor de los desesperados. El oírlo me ha inspirado confianza.**

Los místicos hindúes rompen con todo formalismo externo en favor del espíritu que sienten bullir dentro de sí mismos. Insisten con frecuencia en la inutilidad de todo ritualismo como baños sagrados, peregrinaciones, ayunos, vida ascética en la selva y observancias anexas a los deberes de casta. Para ellos tenían mayor eficacia salvadora el arrepentimiento, el amor y la repetición devota del nombre de Dios. Con ellos, la religión salvadora se popularizó y universalizó, rompiendo todas las barreras de casta, sexo y posición social. Por añadidura, estos poetas expresaron sus sentimientos no en la lengua sagrada -el sánscrito- desconocida para la mayoría, sino en la lengua del pueblo.

Santa Teresa no hubiera aprobado una oposición tan acusada contra todo ritualismo y contra cualquier observancia externa recomendada o mandada por la Iglesia. Claro que tampoco hubiera aprobado un ritualismo no vivificado por el espíritu o, lo que es lo mismo, por el amor.

Uno de los sentimientos ausente de las efusiones líricas de los bhaktas y, por el contrario, prominente en la mística teresiana, es el deseo de morir. Ningún místico hindú hubiera podido escribir ese poemita tan bello y nostálgico como el «Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero, que muero porque no muero».

Tal deseo no lo expresa la Santa únicamente en verso. «Del mismo descontento que dan las cosas del mundo, nace un deseo de salir de él, tan penoso, que si algún alivio tiene es pensar que quiere Dios viva en este destierro... Cada vez que tiene oración es esta su pena...». Esa pena se hace todavía menos tolerable en las sextas moradas, en las que el alma siente: «unas ansias grandísimas de morirse, y así, con lágrimas ordinarias, pide a Dios la saque de este destierro; todo la cansa cuanto ve en él... ».

La razón de este contraste está en que para el bhakta hindú la gracia de la unión queda consumada en vida, mientras que para el místico cristiano todas las gracias a él otorgadas -aun las más altas- no son sino prendas destinadas a tener su cumplimiento en el cielo, cuando la unión no se verá sometida a los vaivenes de esta vida insegura, la fe se transformará en visión y el amor logrará una expansión quasi infinita en una unión directa y plenamente manifestada.

Por otra parte, en la bhakti hindú siempre queda un resabio de monismo más o menos acentuado, según el cual, al morir el alma perderá prácticamente su personalidad en la inmensidad de Dios, como el río que entra en la mar. Así vemos a Tukaram exclamar con todas las fuerzas de su corazón enamorado: «**¡Oh Pandurang! No me concedas la salvación. Concédeme más vidas para estar**

al servicio de tus pies... Préstame un rincón en el patio de tu morada. Nos sentimos felices en esta tierra de muerte, dice Tuka, felices esclavos tuyos, ¡oh Pandurang!». La razón de esto la explica en otra composición: «¿Para qué obtener la liberación si puedo vivir? Perdería el consuelo del amor... ».

La liberación o salvación para Tukaram, como para todo hindú, consiste primeramente en verse fuera del ciclo de las transmigraciones. Si eso supone una fusión, más o menos monística, con lo divino, entonces el amor se hace imposible y lo que el bhakta desea -ante todo- es amar. Por otra parte, la devoción de Tukaram tenía como objeto inmediato la forma externa de su Dios, que constitúa el amor de sus amores. El patio de la morada a que se refiere no puede ser otro que el del templo donde la sagrada imagen era venerada y junto a la cual él pasó su vida de místico.

Es verdad que: «La metafísica india oscila entre un Dios personal y un Dios impersonal, entre un Dios transcendente y un Dios inmanente. La tendencia drávida tiende a mezclar lo divino con el mundo; la indo-europea, a aislar infinitamente lo divino del mundo. Esta oposición de las dos vías religiosas, la del conocimiento y la del amor, es 'la cruz del hinduismo', porque 'cuanto más se depura el pensamiento, tanto más se aleja de la bhakti'. Y estas exigencias subsisten contrarias, pero igualmente poderosas, en el corazón humano». Pero el pensamiento depurado tiende a convertirse en metafísica y en mística del Ser. Es la tendencia del entendimiento hacia el conocer y conocerse en ese conocer. Pero también tenemos la tendencia de la voluntad hacia la unión con lo transcendente por medio del amor sin por eso extirpar las diferencias. Es la tendencia a amar lo transcendente y lograrse plenamente en ese amor.

De todos modos, es teóricamente indiscutible que la salvación propugnada por la escuela bhakti no es de tipo monístico absoluto. Ya hemos sugerido casos en los que el alma es considerada una parte o un modo de Dios y por lo tanto limitada y distinta de él. Pero aun en el caso de igualdad de ser entre el alma liberada y Dios, la distinción entre ambos es preservada. La rama shaiva, por ejemplo, asigna como fin a sus fieles: «Hacer real su identidad con Dios. Esta identidad permite la unión íntima del alma y Siva; no es la fusión del alma en Siva. Por sorprendente que parezca, la tesis shaiva es clara en este punto: un espíritu (átman) liberado es Siva; puede unirse a Siva, pero sin desaparecer en El». Tal alma liberada puede «sentirse» igual a Siva sin confundirse con El y sin ser limitada por El, ya que posee como El una capacidad infinita de conocimiento y de acción. Pero el alma, al liberarse, no se hace igual a Siva, únicamente descubre que lo ha sido desde siempre, pero -contrariamente a lo que sucede en el yogavedta- sin que las experiencias pasadas en el estado de ignorancia -que ha durado también desde siempre- le parezcan ilusorias, ni el mundo en que los demás seres se mueven, tampoco.

La última advertencia es necesaria como contradistinción respecto al monismo absoluto. Es consecuencia lógica de este último que las experiencias de distinción entre el espíritu individual y el Uno y Único deben ser ilusorias, vacías de realidad.

La Bhagavadgita

Ningún tratado sobre la bhakti hindú puede considerarse medianamente completo sin una referencia, por más sumaria que sea, a la Bhagavadgita. «Fue la Bhagavadgita la que puso en movimiento la transformación del hinduismo, de una técnica mística basada en las virtudes ascéticas de renunciamiento y olvido de sí mismo, en una religión apasionada de abandono de uno mismo en Dios...» .

La Bhagavadgita es un pequeño libro, incluido en el Mahábhárata, que trata con más o menos aprobación de las técnicas ritualistas, ascéticas; de yoga y de misticismo monístico, prevalentes antes de su llegada. Pero introduce un camino nuevo, el de la devoción amorosa, poniéndolo ya desde el principio sobre todos los demás caminos. Ya de entrada digamos que, según N. C. Chaudhuri, la devoción y el amor propugnados por la Bhagavadgita son agápé, mientras que -ya lo hemos visto- en la bhakti posterior váishnava triunfa el éros. Lo dice porque el libro está redactado como una revelación de Krishna a Arjuna. Ese Kríshna nada tiene que ver con el de los mitos posteriores y sus fantasmagorías sexuales.

Para Chaudhuri, la doctrina de la devoción amorosa, tal como aparece en la Bhagavadgita, es como un aerolito caído del cielo: ni tiene antecedentes justificativos, ni hay en el hinduismo anterior nada que le sirva de raíz natural. Por eso, en contra de todos los autores hindúes, opina que esta idea tan original tiene ascendencia cristiana. Los hindúes, según él, no están dispuestos a reconocer este hecho por estar obcecados en un nacionalismo fanático. Digamos de pasada que Chaudhuri es hindú, pero de mentalidad muy independiente dispuesta a criticar todo lo que de malo cree hallar en su religión o, mejor todavía, en el ambiente y organización social que le sirvan de marco y lienzo y que es completamente ignorado por la inmensa mayoría de los expositores del hinduismo.

Krishna se presenta en la Bhagavadgita como Dios supremo, personal y sin embargo idéntico con el Brahman vedántico -de ahí, quizás, el resabio monístico con tanta frecuencia latente en los poetas de la escuela bhakti. Krishna habla como Allah lo hace en el Corán y Jesucristo en el Evangelio, es decir, como Dios en persona: «Soy el espíritu universal (átman) que mora en el corazón de todos los seres; soy su principio su medio y su fin». «Soy el fundamento del Brahman inmortal e inmutable, así como de la ley eterna y de la absoluta felicidad». El capítulo once describe una esplendorosa teofanía de dimensiones cósmicas. En ella Krishna hace una tremenda revelación de sí mismo. El universo y cuanto contiene -en toda su infinita variedad- es presentado como su cuerpo, con toda su multiplicidad convergente en el Uno.

Este es el Dios majestuoso y único que el libro propone al amor rendido de sus devotos. Tal devoción (bhakti) es, según el mismo libro, el camino más fácil y seguro para llegar a El. En tanto que los demás caminos son para gente pudente -los sacrificios védicos eran tremadamente costosos- y para gente esforzada y erudita -el yoga clásico y el yogavedánta no sólo requieren un gran esfuerzo sino también instrucción filosófica-, por el contrario el camino de la devoción introducido por la Bhagavadgita es un camino popular abierto a todos. «Quienes quiera que se refugien en mí, aunque sean de bajo nacimiento, como mujeres, vaisyas y sudras, son capaces de alcanzar el fin supremo» (Vaisyas son los miembros de la tercera casta; los sudras pertenecen a la cuarta casta, son los parias. Tanto ellos, como las mujeres habían sido considerados hasta entonces personas no aptas para lograr la liberación. Deberían esperar a mejorar su condición en un futuro nacimiento.)

Exige, eso sí, que todas las acciones le sean consagradas: «Cualquier cosa que hagas, cualquier cosa que comas, cualquier cosa que ofrezcas en sacrificio, o des en caridad, cualquier cosa que hagas en penitencia, haz de ello una ofrenda a mí».

En contraste con las obras costosas y complicadas exigidas en los otros caminos espirituales, en el del amor, aun la menor cosa, hecha con devoción amorosa, es aceptable: «Aunque sólo sea una hoja, una flor, un fruto o agua, si se me ofrece con devoción amorosa por el alma a mí dedicada, la accepto graciosamente». El resultado de esa rendición al amor y dedicación al servicio divino no puede ser más excelso: «Quienes se dedican a mí con devoción amorosa, están en mí y Yo en ellos».

Abundan en la Bhagavadgita resonancias de pensamientos neotestamentarios. El lector ya habrá notado algo de eso en los pocos textos citados. Esto no significa que estemos de parte de Chaudhuri. Los argumentos presentados por él son más bien negativos en cuanto que no descubre en el hinduismo anterior las posibles raíces del amor puro predicado en la Bhagavadgita. La estructura y el espíritu general del libro son perfectamente hindúes y ya se sabe que el elemento personal, con toda su dinámica intuitiva, ha sido responsable de muchas innovaciones en la Historia de las Religiones. Harían falta argumentos positivos para probar la tesis y tales argumentos no se aducen.

La Bhagavadgita inició la idea de la obra hecha sin ánimo de lucro, sea espiritual o temporal, en este mundo o en el otro. Hasta entonces, esto había sido patrimonio únicamente de los perfectos. Ahora se inicia un programa de vida en el que la vida activa no es un óbice para la contemplativa. Esta doctrina «trajo consigo paz a la mente, la reconciliación con el mundo por el sentimiento de haber uno hecho su deber, y al mismo tiempo ofreció una evasión tanto del dolor como de los deseos incontrolados». Las obras hechas con perfecto desinterés, sólo por formar parte del propio deber y ofrecidas al Señor, dejando el resultado en sus manos, ni son fomento de ambición ni producen la egoísta presunción del éxito o la desordenada desazón del fracaso.

No vayamos a creer que la originalidad del autor de la Bhagavadgita sea absoluta. Era hijo de su tiempo, cuya mentalidad limita mucho su espíritu de innovación. Por ejemplo, la casta. Promete la posibilidad de salvación a los de bajo nacimiento, es verdad, pero con el pretexto de preservar de todo daño la estructura social presenta como un horrible pecado la mezcla de castas y defiende una especie de predeterminismo naturalístico para las diferentes castas a la vez que exhorta a todos a cumplir los deberes de su respectiva posición social. El sistema de castas queda así canonizado.

Arroamientos y visiones

Ya lo sabemos, la mística es ante todo experiencia, no teoría, y en este caso la experiencia consistirá en una relación de inmediatez entre el alma y su Amado. Lo mismo que en el yoga clásico y el yogavedanta, también en la escuela bhakti nos encontramos con técnicas para provocar esa relación de intimidad inmediata. Esas técnicas pueden conducir a la pérdida de la conciencia propia en un entusiasmo enajenante de delirio amoroso o en la visión clara del Amado. Dos peligros acechan al bhakta en su deseo de comunicación personal y directa con Dios: el de un emocionalismo desbordado y el de un subjetivismo incontrolado que forme su propia imagen y la venere como producida por Dios o como si fuera Dios mismo.

Caitanya (1485-1533)

Chaitanya es un ejemplo eminentemente emocionalista desbordado e inflamablemente contagioso. De él dice Chaudhuri: es «la figura más chocante de toda la historia del vaishnavismo; y el estilo de devoción amorosa predicado por él, uno de los fenómenos más sorprendentes y extraños en la historia de la religión».

Chaitanya es el santo favorito de la secta Hare Krishna. Resulta ya relativamente familiar la vista de miembros de esa secta cantando y danzando por las calles de algunas ciudades occidentales. Tales procesiones musicales tienen el nombre técnico de sañkirtan. Fue una costumbre iniciada por Chaitanya. El sañkirtan fue inicialmente algo privado, pero más tarde se lanzó a la calle, estremeciendo la ciudad donde Chaitanya vivía.

Véase la descripción de un saiakirtan: «Después de un intervalo musical, en el que los instrumentos han tocado pausadamente para ayudar al recogimiento y a la concentración mental de los cantores, comienza el canto de himnos. Chaitanya, fuera de sí por la devoción, se levanta y comienza a danzar. Muy pronto sus compañeros se unen a él electrizados por su ejemplo. Chaitanya danza sin parar, alzando los brazos con los ojos puestos en el cielo y exclamando de vez en cuando: 'Hari bole', que significa 'Aclama a Harí, o simplemente 'Bole, bole'».

Con la duración del baile, el fervor alcanza grados altísimos de frenesí hasta romper en excesos de histeria. Los hombres gritan a voz en cuello hora tras hora, danzan en extático abandono hasta que todo acaba en un sopor de agotamiento. Chaitanya era un modelo de devoción. Cantaba con voz sonora, danzaba con entusiasmo hasta que el sudor manaba de todo su cuerpo y las venas parecían querer saltársele de la frente. Muchas veces el vértigo le derribaba inconsciente y permanecía así por largo tiempo. Otras veces se apoderaba de él algo parecido a un ataque de epilepsia: miembros rígidos, espuma manando de su boca. Al volver en sí, lo hacía con lágrimas y lamentos como quien es arrancado de una experiencia beatificante. En ocasiones, rompía el corro de llorosos y sudorrientos devotos y se lanzaba a la carrera hasta caer rendido. También leemos que en el delirio de la excitación trepaba árboles y hacía cabriolas como un orate repitiendo incesantemente el nombre de Krishna.

Nadie dudará que tan exóticos excesos no contarían con la aprobación de Santa Teresa, ella, tan contraria a toda exhibición en los éxtasis que la arrebataban a veces en público a pesar de todas sus resistencias. Además, los éxtasis auténticos no pueden conseguirse a voluntad, por ser algo «sobrenatural». Pueden tener lugar cuando el alma está más descuidada. «Va muy diferente de lo que acá podemos procurar, y aun de los gustos que quedan dichos, que muchas veces, estando la misma persona descuidada y sin tener memoria de Dios, Su Majestad la despierta, a manera de una cometa que pasa de presto, o un trueno, aunque no se oye ruido... Siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quién la hirió: mas bien conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida».

Es verdad que Santa Teresa también habla de júbilos que hacen prorrumpir en alabanzas de Dios, pues «es un gozo tan excesivo del alma, que no querría gozarle a solas, sino decirlo a todos, para que le ayudasen a alabar a Nuestro Señor, que aquí va todo su movimiento». Pero como los místicos cristianos rehúyen el exhibicionismo, «se van a los desiertos para poder pregonar... estas alabanzas de su Dios». Esto mismo hacía San Pedro de Alcántara y «le tienen por loco los que alguna vez le oyeron». El impulso jubiloso de los místicos cristianos procede de lo interior del alma, de la vivificante acción divina en ella. No es algo provocado por medios excitantes externos.

Por otra parte, tampoco se nos puede prohibir el excitar los sentimientos por medios externos con tal de que se haga con la debida moderación y en ambientes en los que la afinidad facilite la comprensión y la comunidad de sentimientos. Puede decirse que los gestos son el lenguaje del cuerpo, expresión plástica de los sentimientos. En eso se basa el carácter ritual y sagrado de la danza en sus orígenes.

E. Conze señala que para los hindúes la danza equivale a «cantar con el cuerpo». Tengo idea de que San Agustín dijo que quien canta ora por partida doble. Siguiendo esa línea podrá llegarse a la conclusión de que quien además se entrega a la danza sagrada hará lo mismo por partida triple. La mentalidad occidental, fundamentalmente racionalista, ha descuidado la manifestación externa y comunitaria de los sentimientos religiosos y en esto sí que puede enseñarnos algo Chaitanya.

Nuestra liturgia canaliza los sentimientos íntimos y los encorseta en fórmulas prefabricadas cuya dignidad y eficacia casi sacramental nadie negará. Pero nos faltan las exteriorizaciones de entusiasmo comunitario, entusiasmo que en su raíz original significa un estado de posesión o inspiración divina. Es notorio el poco o ningún entusiasmo manifestado por los fieles en sus cantos y aclamaciones litúrgicos. Para poner un ejemplo, el «alleluya», esa exclamación de alabanza a Dios,

de júbilo y de victoria, no debería estar meramente en los labios, sino brotar directamente del corazón quemando los labios con su calor. Los excesos y el exhibicionismo deberían evitarse, pero tampoco es laudable la insensibilidad y la pétreas indiferencia con que los cristianos, en su mayoría, asisten a los actos litúrgicos.

Y ¿las procesiones? ¿Cómo deberían ser las procesiones? Verdaderas «manifestaciones» clamorosas de fe, no un mero paseo distraído, frío e insípido por las calles. ¿Cómo son las «manifestaciones» políticas? Vienen a ser un modelo desacralizado de procesiones, índice de lo que en cierta manera las procesiones deberían ser. En la India se ven procesiones en las que los devotos no se limitan a llevar en andas la figura de su dios y acompañarles en silencio o murmurando oraciones, sino cantando y danzando delante de la imagen al acompañamiento de instrumentos musicales elementales, pero sumamente eficaces para despertar el júbilo interno hecho visible en la danza. Así eran las procesiones presididas por Chaitanya.

San Agustín habla de un cantar con regocijo y define ese cantar como un convencimiento de que no puede explicarse con palabras lo que se canta con el corazón a Dios, y continúa: «Porque tanto los que cantan en la siega o la vendimia como los que hacen algún otro trabajo afanoso, empiezan a brincar de alegría por sólo las palabras del canto: hinchados ya de tanta alegría, no aciertan a explicarla con palabras, prescindiendo al fin de las sílabas, y acaban entregándose al canto de regocijo». Se refiere después al júbilo, es decir, clamor, gritos descompuestos y desordenados, definido por él como «cierta clase de canto que viene a significar que el corazón está alumbrando algo que no puede expresarse con palabras». Y continúa: «¿A quién puede consagrarse este canto de regocijo, sino al Dios inefable? Porque es inefable aquel a quien no puedes dar a conocer por palabras. Y si no tienes palabras para darle a conocer, ni por otro lado debes mantenerte callado, ¿qué otra solución te queda sino que te regocijes?». La conclusión es como sigue: «Sí, para que pueda sin palabras alegrarse el corazón, para que el amplísimo campo del gozo no tenga la cortapisa de las sílabas: 'Cantad a Dios bien, con regocijo'». Eso de que el canto de júbilo y regocijo, por estar hecho sin palabras y así libre de la limitación conceptual sea más apto para expresar al Dios inefable ¿no muestra el lado místico del canto? La respuesta afirmativa se ve apoyada por la necesidad de expresión sentida a pesar de no tener palabras para dar a conocer a ese Dios inefable. Parece que San Agustín hubiera comprendido perfectamente la conducta de Chaitanya.

Repetición del nombre de Dios (Japa)

Ya nos hemos referido a la importancia dada por los bhaktas a la repetición del nombre de Dios y a la eficacia salvadora a ella atribuida. Se distinguen tres clases de lapa: hablada, vocalizada en silencio, puramente mental. Algunos consideran las dos últimas diez veces más eficaces que la inmediatamente precedente, señal de que el resultado mental perseguido es el que pronto diremos.

Según H. P. Poddar, el neófito debe dedicar por lo menos seis horas diarias a la repetición amorosa del nombre de Dios. Como apoyo material se sugiere el uso de un rosario cuyas cuentas se pasan a cada recitación del nombre sagrado. También puede hacerse esa repetición al compás del aliento o del pulso.

El fin perseguido por este ejercicio es el de implantar en la mente -fijándola cada vez más fuertemente- la idea de Dios, hasta expulsar las demás ideas que en adelante únicamente podrán tocar la conciencia tangencialmente.

El nombre de Dios, insistentemente recitado, puede ser considerado como un caso particular de mantra. El mantra es una sílaba, una palabra o una expresión sagrada que, a golpes de repetición con la atención puesta únicamente en ellas, pueden conducir a la visión de lo que con ellas se evoca o al abismamiento místico.(Famosa entre todas las sílabas mantricas es la sílaba «OM», tan usada por los hindúes como símbolo de lo divino.).

Refiriéndose a la repetición del mantra de Siva, dice H. Brunner: «Cada recitación, y pueden hacerse cientos de ellas, equivale por lo tanto a un verdadero ejercicio de yoga que tiene como efecto seguro reforzar la identificación entre el alma (átman) y Siva».

Distingue a continuación entre quienes no han superado todavía la bhakti inferior y quienes ya se encuentran más cerca de las alturas de la bhakti suprema. Para los primeros, la repetición del nombre de Dios es una semilla de buen karma productor de frutos según sus deseos. Su amor no es tan acendrado como para hacerles que se olviden de sí mismos. Pero «el iniciado, que tiene puesta la mira exclusivamente en la liberación... abandona totalmente los frutos de su japa en Siva. El japa no es para él más que una de las numerosas ocasiones de identificación con Siva que el culto le ofrece. Quizás la mejor».

El mantra puede servir para producir la «visualización» de Dios. En el saiva siddhánta, es un axioma que sólo puede adorar a Siva quien es como él. Por medio de un ceremonial, en el que el mantra desempeña un papel predominante, el adorador se somete a una transformación cíltica por la que se convierte en otro Siva.

Una vez que el adorador ha pasado por esa transformación, es necesario lograr que Siva se haga presente como la Persona adorada. «Cuando el Dios necesita asumir una forma para ejercitarse cierta actividad o llegar a ser objeto de contemplación, lo que le sirve de cuerpo son un conjunto de Energías, llamadas Mantra, que son aspectos de su propia Energía, una e indivisa». El adorador evoca la existencia de ese cuerpo por medio de un mantra al mismo tiempo que trata con toda la intensidad posible de formar una imagen mental del Dios con todos los detalles con los que es descrito o pictóricamente representado: las cinco caras, los diez brazos con las armas que empuñan, etc. Entonces el adorador logra «ver» a Siva delante de sí. A continuación se le rinde el homenaje con que todo anfitrión digno de ese nombre debe tributar a toda persona de nota que franquea el dintel de su puerta. Esta parte del culto «ciertamente ayuda al adorador a convencerse de la existencia real de Siva, puesto que lo ve, lo viste, lo unge con perfumes, le ofrece alimento».

En una nota aclaratoria, H. Brunner dice que las Escrituras del saiva siddhánta «no dan ningún detalle sobre la técnica empleada para obtener la visión de Siva. Según toda probabilidad, no debió reducirse a la evocación de una imagen mental, sino aproximarse más bien a los ejercicios de 'materialización' que forman parte de la formación de los adeptos del budismo tántrico, especialmente el tibetano. Las enseñanzas en esta materia, que debieron ser más bien orales, parecen haberse perdido.

Lo que precede se refiere al sáiva siddhánta del norte de la India, cuyas fuentes están escritas en sánscrito, diferente del saiva siddhánta sureño, del que se hablado anteriormente.(Por consiguiente, tendremos tres clases distintas de bhakti: váishnava y shaiva. La última divisible en shaiva del norte, cuyas fuentes están en sánscrito, y shaiva del sur, cuyos adeptos usan la lengua tamil. También los Nárada Bhakti Sutras -proprios de la bhakti váishnava- mencionan diversos tipos de emoción que puede asumir el amor bháktico para su manifestación o ejercicio: amor de glorificación de los atributos divinos, amor de la belleza de Dios, amor de adoración, amor de recuerdo, amor de siervo, amor de amigo, amor de hijo, amor de esposa, amor de dedicación de uno mismo, amor de identificación con el Señor, amor acompañado del dolor de la ausencia. Curiosamente encontramos un pasaje parecido

en Santa Teresa: «Tratad con El como con padre, y como con hermano, y como con señor, y como con esposo -a veces de una manera, a veces de otra-, que El os enseñará lo que habéis de hacer para contentarle» .).

De este último habla H. Brunner en elocuentes términos: «La India del sur ha tenido muchos de esos místicos, más comprensibles para los cristianos que los iniciados sometidos a una disciplina cuyas técnicas de adoración hemos descrito. Algunos han considerado a Siva como su Señor, otros como a su Amigo, otros como a su Amante. Han cantado sus alabanzas en versos que llevan impreso el sello de una experiencia religiosa innegable. Han prescindido de los ídolos en razón de la omnipresencia de Dios; de las ofrendas, en razón de su Plenitud. Frecuentemente han preferido a los mantras tradicionales el simple nombre de Siva. Y en general les ha preocupado poco el dogma enseñado por las Escrituras».

Contrastado con esta clase de misticismos, el misticismo del Shiva siddharta norteño es altamente peculiar. Generalmente se piensa que es privilegio del místico el goce de una gran libertad de espíritu, desligada de las ataduras del convencionalismo y de los ritos prefabricados. Todo el movimiento hindú de la escuela bhakti viene a ser, generalmente hablando, de ese tipo, incluidos los shaivas tamiles del sur de la India.

Los Agamas o Escrituras del shaiva siddhanta sánscrito nos ofrecen un misticismo ritualista, que para algunos podría parecer contradictorio. Esas Escrituras «describen a los iniciados cuya vida entera está enmarcada por obligaciones rígidas, cuyos descubrimientos espirituales parecen programados de antemano, cuyas emociones se expresan por canales de ritos perfectamente estructurados. Y, sin embargo, proclaman que el camino por ellas enseñado es un camino que lleva a Siva.

El iniciado se siente ritualmente elevado a un nivel de pureza tal como para poder reconocer su identidad con Siva y unirse a El. Diariamente, durante toda la vida, sin fallar... en el curso de su culto privado, expresa su convicción [de identidad con Siva]: por medio de gestos por él aprendidos y cuya repetición, lejos de ser esclerotizante, puede compararse al lento pulir de una piedra preciosa; por medio de fórmulas que se le han enseñado y que repetidas indefinidamente, actuando a modo de encantamiento, tienen la virtud de apartar la mente de pensamientos adventicios y de concentrar el pensamiento en la Realidad única. Trata cada día, con fe y perseverancia, de renovar el contacto con Siva y experimentarlo con toda intensidad. ¿Por qué dudar que algunos lo consiguen?».

¿Quién podrá asegurar que el ritualismo es antimístico por naturaleza? Hablamos, naturalmente, no de un esqueleto de ceremonias sin vida, sino de un ceremonial en el que desempeñan un papel activo y concorde el cuerpo y el espíritu. Un ritualismo capaz de centrar la atención y los afectos exclusiva e intensamente en la Persona amada por adorable y adorada, por ser digna de un amor total. Tal ritualismo, en vez de ser un mimetismo mecánico, se convierte en un drama contemplativo y místico en el que el protagonista es el amor. Santa Teresa afirma estar dispuesta a morir mil veces por la menor ceremonia de la Iglesia, pero, por otra parte, confiesa su aversión innata hacia devociones mujeriles que puedan parecer supersticiosas y aconseja hablar con Dios -si la moción interior así lo exige- no con oraciones compuestas -rituales, podríamos decir-, sino con palabras salidas espontáneamente del corazón .

Ramakrishna (1834-1886)

Chaitanya nos ha ofrecido un ejemplo de emocionalismo desbocado. Más estrepitoso todavía y aun desaforado parece el emocionalismo de Ramakrishna a quien ya hemos tenido el gusto de encontrar anteriormente.

El prevalente subjetivismo de la espiritualidad oriental llegó en él a sus cotas más altas. Le hizo apto para experimentar y recorrer hasta el final los derroteros místicos más diversos: el suyo propio, de la devoción a la Madre Divina, en forma de la diosa Káli, esposa de Siva, representada en su templo como una diosa de cuatro brazos, con un collar de calaveras y un ceñidor de brazos humanos, al mismo tiempo que sostiene con una de las manos del lado izquierdo una cabeza recién cortada y en la otra, la superior, una espada tinta en sangre, mientras con una mano del lado derecho imparte bendiciones y con la otra aquietá temores ; el de la devoción váishnava a Ráma y Sítá; el de la espiritualidad tántrica; el de la devoción de las Gopis por Krishna; el del monismo vedántico ; el del Islam, con una visión del Profeta; el del cristianismo, con una visión de Cristo, quien se identificó con él introduciéndose en su cuerpo. A lo que se ve, la plasticidad mental de Ramakrishna era omnímoda, y si no llegó a recorrer el camino espiritual budista, el zoroástrico, el taoísta, el zen, etc., fue porque no se le presentó ocasión para ello.

Su emocionalismo alcanzó grados insuperables. Su biógrafo -miembro de la orden religiosa hindú que lleva su nombre y fundada por Vivekánanda- confiesa: «De hecho ha habido no pocos que vieron en él nada más que las señales inequívocas de un maníaco o un neurótico». Muchas veces, el mismo biógrafo, para describir gráficamente el ardor con que su biografiado se exaltaba por los caminos de su carrera espiritual se ve constreñido a usar palabras como paroxismo, frenéticamente, locamente, arrebatos, espasmos, etc.

A pesar de sus múltiples experiencias espirituales, su actitud fundamental y permanente era la de un devoto rendido de la Madre Divina, antes descrita, a la que amaba con un amor filial obsesionado. Se sintió poseído de un deseo loco de verla y tal deseo se vio cumplido.

«Un día me encontraba deshecho por una angustia intolerable. Mi corazón parecía estrujado como una toalla húmeda. Me sentía descoyuntado por el dolor. Un terrible frenesí se apoderó de mí al pensar que quizás nunca me fuera otorgada la bendición de esa visión divina. Juzgué que en tal caso ya me bastaba con lo vivido. Una espada pendía en el templo de Káll. Mis ojos se pegaron a ella y una idea cruzó mi mente: 'La espada... me ayudará a acabar con todo...'. Me abalancé sobre ella y la cogí como un loco.

«Y entonces... todo el escenario -puertas, ventanas, el templo mismo- se desvaneció de mi vista. Me pareció que nada existía ya. En substitución de todo ello, vi un océano de espíritu inmenso, cegador. Grandes olas luminosas se levantaban en todas direcciones. Se dejaban caer sobre mí con gran estrépito como si intentaran engullirme. En un momento las vi sobre mí. Rompieron contra mí y me engolfaron. Me sentí sofocar. Perdí el conocimiento y me desplomé. No sé cómo pasé aquel día y el siguiente. Un océano de gozo inefable daba vueltas en torno a mí. Y en la profundidad de mi ser experimentaba la presencia de la Madre Divina».

Ramaskrishna volvió en sí a los dos días, mientras pronunciaba con labios temblorosos el nombre de la «Madre». La visión había dejado en él una huella muy profunda e hizo de él un verdadero adicto a esa droga espiritual. De nuevo se repitieron los sollozos y las súplicas. De nuevo exigía la visión con el frenesí de un morfinómano. Se tendía cuan largo era y frotaba su rostro contra el suelo hasta lacerarlo. Hasta que el organismo debilitado y sobreexcitado reproducía la visión. Así una y otra vez. En sus frecuentes desvanecimientos veía a la Madre Divina sonriéndole y hablándole.

No es menester mucha imaginación para ver que tales visiones no hubieran pasado con éxito el examen de discernimiento teresiano. La Santa asegura que «la misma imaginación, cuando hay un gran deseo produce la visión, y la misma persona se hace entender que ve aquello que desea, y lo oye, como los que andan con gana de una cosa entre día y mucho pensando en ella, que acaece venirla a soñar». ¿No hubiera pensado Santa Teresa que los arrobamientos de Ramakrishna eran más bien «raviamientos»?. Mucho es de temer que hubiera tachado las visiones y éxtasis de Ramakrishna como «locura junto con ilusión».

Como contraste, veamos la descripción teresiana de las visiones intelectuales de Jesucristo. «Acaece, estando el alma descuidada de que se le ha de hacer esta merced, ni haver jamás pensado merecerla, que siente cabe sí a Jesucristo Nuestro Señor, aunque no le ve ni con los ojos del cuerpo ni del alma. Esta llaman visión intelectual, no sé yo por qué. Vi a esta persona que le hizo Dios esta merced, con otras que diré adelante, fatigada en los principios harto; porque no podía entender qué

cosa era, pues no la veía, y entendía tan ciertamente ser Jesucristo Nuestro Señor el que se le mostraba de aquella suerte, que no lo podía dudar, digo que estaba allí en aquella visión».

En lo referente a las visiones Imaginarias, la Santa aconseja que ni se deseen ni se pidan, dando las razones pertinentes para ello. Todo el capítulo está dedicado a las visiones imaginarias y a la prudencia requerida para juzgar de ellas. La conducta aprobada por la Santa está en el polo opuesto a la de Ramakrishna.

Las visiones de Ramakrishna no presentan los rasgos de sobrenaturalidad exigidos por Santa Teresa a las gracias místicas. Ramakrishna llegó a poder evocarlas a voluntad. Del más bajo grado de oración mística dice Santa Teresa que una vez acabado el gusto sobrenatural, el alma «no lo puede tornar o recobrar, ni sabe cómo; porque si se hace pedazos a penitencia y oración y todas las demás cosas, si el Señor no lo quiere dar, aprovecha poco». No es difícil reconocer a Ramakrishna en ese «hacerse pedazos a penitencias y todas las demás cosas».

El biógrafo antes mencionado nos habla de cómo para Ramakrishna todas sus experiencias eran enteramente naturales: «Como impartidora de conocimiento, esa intuición mística o inteligencia pura, como Ramakrishna acostumbraba llamarla, fue caracterizada por él como una facultad perfectamente natural de la mente humana, lo mismo que el entendimiento y los sentidos y lo contenido en ellos... A través de su propia observación empírica sobre la inteligencia pura o intuición espiritual, Ramakrishna llegó a convencerse de que cualquier método de religión práctica, seguido con sinceridad, desarrollará sin falta esa facultad latente en todos los hombres y que puede conducirles a visiones del Dios personal en distintas formas».

Epílogo

Los tratadistas váishnavas distinguen varios estadios en el proceso de liberación por medio de la devoción rendida a Dios: salokyam: vivir en la misma región que el Amado viendo a Dios en todo; samipyam: vivir «cabe junto al Amado», en expresión de Santa Teresa; sarúpyam: llegar a parecerse al Amado, aunque sin llegar todavía a tener los atributos de creador, preservador y destructor del mundo; sayujyam: identificación con el Amado, ser absorbido por El.

En el último estadio desaparece todo sentido de dualidad entre Dios y el alma. La identificación llega a su punto culminante con la muerte. En lo que le resta de vida, el liberado retiene cierto sentido de su individualidad para ser instrumento del amor de Dios en el mundo. El devocionalismo váishnava desemboca así en algo parecido al monismo vedántico.

En este cuarto estadio se llega a lo conocido como sahaj samhadi, cuando el estado de trance se difunde, como un perfume en toda la vida de bhakta y se mantiene presente en todo momento y en todas las acciones. Si se ha llegado a tal estado por medio del japa, éste continúa por sí mismo sin interrupción, día y noche. No se hace notar entonces la distinción entre el bhakta, el mundo y el Dios amado.

Según el saiva siddhanta del sur de la India, el alma liberada, aun tras la muerte, no llega a ser una sola cosa con Siva, su Señor. Siva es felicidad esencial y el alma no lo es, pero está destinada por naturaleza a gozar de esa felicidad. La unión final y eterna del alma con siva es comparada a la unión entre el metal y el fuego en una bola de hierro incandescente, o como la compenetración entre el agua y la sal en ella disuelta. Es la unión más íntima posible sin confusión de naturalezas. Pero, puesto que el alma liberada pierde toda posibilidad de actuar, en el estado de salvación definitiva y ultraterrena no goza de una beatitud «personal» o propia, sino que se limita a participar pasivamente en la pura felicidad que es el Señor.

A primera vista, las analogías usadas por el saiva siddhánta (del fuego y el metal, de la sal y del agua) parecen más apropiadas para ilustrar la unión del alma cristiana con Dios que las usadas por la misma Santa Teresa. Estas, tomadas literalmente -no en el contexto- podrían tener un sentido monístico. La Santa discierne entre dos clases de unión: una puede deshacerse, la otra no. La primera sería como las llamas de dos velas que pueden juntarse y separarse o -algo puramente imaginativo- «como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, u que el pabilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar una vela de la otra».

La segunda clase de unión es inseparable, «como si cayendo agua del cielo en un río u fuente, adonde queda todo hecho agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u la que cayó del cielo; o como si un arroyo pequeño entra en el mar, no habrá remedio de apartarse; u como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace toda una luz». Estas dos últimas comparaciones, tomadas en sentido literal, presentan un carácter marcadamente monístico, pero, en el contexto teresiano, se hace uso de ellas no para explicar la fusión de dos naturalezas en una, sino únicamente para ilustrar la inseparabilidad de la unión entre el alma y Dios a que se llega en las séptimas moradas.

El devocionalismo váishnava merece ciertamente nuestra admiración, pero con ciertas reservas. «La doctrina metafísica de la mayoría de los bhaktas no se libra de un monismo panteísta, la idea del pecado y la redención es a veces obscura, el antropomorfismo ha rebajado los dioses de los devotos bhaktas al rango de seres humanos ensalzados, su bhakti es frecuentemente demasiado emocional y subjetiva». Sin embargo este movimiento devocional «ha tenido que llevar muchas almas a Dios, a causa de la humilde y amante sumisión, la profunda ansia y oración, la confiada dependencia de la gracia de Dios de los bhaktas genuinos» .

Nuestra aprobación es extensible, con menos reservas, al sistema saiva siddhanta. «Como sistema de pensamiento religioso, como expresión de fe y vida en Dios, el shaivismo es con mucho lo mejor que la India tiene; juzgado por su mérito intrínseco, el shaivismo representa el punto más alto de la intuición y vida profundamente religiosas de la India, pues esta religión secunda una piedad basada en una idea de Dios y de su relación con el mundo, que se encuentra más cerca del cristianismo que ningún otro sistema.

Dios es, en el saiva siddhanta: único, personal, omnisciente y omnipotente. Es inmanente, llenándolo todo con su gracia y también transcendente. Las deficiencias, no de Dios sino de la idea que de El tiene el saiva siddhanta, dimanan del subsuelo mitológico del sistema. Aun prescindiendo del símbolo de Siva más extendido, el linga, y de algunas leyendas de tenor lascivo que no parecen tener gran influencia en el saiva siddhanta, la representación de la Energía transcendente del dios como una diosa consorte pone en peligro la unicidad divina y expone la idea de Dios a un antropomor-

fismo de baja calidad, cuyas manifestaciones más claras son las relaciones amorosas y sexuales entre Siva y Párvati, demasiado humanas para ser divinas.

Cuando, según la leyenda, los dioses batieron el océano, una de las cosas que emergieron de las revueltas aguas fue el veneno haláhala que amenazaba con exterminar a los hombres. Siva se lo bebió inmediatamente y como consecuencia de ello se le amaroró el cuello. De ahí su título Nilakantha. Los místicos shaivas se extasián ante este gesto salvador de su Señor. ¿Qué hubieran sentido de haber creído en un Dios-Hombre sujeto a tormentos y muerte de cruz por nuestra salvación?

Además, el Siva salvador no es un personaje histórico, es el protagonista de un mito situado fuera de la historia humana, mientras que Jesús de Nazaret es Dios inmerso en esa historia y personaje sobresaliente de ella. San Ignacio de Antioquía, escribiendo a los magnesios, les amonesta a «que se aferren a la certeza de la natividad, de la pasión y de la resurrección, que sucedieron, [y aquí está la referencia histórica] en tiempos de la prefectura de Poncio Pilato. Cosas que verdadera e indubitablemente fueron llevadas a cabo por Jesucristo, nuestra esperanza».

Aquí está el punto fuerte del cristianismo frente a otras religiones como las expuestas en este libro, aun las más elevadas. Tendremos ocasión de insistir en ello más tarde. Un hindú, interesado en nuestra religión, me aseguraba: «Lo que mejor impresión me produce del cristianismo es que Uds. celebran en sus fiestas hechos históricos». Claro que no se trata de hechos «puramente históricos», puesto que su significación más profunda y su eficacia soteriológica conviven con la eternidad. Son hechos con dos componentes unificados y compenetrados entre sí: uno humano -verdaderamente humano que fluye con la historia- y otro divino que transciende la historia como devenir y puede por lo tanto influenciarla en toda su totalidad.

En lo esencial, el hindú de referencia había dado en el clavo. No vamos a negar que los mitos sean portadores de verdad, pero es una verdad nebulosamente vislumbrada e imperfectamente expuesta. Su luz pierde brillo ante la Verdad hecha carne humana en el Cristo histórico, que naturalmente es un símbolo como los mitos, pero que, a diferencia de ellos, no se limita a señalar la Realidad sino que además la contiene y la comunica.

Prescindiendo de los excesos y desviaciones que en el movimiento devocional hindú han podido darse por falta de apoyo en una revelación objetiva, hay que confesar que de todas las espiritualidades orientales ésta es la que más se aproxima a la cristiana. Esto se aplica con más fuerza aún -digásmolo por última vez- al saiva siddhdnta, del cual dice Zaehner con toda razón: «Toda su manera de concebir a Dios y su relación con el mundo está más cerca del cristianismo que cualquier otro sistema, pues en él Dios es amor y aun su misma actividad dimana de su solicitud amorosa por sus criaturas».

EL BUDISMO

El tratamiento del budismo ofrece una dificultad fundamental parecida a la del hinduismo. No se trata de un sistema religioso homogéneo, sino múltiple y diversificado. No hay un budismo, sino muchos budismos. Sus dos ramas principales son el Hinayana y el Mahayana.

EL BUDISMO HINAYANA

Es éste el budismo más primitivo y el que más se acerca a la predicación original de Buddha. Ante los ojos de Santa Teresa, esta clase de budismo se hubiera desplegado como un desierto de soledad infinita. El budismo Hinayana es una religión sin Dios... y sin alma, con lo que desaparecen de un golpe los dos polos del eje de rotación de la mística teresiana.

Nos encontramos ante un sistema terapéutico destinado a curar los desarreglos morales -raíces últimas de la mayor parte de nuestros sufrimientos, si no de todos-, y ante un sistema de liberación o escape del ciclo de las transmigraciones con la consiguiente supresión definitiva de toda clase de sufrimientos. La actividad salvífica desemboca en el nirvana, palabra hosca y poco atrayente en un principio, pues, por su origen etimológico significa «extinción». No hay en este budismo posibilidad de comunicación amorosa con un Dios transcendente y cercano a un mismo tiempo, ni puede uno mirar con ilusión al final del camino como una salida del destierro y una llegada a la casa paterna, a una inmersión en el abrazo eterno de Dios, que nos creó por amor y nos quiere para sí.

No hay lugar en el budismo original por la oración, ni para la gracia como toque de Dios y ánimo para desalentados. Buddha desapareció para siempre al entrar en la condición supramundana del nirvana. No hay, por lo tanto comunicación posible entre el fiel budista y su maestro supremo, ni puede aquél pensar en el nirvana como lugar de encuentro con Buddha. La presencia de éste, meramente moral, queda reducida al cuerpo de sus enseñanzas: «Quienquiera que ve la Doctrina (dhamma) me ve a mí» La acción salvífica de Buddha queda reducida a mostrar el camino. Cada uno deberá después recorrerlo con su propio esfuerzo.

Las inclinaciones reverentes del monje budista del hinayána ante la imagen de Buddha no significa que éste se haga presente en ella, sólo le representa y renueva su recuerdo. «Hablar de la presencia actual de Buddha en medio de sus discípulos no tiene sentido para un budista. Esperar su venida, sería para ellos el mayor ridículo. Para ellos, 'nirvana', el Buddha ha 'pasado' más allá de la condición 'mundana'; y no solamente él, sino también todos cuantos han alcanzado la consumación. De ésta no puede decirse nada». Y a quien pensara ir al nirvana para gozar de la compañía de su maestro, el budista ortodoxo podría reconvenirle diciendo: «No hay absolutamente Buddha alguno en el nirvana». Lo único que puede hacer una comunidad budista de ese género es mantener vivo el recuerdo del maestro, su ejemplo y sus enseñanzas. Nada más.

La Doctrina

Toda la doctrina de Buddha está sucintamente expresada en las «Cuatro Nobles Verdades». No hay punto doctrinal alguno o prescripción práctica, en las Escrituras Pali que no sea referible a esta cuádruple base dogmática. Estas verdades son:

1) Todo, en la existencia humana, es dolor. El nacimiento es doloroso, la vejez es dolorosa, hay dolor en el sufrimiento físico, en las quejas y lamentaciones, en la tristeza, en la desazón y conflictos mentales, en la asociación con lo indeseable, en la no consecución de lo deseable; en suma, los cinco factores existenciales del individuo humano -cuerpo, sensaciones, percepciones, complejos psíquicos y conciencia- están inmersos en el dolor.

2) ¿Cómo se origina este dolor? ¿Cuál es su raíz última? El deseo ardiente que lleva a nuevos nacimientos, acompañado de placer y pasión, que se deleita en esto y aquello; es decir, el deseo ardiente de placeres sensuales, de llegar a ser y no llegar a ser.

3) ¿En qué estriba la supresión del sufrimiento? En el nirvana. En un desasimiento total, en la supresión, anulación, rechazo, liberación y aislamiento de ese deseo.

4) ¿Y cuál es el camino para la supresión del sufrimiento? El Óctuple Sendero: creencia correcta, aspiraciones correctas, lenguaje correcto, conducta correcta, esfuerzo mental correcto, vigilancia mental correcta, enajenamiento o éxtasis correcto.

Todo el budismo original está contenido en esas cuatro verdades. Como se ve, el Octuple sendero describe el budismo original como un sistema cuyo primer intento consiste en despejar la ignorancia - el pecado original en la filosofía y espiritualidad india- por medio de la «creencia correcta» como primer paso. La «creencia correcta», como mentalidad fundamental, es indispensable para iluminar el camino que debe ser recorrido. Tras ella viene la implantación de «aspiraciones correctas» destinadas a suplantar las aspiraciones rastreras. Aspiración al renunciamiento, a la exclusión de toda malicia dañina, a la no-violencia. El camino transcurre a continuación por una purificación de la conducta moral. Tras ella debe pasarse por una purificación de la mente que la haga idónea para la vigilancia contemplativa hasta desembocar en el éxtasis salvador. El budismo es un sistema terapéutico -como medio para el refinamiento moral y remedio para el dolor- y místico.

Dolor y desasimiento

Llama poderosamente la atención el acento puesto por el budismo primitivo en lo que pudiéramos llamar «el dolor existencial». Existencia transmigratoria y dolor constituyen los dos términos de una ecuación perfecta. En palabras de Vajirá -monja budista antigua, cuyos versos se han hecho famosos, pero de la que nada más se sabe-: «El sufrimiento es lo único que viene a la existencia, el sufrimiento es lo único que perdura. No otra cosa que el sufrimiento viene a la existencia, no otra cosa que el sufrimiento cesa de existir». Por eso, la pregunta siguiente estaba continuamente rondando las mentes de los discípulos de Buda: « ¿Cómo puede uno liberarse del sufrimiento?».

La ecuación perfecta entre sufrimiento y existencia sugiere que el sufrimiento, cuya universalidad Buda proclama, tiene un sentido profundo, más allá del ordinario.

Tenemos por una parte el sufrimiento físico y moral. Podríamos designarlo como sufrimiento psicológico, en oposición al otro, el ontológico, raíz última del primero. El Cullaniddesa nos ofrece una lista amplísima de dolores físicos, enfermedades, incomodidades, desazones, desgracias personales, etc. En cuanto afectan nuestra sensibilidad, tales cosas forman parte del «dolor psicológico». Este consiste fundamentalmente en el rechazo de algo física o moralmente penoso o desagradable. Tiene por lo tanto su razón de ser en el «deseo» mencionado como raíz del dolor en la segunda de las Nobles Verdades. Todo rechazo es un deseo de signo negativo.

El hombre perfecto, una vez suprimido todo deseo, se coloca a sí mismo por encima de los vaivenes del dolor y el gozo, todo le da lo mismo. Eso no significa que no se vea asaltado por accidentes imprevistos o molestias de todo género, significa sencillamente que no se sentirá inquietado ni irritado por ellos. De él se podrá decir: «Aun en medio del sufrimiento no se aflige».

Todo sufrimiento depende de un deseo -de un deseo insatisfecho o de un deseo contrariado-, y éste tiene su raíz en la sensibilidad, ya sea de los sentidos externos o de la mente. También se «siente» con la mente. Quien logre un dominio absoluto sobre sus sentimientos -agradables, desagradables o neutros- habrá terminado con todo sufrimiento psicológico.

Avanzando más, vemos que los sentimientos dependen del contacto de los sentidos exteriores y de la mente con sus objetos respectivos. Así pues, para la supresión total de todo sufrimiento se requiere un dominio completo de los sentidos y de la mente, hasta llegar a la supresión completa del funcionamiento de esta última por medio del yoga. Esto es así porque la mente es la controladora y colectora de las impresiones sensoriales, amén de ejercer sus funciones propias.

Pero la noción budista del sufrimiento es todavía mucho más profunda. Se enraíza en la inestabilidad ontológica de todas las cosas mundanas. Santa Teresa dice algo de esto al afirmar que en el contenido producido por las riquezas, señoríos, honras y deleites del mundo nunca falta un «sí, no». Todo está minado por una radical insuficiencia ontológica, una intrínseca inseguridad, un ser y no ser. Esto introduce un factor constante de desarreglo y descomposición, impedimento para toda estabilidad y posesión tranquila y satisfactoria de las cosas y de uno mismo.

Esta transitoriedad esencial -contingencia la llamaremos nosotros- es la razón primaria para considerar el mundo como «vacío» (suñña), por estar privado de la quintaesencia de la permanencia y por lo tanto de la quintaesencia de la felicidad o satisfacción. Todo, aun lo aparentemente más agradable y seguro, está carcomido por esa inestabilidad ontológica y no puede menos de defraudar a quien equivocadamente pone su confianza en ello: «Toda juventud está ya ocupada por la vejez o la degeneración, toda salud está ya ocupada por la enfermedad, toda vida está ya ocupada por la muerte, toda posesión está ya ocupada por la pérdida, toda gloria está ya ocupada por la infamia, toda alabanza está ya ocupada por el reproche, toda felicidad está ya ocupada por el dolor». Por eso, el ser esencial del hombre no encuentra cobijo seguro en cosa mundanal alguna, todas están ya de alguna manera ocupadas por el sufrimiento.

Esta inestabilidad ontológica no es sólo exterior al hombre, es también subjetiva, empapa sus factores empíricos existenciales: el cuerpo, las sensaciones, las percepciones, los complejos mentales, la misma conciencia. En consecuencia, la personalidad empírica humana no es sujeto apto para la felicidad, sino víctima por su propia naturaleza, del sufrimiento universal. Quien quiera liberarse totalmente del sufrimiento deberá aniquilar, sin miramiento alguno, esa personalidad empírica que no es la substancia y esencia del hombre, sino su periferia existencial mundana.

De lo dicho se deduce la posición fundamental del budismo primitivo ante el dolor. Es una posición de rechazo incondicional. El sufrimiento es algo sin sentido, algo vacío, como que procede del vacío esencial de todo lo mundial. La liberación o salvación puede por lo tanto ser expresada como supresión de todo dolor al modo dicho. No es ésta una mentalidad aceptable, en su totalidad, para el cristiano.

Ciertamente, el cristianismo no favorece una actitud indiferente y pasiva ante el sufrimiento y la injusticia y eso por amor al prójimo. A aliviarlos y suprimirlos dedicó su vida pública nuestro Salvador. De hecho, ninguna religión, como la cristiana, se ha dedicado tan activamente al alivio del sufrimiento ajeno con olvido del propio.

Pero siempre será verdad que el sufrimiento es el crisol del amor y su piedra de toque, en especial para los místicos. «Pues veis aquí, hijas mías, lo que dio a quien más amaba: trabajos, dolores, injurias, persecuciones. Por donde se entiende cuál es su voluntad. Ansí que estos son sus dones en este mundo. Va conforme al amor que nos tiene: a los que más ama da más de estos dones; mas a los que menos, menos y conforme al ánimo que ve en cada uno y el amor que tiene a su Majestad. Quien le amare mucho verá que puede padecer mucho por El; al que amare poco, poco. Tengo yo para mí que la medida de poder llevar gran cruz o pequeña es la del amor».

Santa Teresa confiesa de sí misma que desde que comenzó el Señor a meterla en las sextas moradas, cuarenta años antes, no pasó día sin dolores tanto de salud como otras clases de trabajos. Los aceptó como castigo de sus pecados, pero añade: «Yo siempre escogería el camino del padecer, siquiera por imitar a Nuestro Señor Jesucristo, aunque no hubiese otra ganancia en especial, que siempre hay muchas».

El amor, mientras no llegue a su consumación en el cielo, no puede estar exento de sufrimiento. El sufrimiento más agudo del amor es el de la ausencia del amado y de esto saben mucho las almas místicas. (Santa Teresa describe los terribles dolores, espirituales así como corporales, causados por esa ausencia, donde menciona además el valor purificativo de tales angustias mentales y dolores físicos.)

El amor hiere, aunque muchas veces esa herida produzca al mismo tiempo gozo y pena. Ya ha quedado indicado cómo Santa Teresa habla de un padecer que causa «tan gran contento, un martirio sabroso».

Donde hay amor tampoco puede haber un desasimiento excluyente de todo apego afectivo alguno. El budismo primitivo proscribe tenazmente todo deseo como raíz de dolor, pero el amor de Dios es sinónimo de deseo de El y de cuanto El quiere. El desprendimiento del místico cristiano consiste en «dejarse a sí en los brazos del amor», y tan alegremente tomar «lo sabroso como lo amargo, entendiendo que lo quiere Su Majestad». El alma tiene que ser «toda suya, suya, sin otro interés ni otras cosas que la muevan por sola ella, sino por quien es su Dios y por el amor que le tiene. A pesar de todo, el dolor se siente, pues el amor no entumece la sensibilidad -a veces la agudiza-, aunque refuerce la tolerancia. La indiferencia impasible del yogui no es parte integrante de la perfección en la paciencia y en la sumisa aceptación. Ejemplo: Cristo en la oración del huerto. Dice Santa Teresa: «No penséis que está la cosa en que si se muere mi padre u hermano, conformarme tanto con la voluntad de Dios que no la sienta, y si hay trabajos y enfermedades, sufrirlos con contento. Bueno es, y a las veces consiste en discreción, porque no podemos más y hacemos de la necesidad virtud. ¡Cuántas cosas de éstas hacían los filósofos, u aunque no sea de éstas, de otras de tener mucho saber! Acá solas estas dos que nos pide el Señor: amor de Su Majestad y del prójimo; es en lo que hemos de trabajar, y así estaremos unidos con El».

Cuán lejos estamos aquí del desasimiento total del budismo primitivo, al pretender, como pretende, arrancar de raíz todo deseo. El budismo primitivo proponía como ideal la parada total del mecanismo humano. El misticismo cristiano, una vez que lo pone en la dirección debida, aconseja apretar el acelerador del amor, pero con gran paz. El amor es un abrazo y un beso continuos por parte de la afectividad -esa afectividad que el budismo primitivo condena a la extinción-, y «el beso es señal de paz y amistad grande entre dos personas».

No se trata de una paz hecha de neutralidad e indiferencia, sino de una paz «que hace aventurar al alma a ponerse en guerra con todos los del mundo, quedando ella con toda seguridad y pacífica», una paz consistente en «juntarse con la voluntad de Dios, de manera que no haya división entre El y ella, sino que sea una misma voluntad, no por palabras, no por solos deseos, sino puesto por obra; de manera que en entendiendo que sirve más a su Esposo en una cosa, hay tanto amor y deseo de contentarle, que no escuche las razones que le dará el entendimiento ni los temores que le pondrá, sino que deje obrar la fe de manera que no mire provecho ni descanso, sino acabe de entender que en esto está su provecho» (MC 3. 1).

Ante las cosas del mundo, el budismo primitivo aboga por la completa indiferencia y absoluto rechazo, pues las vacía de todo sentido. También el alma del místico cristiano se esfuerza en «estimarlas en tan poco como ellas son», en «traer muy continuo en el pensamiento la vanidad que todo es y cuán presto se acaba» -exacto reflejo de la transitoriedad tan subrayada por el budismo primitivo-, y en ver clarísimo la «diferencia entre este mundo y el otro, uno es eterno, el otro soñado». Esto último recuerda al budismo posterior que llevó a tal extremo la transitoriedad como para dejarla reducida a pura instantaneidad, tanto que los fenómenos son, según eso, un rosario de

instantaneidades inconexas entre sí. Una escuela budista negó a los fenómenos otra realidad que la conferida a ellos por la mente, como si fueran algo soñado. Otra, por su parte, les negó toda substancialidad. El místico cristiano no llega a eso. El mundo -lo mismo que todo el compuesto humano- es creación de Dios, signo de su propia existencia y de su amor.

Negación de la personalidad

El dogma de la transitoriedad, aplicado al hombre, llevó al budismo en general a negar por completo la personalidad empírica y aun fue más lejos como se verá. El místico cristiano llega a esa negación con una supresión solamente moral, pues como avisa Santa Teresa a sus monjas: «Ya sabéis que no hay peor ladrón para la perfección del alma que el amor de nosotras mismas».

La negación de la personalidad tuvo en el budismo un alcance insospechado. Al considerar la transitoriedad de los factores existenciales humanos y considerarlos, por eso mismo, fuente de dolor y ellos mismos dolorosos, se vio obligado a negar que ellos fueran el ser esencial del hombre o que tuvieran alguna relación ontológica con él. El budismo theravada posterior fue todavía más lejos y negó la existencia en el hombre de un principio permanente que pudiera con propiedad ser representado por un «yo». Es lo que se llama la doctrina del anattá. No parece que la intención de Buda fuera tan radical. Pero no nos interesa ahora lo que realmente fue el budismo en sus comienzos, sino tal como ha sido y es vivido por sus seguidores.

En la mística teresiana puede decirse que si no lo únicamente esencial, sí lo central y más profundo del hombre es el alma (el Atman). Pero Santa Teresa no puede decir que las potencias con que el alma actúa no sean suyas ni que entre las dos no haya relación ontológica alguna, aun viendo como ve cierta diferencia entre ambas. Tampoco puede negar que el cuerpo sea parte integral del hombre y, como tal, objeto de salvación, lo mismo que el alma. (No se puede negar, por otra parte, que Santa Teresa considera a veces al cuerpo un estorbo para la libertad espiritual del alma, como una cárcel; también toma la postura ascética de que el amor por el cuerpo debe extinguirse. Pero, como cristiana que es, no puede negar que también el cuerpo es objeto de salvación y de glorificación viendo reproducida en sí mismo la glorificación de Cristo resucitado. De la humanidad de Cristo glorificada y de su incomparable hermosura habla la Santa en varios pasajes.)

El budismo está, desde luego, de acuerdo con todos los demás sistemas indios en que el cuerpo no es objeto de salvación, sino de repudio. Es un instrumento de transmigración del que uno debe deshacerse. La liberación, así concebida, viene a ser liberación de la condición misma de «ser humano». El budismo posterior llegó al extremo de negar la realidad, en el hombre, de un «yo» substancial capaz de ser salvado. Y, sin embargo, Buda rechazó con toda vehemencia la acusación de ser un nihilista.

Un budismo así presentado hace del hombre un tremendo vacío, desembocando en una psicología sin alma y en una salvación sin sujeto salvable. De hecho -esta es nuestra opinión, expresada y, según creemos, probada en el libro anteriormente citado,- Buda defendía, no la carencia absoluta en el hombre de un «Yo», de un Atman real, sino que ese Atman transciende todos los fenómenos psicosomáticos y que sólo está relacionado con ellos en nuestra ignorancia. En tal supuesto, el Atman no puede ser considerado como «alma», pues ni vivifica el cuerpo ni activa las potencias sensoriales y cognitivas. Por lo tanto, aun el budismo más ortodoxo profesa una psicología meramente empírica, sin alma. El ser esencial del hombre es para Buda un misterio inexpresable por medio de conceptos empíricos, de él nada sabemos ni podemos decir, solamente podemos excluir de él lo que no es. El ser esencial del hombre, el Atman, es el Absoluto, el Incondicionado del budismo original. Tanto es así que del individuo liberado en el nirvana y que ha cortado para siempre la relación meramente extrínseca y circunstancial que pueda existir entre el Atman y los factores existenciales, no puede decirse, después de la muerte, que sea, que no sea, que sea y no sea al mismo tiempo, que ni sea ni no sea al mismo tiempo". Todo ser y no ser debe ser determinado por medio de conceptos empíricos, pero el ser esencial del hombre, ya liberado, no tiene, con lo empírico, relación ontológica alguna. (Aun así, Buda, en su predicación, admite la realidad del «yo» como sujeto de responsabilidad moral, lo que le haría de alguna manera presente en nuestras actividades empíricas. Por eso, distinguimos entre el Atman existencial y el Atman metafísico. Buda nunca explicó cómo pueden compaginarse esos dos extremos. En algún caso, en el que se le presentó directamente la cuestión, la soslayó.)

Contrasta con todo esto la profundidad vertiginosa que Santa Teresa descubre en el alma humana, pues hay sentimientos que no nacen del corazón, «sino de otra parte más interior, como una cosa profunda; pienso que deve ser el centro del alma, como después lo he entendido y diré a la poste; que cierto veo secretos en nosotros mismos que me train espantada muchas veces; y ¡cuántos más deve haver! ». En alguna medida, la Santa se hace eco de la inefabilidad del ser esencial del hombre propugnada por Buda cuando añade: «En nosotros mismos están secretos tan grandes que no entendemos». En el centro del alma es donde tienen lugar las comunicaciones más íntimas entre Dios y el alma.

Moral budista

Ya en su forma original, el budismo ofrece un ideal altísimo de perfección moral, pero una perfección que debe ser transcendida -también aquí el hombre superior debe colocarse por encima del bien y el mal morales-, hasta llegar a la supresión de todo contacto con la realidad empírica, campo de operación de toda moralidad. Aun así, el primer paso para la supresión de todo deseo está precisamente en ese perfecto entrenamiento moral tendente al dominio de las pasiones, a la evitación de las malas acciones y a la eliminación de las inclinaciones perversas, substituyéndolas por inclinaciones bien ordenadas.

El entrenamiento moral del monje budista del hinayana comienza con la perfecta observancia de lo que corresponde a nuestros quinto, sexto, séptimo y octavo mandamientos, incluyendo: en el quinto, evitar todo daño posible a todo ser vivo; en el sexto, un celibato perfecto; en el séptimo, vivir de limosna, comiendo una sola vez al día tras haber mendigado el alimento y reduciendo al mínimo lo necesario para la vida; en el octavo, abstenerse de toda manera impropia o desagradable de lenguaje. -Más tarde se explicitó la prohibición de bebidas hilarantes o embriagadoras.

El monje budista, cumplidor de su vocación, se convierte en un ser desprendido del mundo por su pobreza, por su castidad, por su dominio de los sentidos, por el desinterés de cuanto le sale al paso, por su exclusión de todo deseo con la consiguiente paz con uno mismo y la falta de agresividad para con los demás.

Por encima de todo, el monje budista del hinayana es un hombre cuya atención está permanentemente dirigida hacia adentro, vigilante de cuanto en sí mismo pasa, en continuo esfuerzo por el cultivo y purificación de la mente hasta hacerla apta para la más profunda contemplación.

Buda consideró las penitencias corporales excesivas como algo vulgar y de poco provecho. Insistió más bien en la renuncia del mundo -ese es el comienzo de la carrera espiritual del monje- y en la disciplina interior, a una con el cultivo de la mente, supuesto, claro está, el absoluto dominio de los sentidos. La mente purificada podrá dedicarse a la contemplación de la que brotará la luz de la iluminación liberadora.

También el místico cristiano exige de sí mismo la mayor pureza posible de conciencia. Pero hay una diferencia esencial entre la moralidad budista y la cristiana. Aquella no se relaciona con un Dios personal, sino con una ley eterna e impersonal de la naturaleza misma; una ley autónoma que mecánicamente decreta premios y castigos a su observancia o a su quebrantamiento. Eso es el karma. Por eso, en el budismo más que de virtudes y pecados se habla de acciones provechosas o dañosas, de acciones sabia o estúpidamente hechas.

La moralidad cristiana pierde su sentido sin la debida referencia a un legislador personal, cuya primera exigencia es la del amor. Toda ofensa moral es para el cristiano una ofensa contra el amor. El amor, como exigencia de una pureza moral extrema, se encuentra con más intensidad en los místicos. «Da Dios a estas almas un deseo tan grandísimo de no le descontentar en cosa ninguna, por poquita que sea, ni hacer imperfección si pudiese, que por solo esto, aunque no fuese por más querría huir de las gentes y ha gran envidia de los que viven y han vivido en los desiertos».

En una cosa sí que coinciden la moralidad del místico budista y del místico cristiano, en que toda impureza de conciencia es un impedimento en el camino: «Es muy gran cosa traer siempre la conciencia tan limpia, que ninguna cosa os estorbe a pedir a Nuestro Señor la perfecta amistad que pide la Esposa».

Meditación y contemplación

Ya se ha indicado que la perfección ético-moral es solamente el principio del camino conducente a la liberación. Se trata de un requisito esencial para comenzar ese camino. Tras la regulación de la conducta, se prescribe el cultivo de la mente por medio del «esfuerzo correcto». Las disposiciones mentales dañosas deben desaparecer, y otras, espiritualmente provechosas, deben implantarse y cobrar fuerza.

A continuación, el monje se dedica a la «vigilancia mental correcta». El talante general requerido para tal ejercicio es el de mantenerse «ardiente, atento, vigilante, descartando la avidez y la frustración mentales prevalentes en el mundo». La purificación mental, ya mencionada, se basa en el olvido -al final total y definitivo- de las pasiones, deseos, ambiciones y ansiedades mundanas. Para obtenerlo, el monje aplica su mente con atención indivisa a los movimientos físicos del cuerpo, a los fenómenos mentales y a la suciedad intrínseca del cuerpo tanto en vida como después de la muerte. Esto último no sólo produce el olvido antes dicho, sino también disgusto por los elementos materiales de su individualidad tan mimados y regalados por los mundanos. Por otra parte, a fuerza de contemplar los fenómenos internos -para lo cual debe salirse en cierto modo de ellos-, el contemplativo se convierte en espectador de lo que en sí mismo pasa y, sobre todo, del flujo de sus ideas conscientes. Esta contemplación insistente le hace ver en primer lugar la transitoriedad de todo cuanto sucede dentro de su ser empírico y de su calidad de «no-yo». Tal ejercicio produce además desinterés y despren-dimiento en relación con la actividad mental y predisponde al ejercitante a poder trascenderla.

Con la disposición de ánimo antes descrita, el monje se dedica a contemplar:

(1) el proceso respiratorio, la transitoriedad del cuerpo, los movimientos corporales y las actividades sensoriales, de tal modo que nada de ello escape a su vigilancia y dominio;

(2) las impurezas del cuerpo vivo -manantial continuo de substancias sucias y malolientes- y el proceso de descomposición de un cadáver;

(3) las sensaciones agradables, desagradables y neutras;

(4) los puntos de vista de la doctrina budista.

Este estadio contemplativo coincide en líneas generales con lo que en la ascética cristiana se denomina «conocimiento de sí mismo». Es de esperar que Santa Teresa también dé importancia a ese conocimiento de sí mismo. Lo considera «el principio y fin de la oración -por subida contemplación que sea-. Aun en las alturas de las sextas moradas aconseja la Santa «mirar y remirar nuestra propia miseria y que no tenemos nada que no lo recibimos. Para que el alma no se aprecie más de lo debido, «primero da el Señor un gran conocimiento propio, que hace estas mercedes» (6 M 9. 15). Pero este conocimiento propio no debe hacerle a uno «ni ratero ni cobarde», es decir, no debe conducir a un apocamiento esterilizante. El conocimiento propio es para el místico cristiano el sombreado de un cuadro en el que todo lo luminoso proviene de Dios. La belleza total del cuadro depende de esos dos elementos. No somos nada de nosotros mismos, pero con Dios y por El podemos llegar a serlo todo.

Con los ejercicios dichos y otros parecidos, el monje budista dispone la mente para entrar en el ensimismamiento, arrancándola de las cosas del mundo y comunicándole la estabilidad precisa. Santa

Teresa consideraría algunos de esos ejercicios una pérdida de tiempo. No vería utilidad alguna en concentrar la atención indivisa de la mente en los cuatro colores: azul, amarillo, rojo y blanco, así como en los elementos primarios: tierra, agua, fuego, aire, éter y el elemento mental. Para el monje budista, ningún ejercicio, orientado a hacer la mente dúctil y plegable para el ensimismamiento o trance, es inútil. La contemplación budista no va dirigida hacia la unión con «Otro». Comienza por uno mismo y termina en uno mismo, aunque mejor cabría decir que «termina con uno mismo» en la superación completa (nirodha) del nirvana.

Como etapa necesaria para la supresión de uno mismo, el monje budista se ejercita en los cuatro jhanas o ensimismamientos:

1) Desligado de todo deseo sensual y libre de torcidas disposiciones mentales, el monje entra en el primer ensimismamiento. Experimenta un gozo exultante nacido del desasimiento, del raciocinio y de la deliberación mental. Esa alegría exultante impregna todo el cuerpo.

2) En el segundo ensimismamiento, se suprime el raciocinio mental y la deliberación. La mente se ensimisma plenamente y se tranquiliza. Continúa el gozo invadiendo enteramente el cuerpo, pero es un gozo más sosegado.

3) El sentimiento de gozo desaparece en el tercer ensimismamiento. El monje experimenta entonces en todo el cuerpo (nosotros diríamos en «toda su persona») un sentimiento de indiferencia, de paz, de atención y vigilancia.

4) En el cuarto ensimismamiento, un estado de pura indiferencia y vigilancia, por encima de toda elación gozosa, de todo dolor y de toda frustración mental, llega a estabilizarse en el monje. Todo su cuerpo rezuma esa pura y absoluta indiferencia o ecuanimidad. Así logra el monje la insensibilidad ante todo dolor y placer. «Aun en medio del sufrimiento, no se aflige». Es el nirvana psicológico, pues comporta la inhibición de todo deseo.

Para la completa supresión de la personalidad empírica, se ideó otra serie de ejercicios de liberación (vimokkhas). En ellos, la mente va refinando más y más el objeto de contemplación y liberándola progresivamente de todo contenido objetivo. Estos ejercicios arrancan de la contemplación de la materia sin forma, pasando sucesivamente por los siguientes estadios contemplativos: el de la infinitud espacial, el de la infinitud mental, el de la «no-algo» o vacío sin objeto. Viene después un estadio fronterizo que no puede ser definido ni como perceptivo ni como no-perceptivo. Suponemos que la explicación de esto es como sigue. No es perceptivo porque aun la percepción de vacío como objeto de contemplación ha sido superada. Es perceptivo porque todavía se percibe de algún modo la no-percepción, pero sin que ésta llegue a ser objeto propiamente dicho de contemplación. El proceso desemboca finalmente en la supresión de toda conciencia. Este parece ser también el fin perseguido por el yoga clásico. En tal estado, las funciones fisiológicas parecen cesar a una con las mentales, por lo menos la respiración y las palpitaciones del corazón descienden a un nivel tan bajo como para resultar imperceptibles.

La meditación y concentración mental budistas tienen como fin el desvío de todo lo mundano, la consecución de la indiferencia carente de todo deseo, la supresión de las actividades mentales y, la todavía no mencionada, iluminación. Cuándo y cómo hace su aparición la «sabiduría superior», la iluminación, es un problema complejo imposible de abordar aquí. La iluminación es una intuición directa de todo lo experimentable -principalmente lo subjetivo- como transitorio y por naturaleza en perpetuo cambio, algo, por lo tanto, huidizo e insatisfactorio -doloroso, como ya se explicó- y acerca de lo cual el contemplativo ve clarísimamente que no puede decirse más que erróneamente: «Esto es mío, esto soy yo, esto es mi Atman».

Aunque en los estadios inferiores de la contemplación budista se producen transportes de gozo, éstos quedan excluidos de los estadios superiores. Lejos estamos aquí de los transportes de gozo, así como de los de pena deleitosa de la mística teresiana aun en los estadios más altos y especialmente en ellos. «Dos cosas me parece a mí que hay en este camino espiritual, que son peligro de muerte: la una es ésta, que verdaderamente lo es y no pequeño, el sentimiento de ausencia del amado; la otra, de muy excesivo gozo y deleite, que es también grandísimo estremo, que verdaderamente parece desfallecer el alma de suerte que no le falta tanto de salir del cuerpo» (6 M 11. 11).

Joseph Masson divide las místicas en dos clases: las de plenitud y las de vacío. (Daniel Goleman, repitiendo un dicho de Joseph Goldstein, dice con cierto desenfado humorístico, no exento de verdad, que todo es cuestión de simple matemática. Todos los sistemas de meditación tienen como punto de mira el Uno o el Cero, es decir, la unión con Dios o el vacío. Hacia la primera se avanza por la contemplación mental de Dios. Al segundo, por la intuición del vacío de la mente.).

En cierto sentido elemental, todas las místicas son místicas de vacío, pues todas aspiran a la transcendencia a partir de la eliminación del pequeño «yo» que trata de hacerse a sí mismo el centro de todo. Así se salta del plano inferior de la existencia al plano superior de la Realidad, según esa realidad sea concebida en cada escuela. Allí es donde puede hablarse de vacío propiamente tal. Esta Realidad puede presentarse como algo infinitamente positivo o como algo totalmente negativo o indefinido. Las místicas de plenitud insisten en lo que la Realidad es; las de vacío se concentran en lo que la Realidad no es. De ahí las diferencias de actitud y de métodos contemplativos.

Desde esta perspectiva y atendiendo a sus notas generales, podemos catalogar las místicas hindúes antes descritas como místicas de plenitud, aunque con reservas en algún caso. (Propiamente hablando, la mística vedántica desemboca en una plenitud más bien nominal y en realidad vacía. Se trata de disolver la propia personalidad en lo Informe, lo Ilimitado, lo Incondicionado, lo Absoluto. «En sí, lo ilimitado (quizás mejor, indeterminado) no es un Ser, sino privación pura, ausencia, esfuerzo hacia lo que es, objeto de inquietud y angustia para la inteligencia» Lo ilimitado no tiene nada que decirnos. Hay que evadirse de él porque no nos aporta nada».)

La mística budista hinayana es, por el contrario, una mística de vacío. La misma moralidad que a ella prepara es una moralidad prevalentemente negativa, hecha de abstenciones. Prosigue contemplando la vaciedad de las cosas y del mismo hombre. Su fin último es el nirvana, «la extinción».

El nirvana

Podemos distinguir dos estados en la consecución del nirvana. Pueden ser designados respectivamente como nirvana relativo y nirvana absoluto.

Así se nos dirá que quien ha matado en sí mismo todo deseo y por consiguiente toda pasión: «Ese tal, en esta misma vida, vive satisfecho, 'nirvanizado' (nibbuto = apagado), en calma, feliz». Alguien pudiera preguntar qué clase de satisfacción y felicidad puede caber en la mera supresión de todo deseo y de toda pasión, ¿no equivaldría a llamar fuego a las cenizas? Por lo menos, hay que admitir que el así nirvanizado se verá libre de tensiones y conflictos producidos por deseos encontrados y libre también de frustraciones causadas por pretensiones malogradas. Una mente así tranquilizada no sentirá el alboroto de las pasiones ni la inquietud de pensamiento alguno desordenado. Estará en paz. Pero hay algo más, la paz, cuando se vive experientialmente, no puede decirse que sea algo puramente negativo. Quien se cura de una enfermedad, no experimenta únicamente la ausencia de molestias, a eso se añade el bienestar de la salud recobrada. Por eso al nirvána se le llama a veces «salud perfecta». Claro que en todo esto no hay nada sobrenatural y metafísicamente trascendente. A lo más se podrá hablar de una trascendencia o superación moral.

Por otra parte, puede afirmarse que quien suprime toda conciencia empírica entra en un estado nirvánico. Por medio del ejercicio, la entrada en ese vacío nirvánico puede hacerse a voluntad cuantas veces se desee y la permanencia en él puede prolongarse por períodos cada vez más largos.

En ambos casos, el factor subyacente es el de la superación o inhibición del «yo» empírico permanentemente ocupado o preocupado en buscarse a sí mismo en todo por intereses mundanos. Esa tendencia a hacer de ese «yo» el centro de atención y de toda actividad recibe el nombre técnico de asimimana. Arrancar de raíz ese asimimana -reduciéndolo a un tocón de palmera incapaz de rebrotar es suprimir la posibilidad de todo nuevo brote; quedan así unidas la superación moral de toda inquietud y desorden interno y la liberación ontológica de nuevos nacimientos. Ha arrancado de raíz el asimimana quien ha caído en la cuenta, por medio de la intuición o sabiduría superior, de la impermanencia y no-egoidad de sus propios factores empíricos, incluida la conciencia. De todos modos, desde el punto de vista de la mística teresiana poco o nada hay de positivo en un nirvana logrado por la superación o vaciamiento del yo empírico si tras ello no se empalma con el «Otro» trascendente.

El otro estadio del nirvana, el absoluto, es el destino eterno de quienes logran la gran liberación. Esta supone la muerte corporal y, desde luego, la aniquilación, al modo dicho del yo empírico. Ya se ha indicado cómo del hombre liberado en ese nirvana después de la muerte no puede decirse que sea, que no sea, que sea y no sea al mismo tiempo, que ni sea ni no sea al mismo tiempo. Aquí ya nos encontramos con la trascendencia, de ella nada positivo puede afirmarse. Nos enfrentamos con un misterio no conectable con nuestro pensar cotidiano o filosófico ni con sus modos de expresión. Como contraste, -puede aducirse cuanto Santa Teresa dice en la séptima morada, que viene a ser una experiencia superior anticipada, aunque imperfecta todavía, de cuanto el alma espera gozar en el cielo al perderse en Dios para encontrarse en El. Allí todo es trascendentemente positivo.

El hombre perfecto

El hombre santo del budismo hinayana es el que ha logrado el nirvana en vida. Recibió la designación de Arhat o Arahant, es decir, «El Digno, El Venerable». Buda fue el primer Arahant. En todo cuanto está prescrito en las Escrituras con referencia al refinamiento moral, al cultivo de la mente, a la meditación y contemplación, a la sabiduría intuitiva, el Arahant ha alcanzado el ápice de la perfección. Ha hecho cuanto tenía que hacerse, ha vivido con pleno éxito la vida celibataria, ha depuesto su carga, se siente liberado y tiene la certeza de estarlo.

El Arahant es un hombre superior libre de todo deseo. Ha visto con toda la evidencia posible que los factores existenciales no son su ser esencial, ha roto la red de la ilusión que le tenía cautivo, su mente se siente perfectamente libre, nada mundano le concierne, nada le altera, ni mucho menos le perturba. Su perfección está basada en la extirpación definitiva de los cuatro contaminantes de la mente (asavas), los cuatro pecados capitales: la sensualidad, el deseo de existencia, la errónea visión de las cosas, la ignorancia.

El atributo principal del Arahant es el de la estabilidad y la inmutabilidad. Es como un poste de hierro, profundamente clavado en tierra, que no puede ser sacudido por el huracán. La caída en una falta moral es imposible en su caso. (Se afirma la imposibilidad de que un Arahant cometa alguna de estas nueve transgresiones: privar deliberadamente a un ser vivo de la vida, apropiarse subrepticiamente de lo que no le es dado, forniciar o adulterar, mentir deliberadamente, hacer acopio de medios para satisfacer los deseos sensuales, ceder a deseos desordenados, ceder a deseos malintencionados, dejarse llevar por la confusión mental, ceder ante el miedo o temor).

Como el jivanmukta del hinduismo, el Arahant está por encima del bien y del mal. Por estar enteramente libre de egoísmo, las acciones que inevitablemente tiene que hacer mientras viva no son semilla de futuras existencias (karma). Lleva el peso del cuerpo por última vez.

¿Es éste un ideal realizable o es algo utópico? En lo referente a la seguridad moral del Arahant, ya hemos visto cómo Santa Teresa admite que el alma elevada a la intimidad de la séptima morada -la cumbre de la mística- intenta con todas sus fuerzas, aunque ineficazmente, evitar toda imperfección; admite así mismo la comisión por tal alma de pecados veniales indeliberados, con gran pena de su parte; si está inmune de pecados mortales, pero con una seguridad que no es absoluta, le viene de Dios. Claro que el budismo, aunque tenga un ideal moral muy elevado, no hila tan fino como para distinguir entre imperfecciones, pecados veniales deliberados o indeliberados y pecados mortales. La absoluta seguridad, en esta vida, es para Santa Teresa falta de humildad -humildad es «andar en verdad- y exceso de ilusión. «No hay seguridad mientras vivimos (MC 2. 14). La confianza en uno mismo es un desatino.

La gran paz del Arahant sí parece algo asequible, pues es consecuencia natural de la supresión del deseo. Además, el Arahant se aísla de cuanto puede alterar esa paz. La mística cristiana no sigue ese camino. En ella, la paz está fundada en la unión de voluntades con Dios, es decir en el amor y el amor puede ser causa de sufrimiento. El mismo ver cuánto se ofende al Señor de sus amores es para el alma mística cristiana un sufrimiento «que llega a lo íntimo de las entrañas» y «parece desmenuza un alma y la muele». ¿Qué hubiera sentido Santa Teresa al ver la indiferencia general con que los cristianos -a veces aun los sacerdotes y religiosos- escuchan las blasfemias tan comunes en nuestra sociedad?

Insistamos. La paz del místico cristiano es una paz compaginable con el sufrimiento. «No quiero decir que no tienen paz los que llegan aquí, que sí la tienen y muy grande; porque los mismos trabajos son de tanto valor y de tan buena raíz que, con serlo muy grandes, de ellos mismos sale la paz y el contento». Esto sería un misterio para el Arahant, pues nada sabe del amor a Dios. Estamos ante una sublime paradoja: una paz salida de lo que debería impacientar, es decir «quitar la paz». Esta paz en medio de la turbación es más posible todavía -ya lo hemos visto- en la séptima morada. El alma se encuentra ya en su centro. A esa profundidad no llega la turbación de las potencias y de la imaginación «de manera que le perjudique y quite la paz».

Según se nos asegura, el Arahant flota en la satisfacción de haber hecho cuanto tenía que hacer. El místico cristiano nunca puede decir basta. La perfección cristiana -por amoldarse a un patrón infinito jamás llega al punto máximo de perfectibilidad. El amor nunca puede decir basta, pues la medida del amor es amar sin medida.

El Arahant es consciente de su perfección. Para Santa Teresa, las virtudes «tienen tal propiedad, que se esconden a quien las posee, de manera que nunca las ve ni acaba de creer que tiene alguna, aunque se lo digan; mas tiénelas en tanto que siempre anda procurando tenellas y valas perfeccionando en sí (aunque bien se señalan los que las tienen, luego se da a entender a los que los tratan sin querer ellos)». Esto sí que es ausencia total de asimilación y consecuencia de la nunca

cerrada perfectibilidad de la perfección cristiana. Por mucho que se haya alcanzado, siempre se ve mucho más por alcanzar, y ante esto último, lo ya logrado es como una nonada. Una de los peores engaños del mal espíritu es convencernos de que ya tenemos ganada la virtud. Esto enflaquece la humildad y uno descuida conseguirla y perfeccionarla. La regla general es que aunque nos parezca tener una virtud, temamos el engaño, «porque el verdadero humilde siempre anda dudoso en virtudes propias y muy ordinariamente le parecen más ciertas y de más valor las que ve en sus próximos». Las virtudes fingidas nunca «vienen sin alguna vanagloria, como son de tal raíz, así como las que da Dios están libres de ella ni de soberbia». El místico cristiano está convencido de que cuanto de bueno hay en él le viene dado de Dios, no nace de sí mismo. En manera alguna puede uno engréírse de lo prestado.

No creo que debamos hacernos ilusiones. El Arahant está hecho de la misma arcilla que el místico cristiano, y, como éste, lleva su tesoro en vasija de barro. Para recordar esto al místico cristiano, Dios levanta a veces la mano con que le sostiene y le hace experimentar en lo vivo su propia miseria: «¿Nunca lo habéis visto por vosotras, hermanas? Pues yo, sí; unas veces me parece estoy muy desasida, y en hecho de verdad venido a la prueba lo estoy; otras veces me hallo tan asida y de cosas que por ventura el día antes me burlara yo dello, que casi no me conozco». Algo parecido dice del ánimo para servir al Señor a pesar de todas las contradicciones y de la tolerancia de la murmuración. Naturalmente, esos sentimientos pasajeros no invalidan la disposición de ánimo habitual, pero muestran la inseguridad inherente a la naturaleza humana y el Arahant tampoco puede dejar de experimentarla en mayo o menor grado mientras viva.

La conclusión sacada por Santa Teresa de todo esto es: «Pues si esto es así ¿quién podrá decir de sí que tiene virtud ni que está rica, pues al mejor tiempo que haya menester virtud, se halla de ella pobre? Que no, hermanas, sino pensemos que estamos siempre pobres y no nos adeudemos sin tener de qué pagar, porque de otra parte ha de venir el tesoro y no sabemos cuándo nos querrá dejar en la cárcel de nuestra miseria sin darnos nada».

EL BUDISMO MAHAYANA

El budismo maháyana inició nuevos derroteros. Abierto a influencias extrañas, llegó a desarrollar de tal modo algunos aspectos escondidos del budismo primitivo y a incorporar otros nuevos como para merecer finalmente el título de «religión» al estilo corriente de la palabra. Tanto es así que la misma ausencia de Dios se vio, hasta cierto punto al menos, paliada.

El porqué de su nombre

Maháyana significa «Gran Vehículo». El cambio de nombre es significativo. Buda prefirió para su religión la apelación de «camino», no de vehículo. En el vehículo, uno es llevado; el camino debe ser penosamente recorrido con el propio esfuerzo. «El Maháyana, o 'Gran Barca'(La palabra traducida como «Barca» es yema, que etimológicamente significa «instrumento para ir», es decir, vehículo. Claro que el vehículo puede ser de diversas clases y una barca también es un vehículo. La palabra «barca» tiene la ventaja de aludir, implícitamente al menos, al océano del samsara (el ciclo transmigratorio), que ha de ser cruzado para llegar a la «otra orilla», la de la salvación. La metáfora resulta natural en un país tan viajero como la India antigua en la que los anchos ríos debían ser atravesados en ciertos puntos provistos de servicio de barca y barquero.),así llamado por sus adherentes como réplica al Hinayana, o 'Pequeña Barca', pues ofrece a todos los seres de todos los mundos la salvación por medio de la fe y el amor, así como por el perfecto conocimiento, mientras que el Hinayana sólo puede llevar a la lejana orilla del nirvana, a través del proceloso mar de la transmigración, a aquellas pocas almas fuertes que no requieren ninguna ayuda espiritual exterior ni el consuelo del culto» .

Continúa el autor citado diciendo que la doctrina del Maháyana se amolda a las diferentes necesidades de los hombres en dependencia de su temperamento y cultivo espiritual, mientras que el Hinayana sólo es apto para espíritus esforzados y maduros.

Contraste entre los dos budismos

Para clarificar la diferencia entre estos dos tipos básicos de budismo, resumamos las acusaciones lanzadas por el Maháyana contra el Hinayana.

Desde el punto de vista mahayánico, los de la escuela opuesta son demasiado tradicionalistas y conservadores, insisten en el hombre histórico que fue Buddha y profesan una adhesión demasiado literal a las Escrituras; eso les hace ser cicateros; se entregan con todo empeño al análisis y discusión de los textos sagrados descuidando la contemplación;(Este es exactamente el espíritu que un monje budista alemán encontró en una comunidad budista visitada por él en Calcuta (Hans-Ulrich Rieker,): S. J. Tambiach, en su libro World Conqueror and World Renouncer, Cambridge, 1977, apunta el hecho de que el ideal contemplativo budista no es una característica relevante de la vida monástica en Tailandia) insisten tanto en la naturaleza negativa del nirvana como para hacer que el fin último del budismo sea la no-existencia y se interesan en el presente olvidando el futuro; son responsables de la noción de un budismo como religión sin Dios; su rígida interpretación de la recomendación de Buda de que cada uno debe procurarse la salvación por su propio esfuerzo presenta como inútil toda ayuda exterior y toda forma de oración;(Acerca de esta falta de oración en el budismo hinayánico, puede consultarse: Joseph Masson, Le Bouddhisme ancien et la prière, Studia Missionalia, 1985. Dice textualmente: «El budismo monacal pálí, para dar el ejemplo obviamente más claro, no reza: el monje se salva a sí mismo», aunque, como el mismo autor indica, aquí y allí afloren en el Canon Páli algunos indicios de tendencia hacia la oración «que es, al mismo tiempo, natural al hombre y tradicional en la India en los tiempos del budismo incipiente».) la aridez de su sistema les hace vivir la vida monástica de una manera más bien formal, con insistencia en la observancia literal de las reglas; acentúan la iluminación por el propio esfuerzo por encima de la virtud de la compasión; su ideal del hombre perfecto es el Arahant, un hombre seco, solitario, sin interés por los demás y, en cierto sentido, egoísta.(Es verdad que las Escrituras Páli nos presentan el tipo del pratyekabuddha, un hombre que ha logrado la iluminación únicamente para sí mismo, sin preocupación alguna por los demás, pero también se nos dice en ellas que Buda fue el primer Arahant y que, llevado de su compasión por los hombres, dedicó su vida a la predicación salvadora.)

Los seguidores del Mahayana pretenden que sus doctrinas vienen de las enseñanzas impartidas por Buda a un grupo de discípulos selectos. El Hinayana, según ellos, transmite lo que Buda enseñó a las multitudes. Tal reivindicación de un origen esotérico no es más que un empeño tardío por entroncar con Buda, a quien hacen hablar en primera persona en sus escrituras, posteriores a las escrituras pálí.

De hecho, el Mahayána fue una reacción de algunos contra lo que se les antojaba ser un espíritu anquiloso. Más en particular, fue una reacción de los seglares contra la importancia en el budismo antiguo de la orden monacal. En el budismo original, los únicos budistas genuinos eran los monjes y, prácticamente, los únicos también que podían aspirar al nirvana. El papel de los seglares quedaba reducido a adquirir méritos con su caridad hacia los monjes para la adquisición de buen karma y a recibir las enseñanzas impartidas por los miembros de la orden monástica.

Históricamente, el budismo mahayánico se desarrolló a partir de un movimiento del que fueron responsables los mahásánghikas. Su interpretación de las reglas monásticas era menos estricta -o más relajada, según se mire-; no se consideraban tan recluidos de los seglares como lo habían venido haciendo hasta entonces los miembros de la orden monástica fundada por Buda; se mostraban mejor dispuestos a tener en cuenta las posibilidades espirituales de las mujeres, así como de los monjes menos capaces; poseían la apertura mental suficiente como para considerar auténticas escrituras tardías. El paso más importante dado por los mahayánicos fue el de desconectar el Buda ideal, único válido según ellos, del Buda histórico. Para ello, insistieron primeramente en las cualidades sobrehumanas o sobrenaturales de Buda. Llegaron hasta profesar una especie de docetismo, al defender que el Buda histórico no fue más que una creación mágica, irreal, por medio del cual el Buda Transcendente predijo la doctrina salvadora a la humanidad. Esto dejaba la puerta siempre abierta por parte de Buda Transcendente para revelar nuevas Escrituras. De ahí partió un desarrollo incontrolado de la doctrina y la posibilidad de toda clase de innovaciones".

Escuelas

Resultaría imposible caer perfectamente en la cuenta de lo que la mística mahayánica es en comparación con la mística teresiana, de no dar una descripción, siquiera somera, de las posiciones doctrinales de las distintas escuelas de esta rama del budismo.

El vacío metafísico

En el budismo original, el vacío se refiere a la vanidad de todo lo empírico centrado en un «yo» substancial sólo en apariencia, pero en realidad carente de él. Todo es vacío y por lo tanto indigno de todo deseo y búsqueda interesada, más bien productor de disgusto y objeto de repugnancia. Esta mentalidad tiende a conducir a la renuncia del mundo para llegar a la liberación final.

Más tarde, el término «vacío» (sunya) llegó a ser la palabra clave de los sunyavadas. Según ellos, todo es vacío porque, al tener cada cosa una existencia en dependencia necesaria de otras, no puede decirse de ninguna de ellas que tenga naturaleza propia.

Según algunos, la Realidad última, en este sistema, es vacía únicamente en el sentido de estar libre de todas las limitaciones inherentes a la experiencia finita e imposible de ser aprehendida por esta última por carecer de toda determinación. Así se dice: «Más allá de este mundo fenoménico hay una realidad que no puede ser descrita por medio de característica alguna, mental o no mental, percibida por nosotros. Al estar privada de características fenoménicas, es designada como 'vacío'. Pero ése es solamente el aspecto negativo de la Realidad Ultima, una descripción de lo que no es». Las mismas fuentes del sistema la describen así: «Lo que no es conocido, no se alcanza como algo nuevo, no es destructible ni permanente, ni suprimido ni generado, se llama nirvána».

Para Edward Conze, el término «vacío» significa sí y no al mismo tiempo. Es vacío lo que está a la misma distancia del sí que del no. Todo coincide en ser vacío y así no hay diferencia entre el nirvána y el mundo del que el nirvána libera al hombre. T. R. V. Murti, en su excelente libro sobre el sistema del vacío nos dice: «La función de la intuición salvadora (prajña) no es la de transformar lo real, sino únicamente la de crear un cambio en nuestra actitud hacia él. El cambio es epistemológico (subjetivo), no ontológico (objetivo). Lo real es lo que siempre ha sido». El autor llega a la conclusión que ahora nos ocupa: no hay diferencia entre el mundo (samsara), del que el hombre busca liberarse, y el nirvána. Lo Absoluto es lo único real, la realidad fenoménica del mundo se mantiene en pie sobre una falsa construcción mental (kalpana). Pero, preguntamos nosotros: ¿No es esa misma mente, formadora de falsas construcciones, una construcción irreal, puesto que forma parte del mundo fenoménico? Entonces ¿cuál es la causa de esa construcción irreal que llamamos mente? No puede ser la Realidad misma, pues se deformaría a sí misma, lo que repugna. No se ve razón suficiente para que esta mente exista ni siquiera como fenómeno. Murti continúa: «Lo Absoluto mirado a través de las formas conceptuales de la imaginación constructiva es el mundo empírico. Lo Absoluto es el mundo mirado sub specie aeternitatis, sin la mediación distorsionante del pensamiento». De nuevo salta en la mente una pregunta: ¿Quién es ese sujeto capaz de mirar lo real de esas dos formas? En primer lugar, ¿quién puede mirar lo Absoluto a través de la imaginación constructiva? No puede ser un sujeto real, pues tal sujeto, como parte de la Realidad, no podría, sin negarse a sí mismo, mirar esa Realidad a través de la imaginación constructiva y distorsionarla. Nos vemos entonces compelidos a admitir una imaginación subsistente en sí misma, es decir, sin un sujeto real afectado por ella. En segundo lugar, lo real, lo Absoluto, ni puede ser mirado sub specie aeternitatis por un sujeto real diverso de él -no existe tal-, ni puede tampoco él mismo operar como sujeto a nivel de lo empírico. En tal caso, ¿qué sentido tiene hablar de intuición salvadora? ¿Quién es el sujeto operador y beneficiario de esa intuición? El vacío no puede ser mayor.

De ser eso así, lo Absoluto es vacío y todas las cosas también lo son. Sin embargo, tras las enumeración de las metáforas usadas para hacer imaginable de alguna manera el «vacío», el mismo Edward Conze considera ese «vacío» aplicable únicamente a lo fenoménico, a lo que -como ya ha sido indicado- posee una existencia dependiente por naturaleza de otra cosa y por lo tanto nada tiene de sí mismo. Pero, cuidado, ese existir de prestado no guarda relación alguna real con lo Absoluto, como si éste fuera el «prestamista» y dueño real de lo prestado. Lo fenoménico no puede existir como participación o en dependencia de lo Absoluto, pues lo Absoluto es incapaz de toda relación. Los préstamos de existencia ocurren solamente a nivel de lo contingente. Pero como todo lo contingente «vive de préstamo», tendremos en realidad un préstamo de existencia sin capital para ser prestado. El «vacío» no puede ser mayor.

Desde el punto de vista general metafísico, el sinónimo de ese «vacío» es el de «no-dualidad», lo que hace imposible toda distinción real entre sujeto y objeto, entre nirvana y el mundo fenoménico,

entre la existencia y la no-existencia. Pero ese vacío significa ante todo la inexistencia del sujeto, del «yo» experimentable como algo real. Por consiguiente, no hay persona real alguna que pueda relacionarse con lo Absoluto ni pueda pretender alcanzarlo o poseerlo. Más aún, el liberado no puede caer en la cuenta de serlo, porque lo «vacío» no tiene características por las que pueda ser percibido en sí mismo y distinguido de otras cosas". Todo esto equivaldría para Santa Teresa a una peregrinación, por un desierto, de un sujeto irreal que camina hacia un oasis que parece ser también desierto por ser indistinguible de este último.

Edward Conze, para describir la salvación -y por lo tanto también la mística- de esta escuela se vale de tres expresiones negativas: no-consecución, no-aserción, no-apoyo.

La no-aserción es índice inequívoco de liberación. Uno no puede decir que ha logrado el nirvána sin distinguirse al mismo tiempo a sí mismo del nirvána ya logrado. Pero toda distinción -especialmente la de tipo personal- es señal inequívoca de ignorancia y ésta no puede ni conducir a la liberación ni manifestarse en ella.

La no-aserción es índice inequívoco de liberación. Quien se encuentra perfectamente establecido en el «vacío» no puede tener actitud alguna positiva o negativa hacia nada. Los sunyavádas aseguran que su sistema no es una toma de posición frente a los demás, ni una doctrina metafísica distinguible de otras. Así, no será posible decir que su «vacío» es una especie de Absoluto en el que el mundo de lo contingente tiene su base. Tampoco se podrá presentar esta doctrina como una especie de monismo en oposición a todo dualismo. El «vacío» es la no diferencia entre el sí y el no. «El nirvana, como uno con lo Absoluto, está libre de todas determinaciones de pensamiento». Si, como hemos indicado, no puede hablarse de naturaleza propia en las cosas, tampoco podrá hablarse de «hetero-naturaleza» ni de «no-naturaleza», pues ésta no es más que lo contrario de la naturaleza cuya no-existencia se asume. Por lo tanto se afirma que esta doctrina está tan lejos del eternalismo absoluto como del nihilismo. De los fenómenos, vacíos en el sentido indicado es imposible decir simplemente que «son» o que «no son», únicamente puede asegurarse que «ocurren». Por otra parte, tampoco se nos permite aseverar que el «vacío» sea la propia naturaleza de los fenómenos. De nuevo vacío sobre vacío.

Nágárjuna, el filósofo más representativo de esta escuela, presenta su sistema como propugnando una actitud de no-aserción, de silencio, única capaz de proporcionar una paz duradera. El sabio, se dice, no arguye con nadie, y sin embargo, Nágárjuna es uno de los dialécticos más agudos e implacables que han existido. Pero esa dialéctica -destinada a desbarcar todas las opiniones y todas las creencias por el método de «reductio ad absurdum»- tiene su razón de ser únicamente en la necesidad de argüir provisionalmente, por medio de conceptos y razones convencionales, para ayudar a los demás a la recta comprensión de las cosas. Si, como ha quedado expuesto en la nota precedente, no hay propiamente hablando ni «naturaleza propia» ni «hetero-naturaleza», ni naturaleza ni «no-naturaleza», es claro que nada puede ser afirmado o negado de nada. Solamente si uno cree, como punto de partida, que los fenómenos son entidades positivas con derecho propio y después descubre que no podrá adoptar una posición negativa. Por lo tanto, la única postura congruente en este sistema es la del silencio.

El no-apoyo significa que, para salvarse, uno debe prescindir de todo apoyo ya sea en su propia personalidad ya sea en la de otro. El único apoyo debe ser el del «vacío» que por naturaleza no puede ofrecer ningún apoyo. ¿Puede darse soledad más desoladora?

Es verdad que, desde un punto de vista positivo, la salvación puede ser designada como «omnisciencia». Pero ese cambio de lenguaje es más aparente que real, pues la búsqueda de la omnisciencia se identifica con el conato de la extinción del «yo». ¿Cuál es el objeto de esa omnisciencia? No es nada que pueda ser aprehendido como existente fuera de nosotros mismos. Como corrección de ese punto de vista podemos decir que el fin perseguido no es nada, es «vacío». Si nos parece mejor, diremos que es todas las cosas, no la suma de todas ellas, sino su totalidad, una totalidad que al mismo tiempo incluye y excluye cada una de las cosas. En palabras de Edvard Conze: «Es algo indefinidamente impensable por ser un objeto idéntico con su sujeto en una totalidad de conocimiento. Pensar todas las cosas y contentarse con no conseguirlas. Tal es el milagro que debemos hacer para librarnos de nosotros mismos». ¿Puede darse una mística de vacío más contundente y más opuesta a la mística teresiana?

Sólo la mente

En la escuela anteriormente descrita, la omnisciencia se enfrenta al mundo intelectual con un refinamiento dialéctico destructor de toda idea.

Los yogácáris por el contrario se aferran a la convicción, para ellos escriturística, de que lo Absoluto es la Mente, o Pensamiento, o Consciencia, tres términos que pueden considerarse como significando exactamente lo mismo. Tal Absoluto no puede hallarse en un objeto, cualquiera que éste sea, sino en el puro sujeto, independiente de todo objeto. A eso debe conducir el trance extático como fin pretendido por esta escuela.

Lo extraño es que, dejando a un lado la preferencia budista por designar lo Último de un modo negativo, los yogácáris prefieran aludir a él con términos positivos tales como «Sola-mente», «Solo-pensamiento», «Sola-Consciencia». Los yogácáris apuntan todas sus baterías no a demostrar que todo objeto es absurdo- como lo hacen los sūnyavádas-, sino que todo objeto externo a la mente lo es.

Según los yogácáris, lo que en nosotros hay de substancial y eterno es Pura Consciencia, incapaz de desdoblarse en sujeto y objeto. Como comparación gráfica, se propone la siguiente: un cuchillo, por muy afilado que sea, no puede cortarse a sí mismo. En cuanto fijamos nuestra atención en el sujeto, deja de serlo para convertirse, parcialmente al menos, en objeto. El sujeto último y esencial, indivisible aun para la reflexión sobre sí mismo, no puede ser objeto de experiencia, es algo transcendental. Aislarlo e identificarse con él es el fin último pretendido por la mística yogácári.

El único medio para ese fin es el de ir descartando de la mente todo objeto. Como base para ello, la metafísica del sistema trata de probar, por el método de «reductio ad absurdum», que todo objeto externo a la mente es ilusorio, irreal. Lo único real es la mente dotada de conciencia -mejor la mente que es conciencia-. A esa mente purificada de todo objeto es a lo que debe llegar en el trance místico. Entonces es cuando el individuo da por acabado el sueño de un mundo objetivo propiamente inexistente y despierta a la realidad salvadora de una subjetividad absoluta. Prácticamente, todas las dificultades expuestas acerca del monismo absoluto de Sanhkara pueden tener aplicación aquí.

Los yogácáris distinguen en cada objeto tres aspectos. El primero es el imaginado, por el que el objeto parece ser lo que es en sí mismo y distinto de los demás. El segundo aspecto -insoslayable en toda filosofía budista- es el de la mutua dependencia, en cumplimiento del principio: «Si esto existe eso otro también existe, si esto no existe eso otro tampoco existe». Finalmente, cada objeto «oculta» en sí mismo la realidad como tal, pero cuando se llega a ese núcleo de realidad el objeto deja de ser objeto y nos quedamos con lo único real, la Mente, el Pensamiento, la Consciencia. Hacer ese descubrimiento, por medio de la intuición mística, es llegar a donde todos los objetos son conciencia pura e indiferenciada que todo lo invade y al mismo tiempo lo transciende todo".

La exposición de este sistema forzosamente ha tenido que ser somera.

El tantra

El tantra presenta al estudioso occidental un conjunto abigarrado y exótico de creencias, prácticas, escuelas y producciones literarias -escrituras- sumamente abundantes. Muchas veces estas escrituras expresan su contenido con un simbolismo chocante para la moralidad corriente o con un hermetismo que hace necesaria la clarificación por el iniciado. El tantra tiene en el fondo un carácter esotérico.

Además del Pequeño Vehículo y del Gran Vehículo, antes mencionados, se habla aquí de otros vehículos, de los que el principal es el «Vehículo del Diamante», objeto a su vez de varias subdivisiones. El diamante es conocido por su dureza. En esta escuela simboliza una especie de substancia transcendente (vajrasattva) con la que el adepto tiene que lograr identificarse. Por medio de ciertas prácticas, tal adepto consigue la adquisición de «un cuerpo diamantino» y queda transformado en un ser de esa naturaleza, en otras palabras, logra la iluminación salvadora. El sistema combina el vacío metafísico con la doctrina de «sólo la mente», añadiendo el concepto de felicidad suprema. Idea el nirvána como «vacío» y lo representa gráficamente como el coito de un dios con una diosa. Tal introducción de elementos eróticos dio origen, o quizás racionalizó en ciertos casos prácticas tenidas generalmente como inmorales.

Ante la complejidad del tema, el único camino abierto para dar una idea sucinta de él, es el de ir señalando sus características más llamativas. Señalemos de antemano la existencia de dos tantras: el budista y el hindú. Se discute cuál de los dos es el original. Parece más plausible admitir que ambos captaran prácticas más antiguas, incorporándolas en sus respectivos sistemas, aunque no puedan descartarse influencias mutuas. En ambas tendencias se encuentra uno con la división en dos ramas: la de izquierda, entregada a lo que para los ortodoxos eran desmanes morales pero que para sus secuaces tienen eficacia liberadora, y la de derecha, libre de tales aberraciones.

Una de las características más sorprendentes del tantra es la importancia atribuida en él al principio femenino, el realmente activo y del que dimana la eficacia del principio masculino. De ahí que en el tantra cobren importancia máxima las diosas. Pero como indica E. Conze, aunque las diosas tántricas tengan con frecuencia los mismos nombres que las de la tradición bháktica, sin embargo la identidad de nombres oculta una diferencia profunda de función. Las divinidades bhákticas son criaturas de la imaginación mítica y objeto de amor y petición de ayuda. Las tántricas, son personificaciones de fuerzas espirituales y mágicas, evocadas y utilizadas como pasos en el camino de la salvación.

La magia ocupa un lugar relevante en el tantra. Contiene éste multitud de prácticas mágicas, y más que ser un elemento importante del sistema, la magia parece más bien la atmósfera que en él se respira y en la que todo prospera.

Los colores desempeñan una función notoria en este sistema. Cada divinidad importante tiene su color peculiar del que participan los personajes inferiores relacionados con ella, así como las fórmulas o «sílabas germinales» a ella referentes y que sirven para evocarla.

Otro medio sobresaliente usado en el tantra es el de las fórmulas sagradas o mantras. Es bien conocida la eficacia atribuida a la palabra en todas las prácticas mágicas. En castellano tenemos palabras como encantamiento y ensalmo que constituyen métodos mágicos de actuación por medio de la palabra. Por otra parte, como indica Conze, la mentalidad india hizo resaltar desde antiguo la eficacia evocadora del sonido. Por ese camino, se llegó a creer en el tantra que la mera repetición de los textos sagrados era capaz de proteger de los peligros más eficazmente aún que la invocación directa de una divinidad.

Sin embargo, la palabra mantra, más que con el sonido, tiene una afinidad más estrecha con la mente aun desde el punto de vista de su etimología. Esto indica que el poder del encantamiento se atribuye fundamentalmente a la fuerza mental por él proyectada. Por eso, según algunos textos, la fuerza salvadora y protectora de los mantras proviene de los méritos de los Buddhas y Bodhisattvas aunque siempre queda a salvo la posibilidad de considerar su eficacia como independiente de tal origen.

En el tantra se llega a hablar del Vehículo Mántrico, con los mantras como el instrumento más importante para arribar a la salvación. Si su repetición puede servir de medio eficaz para obtener la salvación, su eficacia para obtener cualquier otra cosa deseada queda fuera de toda duda.

Es generalmente conocido el uso frecuente de los mantras en el budismo tibetano, sobre todo el más popular: «Om mani padme, huxim», cuya traducción literal es: «Om! ¡La joya en la flor de loto! ¡Huml!». Ese mantra va dirigido al Bodhisattva Padmapáni, representado como un Buda sentado sobre una flor de loto, el divino patrono del Tíbet. De este mantra se dice que «es la esencia de toda felicidad, prosperidad y conocimiento, y el medio por excelencia para liberarse de las reencarnaciones». Cada sílaba se supone que posee la virtud de liberar al hombre de una

reencarnación determinada. Om le libera a uno de renacer como un dios; ma, del renacimiento (En el budismo los dioses del antiguo panteón politeísta fueron rebajados del rango de inmortales y reducidos a habitantes pasajeros de diez versos cielos a los que habían llegado por sus méritos (karma) y de los que caerán con el agotamiento de tales méritos para renacer en otros niveles de existencia. Los Budas y Bodhisattvas son infinitamente superiores a los dioses y están libres de toda reencarnación.) como asura o demonio; ni, del renacimiento como ser humano; pad, del renacimiento como animal; me, del renacimiento como alma en pena; hurim, del renacimiento como ser condenado a los infiernos. Cada una de esas sílabas tiene un color diferente.

La recitación contemplativa y venturosa de los mantras comprenden cuatro estadios:

- (1) Recitación insistente del mantra, mientras se contemplan las letras grabadas en el propio corazón. A esto se le llama «Iluminación del Corazón».
- (2) Distinción perfecta del sonido de las diferentes letras del mantra.
- (3) Comprensión también perfecta de su significado.
- (4) Ejercicio respiratorio, para regular el aliento y así facilitar la fusión del fiel con la divinidad de que se trate.
- (5) Recitación del mantra acompañada de ofrendas de flores, perfumes, etc.
- (6) Se consigue así la «Recitación de logro», cuando se alcanza el resultado sobrenatural o milagroso procedente del poder ínsito en el mantra.

Como culminación de la mentalidad mágica, se pensó que no sólo la repetición oral de los mantras, sino su mera inspección ocular podía ser efectiva. Por eso el mantra antes aludido se veía en el Tibet inscrito en todas partes. Para hacer su repetición más fácil y continua se inventaron diversos mecanismos que contenían el mantra grabado hasta la saciedad, como las famosas ruedas de oración y sostenidas y hechas girar por una de las manos y ruedas gigantes movidas a mano, o por medio del agua corriente a modo de norias, o por el viento. En algunas de esas ruedas gigantes la fórmula estaba escrita cien millones de veces. También se imprimía en banderas de tela que ondeaban en cada casa y cuyo meneo por el viento equivalía a la recitación vocal. La recitación de los mantras se acompañaba también con el paso entre los dedos de las cuentas de un rosario.

Además de los mantras, el tantra hace uso de las dhranis, textos extraídos de los libros sagrados y de las sílabas germinales (bijas) ya mencionadas.

También se dio gran importancia en el tantra a los gestos corporales, en particular a la posición de las manos y a la colocación de los dedos. Así mismo, la danza tuvo gran importancia ritual, también la música. Los gestos son el lenguaje del cuerpo, expresión plástica de los sentimientos internos. Ciertos sentimientos se expresan más acabadamente con gestos que con palabras y cuando el sentimiento alcanza grados de intensidad máxima, su presión interna hará que reviente el caparazón externo para manifestarse en gestos. Y, a la inversa, gestos corporales apropiados pueden ser instrumentos para crear y avivar sentimientos.

Todo esto reafirma la consideración, ya indicada anteriormente, de que, para la mentalidad oriental, en la comunicación del hombre con el Misterio -para darle una denominación lo más amplia posible- debe emplearse el hombre íntegro como unidad de cuerpo y mente. Para la ortodoxa validez de la acción ritual se necesita la colaboración del cuerpo, de la palabra y de la mente. El cuerpo actúa por medio de gestos; la palabra, por medio de mantras y dhranis; la mente, por la fijación contemplativa.

El tantra se distingue así mismo por el uso de mandalas, como adminículo para la contemplación. Un mandala es un diagrama que representa, enmarcadas fundamentalmente en cuadrados y círculos -símbolos de la comprensión total y armoniosa de la realidad-, las divinidades con sus conexiones espirituales y cósmicas. Las deidades son representadas pictóricamente o también por medio de sus sílabas germinales. Los mandalas más perfectos exhiben una representación sumaria, pero total, del universo.

El tantra combinó en si mismo los medios para satisfacer las necesidades devocionales de las masas y sus apetencias mágicas con las prácticas contemplativas de los más espirituales. Estas últimas tienen como telón de fondo el sistema que proclama la realidad exclusiva de la Consciencia Pura y la metafísica del «vacío».

El panteón tántrico es de lo más abigarrado que existe en este campo, pero los espiritualmente más avanzados saben que todas esas deidades, hadas, demonios -tan numerosos-, son tan irreales como los objetos externos a la mente y únicamente constituyen ayudas para llegar a la meta final del vacío. El procedimiento contemplativo aplicado a las deidades tiene como objeto primordial la identificación del fiel con ellas. Por medio de esa identificación, la adoración, el adorador y lo adorado se fusionan en una misma cosa. E. Conze atribuye la posibilidad teórica de esa identificación precisamente a la verdad del vacío universal; en ella, nuestro vacío y el vacío de la deidad contemplada se aúnán. La identificación con la deidad trae como resultado la participación en sus

poderes mágicos, tan ilusorios como las divinidades mismas. Hacer uso egoísta de ellos sería caer en la trampa de lo irreal.

El proceso de identificación con una deidad transcurre por cuatro estadios:

(1) Intuición del vacío universal e inmersión de la propia individualidad en ese vacío. Esto se logra reflexionando contemplativamente sobre la siguiente verdad: «Yo, en mi ser esencial, soy de naturaleza diamantina». Así se desarrolla la llamada «Mente de la Iluminación».

(2) Repetición y visualización de las sílabas germinales evocadoras de las divinidades. Aquí es donde tiene cumplimiento la eficacia del sonido como poder evocador. Por medio de esas sílabas germinales se cree poder crear las divinidades a partir del vacío antes intuido.

(3) Figuración mental vívida de la divinidad tal como es representada en estatuas, pinturas, etc., según la tradición. Así se consigue una visualización nítida de la divinidad, que a pesar de ser una creación de la propia mente tiene para el adepto una realidad mayor que los objetos del mundo externo. No olvidemos que en todo esto tenemos como telón de fondo el idealismo budista.

(4) Contemplación extática de la divinidad así creada, que lleva a la identificación con ella y a la participación de sus poderes. Tal identificación se lleva a efecto por medio del trance en el que no se da distinción alguna entre el adepto y la divinidad de que se trata.

Todo el mecanismo, tanto mágico como espiritual, del tantra se basa en la concepción del cosmos como un conjunto de numerosas energías emanando de una energía central de la cual son modos diferentes de manifestación. EL BUDA es omnipresente, es la realidad secreta y última de todas las cosas y por consiguiente del hombre. La tarea del hombre es llegar a caer en la cuenta por intuición mística de la propia budeidad, con el empeño dirigido a la extinción de la personalidad individual, ya que ésta es algo ilusorio en cuanto se considera a sí misma autónoma. El desarrollo de la doctrina en la dirección indicada se hizo posible a partir de la idealización de la personalidad de Buda, dejando a un lado su condición estrictamente humana y su historicidad en sentido pleno.

En el budismo original, todos los Budas aparecidos hasta ahora habían comenzado por ser seres ordinarios que, por un proceso de purificación y perfeccionamiento, a través de innumerables existencias, habían llegado a la budeidad. El tantra introdujo Budas que han sido tales desde siempre. En tiempos relativamente recientes, se llegó al concepto de Buda Primero, el Adi-Buda, como principio absoluto del universo, siendo los demás Budas emanaciones de él procedentes. Así pues, el Tathágata -título conferido al Buda del budismo original, de ser un hombre iluminado que expone la ley de causación del mundo, queda finalmente convertido en causa o fundamento de ese mismo mundo.

Comparación,

Mal se las habría apañado Santa Teresa de tener que haber dependido tanto de la imaginación como vemos se depende en el tantra. Por una parte dice: «Procuraba lo más que podía traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración; si pensaba en un paso, le representaba en mi interior». Por otra parte añade: «No me dio Dios talento de discurrir con el entendimiento, ni de aprovecharme con la imaginación, que la tengo tan torpe que para pensar y representar en mí -como lo procurava traer la Humanidad del Señor, nunca acabava».

En otro pasaje insiste en lo mismo y declara que por eso mismo era «tan amiga de imágenes». Pero el Señor vino en su ayuda: «En cosas de el cielo, ni en cosas subidas, era mi entendimiento tan grosero que jamás por jamás las pude imaginar hasta que por otro modo el Señor me las representó». Más aún, en ciertos casos, cuando se trata de «cabezas flacas», aconseja que se ponga coto a las imaginaciones obsesivas que pueden apoderarse de las personas sin dejarlas ser dueñas de sí mismas. Santa Teresa insiste que todas las actividades interiores estén presididas por una mente sana, no enfermiza. No está Santa Teresa contra el uso normal de la imaginación, pero -siempre consecuente con su principio favorito- insiste en que lo esencial no es pensar o imaginar, sino amar: «No digo que no es merced del Señor, quien siempre puede estar meditando en sus obras, y es bien que se procure; mas hase de entender que no todas las imaginaciones son hábiles de su natural para esto, mas todas las almas lo son para amar».

En cuanto a «hablas con el ánima», Santa Teresa distingue que «pueden ser de Dios, del demonio y de la propia imaginación» y se ocupa a continuación de «las señales que hay en estas diferencias; porque hay muchas almas que las entienden entre gente de oración»).

Ya hemos indicado, y volvemos a insistir, que la gran diferencia entre el misticismo oriental y el cristiano -en particular el de Santa Teresa- está en la posibilidad existente y en la necesidad sentida en este último de valorar según cánones objetivos los fenómenos subjetivos de la mística. El místico oriental se lanza sin pensarlo más en el vértice embriagante de las vivencias, donde todo es legítimo si satisface sus deseos de subjetividad extática. No es extraño que para quien corre como caballo desbocado por ese camino no haya criterios objetivos a los que deba atenerse, fuera de las normas prescritas precisamente para ahogar toda objetividad.

La mística oriental parece cultivar la experiencia por la experiencia misma. Santa Teresa buscaba únicamente amar a Dios y ser amada de El, todo lo demás se le dio por añadidura. De las visiones budistas expuestas en este apartado hubiera dicho la Santa que eran «ensoñaciones», pues no son algo que se impone desde fuera, sino algo activamente producido desde dentro.

En otro pasaje se refiere a «ir compuniendo lo que ven con su imaginación», así como visiones nacidas de «alguna vehemente consideración, fabricando en la imaginación alguna figura». Esto, naturalmente lo desaprueba o por lo menos no le atribuye un valor genuinamente místico, pero ¿no es ésta la manera de proceder de la mística tántrica?

Santa Teresa divide las visiones en corporales, imaginarias e intelectuales. Las primeras son las que se ven con los ojos del cuerpo y son las más bajas. Confiesa que éas nunca las tuvo.

De las visiones imaginarias dice que se ven con «la visión interior» y que en ellas, aunque son momentáneas -la Santa aduce la comparación de la presteza de un relámpago-, el objeto de la visión «quedó tan esculpido en la imaginación» que nunca se pierde. Se trata de una imagen «no pintada al parecer de quien la ve» -como hemos visto ocurre en la mística tántrica- y que nadie podría imaginar por propio esfuerzo «aunque viviese mil años y trabajase en pensarlo, porque va muy adelante de cuanto cabe en nuestra imaginación ni entendimiento».

Las visiones intelectuales son de cosas tan subidas que no pueden expresarse, cosa posible en el caso de las visiones imaginarias. Estas visiones «en lo interior del alma quedan bien escritas y jamás se olvidan». Cuando estas visiones son de una presencia como la de Jesucristo, el alma «siente cabe sí a Jesucristo Nuestro Señor, aunque no le ve, ni con los ojos del cuerpo ni del alma». Es visión intelectual porque el alma entiende con toda certeza ser Jesucristo quien está presente. Estas visiones pueden durar «muchos días y aun más que un año». De todos modos, no son estas visiones provocadas metódicamente sino impuestas desde fuera por la acción divina.

Las visiones de las divinidades no son en el tantra más que pasos previos para llegar a la cumbre mística. El proceso, en su totalidad, queda descrito en el siguiente pasaje: «Cuando se dedica al fomento o desarrollo de la quietud, [el místico] presta un atención indivisa al objeto de la contemplación que se ha hecho consistir en una divinidad, y la apariencia de la divinidad se vuelve entonces más y más radiante. A continuación, todo el mánjala que ha sido estudiado en su forma material se convierte en algo que parece pudiera ser inmediatamente visto. Debido a esto, es posible descartar la forma material poseedora de ciertas características, puesto que éstas son más bien

accidentales que esenciales. Aunque en ese momento existe una visión profunda y luminosa, en realidad se trata de una quietud indiferenciada. Inmediatamente después, en la unión con el estadio de la consumación, se produce, por la revelación del simbolismo de la forma divina, un hallazgo de sí mismo en el que sólo hay la apariencia de espectros; tras haber desechado la fe en la realidad concreta de la forma divina, tiene lugar [la experiencia mística de que uno mismo es un] cuerpopectral. Conforme va haciéndose más sutil en su mera apariencia, se disuelve en la luminosidad del vacío total o universal (*sarvaáunya*)».

En sus comentarios a este texto, dice Guenther que muchos individuos, místicos y no místicos, no van más allá de sentir el objeto de la contemplación como divino en sí mismo. En el budismo, dice, el estadio consumativo está más allá de la divinidad. Nos encontramos aquí con una generalización no aplicable al budismo original que no fue, propiamente hablando, teísta. Su conformismo en esta materia se redujo a la admisión puramente formal del panteón politeísta, pero rebajando el rango de sus miembros, como ya ha quedado indicado.

Santa Teresa, por el contrario, cuenta cómo en cierta ocasión tuvo una visión intelectual por la que «en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo». En tal caso, no es necesario trascender «lo divino» para llegar a la Realidad. A esta misma visión se refiere la Santa en la Vida y se las ve y se las desea para poder dar a entender lo que allí pasa: «Parecióme, ya digo sin poder afirmarme en que vi nada, mas algo se deve ver, pues yo podré poner esta comparación; (La comparación viene dada en el párrafo siguiente: "Digamos ser la divinidad como un muy claro diamante muy mayor que todo el mundo, u espejo, a manera de lo que dije del alma en estotra visión, salvo que es por tan más subida manera que yo no lo sabré encarecer; y que todo lo que hacemos se ve en ese diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga de esta grandeza). Esa «estotra visión» se refiere a la visión de su alma «como un espejo claro toda, sin haver espaldas ni lados, ni alto ni bajo que no estuviera toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor como le suele ver». Podemos decir que en la visión de Dios como un diamante inmenso nos da la Santa algo parecido a un mándala, pero no formado con anterioridad al suceso místico e inductor de él, sino posterior y como explicación tentativa e ilustrativa al querer presentarlo en lenguaje humano. Cosa no fácil, como lo vemos en las precisiones que la Santa se ve obligada a hacer cuando compara al alma con un espejo.) , sino que es por modo tan sutil y delicado que el entendimiento no lo deve alcanzar, u yo no me sé entender en estas visiones que no parecen imaginarias, y en algunas algo de esto deve haver; sino que como son en arroabamiento, las potencias no lo saben después formar como allí el Señor se lo representa y quiere que lo goce».

El proceso contemplativo tántrico es predominantemente intelectual y su consumación se logra con la disolución de la personalidad en la luminosidad del vacío universal. Los estadios anteriores se denominan, según Guenther; simple vacío (*sunya*), gran vacío (*mahasúnya*), vacío intensificado (*atisúnya*). A ellos se sigue el vacío universal (*sarvasúnya*) ya mencionado. Según Guenther, los dos últimos «perteneцен a la forma especial de meditación que logra la identidad del mundo y del nirvana en lo que se refiere a su aspecto emocional y que va más allá de la meditación sujeta a objeto». Ese aspecto emocional no tiene nada que ver con el amor, parece ser más bien una manera convencional de referirse a la superación de la actividad intelectual del sujeto respecto a un objeto. De ser posible como algo positivamente emocional, tendrá que ser una emoción pura que ni puede ser conocida ni gozada reflexivamente, pues eso equivaldría a caer de nuevo en la dicotomía sujeto-objeto. El vacío, en el que tanto el sujeto como el objeto quedan inmersos y disueltos, hace imposible el amor. En la mística teresiana todo va orientado hacia la unión afectiva y efectiva, emocional y ontológica, del hombre con Dios. Se trata de una dualidad consumada en la identificación, pero sin del todo perderse en ella. Aquí sí que cabe el amor profundamente sentido y gozado.

Se dice que ese vacío «no es una idea o concepto a los que se llega por análisis intelectual». De ahí concluye Guenther que «el proceso meditativo no es auto-sugestión sino un fenómeno espontáneo, una liberación de factores hasta entonces desconocidos, o quizás sea más correcto decir, de factores a los que hasta entonces no se había prestado atención, que son justamente tan necesarios para la plenitud de vida como las reconocidas operaciones mentales, y con los que no se puede establecer contacto más que por medio de la meditación».

El texto se presta a ser objeto de interesantes comentarios. Limitémonos a lo que se dice de la espontaneidad. Esa espontaneidad no es absoluta pues no es independiente del proceso contemplativo, sino provocada por este último. En la mística teresiana, ninguna diligencia nuestra, por más intensa y perseverante que sea, lleva necesariamente a la consumación mística. Esta depende de la voluntad libérrima de Dios de quien todo nos es dado, sin merecimiento nuestro. Sin embargo: «Aunque es verdad que son cosas que las da el Señor a quien quiere, si quisiésemos a Su Majestad como El nos quiere, a todas las daría; no está deseando otra cosa, sino tener a quien dar, que no por

eso disminuyen sus riquezas». Concretando podemos asegurar que la transcendencia propiamente dicha se verifica en la mística cristiana. La transcendencia de la mística del vacío es sólo relativa.

EL BUDISMO DEVOCIONAL

En el budismo original Buda se muestra como un mero indicador del camino. Se deja a cada uno la posibilidad de recorrerlo con todas las fuerzas, entusiasmo y empeño de que es capaz. No debe esperar la ayuda de nadie, fuera de la ayuda moral de la enseñanza, la exhortación y el ejemplo. De ahí que el ideal del hombre perfecto cristalice en la figura del Arahant antes descrita.

Sin embargo, es necesario reconocer que aun el budismo primitivo exigía fe en Buda y que la triple fórmula de «refugio», de uso tan frecuente, el fiel declara con toda devoción: «Acudo a Buda como a mi refugio». Latente en el budismo primitivo hay una veneración de Buda que presenta elementos devocionales, aunque, propiamente hablando, Buda no pueda ser destinatario de súplicas por las que se sienta movido a actuar en favor de su devoto.

La devoción -una devoción amorosa- brilla con todo su esplendor en la Maháyana. El objeto de esa devoción lo constituyen los Bodhisattvas. Por una parte se admitió la posibilidad de transferir méritos y por otra parte se presentó a los Bodhisattvas como repositorios de méritos inagotables. Así se hizo posible la salvación por la fe, no meramente por el esfuerzo propio. A qué extremos se llegó en esto, lo veremos más tarde. De este modo, el budismo original quedó convertido en una religión al uso, con seres divinos a quienes se puede acudir en busca de ayuda aun en las necesidades temporales.

Los Bodhisattvas

En el budismo original se llamó Bodhisattva al individuo destinado a llegar, con el tiempo, al rango de Buda. Ordinariamente se habla de Buda como de un ser único, pero el budismo admite la existencia de numerosos Budas. Para el público en general, Buda es un título, «El Iluminado», atribuido a un personaje histórico llamado Siddharta Gautama, pero ya en las más antiguas escuelas budistas se mencionan los nombres de veinticuatro Budas que le han precedido en otras edades cósmicas y otros harán todavía su aparición en el futuro. El Mahayana, con un prurito de amplificación desmesurada, llegó a admitir la existencia de muchos millones de Budas y aun a decir que su número es infinito.

A través de innumerables existencias, ese individuo privilegiado irá desarrollando sus predisposiciones innatas a la budeidad por medio del ejercicio de virtudes sublimes, hasta el momento determinado para su aparición en el mundo y el logro de la iluminación perfecta.

En el Mahayana, la condición de Bodhisattva no es una mera condición de paso conducente a la iluminación, magisterio consiguiente y liberación final, sino un fin en sí misma, aunque los que la consiguen no se la reserven para sí mismos. El Bodhisattva es un ser para los demás. Su razón de ser, perfectamente asumida por él mismo, no está en la búsqueda de la satisfacción propia, sino del bienestar y de la salvación de todos los seres.

El Abhidharmakosa contiene a este respecto una discusión interesante que damos resumida. Se pregunta, en primer lugar, por qué los Bodhisattvas, una vez que han hecho voto de llegar a la Iluminación -ése es el primer paso-, tardan tanto en conseguirla. Se responde: La Iluminación es muy difícil de alcanzar, se requiere para ello un cúmulo inmenso de conocimiento e innumerables actos heroicos en el curso de tres Kalpas. Un kalpa constituye un ciclo cósmico y equivale a cuatro mil trescientos millones de años.

La segunda pregunta se refiere al motivo que impele a los Bodhisattvas a hacer un esfuerzo tan titánico. Fácilmente se explicaría si tales seres buscaran su propia liberación en el nirvana, pero no es así. ¿Entonces por qué lo hacen? Respuesta: por el bien de los demás. No buscan beneficio propio, el bien de los demás es su propio bien. A la interpelación, un tanto escéptica, de que nadie puede creer eso, se replica arguyendo del siguiente modo. Esto es difícil de creer para los egoístas, no para los compasivos. ¿No hay gentes carentes de piedad para quienes el mal del prójimo es una fuente de satisfacción aunque no les reporte provecho alguno? De modo parecido, pero a la inversa, los Bodhisattvas ponen todo su gozo en hacer bien a los demás olvidados de sí mismos. Ideal sublime, debemos admitirlo. Nos encontramos aquí muy lejos del ideal del Arahant preocupado únicamente con su propia perfección y liberación.

Los Bodhisattvas se vacían de sí mismos para ayudar a otros. Claro que ese vacío es un vacío pleno de compasión y resorte de actividad desinteresada, pero ese vacío, mirando desde un punto de vista metafísico, conlleva la negación de la personalidad. Veámoslo. Los sentimientos del Bodhisattva en este respecto están descritos en el Sutra del Diamante: «Todos y cada uno de los seres existentes en el universo de los vivientes -ya sean de origen ovíparo o vivíparo, nacidos de la humedad o aparecidos espontáneamente; ya sean seres con forma material o carentes de ella; seres perceptivos o no perceptivos o ni lo uno ni lo otro; en toda la extensión del universo de seres imaginables-, todos ellos deben ser conducidos por mí al nirvana, a ese reino que nada deja tras de sí. Y, sin embargo, aunque, de ese modo, seres innumerables sean conducidos al nirvana, no hay ser alguno que haya sido conducido a él. ¿Por qué? Si la percepción de un 'ser' tuviera lugar en un Bodhisattva, no podría llamársele Bodhisattva».

E. Conze comenta: «Un Bodhisattva es un ser compuesto de dos fuerzas contradictorias: sabiduría y compasión. Por su sabiduría, no ve 'personas'; por su compasión, está resuelto a salvarlas. Su habilidad en combinar estas actitudes contradictorias es la fuente de su grandeza y de su capacidad para salvarse a sí mismo y a otros». Una mente regida por la lógica convencional se preguntará: ¿entonces qué queda de todo esto? Según el mismo autor, «Los filósofos budistas difieren de los filósofos formados en la tradición aristotélica en que, lejos de asustarse, se deleitan en la contradicción. Tratan esta contradicción, así como otras, exponiéndola sin tapujos y dejándola estar». Esa afición a la contradicción no es, en manera alguna, absoluta. Queda reducida más bien al campo de las creencias y de las prácticas religiosas, donde la afectividad desempeña un papel de protagonista. Cuando los filósofos budistas arguyen contra sus adversarios lo hacen con una sutileza y una lógica admirables. La preferencia de tales filósofos por la *reductio ad absurdum* muestra precisamente un enconado empeño de atrapar a sus adversarios en una contradicción.

Resumiendo, el Bodhisattva del Mahayana es un ser perfecto con derecho a entrar sin más en el nirvana, pero que renuncia a ello con voto de no ejercitar ese derecho mientras haya seres sumidos en la miseria del mundo y necesitados de ayuda.

Podríamos decir que Santa Teresa muestra algo parecido al espíritu bodhisáttvico cuando dice: «Y ¿qué va en que esté yo hasta el fin del juicio en el purgatorio, si, por mi oración se salva una sola alma? También afirma en las sextas moradas que el alma hasta ellas levantada desea encendidamente «dar mil vidas porque un alma os alabe un poquito más a su causa, si tantas tuviera; y las da por muy bien empleadas...».

Carrera del Bodhisattva

Tanto los heroismos de virtud como los logros espirituales atribuidos por el budismo primitivo a sus Bodhisattvas, fueron adaptados a los suyos por el Mahayana.

El Bodhisattva llega a la cumbre de su eminente santidad por la práctica de ciertas virtudes conocidas con el nombre de paramitas. Paramita es un adjetivo que significa "llegado al más allá, trascendente. Páramita connota una virtud que ha llegado a la «otra orilla» -la liberación- o que ha llevado a ella a quien la practica.

Esas virtudes son las siguientes:

1. Donación (dana), traducida también como generosidad, caridad, munificencia. Un Bodhisattva debe estar dispuesto a darlo todo: sus posesiones, los miembros de su cuerpo, su misma vida, sus méritos, sin exceptuar sus esposas e hijos. Debe estar dispuesto a darlo todo, pero sin fines egoístas, por pura compasión (karuna). Esta virtud de la compasión es la que se lleva la palma en esta clase de budismo. Se narran pintorescas historias de tales actos de generosidad, no sólo con seres humanos, sino también con los animales, porque «la falta de un sentido de la proporción y armonía es el defecto capital del temperamento indio tal como se expresa en la literatura y en la religión». Además debe tenerse en cuenta que tales narraciones deben ser consideradas como fábulas moralizadoras -a veces los animales son los protagonistas- de las que no está ausente una ironía cáustica contra los hombres.

2. Moralidad (sila). Ya hemos indicado que el código moral budista es muy exigente y perfecto. Pero también aquí encontramos exageraciones, como el aserto de que un Bodhisattva puede cometer actos de lascivia con el único fin de agradar a otros o evitarles algunos males. Saben que por ello serán castigados por la ley del karma, pero están dispuestos a pasar por ese castigo en beneficio del prójimo. También se encuentran historias de signo contrario al indicado, como aquella en la que un Bodhisattva acepta gustoso que le arranquen sus bellos ojos antes que ceder a los deseos lascivos de su madrastra.

3. Paciencia y aguante (ksanti) en sufrir injurias e insultos, así como en sobrellevar dolores, penalidades y torturas.

4. Fortaleza (virya) para dedicarse sin decaimiento a los ejercicios de perfección.

5. Meditación y contemplación (dhyana) hasta perderse en el trance (samaddhi). La definición de dhyāna es: «puntiagudez de la mente (concentración indivisa en un punto) y estabilidad en la misma». Dhyana es, por lo tanto, primaria y principalmente, el medio de experimentar y lograr la serenidad y calma mentales. También aquí, como en otras materias, el Mahayana se desbordó como un río en trance de inundación. El budismo original fue más bien parco en la distinción y enumeración de estadios contemplativos, mientras que la Mahavyutpatti llega a clasificar no menos de 118 trances diferentes en la sección, añadiendo nueve más. El Laiikávatadra Sidra habla de miles de trances.

Insistiremos en este punto por considerarlo más íntimamente relacionado con la materia de este libro. Y puesto que Santa Teresa está siempre presente en él como punto de referencia cristiano, es conveniente decir algo sobre la posición de la mujer en la mística tradicional mahayánica. El budismo primitivo consideraba imposible que una mujer llegara a ser un Buddha, aunque consideraba el nirvána asequible a las mujeres. El Mahayana considera a la mujer apta, a lo más, para llegar al primer estadio del «Pensamiento de Iluminación», pero debe renacer como hombre para poder trepar a los estadios más altos de la carrera del Bodhisattva.

La noción de trance fue ampliada y modificada con el correr del tiempo. Pero la doctrina central gira en torno a los nueve estados sicológicos, redesignados coo anupurva-viharas, es decir estados que se suceden unos a otros en un orden determinado. Vihára podía ser traducido con el término teresiano de «morada», ya que el verbo viharati significa en Páli «morar, permanecer en un lugar». Pero estas moradas budistas no connotan el intimismo personal de las moradas teresianas.

Har Dayal llega a la conclusión siguiente, tras indicar cómo algunos autores han tratado de comparar tales experiencias con las de los místicos griegos y cristianos: «Pero los dhyāna y samaddhis del budismo tienen poco en común con los ejercicios y aspiraciones de Plotino, Santa Teresa, Eckart y otros místicos europeos. El misticismo cristiano se basa en una ferviente emoción y en un piadoso teísmo: el dhyāna budista está enraizado en el pensamiento y en una espiritual autonomía, puesto que termina en la vigilancia mental y en la ecuanimidad, o en un coma total y en la inconsciencia. El místico cristiano se pierde en Dios y tiene una visión de Cristo: el místico budista es intensamente consciente de su propia personalidad, y no aspira a encontrarse con otra Personalidad más alta, inmanente y transcendental. Nótese la paradoja -y se da-, puesto que el budismo tiende a la supresión de la personalidad empírica, pero centra sus actividades en ella. La destruye, pero,

propriamente hablando, no la trasciende ya que «no aspira a encontrarse con otra Personalidad más alta, inmanente o transcendental». Esto puede aplicarse, en su mayor parte, a la mística oriental en general.

Las fórmulas de los budistas no nos ayudan a comprender los estados psicológicos que se producen (si es que se producen). 'Misticismo' es un término vago, y es difícil comparar y contrastar tales nebulosas acreencias como el dhyána budista y el 'misticismo' cristiano».

Algunas afirmaciones de esta cita son demasiado tajantes e inadmisibles. Es natural que, por medio de los correspondientes ejercicios, el budista consiga estados psicológicos diferentes de los estados habituales de conciencia.

6. La iluminación (prajñá). Esta presenta el fin último de la filosofía y de la mística budista. A ella van dirigidos todos los esfuerzos del contemplativo budista. Prajna es un término general. Puede referirse a la iluminación conseguida por la instrucción o la lectura. Puede indicar así mismo una personalización y profundizamiento de las verdades así adquiridas. También puede connotar ese relámpago súbitamente clarificador que hace ver las verdades de una manera sapiencial, entrañable, no desde fuera, sino desde dentro. Se trata entonces de un modo de sabiduría superior, intuitiva.

Este no ver las cosas desde fuera -aunque sea por la fe-, sino desde dentro, como experiencia que mana espontáneamente de lo más íntimo, lo tenemos palmaríamente expresado en varios textos de Santa Teresa. El más llamativo es uno al que ya nos hemos referido con anterioridad. En él remite Santa Teresa al texto evangélico acerca de la inhabitación de las Tres Personas Divinas. Dice: «¡Oh, válame Dios, cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son!». Y esto se debe a la experiencia personal de tal inhabitación, pues añade: «Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece que fueron de con ella, sino que notoriamente ve -de la manera que queda dicho- que están en lo interior de su alma, en lo muy interior; en una cosa muy honda -que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras- siente en sí esta divina compañía». Esto no es teoría, la misma Santa se siente incapacitada para elaborarla, «porque no tiene letras». Estamos ante una vivencia personal «vista y sentida» en lo más profundo del ser.

Pero ante todo y sobre todo, la iluminación mística parece consistir en el alumbramiento íntimo de verdades no expuestas al poder de captación propio de la razón. Entonces ¿cómo puede el místico ser consciente de ellas? Esto precisamente expresa la paradoja teresiana ya mencionada de «entender no entendiendo».

Aduzcamos otro testimonio. Trata de una visión del cielo comentada así: «Entendí estar allí todo junto lo que se puede desear y no vi nada. Dijérrome, y no sé quién, que lo que allí podía hacer era entender que no podía entender nada, y mirar la nonada que era todo en comparación de aquello. Es así que se afrentava después mi alma de ver que pueda parar en ninguna cosa criada, cuantimás aficionarse a ella, porque todo parece un hormiguero»

Naturalmente que para un cristiano el misterio del cielo es el misterio de Dios mismo. Enfrentado con ese misterio abismal, el entendimiento ve con visión superior algo infinitamente maravilloso y comprende con evidencia inmediata que allí está todo lo deseable, pero al mismo tiempo puede decir que no ve nada, pues lo que ve está por encima de su capacidad natural. Todo cuanto puede entonces hacer es entender que no entiende, pero la Realidad transcendente, así contemplada, se presenta tan clara en su oscuridad como para que toda otra realidad se disipe ante ella y no sea digna de atraer la atención ni mucho menos todavía pueda ser objeto de captación y apego. Ante el Absoluto -la mística oriental hablará generalmente de lo Absoluto-, la realidad condicionada pierde toda entidad.

En el budismo tántrico -ya lo hemos visto- la luminosidad mística intermedia tiende a disolverse en la luminosidad -oscura, añadiríamos nosotros- del vacío total y universal. En ella se pierde el místico perdiendo a la vez toda su personalidad. En la mística de Santa Teresa, la personalidad mundana -el hombre viejo- queda reducida a cenizas en una luminosidad que es como un fuego voraz de amor. Pero no desemboca en una desintegración total, sino que se pierde para encontrarse en una transformación admirable. En el contexto de la visión antes mencionada, dice Santa Teresa: «Espantávame después cómo en llegando a este fuego, que parece viene de arriba, de verdadero amor de Dios (porque aunque más lo quiera y procure y me deshaga por ello, si no es cuando Su Majestad quiere, como he dicho otras veces, no soy parte para tener una centella de él), parece que consume el hombre viejo de faltas y tibieza y miseria, ya a manera de como hace el ave fenix -sigún lo he leído- y de la misma ceniza después que se quema sale otra, así queda hecha otra alma después con diferentes deseos y fortaleza grande; no parece es la que antes, sino que comienza con nueva pureza el camino del Señor».

La diferencia esencial entre la iluminación mística teresiana -tanto aquí como en otros pasajes- y la iluminación budista, está en que, en la primera, el místico es mero recipiente de ella, no el sujeto activo; mientras que en la segunda depende enteramente de conatos contemplativos arduos y

prolongados. Además, las iluminaciones del místico cristiano no conducen necesariamente al desenlace final. El místico cristiano, mientras está en este mundo, es un caminante en busca de «la ciudad futura». La consumación final vendrá para él en el momento escatológico, cuando Dios le lleve definitivamente a sí para asumirle, glorificarle y deificarle para siempre de modo manifiesto.

(A nuestro entender, esa «carencia de letras» da cierta ventaja a Santa Teresa sobre otros místicos ilustres, como San Juan de la Cruz que sí «tenía letras». La exposición de los fenómenos místicos hecha por Santa Teresa es así más candorosa, más sencilla y directa. La tinta con que escribe parece manar de su alma con la espontaneidad de un manantial montañero y prolongarse -sin ser filtrada por el cerebro- en un arroyo cantarín y cristalino. Su estilo es la naturaleza misma.

En este último lugar dice: «Por una pintura tan extraña se me dio a entender y por una luz tan clara, que ha hecho bien diferente operación de sólo tenerlo por fe». Esa luz tan clara y ese contrastarla con el «sólo tenerlo por fe» ¿no indica que nos encontramos ante una auténtica iluminación (prajna)?

La palabra «hormiguero» sin duda significa: «montoncito de hierbas inútiles que se queman sobre el terreno para que sirva de abono». Ilustración gráfica de la «nonada» antes mencionada.)

Un caso típico de budismo devocional

El Bodhisattva más famoso es Amitábha, «Luz Infinita», también llamado Ami.táyus, «Vida Infinita», el Amida japonés. Es admirable ver la fe que en él tienen sus seguidores, la confianza con que a él acuden y las súplicas que le dirigen. En oposición al Buddha original, personalmente desligado de los asuntos humanos tras su entrada en el nirvana, Amida no existe para otra cosa que para ayudar a los hombres en sus necesidades, especialmente para conducirlos a la salvación.

El mantra salvador, en esta rama del budismo, es: Nauru-amidabutsu, en japonés, que significa: «Adoración al Buddha Amida». El poder salvífico de Amida es tal que: «Todos los seres que oyen el nombre del bienaventurado Amida y, habiéndolo oído, elevan hacia él su pensamiento con un deseo lleno de alegría, aunque sea sólo por una vez, todos ellos, jamás podrán decaer de la más alta perfección». Más aún: «El hombre que por sus obras perversas merecería caer en el infierno, si escucha y practica la fe de Amitáyus por la invocación de su nombre, renacerá en la felicidad». Amida preside un paraíso llamado «La Tierra Pura», mentalmente situado en el Occidente, al que van sus protegidos para no nacer de nuevo en este valle de lágrimas. Allí madurarán en paz y dicha para el nirvana definitivo.

En torno a la figura ideal y mítica de Amida alcanzó desarrollo una mística descrita por Masson como «personal y amorosa, extremadamente bella y digna de respeto», y añade: «pero aun así resulta necesario reflexionar sobre ella profundamente».

La primera deficiencia que Masson ve en esta mística es precisamente el carácter mítico de su personaje central y de sus paraísos, lo que le priva de consistencia. El Dios del místico cristiano no es un Dios mítico, es el Dios personal y único que libérrimamente inició un diálogo con «nuestros padres», comenzando por Abrahán; el Dios vivo, motor de la historia del pueblo escogido al que habló por los profetas -los místicos del Antiguo Testamento- y que finalmente nos habló por medio de su Hijo, Dios hecho hombre entre los hombres, quicio y consumación de la historia de toda la humanidad.

La mística cristiana se basa en una persona divina e histórica, todavía viviente, que convivió con los Apóstoles, se reveló a San Pablo -el más grande de los místicos cristianos- y puede, si así lo elige, comunicarse con el alma más allá de la fe. La mitología es bella y portadora de verdad en cuanto simboliza una Realidad transcendente y ayuda a la comunión con ella. Jesucristo, Dios y hombre, como realidad histórica es la consumación salvadora de todas las esperanzas latentes en la veneración de las figuras míticas. Estas quedan desdibujadas, como bosquejos hechos de penumbra, ante la invasión de luz primigenia que irrumpió en la historia con la manifestación del Dios encarnado.

Para el cristiano, la sabiduría -tan buscada por las místicas orientales- es una Persona. Henri Dalmas se refiere a Jesucristo como Logos, «traducido bastante imperfectamente a través del latín como Verbo», y dice que Jesucristo es «a la vez la Palabra divina y el principio organizador y unificador tanto del universo y de la humanidad entera, como de cada persona en particular. De este modo, el cristianismo, al mismo tiempo que cumple y purifica la pretensión puramente religiosa, se presenta como la Sabiduría. Pero, como acabamos de ver, lo hace fundamentándose en la fe dada a Cristo, no sólo a su mensaje, y menos aún a una enseñanza, sino a su persona misma. Este es, sin duda, uno de los elementos más específicos de la actitud cristiana».

Para el místico cristiano, la Sabiduría no es algo abstracto e impersonal, sino un personaje real que todavía vive y actúa. Ese personaje es Cristo a quien Dios hizo para nosotros sabiduría, santificación y redención (1 Cor 1. 30). Así pues, Cristo, «fuerza de Dios y sabiduría de Díos» (1 Cor 1. 24) es quien ilumina, justifica y salva. Buddha, el «Iluminado», enseñó la sabiduría, los Bodhisattvas, tras conseguirla, representan otras tantas ayudas para conseguirla. Jesucristo no sólo enseñó la sabiduría, sino que es la Sabiduría; no sólo muestra el camino hacia la verdad liberadora, sino que es el Camino que conduce a la Verdad -que también El es- y por esa Verdad nos da la Vida -su propia Vida- (Jn 14. 6). Y -conviene que insistamos- Jesucristo es tan histórico como Buddha, no una ficción, feliz y sublime sin duda, pero ficción después de todo, de la imaginación mística creadora como lo son los Bodhisattvas.

En cuanto al monoteísmo aparente del amidismo, Masson presenta sus reparos en lo referente: a la persona de Amida, a la gracia por él concedida, a su paraíso y a la fe orante a él dirigida. Expondremos tales reparos apoyándonos en lo que Masson dice.

Como a todo Bodhisattva, sus mismos seguidores tienen que atribuir a Amida un origen terrestre. Tuvo que recorrer una infinidad de ciclos transmigratorios antes de perfeccionarse y conseguir los poderes sobrenaturales a él atribuidos.

La gracia de Amida no puede ser concebida, aun por sus mismos seguidores, como dotada de una libertad infinita. Depende del karma, esa ley infalible e ineluctable de la naturaleza a quien nadie escapa. Amida mismo es un resultado de causas y efectos regidos por esa ley. La misma invocación salvadora de Amida no podrá tener lugar sin una acumulación de méritos antecedentes que la hagan posible, pues ni el mismo Amida «puede sacar agua de una paja seca, mientras que Dios puede «suscitar de estas piedras hijos de Abrahán».

El paraíso de Amida no es el destino último del hombre, sino el vestíbulo, por así decirlo, del nirvana, y en el nirvana no hay Amida que valga, como no hay Buddha en el sentido de que no puede admitirse la posibilidad de relaciones personales entre los liberados. Además, en cuanto liberados, no hay diferencias entre ellos, pues todos han conseguido igualmente la budeidad.

La fe orante dirigida a Amida y a la unión con él es, en todo rigor, algo provisorio. El ser humano no depende esencialmente de Amida, pues no fue creado por él y para él. Inútilmente se buscará aquí un impulso innato del alma hacia Amida como a su principio y a su fin, ni un diálogo que nazca de esa exigencia de origen y destino. Podría objetarse que esa comunión en el «ser» puede considerarse fundamentada en el carácter semimonístico de la mística amidista. Pero esa comunión en el «ser» no depende originariamente de Amida. Este no existe desde siempre; hubo un tiempo en que Amida no era Amida, mientras que el «Ser» es eterno, ya que nada puede proceder el No-ser absoluto. Amida se hizo en ese «Ser» que por lo tanto le es necesariamente superior.

Y ¿qué es Amida, sino una manifestación contingente del principio universal, no personal, que según el Mahayana todos llevamos dentro? Dice al Lankavatara Sútra: «En cada hombre [Amida] fue un hombre ordinario antes de conseguir tan excelsa dignidad] hay un embrión de lo Perfecto (tathagatagarbha); este embrión se encuentra recubierto por las formas corporales y por las tres grandes pasiones de la mente (el deseo, la aversión y la ceguera estupefaciente). Es como una piedra preciosa cubierta de lodo».

Ese mismo libro -tan venerado por los mahayanistas- habla también de una conciencia universal comparada con un océano inmutable, mientras que las mentes individuales son como las olas superficiales de ese océano, al que dan un aspecto de mutabilidad. Es allí, en las mentes individuales, donde se origina la noción del ego individual, enteramente ilusoria. Por consiguiente tanto Amida, como sus devotos, son meras apariencias operantes en el plano de lo ilusorio.

Por otra parte, el sistema del vacío universal (madhyamika) -lo que precede se refiere al sistema idealista de «sólo la mente»- tiene como fundamento la noción de la Tathata, «la Realidad tal como es en sí misma», una realidad impersonal escondida tras los fenómenos contingentes, esencialmente no relacionada con la función reveladora de los Buddhas, ya que propiamente hablando es súnyata, es decir, «vacío».

Y ¿el nirvana? Para el budismo original era algo, aunque indefinible, enteramente diverso del estado de miseria existencial. El Mahayana no ve diferencia esencial entre el nirvana y el no-nirvana. Así habla el budismo del vacío universal. Para el budismo idealista, el nirvana consiste en el desvanecimiento de la dualidad sujeto-objeto, en la intuición, con evidencia inmediata de la unidad e indivisibilidad vigente entre la conciencia individual -ilusoria- y la Conciencia Pura, única real.

Mírense como se miren, Amida y sus relaciones con sus devotos carecen de toda substancialidad. Compárese con esa insubstancialidad el sentimiento de realidad reconfortante de que está transida la mística teresiana. Santa Teresa no subscribiría la siguiente expresión: «Que la vida `en sí misma' tenga o no una finalidad, a nosotros es a quienes toca darle sentido».

Naturalmente que al sencillo devoto amidista le traen sin cuidado todas estas consideraciones. Se ve a sí mismo profundamente inmerso en la desgracia de la existencia y siente una necesidad urgente de salvación y de ayuda. Y Amida se le presenta tan real como la miseria de la que pretende liberarse. Por lo tanto se entrega a la devoción de Amida con la espontaneidad nacida de su propio estado de indigencia y con la convicción de realidad respecto a quien considera su salvador.

EL TAOISMO

Hay dos clases de taoísmo: el mágico-religioso y el filosófico-contemplativo. El interés del primero se centra en la consecución de la inmortalidad por el control del aliento, el yoga sexual, la alquimia y la dietética. A esa tendencia se debe, sin duda, que al monje taoísta, aunque pertenezca a la otra escuela se le dé el título repetuoso de «Su Inmortalidad» y que del monje sobresaliente por sus logros espirituales se diga con una expresión estereotipada que es «un inmortal que cabalga sobre las nubes y que vive a base de rayos de luz lunar y de rocío». John Blofeld cuenta su visita a un ermitaño taoísta contra quien había sido prevenido por un monje zenista con las siguientes palabras: «Los eremitas taoístas tienen sus complacencias en toda clase de manipulaciones pueriles muy alejadas de las sublimes enseñanzas de sus antiguos maestros Lao Tzu y Chuang Tzu. Ven sus imágenes: inmortales deleitándose con la música, con el juego de ajedrez y con el vino en las violáceas montañas del país de las hadas. Embriagados de juventud eterna, vuelan sobre las espaldas de grullas o cabalgan abigarradas monturas: unicornios, grifos y dragones». Pero se encontró con un hombre sencillo, sin otros poderes mágicos que los de su personalidad. Ni practicaba la alquimia ni tenía para beber el elixir de la inmortalidad, sí tenía, según aseguró él mismo, setenta años, aunque aparentaba cuarenta y cinco o a lo más, cincuenta. Invitó a su huésped a un vino de arroz añejo de doce años, en el que por la mitad de ese tiempo se habían macerado huesos de tigre, y le recreó con un pequeño concierto de flauta.

De los dos taoísmos, mucho más interesante, aunque no tan extraño y exótico, resulta para nosotros el taoísmo filosófico-contemplativo.

Antes de exponer los principios fundamentales del taoísmo contemplativo, conviene señalar una nota característica de la mentalidad china en la que también han participado los japoneses. La mentalidad china tiende hacia una visión naturalista de la vida. Encajando perfectamente en esa mentalidad, el taoísmo que nos ocupa puede ser considerado como un naturalismo filosófico-místico. Esa tendencia hizo que la filosofía tradicional china no se perdiera en elucubraciones metafísicas sin aplicación práctica. Aun la compleja filosofía budista cristalizó en China en el zen, que asume en sí mismo la vida corriente y se orienta hacia el logro de la iluminación subitánea por medios más prácticos que los del yoga.

De esa tendencia naturalista se deriva el interés de la filosofía clásica china por el hombre como ente social, aunque en este respecto el taoísmo pase a veces como antisocial. Fue más bien contes-tatario frente a las convenciones sociales, extremadamente rígidas y complicadas, del confucianismo. Las virtudes confucianas, así como su rebuscada conducta social, se le antojaban a los taoístas como artificiales y por lo tanto dañinas. El taoísmo filosófico-místico siempre favoreció un retorno a la vida sencilla y natural. Nadie podrá con más derechos que ellos usar la expresión «Madre Naturaleza».

Los conceptos claves de la filosofía taoísta son: el Yang y el Yin, el Tao, el Te, y la noción de wu-wei, la «no acción».

Yang y Yin

Nuestra mentalidad ordinariamente opera dentro del marco de un dualismo conflictivo. Se nos hace difícil compaginar la luz con la oscuridad, lo bueno con lo malo, la vida con la muerte, lo positivo con lo negativo. Nos sentimos inclinados a abrazar exclusivamente el primer término de cada par y rechazar el segundo. El taoísmo es el sistema que más abiertamente profesa la coincidentia oppositorum. Estos opuestos quedan universalizados y resumidos en el Yang y el Yin.

El Yang y el Yin representan los dos polos opuestos de la energía cósmica. El Yang se asocia mentalmente con lo masculino, lo firme, lo fuerte, la luz, lo que tiende hacia arriba, el Cielo; mientras que el Yin resume en sí mismo: lo femenino, lo inestable, lo débil, lo oscuro, lo que tiende hacia abajo, la Tierra. No nos hallamos ante un dualismo irreductible, sino ante un dualismo en síntesis armoniosa. La colaboración del Yang y el Yin causa el surgimiento mutuo de las energías. Ambos se necesitan mutuamente como se necesitan los polos positivo y negativo para que haya corriente eléctrica. En la cooperación de ambos principios se basa el fluir ininterrumpido de la naturaleza. Como dice Lao Tzu: «Cuando uno reconoce que la belleza es bella, entonces sabe que la fealdad existe. Cuando uno reconoce que la bondad es buena, entonces sabe que la maldad existe. Ser y No-ser se engendran mutuamente. Dificultad y facilidad se completan mutuamente. Largo y corto se contrastan mutuamente. Alto y bajo se afirman mutuamente... Antes y después se suceden mutuamente».

La oposición entre esos dos polos de energía se parece más a una pugna amorosa por la unión que a una lucha de enemigos irreconciliables. Por eso el arte del buen vivir no comporta abrazar el Yang y rechazar el Yin -o a la inversa-, sino lograr un equilibrio estabilizador entre ambos. Esta mentalidad, por otra parte, da origen a una visión del cosmos no lineal, sino orgánica y relacional. La atención quizás no pueda registrar el ciclo más que lineal y secuencialmente, pero nunca debe prescindirse totalmente del conjunto mientras las cosas se suceden. El ideal podría ser representado como la escucha de una sinfonía a la vez analítica y sintéticamente. La aceptación debe orientarse primariamente hacia el conjunto, como cuando se contempla un cuadro con sus luces no homogéneamente luminosas y sus sombras también más o menos sombrías. Un cuadro llega a ser posible precisamente por el contraste de los colores. El devenir supone la inexistencia de lo que a la existencia arriba y frecuentemente se necesita la muerte de una cosa para que otra exista. Además, y esto es muy importante, esta manera de mirar las cosas hace posible la concepción mística del Uno como resumen de lo múltiple.

Tao

El Tao es el principio o realidad última que fundamenta el devenir de la naturaleza por medio del Yang y el Yin. Estos no son nada fuera del Tao, pero el Tao es más que ellos, no una mera síntesis de ambos. Es, por lo tanto transcendente. Pero también es inmanente -otra vez la coincidentia oppositorum-. El Tao no es Algo que está enteramente por encima de los contrarios y absolutamente aislado de ellos, como el Absoluto de la filosofía india, respecto al cual los contrarios operan a nivel de experiencia fenoménica. El Tao es cada uno de los contrarios y es algo más que la suma total de ellos, como la melodía es algo más que las notas como entidades físicas que la componen.

Pero la inmanencia y transcendencia del Tao es más rígida que la que los cristianos atribuimos a Dios. (Para nosotros, Dios no es las criaturas que de Él dependen, que en Él existen y en las que Él está). Por eso, la mejor forma de expresarlo es por medio de enunciados antitéticos, cuyo fundamento metafísico lo constituye justamente esa especial inmanencia y transcendencia. ¿Equivaldrá esto a dejar a un lado toda lógica y caer en el absurdo? No, en este caso será más bien el único medio a nuestra disposición para expresar la inefabilidad del Tao. Así habrá que decir que el Tao es algo indistinto e indiferenciado y que sin embargo contiene todas las formas. Es quietud y sin embargo siempre actúa. No hace nada y sin embargo todo se hace en virtud de él. De todo esto se deduce que lo importante no es comprender el Tao, sino vivirlo. Por eso dice Lao Tzu: «Cuando el hombre inferior oye hablar del Tao se mofa de él; si el ignorante no se mofara de él no sería el verdadero Tao». El hombre inferior sólo comprende lo que puede ser adecuadamente expresado, pero «El Tao que puede ser expresado no es el Tao eterno» (Lao Tzu).

Al Tao se le llama «Madre del mundo», pero ni es un principio personal, ni su acción creadora es la de un agente activo y adecuadamente distinto de la naturaleza. Aunque es el modelo último de todo, sin embargo no es un legislador ni una ley distintos de la naturaleza misma. Lo que traducimos por naturaleza es tzu-jan, es decir «lo espontáneo», lo que cada cosa es en sí misma, sin que ninguna interferencia externa le obligue a serlo. Así pues, todas las cosas crecen y operan por su cuenta, como lo expresa el siguiente poemita: «Permanezco sentado, sin hacer nada; llega la primavera y la hierba crece por sí misma».

El hombre también forma parte de la naturaleza. Dice Chuang Tzu: «El universo se asoma a la vida con nosotros; junto con nosotros, todas las cosas son una misma cosa». La mayor dificultad para nuestra comprensión del Tao es que nuestra subjetividad es parte objetiva de él. Somos «como una espada que no puede cortarse a sí misma, como un ojo que ve y no puede verse a sí mismo». Lo más conducente es que confiemos en el Tao y lo sigamos, porque «Los peces nacen en el agua. El hombre nace en el Tao. Si los peces tienen lagos para vivir en ellos, prosperan. Si el hombre tiene el Tao para vivir en él, puede vivir su vida en paz. De ahí el dicho: Todo lo que el pez necesita es agua. Todo lo que el hombre necesita es el Tao».

La paradoja está en que el hombre es el único ser que puede conscientemente apartarse de lo que él concibe como el orden natural de las cosas, pero aun así hay que admitir, en pura lógica, que ese apartarse del orden natural de las cosas forma parte del curso de la naturaleza y por lo tanto de su orden. Se ha definido el Tao como «aquellos de lo que uno no puede desviarse, aquellos de lo que uno puede desviarse no es el Tao». Pero la verdad es que el hombre, en su entidad física, está necesariamente sometido al orden natural como cualquier otro ser, mientras que como ser moral puede deliberadamente desviarse de lo que concibe como un orden ideal. «Movimiento y reposo, vida y muerte, ascensión y caída no están a merced del hombre. El cultivo de sí mismo sí está en su mano». El hombre es por tanto el único ser que puede violar y violentar la naturaleza comenzando por la suya propia. El ser humano parece ser una pieza que no logra encajar perfectamente en este sistema. Esto nos lleva a considerar el problema de la moralidad en el taoísmo.

Supuesta su confianza sistemática en la naturaleza, los confucionistas y los taoístas coincidían en una cosa: la naturaleza humana es esencialmente buena. La maldad humana es un desorden no innato sino inducido. Lo que separa a esas dos escuelas es la forma ideal de presentar la moralidad. Para los taoístas, tan partidarios de la espontaneidad natural, el ritualismo preceptivo y detallista de los confucianos es inadmisible y aun contraproducente.

Como hemos indicado, el Tao asume en sí mismo todos los contrarios. Por lo tanto tan dentro del Tao están las acciones buenas como las acciones malas. ¿Quiere decir esto que el Tao es en algún sentido malo? Conocidas son las dificultades que para la mente humana acarrea la conciliación del mal -sobre todo moral- con la omnipotencia y bondad infinita de Dios.

Santa Teresa no discute tales dificultades, pues no hace teoría, sino que describe vivencias. Y comentando una de esas vivencias saca una conclusión algo parecida a la del taoísmo o la hubiera sacado si se lo hubiera propuesto. En relación con una visión intelectual de cómo «en Dios se ven

todas las cosas y las tiene todas en sí mismo», hace el siguiente comentario: «Y hace grandísima confusión, y vese más claro la maldad de cuando ofendemos a Dios, porque en el mismo Dios -digo, estando dentro de El- hacemos grandes maldades».

A continuación aduce una comparación para ilustrar lo que quiere expresar y para subrayar la alevosía del pecador al cometer su pecado: «Hagamos ahora cuenta que es Dios como una morada u palacio muy grande y hermoso, y que este palacio -como digo- es el mismo Dios. ¿Por ventura puede el pecador, para hacer sus maldades, apartarse de este palacio? No por cierto, sino que dentro, en el mismo palacio, que es el mismo Dios, pasan las abominaciones Y maldades que hacemos los pecadores». Y sin embargo, Santa Teresa tendría que admitir que toda esa mal dad no hace a Dios impuro. Algo parecido habrá que pensar del Tao, aunque su especial inmanencia agrande la dificultad.

En una exposición metódica del taoísmo se ve uno forzado a luchar con dificultades de síntesis no experimentadas por los autores de las fuentes, quienes registraron intuiciones sin preocuparse de hacer una exposición ordenadamente lógica del sistema. Sirva esto de sobreaviso para todo lo que aquí se contiene. En cuanto al problema que nos ocupa podemos concretarlo diciendo que el Tao es bueno, aunque no moral, es decir, transciende la moralidad, pero sin negarla teóricamente y sin rechazarla en la práctica. El ideal del santo taoísta consiste precisamente en reflejar en sí mismo la bondad del Tao, llevar una vida virtuosa sin las trabas y andaduras de la moralidad, ser bueno sin sentir la necesidad de «hacerse bueno», con toda espontaneidad y sin problema alguno. Algo así como podemos decir nosotros que Dios es bueno por naturaleza y transciende la moralidad en el sentido de no necesitar mandamientos y prohibiciones. El ideal del hombre perfecto taoísta es el de dejar que se trasluzca una bondad natural que no se para a considerar mandatos o prohibiciones, premios o castigos. Tiene esto cierto paralelismo con el «ama y haz lo que quieras» de San Agustín, pero sin la posibilidad de un amor personal imbricada en ese dicho.

Según los taoístas, el hombre es bueno por naturaleza. Lo único que las leyes y normas consiguen es pretender imponer la bondad desde fuera cuando debería brotar de dentro, y, claro, fracasan en su intento.

Puede venirnos aquí a la memoria la oposición paulina entre la ley mosaica y el nuevo espíritu cristiano recibido en el bautismo, ese principio dinámico radicalmente opuesto a la antigua esclavitud del código escrito. Un taoísta aprobaría sin limitación alguna y tal como suenan, afirmaciones como éstas; «Las pasiones pecaminosas, excitadas por la ley, obraban en nuestros miembros a fin de que produjéramos frutos de muerte»; «Yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: ¡No te des a la concupiscencia!»; «Vivía yo un tiempo sin ley, pero en cuanto sobrevino el precepto revivió el pecado, y yo morí; y resultó que el precepto, dado para vida, me fue para muerte. Porque el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, me sedujó, y por él, me mató»).

Claro que San Pablo no comulga con la visión edénica de la naturaleza humana presentada por el taoísmo. La ley es buena, pero el hombre es «de carne, vendido al poder del pecado» (Rm 7, 14). El hombre se experimenta como partido en dos: una parte de él mismo aprueba lo bueno; la otra, se siente arrastrada hacia lo malo. Hay en el hombre un «yo» espiritual o racional, orientado hacia el bien, y un «yo» carnal y mundano que gravita hacia el mal, y ambos están en lucha continua. La acción salvífica de Dios por Jesucristo, desaloja del hombre al pecado e introduce en su lugar al Espíritu. Movido por ese Espíritu, el hombre hace el bien que la ley, por sí sola, no puede hacer cumplir. Pero aun el hombre redimido experimenta igualmente una división interior. Aun así, «el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza; contra tales cosas no hay ley». La ley fue «añadida en razón de las transgresiones».

Los taoístas creen en una Edad de Oro. Según ellos, el hombre primigenio era inocente y hacía el bien sin darse cuenta de ello; de haber permanecido en ese primitivismo paradisíaco, no se hubiera corrompido: «En la edad cuando la vida sobre la tierra gozaba de plenitud, ninguno prestaba atención especial a los hombres dignos, ni señalaba como algo fuera de lo común al hombre de talento. Los gobernantes eran meramente las ramas más altas del árbol y las gentes eran como ciervos en el bosque. Eran honrados y justos sin caer en la cuenta de que estaban 'haciendo su deber'. Se amaban mutuamente y no sabían que eso era 'amor del prójimo'. No engañaban a nadie y sin embargo no sabían que eran 'hombres de fiar'. Eran fiables y no sabían que eso era 'buena intención'. Vivían libremente en compañía dando y recibiendo y no sabían que eran generosos. Por esta razón sus acciones no han sido narradas. No hicieron historia».

En contraste con esa condición paradisíaca podemos leer: «Cuando hacen su aparición la sabiduría y la sagacidad, entonces hay grandes hipócritas. Cuando las relaciones familiares no son armoniosas, se habla de hijos filiales y padres devotos. Cuando hay confusión y desorden en los estados, se dan a conocer los patriotas. Allí donde está el Tao reina el equilibrio. Cuando se pierde el Tao eso da lugar a conflictos entre las cosas» (Lao Tzu).

Una pregunta se asoma a nuestras mentes: ¿Puede aquel estado primigenio ser instaurado de nuevo? Ese es el ideal de los taoístas. Esa es su utopía. En el tiempo de mayor florecimiento, los taoístas atacaban a los «iletrados» confucianistas haciéndoles responsables de los males del pueblo y de haber pervertido con su moralidad de virtudes postizas la simplicidad y la honradez primigenias. La solución está en volver a lo que el taoísmo llama «el tronco bruto» o no labrado. Por lo tanto si en la evolución de los seres surgieran apetencias habría que reprimirlas para volver al anonimato del tronco bruto. Todos los conflictos proceden de la ambición. Todo cuanto conduzca a que un individuo se señale sobre los demás debe ser evitado. El ideal sería para Lao Tzu que los hombres vivieran en pequeñas sociedades de vida sencilla, aisladas entre sí y aun iletradas para evitar competencias y conflictos.

Es difícil enmarcar el taoísmo dentro de las categorías del pensamiento occidental. Es claro que el Tao no es un Dios personal, creador y gobernador del mundo. También el taoísmo habla de Dios. Por ejemplo: «La vida y la muerte pertenecen al Destino. Su secuencia, como el día y la noche, viene de Dios, sin interferencia humana, una ley inevitable. Un hombre considera a Dios como su padre y lo ama como tal. Así pues, ¿no amará lo que es más grande que Dios? Un hombre considera a un monarca como alguien mejor que él mismo, por él estaría dispuesto al sacrificio de la vida. Entonces ¿no hará lo mismo por el Señor Supremo de la creación?» (Chuang Tzu). El traductor y comentarista Herbert A. Giles indica que «el más grande que Dios» y «el Señor Supremo de la creación» es el «Tao, el Principio omnipresente, omnipoente, que confiere al mismo Dios el poder y los atributos de la divinidad». Y añade: «Sin embargo, el solícito estudioso del taoísmo puro hallará que la distinción entre el Tao y Dios es a veces tan sutil como para dar esquinazo a su inteligencia». En una serie de acertijos, seguidos de sus respuestas, leemos: «Uno, pero no sin modificación alguna -el Tao. Espiritual, pero no privado de acción -Dios» (Chuang Tzu). Vemos, en lo citado, una referencia al amor de Dios y del Tao como padre, pero no saquemos la conclusión de que nos encontramos ante una mística de unión amorosa. Un árbol no hace un bosque. El amor profesado al Tao es más bien una sumisión gozosa y complaciente, una reducción gozosa al Uno, no una fuerza causante de una unión personal por ambas partes, al modo de la mística teresiana.

Pero si por panteísmo se entiende que el universo es una masa de cosas y acontecimientos diversos, al que se llama Dios -aquí Tao-, eso no respondería a la idea taoísta del universo. Aunque el taoísmo hable de las «Diez mil cosas» (wan wu) -el universo sensible-, esto no significa que se trate de una suma de objetos separados. Las cosas (wu) no son tanto entidades separadas cuantos diferenciaciones o formas en el campo unificado del Tao. Esto se desprende necesariamente del principio del resurgimiento mutuo. Recordemos: «El universo se asoma a la vida junto con nosotros; junto con nosotros, todas las cosas son una misma cosa». Por otra parte, concebir el Tao como una energía inconsciente es tan erróneo como concebirlo como un gobernador personal y Señor creador totalmente diverso del mundo'. De donde se deduce que el taoísmo es algo muy peculiar. Teniendo en cuenta que el Tao es algo más que el universo sensible, nos veremos obligados a acuñar un término híbrido -a imitación de «panenteísmo»- y designar al taoísmo como un «panentaoísmo».

Té

El Té es la realización o expresión del Tao a nivel de existencia. La diferencia primordial entre el Tao y el Té es que el segundo es multiforme, mientras que el primero es indiviso. Pero el Té depende del Tao. Por eso si el Tao perece en el hombre, entonces el Té también perecerá y a su vez irán pereciendo en cadena la caridad, el deber para con el prójimo, el ceremonial. «El ceremonial no es más que un vistoso ornamento del Tao, que a menudo origina confusión».

Té es traducido como «virtud», pero aunque se aplique también a la rectitud moral, tiene ante todo el sentido de la virtus latina y la dínamis griega, como cuando hablamos de las virtudes curativas de una planta. Así connota también lo maravilloso que resulta, bien considerado, el espontáneo crecer de las plantas, la formación de los ojos y los oídos, el funcionamiento del corazón, la circulación de la sangre.

El Té es la poco común y, por lo tanto, notable naturalidad desinteresada: «El hombre de virtud superior no echa de ver su virtud, luego tiene virtud; el hombre de virtud inferior se cuida de su virtud, luego carece de virtud». Hay en la virtud genuina una propensión al anonimato y al ocultamiento: «El Tao está en todas partes pero no puede ser visto. El Té está activo en todas las cosas, pero no se conoce su lugar. En su pureza y su constancia puede ser comparado con lo que no tiene propósito alguno. Permaneciendo escondido, repudiando el poder, no se afana ni por el mérito ni por la fama. Así, no censurando a otros, no es censurado por ellos».

La virtud, para ser genuina, debe estar libre de segundas intenciones. Su sola existencia es su premio y su sola ausencia, su castigo. No necesita de premios ni castigos complementarios, es decir, premios que la fomenten y castigos que repriman sus contrarios. «Cuando Yao regía el imperio, los hombres se esforzaban sin necesidad de premios y se portaban bien sin necesidad de castigos. Sin embargo ahora tú les premias y castigas, y a pesar de eso no son buenos. A partir de ahora la virtud declinará, el reino de la fuerza comenzará, y los trastornos por venir computarán el tiempo de su origen.

La verdadera virtud participa en la eficaz inactividad del Tao y la reproduce: «La virtud verdadera nada hace, sin embargo deja muy atrás a Yao y Shun. Su benéfica influencia se extiende a mil generaciones, sin embargo nadie sabe que existe. ¿Qué bien hace en tal caso suspirar por la caridad y el deber para con el prójimo? La piedad filial, el amor fraternal, la caridad, el deber para con el prójimo, la veracidad, la castidad, la honradez, -otros tantos esfuerzos afectados para ayudar al desarrollo de la virtud-, son únicamente partes de un todo».

Como este texto sugiere, el taoísmo no es tan amoral como a veces se pretende. Aprecia las virtudes morales, pero a condición de que participen en los atributos del Té, la virtud transcendental, de la que deben ser brotes legítimos. Su calidad principal debe ser la naturalidad. El hombre perfecto no puede ser pagado de sí mismo. Chuang Tzu dice que el Sabio se dedica a lo natural y descuida lo artificial. Únicamente el hombre perfecto puede dedicarse provechosamente a lo natural y a lo artificial, sin duda porque hará lo que para otros es artificial de un modo natural. «Quienes no prestan atención a su vestimenta moral y a su condición se olvidan de su propia personalidad, llegan a ser hombres de Dios. Por eso, si los hombres les reverencian, no se alegran de ello. Si los hombres les insultan, no por eso se airan. Pero solamente quienes han llegado a la eterna armonía de Dios son capaces de esto».

El hombre perfecto alcanza la plena libertad de espíritu: «Solamente el hombre perfecto puede transcender los límites de lo humano y sin embargo no retirarse del mundo, vivir de acuerdo con la humanidad y no sufrir daño alguno por ello. No aprende nada de las enseñanzas del mundo. Lleva dentro lo que le hace independiente de los demás». Podríamos aducir muchas descripciones del hombre perfecto. Baste con una más: «El hombre divino, cabalga sobre la gloria del firmamento donde su forma no es discernible. A esto se llama 'absorción en la luz'. Cumple su destino. Actúa en armonía con su naturaleza. Está de acuerdo con Dios y el hombre. Para él todos los negocios cesan de existir y todo revierte a su condición original. A esto se le llama envolvimiento en la oscuridad'». Lo que precede es propiamente hablando la descripción del «hombre divino»; en el texto va precedida de la descripción del hombre de virtud perfecta: «El hombre de virtud perfecta, en reposo no tiene ningún pensamiento, en acción ninguna ansiedad. No reconoce ni lo justo ni lo injusto, ni el bien ni el mal. Dentro de los Cuatro Mares, cuando todos prosperan -eso es su placer; cuando todos participan -eso es su reposo. Los hombres se aferran a él como caminantes que han perdido su camino. Tiene riqueza aun para repartir, pero no sabe de dónde le viene. Tiene alimento y bebida más que suficientes, pero no sabe quién le provee de ellos. Tal es el hombre de virtud» (Chuang Tzu, p. 127).

Inacción

La inacción (wu-wei) tan exaltada por el taoísmo es difícil de concebir. De cierto pasaje puede deducirse que consiste fundamentalmente en una adaptación perfecta a las «condiciones naturales de la existencia». Esto sugiere que la inacción taoísta no consiste precisamente en no hacer nada, puesto que esa adaptación supone que algo se hace. Pero nada se hace en sola dependencia del propio arbitrio en completa independencia de la naturaleza de las cosas. Se trata más de un sometimiento amoroso a la naturaleza -aprovechando sus fuerzas y energías- que de un dominio voluntarioso de ella. Debe evitarse toda violencia, todo entrometimiento, todo artificio. Es como un dejarse llevar de la corriente, pero manejando el timón, un orientar las velas para aprovecharse del viento. Es un saber usar de la «inteligencia inconsciente» del organismo y sobre todo del sistema nervioso, una combinación de esta sabiduría con la actitud de seguir, en todos nuestros actos, el camino de la menor resistencia. Piense el lector en las artes marciales chinas o zenistas. La inacción, por consiguiente, no equivale a la simple anulación del esfuerzo.

Puede asegurarse que el taoísmo es el sistema que más explícitamente fundamenta el ideal ecológico tan aireado en nuestros días como reacción al violento dominio de la naturaleza por el hombre, causante de tanto desequilibrio y de tantos destrozos. El empeño del hombre moderno no va generalmente orientado a seguir amorosamente a la naturaleza, sino a aprovecharse de ella egoísticamente y sin miramiento alguno. Las terribles consecuencias de todo esto están a la vista.

En lo que atañe al individuo, la inacción, entendida como queda dicho, es causa de felicidad, pues evita toda preocupación y todo desencanto. Porque «el reposo del Sabio no es lo que el mundo llama reposo. Su reposo es resultado de su actitud mental. Toda la creación no podría alterar su equilibrio: de ahí su reposo».

Esta inacción se fundamenta en la «inactividad» del Tao. Este no hace nada y así todo se hace. No ejercita violencia alguna sobre la naturaleza y ésta desarrolla sus procesos con la mayor naturalidad. La tierra no hace esfuerzo alguno para que las plantas y los árboles crezcan, los árboles no hacen esfuerzo para escalar a la altura o para florecer y dar fruto, las lluvias caen a su tiempo, las nubes se forman y se deslizan sin designio alguno de su parte. .El cielo y la tierra no hacen nada, sin embargo nada hay que no consigan-"

La inacción del taoísmo lleva con toda naturalidad a la sabia aceptación de lo inevitable. «El ápice de la virtud consiste en velar por el propio corazón para no permitir que haya dentro de él ni gozo ni pena; en cultivar, por el contrario, la resignación ante lo inevitable». «Abandónate a tí mismo, sin prestar atención a ningún cambio y entrará en lo puro, lo divino, el Uno»".

La aceptación del Sabio mira a la naturaleza en su conjunto, pues ningún estadio es definitivo. «Todas las cosas son Uno. Lo que nos gusta es la animación vital. Lo que nos desagrada es la corrupción. Pero la corrupción, a su vez, se convierte en animación vital y la animación vital de nuevo se convierte en corrupción. Por eso se ha dicho: El mundo está penetrado del fluido vital y por consiguiente los Sabios veneran el Uno». Así pues, «Quien capta claramente el esquema de la existencia no se alegra por la vida ni se aflige por la muerte, pues sabe que esos términos no son finales».

El Sabio se deja a sí mismo con confianza filial en brazos de la Naturaleza: «Si ella ordena que muera pronto y yo me hago el remolón, entonces soy un hijo nada filial. Ella no puede dañarme. El Tao me da esta forma, estos afanes como hombre, este reposo en la ancianidad, este descanso en la muerte. Y ciertamente la que es un árbitro tan amable de mi vida es el árbitro mejor de mi muerte».

Como colofón a este pequeño tratado sobre la inacción en el taoísmo, podemos aducir la siguiente cita: «Vida y muerte, existencia y no-existencia, éxito y fracaso, pobreza y riqueza, virtud y vicio, buena y mala fama, hambre y sed, calor y frío -todos estos giran siguiendo la Rueda del Destino-. El día y la noche se suceden mutuamente y nadie puede señalar dónde comienza el uno o la otra. Por lo tanto, no puede permitírselas que turben la armonía del organismo, ni que entren en el dominio del alma. Más bien nadad con la corriente para no contradecir a otros. Haced esto día y noche, sin tregua, y vivid en paz con el género humano. Así estaréis prevenidos contra todas las contingencias y podrá decirse de vosotros que tenéis vuestros talentos en perfecto estado».

Prescindiendo de las deficiencias detectables en el taoísmo desde el punto de vista cristiano, una cosa es clara: nos hallamos ante un sistema favorable a la salud mental. Su talante de sumisión cuasi amorosa a la naturaleza y a sus vaivenes coloca al taoísta en una condición estable de aceptación de nosotros mismos y de todo cuanto nos rodea. Esto impide todo brote de conflicto interno. Nada puede producirle desencanto al sabio taoísta, pues su vivencial comprensión de la inevitable alternancia de los opuestos le pone de sobre aviso y nada le sorprende sino que lo espera o acepta con serenidad imperturbable. Lo inevitable no es para él causa de congoja o de rechazo, más bien de paz y de

ángimo receptivo. Vive el presente sin rumiar el pasado ni conjeturar sobre el futuro. Vive en el mejor de los mundos, porque nada le sobra ni nada echa de menos.

Contemplación

De todo lo dicho podemos inferir el genio básicamente contemplativo del taoísmo. Su actitud pasiva tiene más afinidad con la postura serenamente quieta del contemplativo que con el emprendedor empuje del activo. La importancia máxima atribuida a la pasividad receptiva parece exigir un tipo de contemplación no como la del yoga indio, sino de carácter sosegado. Así, tras mencionar algunos efectos de la inacción, Chuang Tzu termina: «Todo lo cual parece estar resumido en una palabra, pasividad. Pues el hombre perfecto emplea su mente como un espejo. Nada se le pega ni rechaza nada. Recibe pero no retiene. Y así puede triunfar sobre la materia, sin sufrir daño alguno». Nadie podrá negar la eficacia expresiva de esa comparación con el espejo para dar a entender lo que es la pasividad contemplativa. El espejo, inconsciente de sí mismo, sin sentimiento alguno de posesividad, no busca reflejar nada en particular; recibe cuanto se le pone delante sin resistencia alguna, y jamás intenta retener una imagen determinada.

A talante contemplativo suenan expresiones como las siguientes, en las que se niega la posibilidad de alcanzar la realidad última por el razonamiento discursivo, postulando en consecuencia una intuición supraracional: «Esto no puede ser conocido por un amplio estudio, ni puede ser clarificado por la destreza dialéctica. El verdadero sabio no hace uso de tales cosas». Y en cuanto al modo de proceder: «Guarda tu cuerpo bajo un conveniente control, con la mirada concentrada en el Uno, y la paz de Dios descenderá sobre ti. Retrae tu actividad cognoscitiva y concentra tu pensamiento en el Uno, y el santo espíritu morará en ti. La virtud te embellecerá, el Tao te mantendrá firme, sin propósito deliberado alguno, como un ternero recién nacido que no se preocupa de pensar cómo ha venido al mundo».

Los taoístas contemplativos se sientan complacidos, como los yoguis y zenistas, tanto tiempo como les resulte razonable y cómodo, meditando o contemplando sin propósito particular alguno, pero en cuanto tengan la impresión de estar «empujando al río», se levantarán y harán otra cosa, aunque no sea más que echarse a dormir. La habilidad del contemplativo taoista consiste en acompañar el fluir de las cosas, pero no desde fuera de ese flujo, sino como parte integrante de él y sin caer en la cuenta, en cuanto fuere posible, de estar haciéndolo. «No tratan de perfeccionarse a sí mismos por la contemplación, sino de internarse en aquello [el Tao] a lo que las cosas no pueden escapar», y así es cómo se perfeccionan. Son como el agua, que unas veces corre vertiginosamente; otras quedamente; otras, se remansa, acomodándose siempre al terreno por donde fluye. La inacción contemplativa significa fluctuar con las experiencias y los sentimientos tal como van y vienen. A esto se le llama fluir con el momento y ese fluir es el Tao mismo. Para eso, debe desaparecer la noción de uno mismo como diferente del Tao, acabando con la tensión del cognoscente y lo conocido. «Descansa en la inacción y el mundo será bueno por sí mismo. Deshazte de tu envoltura. Expulsa la inteligencia como si fuera saliva. No prestes atención a las diferencias. Hazte uno con lo infinito. Libera tu mente. Deja libre tu alma. Mantente vacío. Sé nada» ¿No es tal el ya aludido comportamiento del espejo? Así nos dice Chuang Tzu que tal como el agua, cuando está tranquila, es como un espejo que refleja la barba y las cejas, del mismo modo, la mente del sabio, en estado de quietud, se convierte en un espejo del universo capaz de reflejar toda la creación.

El lugar de cita con el Tao puede ser la naturaleza y puede ser también lo íntimo del hombre. Por eso el taoísta puede gozar de la contemplación de la naturaleza y así unirse con el Tao y puede también cerrar las puertas de sus sentidos y buscar la identidad con el Tao dentro de sí mismo. Lo subjetivo y lo objetivo no son más que dos caras de la misma realidad. «El universo asoma a la vida juntamente con nosotros y juntamente con nosotros todas las cosas son Uno. El fin perseguido es el de llegar a ese Uno en el que lo subjetivo y lo objetivo se aúnan. Por una parte indica que uno debe transferirse a las cosas y ponerse en su lugar deshaciéndose de la conciencia de subjetividad y por otra parte aconseja emplazarse en relación subjetiva con las cosas sin tener conciencia de su objetividad. A. Giles comenta: «Como lo subjetivo y lo objetivo son realmente una misma cosa, sus positivos y negativos deben también ser una misma cosa. Es como si los viéramos a través de un 'pseudoscopio' mental, por medio del cual cada uno de ellos aparece como el otro».

Condición indispensable para esto es practicar lo que Chuang Tzu llama «ayuno del corazón». Consiste éste en «cultivar la unidad». La prescripción es como sigue: «Oye no con los oídos, sino con la mente; no con la mente, sino con el alma. Pero que el oír con los oídos cese. Que el funcionamiento de la mente cese por sí mismo. Entonces el alma será una existencia negativa, respondiendo pasivamente a las cosas externas. En tal existencia negativa, solamente el Tao puede morar. Y ese estado negativo es el ayuno del corazón». El resultado será la desaparición de la conciencia de individualidad.

Todo ejercicio consciente de la individualidad será un velo interpuesto entre el Tao y uno mismo. Sólo en el vacío de toda sensación y de todo conocimiento es posible la inmersión en el Absoluto. «No tienes más que descansar en la inacción y las cosas se transformarán a sí mismas. Destruye tu forma y cuerpo, expulsa de ti el oído y la vista, olvídate de que eres una cosa entre las cosas y podrás juntarte en íntima unidad con lo profundo e ilimitado. Deshaz la mente, despréndete del espíritu, hazte vacío y privado de alma, y las diez mil cosas, una por una, volverán a la raíz -volverán a la raíz y no sabrán por qué-. Obscuro e indiferenciado caos -hasta el fin de la vida nada se separará de él-. No preguntes por su nombre, no trates de observar su forma. Las cosas vivirán naturalmente, y por sí mismas». En fin, también en el taoísmo contemplativo desembocamos en una especie de vacío sin forma ni nombre; en un Absoluto infinito e indeferenciado origen último de todas las cosas y de nosotros mismos.

Para dar un ejemplo concreto voy a reproducir algunas expresiones de un contemplativo taoísta recogidas por John Blofeld. Para ese contemplativo los taoístas contemporáneos son excesivamente ceremoniosos y demasiado aficionados a la tradición por sí misma, mientras que los sabios antiguos eran «sencillos como bebés» y su comportamiento, «tan poco artificioso como el tronco bruto». Preguntado acerca de los misterios del Tao respondió que «bien mirado, cada detalle de la vida y de la naturaleza es un misterio tan profundo como cualquier otro que Ud. pueda nombrar; así pues, ¿por qué nuestra doctrina tenía que ser especialmente misteriosa? Permítame decirle lo que hacemos en nuestra comunidad -lo que no hacemos sería una expresión más ajustada, puesto que una característica distintiva de los taoístas es la de abstenerse de toda acción calculada, respondiendo únicamente a las necesidades del momento... Como dice Lao Tzu: 'Vacío es el nombre de aquello en lo que el universo tuvo su origen; actualidad es el nombre de la madre de todas las cosas. Por lo tanto, vaciad vuestras mentes para contemplar el secreto manantial y observad la actualidad para contemplar sus manifestaciones. Ambos se presentan al mismo tiempo, aunque con distinto nombre.

Ambos son misteriosos -misterio sobre misterio. Tal es la puerta a todos los secretos... Una veces descansamos en la madre, el Tao puro e indiferenciado; otras, en el hijo, observando el ritmo de las estaciones, el flujo del cambio en que nuestras vidas corren. Aprendiendo a vivir sobre toda dualidad, no percibimos contradicción alguna entre el vacío que es también forma y la forma que es también vacío. Así llegamos a conocer las cosas tal como son... Seguros con este conocimiento, contemplamos con placentera ecuanimidad la ganancia y la pérdida, los encuentros y las despedidas, la subida y la caída según las circunstancias, la vida o la muerte... Pero es inútil saber esto de oídas o por los libros... Ud. debe abrir la morada secreta de su mente y experimentarlo allí como experimenta el calor del sol o la humedad del agua, por percepción directa»-".

Comparación

Estamos como se ve ante un misticismo quietista de corte pannaturalista. Es ciertamente un misticismo quietista, porque «el Tao llega a conocerse no pensando ni meditando. Se puede llegar al Tao sin descansar en nada, sin consentir en nada. El Tao puede ser alcanzado sin seguir nada, sin correr tras nada»¹. Es además, y por lo mismo, un misticismo de vacío. El ideal de plenitud es más teórico que real y «experimentable». Ciertamente, también los místicos taoístas hablan de una percepción superior más allá de los contrarios y de toda actividad mental. Pero su «inactividad», tras la experiencia reconfortante de la ecuanimidad, desemboca finalmente en un vacío informe, en una identidad borrosa de todo en el Todo. Por lo tanto la experiencia final es más bien carencia de experiencia, pues traspasa los límites dentro de los cuales la experiencia es posible.

Por el contrario, Santa Teresa habla de una «experiencia» que sobrepasa su capacidad natural de comprensión sin dejar por eso de ser experiencia. Esta no acaba en un vacío indefinido, en una identidad universal borrosa, sino en una comunión con lo inefable, por lo demás bien definido en sí mismo y supremamente real. De los tiempos de su madurez mística testifica la Santa: «Son tantas las [cosas] que veo y lo que entiendo de las grandezas de Dios, y cómo las ha guiado, que casi ninguna vez comienzo a pensar en ello que no me falte el entendimiento, como quien ve cosas que van muy adelante de lo que puedo entender, y quedo en recogimiento». Estamos en lo de siempre. La Santa no puede menos de incurrir en una contradicción formal, aunque no mística, pues primeramente dice que ve y entiende muchas cosas -eso es genuinamente una experiencia-, para añadir que al verlas y entenderlas siente le falta el entendimiento y que lo así visto y entendido va más adelante de lo que puede entender. Y así ocurre el «recogimiento» en el que cesa toda actividad sensorial y mental propia, es decir independiente de la acción de Dios. Por otra parte, no es el misticismo de Santa Teresa un misticismo quietista. Ya hemos visto lo contraria que se muestra a una suspensión de las potencias por cuenta propia. La quietud y el recogimiento le vienen dados de lo alto.

Todo esto significa además que el misticismo de Santa Teresa es sobrenatural. En el misticismo taoísta no hay nada estrictamente sobrenatural. En un sistema que se confiesa pannaturalístico, resumido y basado en el Uno como fuente indiferenciada y sabor omnipresente de cuanto contiene el universo, no cabe el sobrenaturalismo.

Aunque se atribuya al Tao cierta transcendencia, ésta es más aparente que real, pues no representa otra cosa que el lado oculto de los fenómenos, el misterio indiferenciado de su origen y de la fuerza oculta y a la vez manifestada en el Té, que les hace fluir espontáneamente y según un orden a ellos innato. No se entrevé aquí al gran Otro, tan lejano por naturaleza y tan cercano por amor, un amor abrasador que funde, pero no confunde, el alma en la propia vida divina.

La liberación depende en el taoísmo del esfuerzo propio. «Me he liberado del cuerpo, he desechado mi capacidad de razonamiento. Y así, liberándome del cuerpo y de la mente, he llegado a ser Uno con lo Infinito. Esto es lo que quiero decir con `liberarse de todo». Es además una liberación dentro del universo como Todo, del universo vital, sin tratar de salir de él: «Su gloria es conocer que todas las cosas son Uno y que la vida y la muerte son únicamente fases de la misma existencia». Ni siquiera se entrevé aquí un escape definitivo de los procesos cósmicos para quien muere en estado de liberación; lo más que llega a entreverse es un cese previo a un cambio posterior, no un cese final de todo cambio. La liberación parece ser más bien de tipo psicológico, no afecta al ser mismo. La liberación consiste en ponerse fuera del alcance de los efectos psicológicos de los contrarios, superándolos. Tales contrarios son: vida y muerte, salud y enfermedad, existencia y no existencia, logro y pérdida, buena y mala fama, salud y enfermedad, frío y calor, etc. Vistos desde la perspectiva del Uno, tales contrarios son convencionalismos que en ese Uno pierden su vigencia. Por otra parte, el Uno no puede prescindir de ellos. La superación de los contrarios confiere al místico taoísta un señorío gratificante. Curiosamente, también Santa Teresa habla de señorío: «Una vez, estando en oración, me mostró el Señor, por una manera extraña de visión intelectual, cómo estaba el alma que está en gracia, en cuya compañía vi la Santísima Trinidad por visión intelectual, de cuya compañía venía al alma un poder que señoreava toda la tierra». Por el contrario: «Mostróme también cómo está el alma que está en pecado, sin ningún poder, sino como una persona que estuviera del todo atada y liada y atapados los ojos, que aunque quiera ver no puede, ni andar, ni oír y en grande oscuridad».

Lo que sí brilla por su ausencia en el taoísmo es el amor propiamente dicho, mientras que -no nos cansaremos de repetirlo- para Santa Teresa, el amor es la atmósfera en la que vive y prospera todo ejercicio espiritual genuino. Si descubrimos en el taoísmo una delicada sensibilidad y un como omnipresente sentimiento estético ante el misterioso renovarse de la naturaleza y ante sus bellezas -aun en los detalles más insignificantes-, con un sentimiento de identificación con ellas. Así se nos dirá

que uno puede hacerse árbol con el árbol. Por eso un buen taoísta puede llegar a ser un cumplido jardinero.

No podía faltar tampoco en Santa Teresa -como mística que era- el amor a la naturaleza. A veces se contenta con poco, como cuando escribe en una carta: Tengo una ermita que se ve el río, y también a donde duermo, que estando en la cama puedo gozar de él, que es harta recreación para mí». En otra ocasión dice: «Aprovéchame a mí también ver campo u agua; flores; en estas cosas hallava yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro». Pero como se ve, el místico cristiano no descansa en las bellezas naturales sin referirlas al Creador cuya belleza increada reflejan aunque imperfectamente. Así, en comparación del autor de ellas y de las cosas interiores que al místico cristiano se le manifiestan, las cosas exteriores de este mundo» son como «vasuras». La naturaleza tiene para el místico cristiano valor de signo que tiene valencia solamente en cuanto apunta al que es la razón de ser de todo lo existente.

El amor es propiamente hablando comunicación afectiva y efectiva entre personas y el Tao es algo impersonal. El Tao no puede actuar como el Esposo por el que el alma pasa «todos esos regalos, y desmayos, y muertes, y aflicciones, y deleites, y gozos con El, después que ha dejado todos los del mundo por su amor». El taoísmo conoce la elación gozosa transida de gozo estético, pero ignora la embriaguez del amor de la que tanto habla Santa Teresa. El místico taoísta no puede experimentar ese amor que tiene al alma tan enajenada que no mira que hay diferencia entre ella y Dios, «porque el amor que conoce la tiene Su Majestad, la olvida de sí y le parece está en El, y como una cosa propia sin división, habla desatinos». El místico taoísta no puede hablar con el Tao ni comunicarse afectivamente con él.

Notorio resulta en el taoísmo el abandono total en el Tao. En la mística teresiana ese abandono es más bien un «dejarse a sí en los brazos del amor». Y eso de una manera total, «un dejarse de todo en los brazos de Dios: si quiere llevarla al cielo, vaya; si al infierno, no tiene pena, como vaya con su Bien; si acabar del todo la vida, eso quiere; si que viva mil años, también; haga Su Majestad como de cosa propia; ya no es suya el alma de sí misma; dada está del todo al Señor, descúidese de todo.

El taoísmo sabe de la serena indiferencia ante la muerte, pero no de deseárla y esperar con premura, cuando en la mística cristiana ambas cosas son posibles como brotes del mismo amor. El místico taoísta ni aspira a acabar la vida ni a prolongarla. Como en el taoísmo no hay amor tampoco puede haber en él impaciencia amorosa. El místico taoísta se siente siempre en el Tao y no puede ambicionar una unión más íntima después de la muerte. Le resultará incomprensible el anhelo urgente de morir, tan sentido a veces por el místico cristiano para que pueda consumarse en él la obra del amor. ¿Cómo podrá barruntar la misma posibilidad de los ímpetus» del místico cristiano? En ellos, «todo el mundo y sus cosas le dan pena, y... ninguna cosa criada le hace compañía ni quiere el alma sino al Criador, y esto velo imposible si no muere, y como ella no se ha de matar, muere por morir, de tal manera que verdaderamente es peligro de muerte, y verse colgada entre cielo y tierra, que no sabe qué se hacer de sí».

A este deseo de morir puede ir unido en el místico cristiano -y por la misma causa- el tedio de vivir, ese vivir en el que el místico taoísta se encuentra a placer, pues su vida es un ejercicio continuo de conformidad con el Tao y éste se manifiesta en el fluir de los acontecimientos. De un tiempo en que Santa Teresa estaba pasando una de sus locuras de amor -una «locura celestial»-, dice ella: «No puede ya, Dios mío, esta vuestra sierva sufrir tantos trabajos como de verse sin Vos le vienen, que, si ha de vivir no quiere descanso en esta vida ni le deis Vos. Querría ya esta alma verse libre; el comer la mata; el dormir la acongoja; ve que se le pasa el tiempo de la vida en pasar en regalo y que nada ya la puede regalar fuera de Vos; que parece vive contra natura, pues ya no querría vivir sino en Vos».

Uno de los mejores logros de la mística taoísta es el de la paz e integración de la personalidad nacida, fundamentalmente, de un talante de perfecta conformidad con el Tao, de una aceptación complaciente de lo inevitable, porque el Tao es «aquel de lo que uno no puede desviarse, aquello de lo que uno puede desviarse no es el Tao». Ciertamente, el taoísmo fomenta un estado de buena salud psicológica ya que promueve un ambiente vital de perfecto equilibrio de la mente. Nace éste de una aceptación completa del fluir del Tao y de someterse de grado a él. Así se arrancan de raíz todos los conflictos internos que pueden brotar de la no aceptación de sí mismo y de la propia circunstancia. Pero lo mismo y de mejor manera consigue el místico cristiano por medio de la sumisión amorosa a los designios de Dios.

Substituyamos la bondad innata del Tao por una Providencia paternal y la inevitabilidad de los sucesos naturales por los designios de una voluntad amorosa y obtendremos el contrapunto cristiano a la sumisión serena y aquietante del místico taoísta. Ese contrapunto no es ni más ni menos que una melodía de amor ofrendado y correspondido.

Pero he aquí la paradoja, para el místico cristiano ni el descanso ni la paz existen sin la impaciencia, ni ésta sin descanso y paz. Este descanso es algo muy profundo, pues todo le cansa,

porque ha provado que el verdadero descanso no le pueden dar las criaturas». La impaciencia no se siente tanto en los estadios inferiores de la oración mística, la de quietud, cuyo componente intrínseco -el mismo nombre lo indica- es el dar la paz interior: «Esta quietud y recogimiento de el alma es cosa que se siente mucho en la satisfacción y paz que en ella se pone con grandísimo contento y sosiego de las potencias y muy suave deleite». Pero ya en la cumbre de la ascensión mística -las séptimas moradas dice Santa Teresa que «le parecía que -por trabajos y negocios que tuviese- lo esencial de su alma jamás se movía de aquel aposento». Y en otro pasaje: «En metiendo el Señor a el alma en esta morada suya, que es el centro de la misma alma, así como dicen que el cielo empíreo -adonde está nuestro Señor- no se mueve como los demás, así parece no hay movimientos en esta alma, en entrando aquí que suele haver en las potencias y imaginación, de manera que la perjudiquen ni la quiten su paz».

En las otras moradas, «no deja de haver tiempos de guerra y de trabajos; mas son de manera que no se quita de su paz y puesto. Esto es lo ordinario». Puede parecer contradictorio que pueda haber paz en medio del desasosiego. Algo así como la tempestad superficial del mar que deja el fondo en perfecta quietud. La misma Santa ve en esta paradoja algo de misterioso difícil de comprender para el no experimentado, por eso habla del «centro del alma» que se corresponderá al fondo del mar ya aludido: «Este centro de nuestra alma -u este espíritu- es una cosa tan dificultosa de decir, y aun creer, que pienso hermanas, por no me saber dar a entender, no os dé alguna tentación de no creer lo que digo, porque decir que hay trabajos y penas y que el alma se está en paz, es cosa dificultosa» .

EL ZEN

Últimamente se escribe y publica mucho sobre Zen. Los libros de esta materia han invadido el Occidente, a pesar de que el Zen nació como «una enseñanza sin palabras». También se lanza a los cuatro vientos la aseveración de que es imposible, por mera erudición libresca, captar la esencia del Zen. Hay que vivirlo. Es como un perfume delicado y sutil que se volatiza con sólo abrir el frasco. Deberá uno encerrarse en el frasco mismo.

Todo esto significa que para comprender el Zen hay que experimentarlo. En realidad de verdad sucede tal con todas las cosas. Leer la descripción de algo no es lo mismo que verlo o experimentarlo a duros o dulces golpes de existencia. Sírvanos de excusa para escribir este capítulo, en primer lugar, lo mucho que se escribe sobre el Zen. Una gotita más en ese río caudaloso no causará inundaciones. Por otra parte, como en este libro se trata de describir y comparar experiencias, forzosamente tendremos que recoger lo dicho por los experimentados. Lo único realmente nuestro será la originalidad -no grande, nos tememos- con que podamos reproducir las ideas sedimentadas en la mente tras prolongada lectura y la comparación que instituyamos entre la mística Zen y la mística cristiana en su concreción teresiana.

El talante del Zen

Los metidos de lleno en el Zen hablan con desenfado a veces demoledor y rayano con la blasfemia al referirse a lo puramente religioso, ya se trate de lo dogmático o de lo ritual. Así citarán con cierto regusto la anécdota del monje zenista que al sentir frío no tuvo reparo en hacer astillas una imagen de Buda para poder calentarse. A veces recibe uno la impresión de que la única manera apta para hablar de las cosas del Zen es tomándolas a broma. Se cultiva lo que podría ser designado como humor -no ironía- metafísica transcendental. Quien no esté dotado de sentido del humor hará bien en no leer ciertos libros sobre esta materia. Naturalmente hay muchas maneras de vivir el Zen y de hablar acerca de él, pero está fuera de duda que el espíritu del Zen -particularmente en su forma rinzai- desperta un gusto casi obsesivo por la paradoja.

La paradoja fundamental se refiere al Zen mismo. Este se nos presentará como algo a la vez extremadamente sencillo y oscuramente complicado. Por una parte se nos dirá: el Zen no es otra cosa que la vida ordinaria, aunque vivida de manera extraordinaria. Por otra parte se hablará de rescatar en nosotros mismos y en el universo la budeidad, la naturaleza de Buda, algo con la plenitud de lo transcendente. Aun así, esa transcendencia no dejará de ser del todo inmanente y el nirvana se confundirá con el samsara, es decir, la liberación final con el proceso existencial. Será como vivir el cautiverio en absoluta libertad de espíritu.

Los más aptos para intuir el Zen son los visionarios y los poetas. Los filósofos profundamente serios podrán quizás escribir, acerca del Zen, páginas cuajadas de saber abismal, pero con peligro de quedarse con la cáscara y masticarla tratando de sacarle el gusto propio solamente de la succulenta carnosidad interna. El secreto no está en escribir o hablar «sobre» el Zen, sino en hacerlo desde el Zen y por medio de él. En tal caso lo más conducente puede que sea guardar un significativo silencio o dar a la pregunta hecha una respuesta aparentemente sin sentido o con un sin sentido aparente.

Ya ha quedado indicado antes. El Zen enseña a vivir la vida ordinaria de una manera extraordinaria, es decir, vitalísticamente, no desde fuera como testigo más o menos complaciente, sino como protagonista entusiasta plenamente identificado con su papel, no sufriéndola ni meramente aceptándola sino viviéndola gozosamente. Es necesario para ello conservar la virginidad de la mente como un espejo sin mota para que todo reflejo resulte una sorpresa inefable. Una mente llena de entusiasmo vivencial que no ha perdido su capacidad de asombro por lo más sencillo: el paso de una nube por el cielo azul, el vuelo de un pájaro o de una mariposa, la serena existencia de un insecto, la deleitosa ocupación de barrer y quitar el polvo, de dormir y despertar, de comer y fregar los platos. Para el Zen nada hay sagrado porque todo lo es. Todo es lo que es -mejor, Lo Que Es- y por eso merece respeto y admiración. El Zen hinca sus raíces en el budismo tal como fue vivido en China y su deuda con el taoísmo es muy importante. Aunque doctrinalmente el Ch'ang (término chino pasado al japonés como Zen, en sánscrito Dhyán) nunca se apartó de la filosofía ortodoxa del Maháyána, sus métodos característicos y su críptico modo de hablar deben mucho al taoísmo, cuyos adeptos hacen gala de una afición semejante a la paradoja». El lector avisado podrá descubrir en muchas cosas aquí dichas ecos de lo dicho acerca del taoísmo.

Una de las cualidades más apreciadas en el Zen es la de la espontaneidad. La espontaneidad es contraria a la artificiosidad y a las segundas intenciones, a la propensión a buscar en todo el provecho propio, a ese espíritu mercantil de dar algo a la vida a cambio de alguna ventaja. Dicho de manera gráfica, el Zen pretende evitar la monstruosidad de añadir patas a la serpiente muy capaz de moverse -de manera graciosamente ondulante- sin ellas. El Zen es más un talante que una estructura mental razonada; una emoción pura, más que una convicción pacientemente fomentada. Su manifestación más confortante es la de vivir plenamente la «eternidad del momento», sin añoranzas de pasado ni expectaciones de futuro. Esa espontaneidad exige además suprimir la división entre el cuerpo y el espíritu. El zenista genuino actúa como una unidad indisoluble. Se aconseja ver, escuchar, comprender y sentir no sólo con la mente sino también, y a una, con el cuerpo. El Zen no es partidario de una mente discursiva y refleja, sino intuitiva y directa.

A esa unidad del ser humano, el Zen añade el sentimiento de comunión y unidad con todo lo demás. El alzar de una mano equivale para el zenista a levantar el universo entero. Cuando un insecto nace o muere todos nacemos y morimos con él. Nada hay en la actividad humana, aun muy contrario en apariencia al espíritu del Zen, que un zenista no pueda aceptar con ese espíritu. En tal sentido se afirma que el Zen puede ser budista, cristiano o musulmán, aunque sus raíces filosóficas estén en consonancia con el primero y contradigan a los otros dos. Este carácter universal del Zen ha recibido su empuje más en el Occidente que en el Oriente. Por eso, según algunos, el Zen occidental puede enriquecer el Zen oriental, demasiado estrechamente encasillado.

Claro que el Zen no puede, ni pretende, negar la objetiva tozudez de los hechos. No puede suprimir las diferencias, se ve a sí mismo gustosamente obligado a asumirlas, pero ensambladas en la perfecta armonía del Todo. Desde un punto de vista estrictamente zenista puede decirse que, cuando un caballo está paciendo, el estómago de una vaca lejana se está llenando de hierba, pero eso no impide que un pobre ser humano esté al mismo tiempo muriéndose de hambre. Con toda seguridad, esto y mucho de lo dicho y por decir carecerá de sentido para la mayoría de los lectores. Para el zenista, eso tiene una explicación: tales lectores no son capaces de comprender lo que el Zen es o de intuir de algún modo la recóndita perla enterrada en la hojarasca de las palabras. El Zen no está hecho para paladares incapaces de sacar gusto a la paradoja o la contradicción. El zenista, cuando hace uso de la paradoja o de la contradicción, no lo hace sin advertir en ello, pero prefiere la vida -con todas sus contradicciones- a una estereotipada coherencia mental. La coherencia mental sólo puede existir, según el Zen, en el mundo de las abstracciones, pero las abstracciones están muy lejos de la realidad concreta. Las abstracciones son, según él, fantasmas ingrátidos, umbrátils, carentes de la carne y huesos de la realidad. Esta es la única posesora de valor existencial. El hombre primitivo, pegado a la realidad concreta, perfectamente integrado en la naturaleza, tenía una buena dosis de Zen. El Zen es un enamorado de la realidad concreta. Las ideas de la mente y sus conceptos correspondientes son meras indicaciones de esa realidad. Aferrarse a ellas equivale a confundir el dedo que señala la luna con la luna misma o -como dice Chuang Tzu- la huella dejada en el polvo del camino con el calzado que la marcó.

Dígase lo que se diga, la vida de cada hombre se centra en uno mismo. Ahí es donde convergen todas las influencias externas y de donde brotan tanto la irradiación de la afectividad como los relámpagos de las decisiones. Por lo tanto, el Zen pretende que uno esté satisfecho de sí mismo y en consecuencia también del mundo. No hablamos, claro está, de una satisfacción egoísta que grava hacia el yo pequeño, raquítico y caricaturesco. Ni ese es el verdadero «Yo», ni el egoísmo tiene lugar alguno en el Zen. El Zen exige la muerte sin contemplaciones de ese yo encogido y excluyente. El individuo debe llegar a ser lo que Es con la mayor naturalidad, como la roca y el arroyo. Debe conseguir estar en su lugar sin vestigios de conflicto; ser perfecto sin ser pretencioso, a la manera del arbusto vestido de flores o del árbol cargado de frutos. Sentirse solidario con todos los seres. Todo esto requiere en primer lugar morir a uno mismo para resucitar al Yo primigenio, a una vida gloriosa donde todo es novedad, paz y gozo. Alguien podrá objetar que eso equivaldría a cerrar ingenuamente los ojos a la «maldad» del mundo. Pero tal maldad no existiría si todos viésemos el espíritu del Zen, donde no caben ni conflictos internos, ni violencia ni rechazo externo.

Se ha dicho que el Zen brota espontáneamente del corazón humano. No es una revelación hecha a una persona, clase o nación. El Zen es la espontánea, individualmente producida atemporal-actividad-en-el tiempo del indiviso mente-cuerpo. La moral como problema no existe en el Zen. El Zen es la expresión, limpia de toda afectación y de todo buscarse a sí mismo, de la naturaleza misma merecedora de toda confianza. ¿Si desconfiamos de nosotros mismos, en quién podremos confiar? Tampoco puede decirse sin matización alguna que el Zen sea religioso o irreligioso -a veces sí parece arreligioso-, aunque sea un brote de budismo mahayánico y conserve ordinariamente sus imágenes, ciertos ritos y la recitación de sus textos sagrados.

Los cuatro principios básicos del Zen, atribuidos a Bodhidharma.-personaje legendario que supuestamente trajo el Zen de la India a la China- son los siguientes:

- (1) No depender de palabras y letras.
- (2) Una especial tradición transmitida fuera de las Escrituras.
- (3) Un llamar la atención directamente al espíritu del hombre.
- (4) Una penetrante intuición de la propia naturaleza y con eso el logro de la budeidad.

Esta budeidad no parece ser algo limpiamente absoluto, sino algo absoluto-relativo, lo transcendente encarnado en lo fenoménico, sin que uno de los extremos cancele el otro. Es éste un punto de vista, pero hay otro con el punto de mira en lo absoluto, más allá de todo lo relativo, y que propicia como medio para su logro el vacío mental.

Hay tres actitudes mentales básicas respecto a la realidad. La primera es la de mero espectador. Uno se siente fuera de las cosas y desde esa posición las contempla y trata de comprenderlas. Tal actitud está asentada sobre el dualismo sujeto-objeto y tal perspectiva de dualidad se toma como enfoque aun del conocimiento propio por el que el sujeto reflexiona sobre sí mismo. Además, por contraste, al conocer las cosas de ese modo, se conoce a sí mismo como opuesto a ellas y, cual sucede en el yoga, puede llegar al aislamiento completo, a la liberación.

La segunda actitud puede ser la del que no satisfecho con esa perspectiva de sujeto-objeto y tratando de remontarla, se siente subjetiva y vitalísticamente implicado en el fluir de los fenómenos experimentándose a sí mismo como otro fenómeno más, no aislado de los otros. Esta sería la posición

fundamental del taoísmo, basada en la armoniosa aceptación de los extremos opuestos y complementarios tipificados por Yang y Yin.

La tercera actitud es la del Zen, cuya mira no está puesta en la armonización de los contrarios, sino en su superación. En la meditación Zen hay un ejercicio destinado a crear «cierta unidad y armonía de la personalidad que da la impresión de un vacío de sí mismo». Se vacía la mente de imágenes, temores, sentimientos, ansiedades, planes ambiciosos, envidias; se la reduce a una tabula rasa, a un espejo inmaculado, sin imagen que en él se refleje¹. No debe prestarse atención al flujo de la conciencia que pasa por la superficie de la mente, aunque, por otra parte, no debe producirse esfuerzo alguno para crear el vacío, pues sería contraproducente. Finalmente, el mismo «ego» debe quedar olvidado para poder identificarse con la realidad universal, fuera del espacio y del tiempo. También debe ser excluido todo apego al satori, la iluminación, pues tal apego sería un obstáculo para su logro.

Con esto resultará más comprensible la siguiente descripción de la meditación Zen: «Sentados en zazen, se deja que las imágenes, los pensamientos, las formas mentales surgentes del inconsciente pasen como nubes en el cielo sin oposición y sin apego a ellos. Como sombras delante de un espejo, las emanaciones del subconsciente pasan, vuelven y se desvanecen. Y se llega al inconsciente profundo, sin pensamiento, más allá de todo pensamiento, verdadera pureza. El Zen es muy sencillo y, al mismo tiempo, difícil de comprender. Es cuestión de esfuerzo y repetición, como la vida. Sentado, sin negocios, sin propósito ni espíritu de provecho». Y así es como se consigue la «naturaleza de Buda».

Todo esto parece un intento de crear un vacío para llegar a la plenitud, común a la rama budista del Maháyána. Este trató de llenar el vacío del Hinayána con lo técnicamente designado como Tathágata-garbha («el embrión del Perfecto») o Tathatir («la Realidad tal como es»). Tales términos significan la Realidad última escondida en nosotros, de la que se dice que no tiene «ni forma, ni percepción, ni nombre, ni concepto, ni conocimiento» y cuya iluminación no es «ni conocimiento ni ignorancia»¹. Esto puede que parezca la reposición de un Vacío (con mayúsculas, si así se desea) en lugar de otro vacío, pero se nos dirá que la Realidad última nada tiene que ver con la realidad fenoménica ocultadora de la anterior. Esa independencia esencial entre las dos realidades no nos permite expresar la primera más que con términos negativos.

Ya lo hemos dicho. Por una parte, el Zen es la vida ordinaria vivida extraordinariamente. Por otra parte, se nos habla de la consecución de la «naturaleza de Buda», con énfasis en lo transcendente. Estas dos visiones del Zen pueden ser armonizadas. El iluminado que alcanza la naturaleza de Buda, vuelve tras su iluminación a la vida ordinaria enteramente transformado y por eso capaz de vivirla de modo extraordinario. Pondrá en cada gesto y en cada acción un gozo reposado, una circunspección, una medida, y un dominio de sí mismo propio de su nuevo estado.

El Zen Soto

Dos son las escuelas de Zen actualmente activas: La soto y la rinzai. Tratemos ahora de la primera.

En esta clase de Zen, la concentración mental reposada, en postura de loto o semi-loto, se lleva la primacía. El Zen no es algo claramente definible, pueden darse de él definiciones negativas como la de vacío, pero también puede decirse que es una especie de reeducación de la vigilancia interna, de la presencia interior consciente de uno mismo en sí mismo, en calma y equilibrio perfectos y eso manteniendo como foco primero la atención la postura misma y la respiración.

Esta forma de Zen ni promueve formas extremas de ascetismo, ni favorece el laxismo ni el quietismo o pasividad absoluta. El cultivo empeñado -nunca violento- de la vigilancia interna se opone al quietismo o pasividad absoluta. El fin primario de esta vigilancia interna -propia de la mente-, por medio de la postura y la respiración -propias del cuerpo-, es reencontrar la unidad del cuerpo y de la mente y por tanto la integración armónica del ser humano atormentado por la desintegración emocional interna y la dispersión incontrolada hacia lo sensible externo.

Así se argüirá que el Zen no es nada extraordinario, es la vida de cada día vivida en equilibrio y unidad de lo mental y de lo corporal. Los grandes maestros de Zen no son superhombres dotados de poderes sobrenaturales, sino personas ordinarias con las cualidades y defectos que les son propios. Lo particular de ellos es el modo como asumen, en paz perfecta, la vida cotidiana con todos los vaivenes, bajo la presidencia y dirección de la sabiduría. No es ésta una farragosa erudición, sino una actitud fundamental de saber estar o mejor de saber ser y serlo plenamente, con toda naturalidad.

Para exponerlo más claramente, este Zen, por encima de toda teoría, aporta la técnica de la postura corporal y la respiración unida a la contemplación mental sin objeto, en perfecta unidad de cuerpo y mente. La exclusión de todo objeto se refiere a la exclusión de toda idea en que fijar la mente para su meditación discursiva. Para evitar la dispersión mental no debe insistirse precisamente en la supresión intencionada de los pensamientos. El método es indirecto: concentración mental indivisa en la postura y en la respiración. Esto impedirá formar juicios de valor sobre los pensamientos incidentes: si son agradables o desagradables, si presentan algo atrayente o repulsivo o algo que ha de hacerse o evitarse. Los objetos de tales pensamientos no deben ser puntos de referencia para discriminación alguna.

Con atención no discursiva, el contemplativo debe concentrar la atención en «los pies, las piernas, la columna vertebral, la posición de la cabeza, los brazos, las manos». Se pasa revista a todos y cada uno de los miembros del cuerpo y a sus sensaciones, como si nada más existiese en el mundo. Uno no debe menearse para nada. Si la postura resulta dolorosa se fijará la atención en ese dolor hasta superarlo. En tal caso, el dolor será el mejor despertador de la vigilancia interna. Si el ánimo de vigilancia decae pueden pedirse, con una inclinación de cabeza, dos palmetazos dolorosos en ambos hombros infligidos por el vigilante de turno.

No se intenta la inmersión en un trance profundo con olvido de todo, con la pérdida de la noción de tiempo y lugar, sino la concentración mental en la postura, en perfecta calma y manteniéndose, al mismo tiempo, vigilante, atento, consciente y lúcido. Es indispensable no hacer distinción entre el cuerpo y la mente, sino mantenerlos compenetrados. Así es como se llega al verdadero uno-mismo y eso, automáticamente.

Supuesta la corrección de la postura, debe cuidarse la respiración, una respiración adaptada a las posibilidades del momento y que pueda ser factor de equilibrio y apaciguamiento. El ritmo debe ser el siguiente: aspiración profunda, relativamente rápida; un corto lapso de contemplación del aliento; expiración lenta, profunda, muy fuerte, impulsando hacia dentro los músculos del vientre mientras el diafragma se eleva. Ni la flaccidez ni la crispatura son buenas. El tono general de tal estadio contemplativo será ni tenso ni relajado, sino tenso sin contracción, calmo y vigilante al mismo tiempo. Según Entai, el maestro a quien seguimos en todo esto, el tiempo fuerte es el de la expiración -ese en el que se hacen los grandes esfuerzos corporales- y en la expiración se apoyará preferentemente la atención del contemplativo.

Una advertencia importante. La práctica de este tipo de contemplación no debe estar motivada por la expectativa de obtener ventaja o provecho alguno. Queda en entredicho dedicarse al zazen -la contemplación en la postura indicadas-- con la intención de mejorar la salud mental, o la de llegar a un estado de conciencia especial, o la de apaciguar el espíritu. Naturalmente, quien acude por primera vez a un centro de esta clase de Zen lo hace impulsado por algún motivo, pero éste -por muy digno que sea- deberá esfumarse con el tiempo. Aun la intención advertidamente consignada de alcanzar el satori o iluminación debe ser excluida. Lo más excelsa del Zen, el satori, es algo natural, espontáneo, y para ser genuino será necesario que brote automáticamente, sin ser fomentado o conscientemente

esperado. El mismo problema de por qué se hace zazen debe estar ausente de la mente y el corazón del contemplativo. No, debe existir premeditación alguna. Un dicho del antiguo y famoso maestro Dógen reza así: «Solamente zazen, eso es el satori».

Condición indispensable para todo esto es reducir a cenizas ese velo interpuesto entre nosotros y lo que nosotros realmente somos. Ese velo es nuestro ego, tejido con la trama de nuestros componentes egocéntricos: las pasiones, las aceptaciones o rechazos, los amores y los odios, los apegos particularistas, la afectividad inmadura, la tendencia a razonar, a categorizar, a clasificar, a discriminarlo todo. Ese ego representa un ser superficial e ilusorio, detrás de él se esconde la pura intuición de nuestro verdadero ser.

Esto equivale a desembarazarse de uno mismo o, en otras palabras, conseguir el vacío, ese vacío tan querido por los budistas. Todos los fenómenos -incluido ese ego antes descrito- son algo carente de naturaleza propia y por lo tanto vacíos. Todo se resuelve en el gran Vacío en el que se esconde o revela -según se mire- la perfecta Sabiduría. Mal parece compaginarse con ese vacío universal el aprecio mostrado en el Zen por todo lo natural, cuando todo ello es meramente fenoménico y por lo tanto vacío y engañoso. ¿A qué viene entonces decir: «buscad las cosas naturales; ellas son ya sobrenaturales en el fondo de sí mismas»? Únicamente en el sentido de que ese vacío coincide con la perfecta Sabiduría puede decirse que las cosas naturales son en cierto modo sobrenaturales, pero parecería más propio su rechazo que su búsqueda, es decir tratar de trascenderlas.

Es un postulado básico que practicar el Zen es «conocerse a sí mismo y que conocerse a sí mismo es olvidarse de sí mismo». Ese ego que debe ser condenado al olvido, además de ser un velo ocultador de nuestra propia realidad, es también un muro artificialmente construido que rompe la unidad del cosmos. La supresión del ego, esencialmente discursivo y crítico, hará que las facultades intuitivas despierten para tomar conciencia de la verdadera realidad del mundo y de su identidad en esencia con la propia naturaleza del Buda insita en cada hombre.

Para llegar a eso es preciso atravesar varios estadios. El olvido de sí mismo como esfuerzo y lucha para lograrlo. El olvido efectivo de que se ha tenido un ego, y eso sin esfuerzo, pues ha llegado a ser la cosa más natural. El zan-mai, Unión con el Universo, unión de la verdadera naturaleza del contemplativo con la naturaleza cósmica. Más allá se encuentra el estado de la iluminación, «el espíritu del agua fluyente y del rayo de luna», el estado de libertad perfecta. Todavía más allá se llega al gran estado de iluminación propio de los grandes maestros, un estado permanente.

En algunos pasajes se describe el tercer estadio -el del zanmai- como una «noche oscura». Los estadios discriminativos ya han pasado y el contemplativo se encuentra al borde del estado de unidad que conduce a la iluminación. Etapa importante que puede ser de larga duración, pero hay que perseverar. Se entrevé la luz pero ésta todavía brilla en la lejanía.

La iluminación es un buceo hasta el fondo de la hondura del Hombre Fundamental, ordinariamente escondido y profundamente enterrado, pero que existe y es el verdadero Uno-mismo. Es además un conocimiento perfecto del mundo. Se trata de algo muy sutil, muy personal, difícil y sencillo al mismo tiempo. Es un nuevo nacimiento, pues comunica una visión nueva de la vida y del mundo.

¿Cómo encaja Dios en este sistema? La pregunta es pertinente, puesto que cristianos convencidos se someten a la dirección de maestros de esta escuela para ejercitarse, bajo su dirección, en esta clase de contemplación. La respuesta es en primer término francamente descorazonadora. La «idea» de Dios es una de tantas que pueden incidir en la mente del contemplativo. Debe recibir el mismo tratamiento que otras ideas: dejarla venir y, del mismo modo, dejarla que se vaya. La racionalización de esa conducta pretende ser más consoladora, ¿pero lo consigue? Se dice que Dios no es una «idea» y que su llegada en plena realidad es impedida por su reproducción ilusoria en el plano mental. En realidad de verdad, al budismo, en el que después de todo se basa el Zen, le resulta imposible la admisión de un Dios «personal», agente activo de revelación y socio principal y absorbente de la unión con El.

Con referencia a la concentración mental se dice: «Tal es la concentración por la que uno puede llegar a realizar esta presencia en el mundo, este sentido de la vida cósmica, es decir Dios, sea cualquiera el nombre que se le dé, que es, según mi opinión y mi experiencia, la oración más excelsa». Ese Dios es más de naturaleza cósmica que personal y transcendente. Esto se confirma con una descripción del tercer estadio antes mencionado: «Después, el tercer estadio, el zan-mai, la unión con lo circundante, la unión de nuestra verdadera naturaleza personal, reencontrada, con la naturaleza cósmica, con Dios, cualquiera que sea el nombre que Ud. le haya dado según sus convicciones, su estructura cultura o espiritual. Se trata de la unidad total de lo espiritual y lo material. El mundo sin distinción en su unidad. Unidad con la vida cósmica». Dado el carácter absolutista de este modo de concebir las cosas, no puede haber sentimiento personal de unidad sin distinción con la vida cósmica, pues su afloramiento queda impedido por lo que más que unidad es identidad perfecta sin diferencias.

Nos es tal el Dios de Abrahán, ni el de Moisés y los profetas, ni el de Jesús, ni el de los místicos cristianos. Este además de un «Ser» es un «Amor». El ser y el amor son componentes esenciales de la persona. La comunicación y comunión con un Dios tal como ese no admite la mutilación de uno de los componentes esenciales de la persona humana, el de la afectividad comunicativa y unitiva. De otro modo, solamente la inteligencia llegará a consumarse en la contemplación.

El Dios de Santa Teresa es naturalmente una realidad cósmica. Ya la vimos comparándolo en el que se realiza todo cuanto de bueno o malo sucede en el mundo. Pero eso no basta. Dios no es un mero contenedor donde se almacenan los seres, sino que además los impregna con su «Ser» para que ellos también sean. Todas las cosas están en Dios y Dios está en todas las cosas, no meramente con una presencia de gracia añadida a la naturaleza –en el caso del hombre-, sino con una presencia óntica fundamentadora de todo ser creado.

A lo más que podrá llegar el budismo Zen es a admitir cierta relación óntica entre los fenómenos y la Realidad Ultima. Le resultará imposible admitir una relación personal entre la conciencia creada y la increada basada en un intercambio de amor y en la que el Amor increado tendrá la iniciativa. El amor creado será por lo tanto un eco en las criaturas del Amor increado y en esa relación de intercambio amoroso iniciada por el segundo, el amor creado se sentirá solicitado y al responder a tal solicitud volverá a su fuente. Tal es el trasfondo de la experiencia teresiana siguiente: «Pareciome se me representaba como cuando una esponja se encorpora y embeve el agua, así me parecía mi alma que se hinchía de aquella divinidad y por cierta manera gozava en sí y tenía las tres Personas»

Todos los seres están transidos por la presencia óntica del Dios que les da el ser, como la esponja por el agua. Ese agua, vivificada y enardeceda por el amor unitivo, hace que el alma se hinche de gozo -el amor va siempre acompañado de gozo- sintiendo la plenitud explosiva del Ser de Dios que también es «Amor». Dios, como realidad cósmica, es ilimitado y omnienvolvente. Así se comprenden las palabras de Santa Teresa que siguen a las precedentes: «También entendí: 'No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí'». Aunque ambos puntos de vista son posibles, pues el místico se siente encerrado en Dios y siente que Dios está encerrado en él.

El pasaje objeto de nuestra atención concluye así: «Pareciame que de dentro de mi alma -que estavan y vía yo estas tres Personas comunicavan a todo lo criado, no haciendo falta ni faltando de estar commigo» (*Ibid.* 4). Esta sí que es una unidad total, cósmica, en el ser y en el amor, de lo espiritual y lo material. Aquí sí hay -unidad con la vida cósmica», porque es unidad en el amor y por el amor.

Entai pretende que cada místico tendrá su experiencia culminante apropiada a su infraestructura mental y cultural o religiosa. Así, si uno es musulmán, la iluminación será para él la realización plena de lo que es ser verdaderamente musulmán. Lo mismo se aplicará al cristiano y al budista. En cuanto a la iluminación misma, se trata de una intuición, de una certeza, que no puede ser objeto de razonamiento o discusión. Eso podrá decirse de la intuición misma en el momento de su aparición en el místico. Pero sí podrá ser objeto de traducción el lenguaje humano y eso nos capacitará para la comparación de diversas experiencias individual o colectivamente consideradas. ¿No habla el mismo Entai de unidad con la vida cósmica? Concedido que al advenir la intuición «hay que dejarse coger, hay que dejarse asir, y sobre todo no hacer discriminaciones», de lo contrario el suceso sería producto de la razón discursiva y no de la intuición directa. Ahora bien, ese dejarse coger tiene sentido pleno cuando el agente activo de la experiencia es personal, promotor de toda iniciativa, y cuando esa experiencia no depende esencialmente de la preparación del sujeto pasivo sino del beneplácito de un Dios personal. Aquí está la diferencia esencial entre la experiencia mística budista y la cristiana, si nos atenemos a las descripciones de ellas hechas por los mismos místicos, en nuestro caso por Santa Teresa. Por lo tanto, decir -como lo hace Entai- que no hay diferencia fundamental entre las diversas experiencias místicas es simplificar las cosas hasta desfigurarlas. Eso no es verdad a priori, puesto que el mismo Entai admite la diferencia de la experiencia mística del ambiente espiritual en que se produce. Tampoco es verdad a posteriori, puesto que las descripciones de esas experiencias muestran diferencias tajantes.

La experiencia mística del Zen sigue un desarrollo básicamente intelectual, tanto en su llegada a la meta como en sus etapas anteriores. «Hay que llegar a ese nivel superior de la conciencia que es el pensamiento hishiryo del Zen, el pensamiento más allá del pensamiento, ese nivel de la conciencia más allá de la conciencia ordinaria», dice Entai. Y más adelante: «En el Zen, uno se sitúa de golpe más allá de la conciencia. Se entra súbitamente en ese nivel de la conciencia hishiryo, que no es un nivel sino un estado. Para ello es necesario del mu-shotoku, el espíritu de no-provecho, de no 'buscar' provecho alguno». Condición indispensable: el ego y toda clase de discriminaciones deben ser suprimidos. El contemplativo debe colocarse más allá de toda simpatía o antipatía, de todo amor y odio. Por el contrario, la mística cristiana exige sí el abandono de todo egoísmo pero no el del amor puro a Dios y a todos por Dios. Recordémoslo de nuevo: «No es otra cosa oración, a mi parecer, sino

tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» y: «el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho -o en pensar de otra manera, o en no pensar en nada, añadiríamos nosotros-, sino en amar mucho». La preocupación del místico cristiano se dirige a amar mucho y lo más puramente posible y en ejercitarse ese amor procurando una comunicación íntima y continuada con el Amado. Los estados superiores de conciencia le serán dados por añadidura por intervención de lo alto y sin buscarlos intencionadamente.

El Zen rinzai

Esta escuela de Zen usa métodos más drásticos que la anterior. Para liberarse de la realidad fenoménica cree preciso romper con la tiranía de la razón, producto y espejo al mismo tiempo de esa realidad. Con este objeto, el Zen rinzai emplea el koan. El koan es como un callejón sin salida para la mente discursiva. La mente entra en él para enfrentarse al final con una pared maciza, impenetrable. El último recurso de la mente -esencialmente discursiva- será saltar hecha añicos. Esa desintegración será precisamente la productora del relámpago iluminador.

El koan, en su forma material es un problema al que no puede darse una solución racional; sin embargo, uno debe concentrar su atención en él ahincadamente y de manera continua. En cuanto a su valor significativo, es un signo que apunta hacia la realidad trascendente como medio para llegar a ella. Recordemos el dedo que señala la luna pero no es la luna misma. Esto último se aplica a todas las instrucciones que el discípulo pueda recibir del maestro en cualquier tipo de Zen. Las palabras, al mismo tiempo que indicativas de la verdad, son un velo que la oculta. Por eso el Zen insiste en la experiencia personal. El verdadero Zen no puede ser comunicado teóricamente, debe brotar espontáneamente de uno mismo, de lo contrario no es Zen.

Esta imposibilidad de comunicar el Zen por medio de la palabra y aun de conseguirlo por la meditación discursiva y razonada queda concretizada en el koan. Este toma diferentes formas: una respuesta enigmática dada por un maestro a un discípulo, una anécdota chocante de un antiguo maestro, un diálogo sorprendente entre maestro y discípulo, una formulación o pregunta provocadora para la razón ordinaria. El koan fuerza al adepto a dejar a un lado el razonamiento lógico para llegar a la comprensión intuitiva enterrada a un nivel más profundo que la comprensión normal.

Se le aconseja al contemplativo que en la meditación se haga uno con el koan tras olvidarse de sí mismo y de todo lo que con él guarda relación. La solución intuitiva del primer koan puede comportar años de esfuerzo diario. Diariamente se tiene una entrevista con el maestro para darle cuenta de adonde se ha llegado, si es que se ha llegado a algún resultado. El maestro escucha, observa, y si no está satisfecho con las reacciones del discípulo hace sonar la campanilla para indicar que la audiencia ha terminado. «Las respuestas que después de muchos años de trabajo duro, desesperación y casi locura, pueden ser aceptables son diversas. Quizás el monje hace un comentario absurdo, quizás se ríe o mira al maestro de una manera especial, o hace algo como golpear el suelo o algún gesto. Si el maestro aprueba, habrá otro koan para profundizar aún más la visión del monje».

John Blofeld nos cuenta con su humor y su buen decir cómo luchaba en el tiempo de la meditación con el enemigo ceñido pero bien dispuesto con quien puede compararse el koan: «Trato de seguir las explicaciones de Suting a propósito de las palabras del maestro: 'No os contentéis con repetir el enigma como una fórmula mágica', está bien, lo tendré en cuenta. 'Mantenedlo sin cesar en el espíritu', está bien, lo haré. 'No perdáis tiempo en tratar de encontrarle un sentido lógico o en intentar darle una explicación', bueno yo... La cosa no es tan fácil. Si evito las vanas repeticiones ¿qué me queda sino reflexionar en su sentido? Si evito tratar de encontrarle un sentido ¿qué me queda sino vanas repeticiones? Comencemos de nuevo. Y así sucesivamente».

Quizás el lector esté ya impaciente por conocer algún koan para mejor comprender todo esto. He aquí algunos de los más conocidos:

1. Cuando el Sexto Patriarca fue preguntado por el monje Ming sobre la esencia del Zen, aquel respondió: «Cuando tu mente no descansa en el dualismo del bien y del mal ¿cómo era tu rostro original antes de nacer?».

2. Tras dar palmadas con las dos manos, Hakuin acostumbraba mostrar una de ellas y pedir a sus discípulos que oyieran el sonido de batir una sola palma.

3. Cuando se preguntó a Joshu sobre el significado de la venida al Este de Bodhidharma (una manera proverbial de preguntar acerca del principio fundamental del budismo), respondió: «El ciprés del patio». El monje interpelante añadió: «Estás hablando de un símbolo objetivo». Réplica: «No, no estoy hablando de un símbolo objetivo». Nueva pregunta: «Entonces, ¿cuál es el principio fundamental del budismo?». Última respuesta: «El ciprés del patio».

Tales preguntas y respuestas pueden dar lugar a elucubraciones metafísicas, pero eso sería razonar y el razonamiento -ya lo hemos dicho- es lo más contrario a la esencia del Zen. La reacción ha de ser de tipo intuitivo, no analítico. Si el lector objeta que eso no aclara mucho las cosas, la respuesta podrá ser que toda aclaración equivaldría a levantar una cegadora nube de polvo.

Sanmai, makyo y satori

El zazen y el koan constituyen el primer estadio hacia la iluminación. A este siguen los siguientes estadios: sanmai, makyo y satori. Sanmai es una palabra derivada del término sánscrito samádhi. Es el resultado de la meditación contemplativa. La personalidad va sintiéndose cada vez más integrada. El sanmai ideal debe continuar durante todo el día, se contempla todo existencialmente, sin pensamientos de antes o después. Debe vivirse plenamente el momento presente con la pérdida más completa del sentido del «yo». Es un talante espiritual de ver las cosas en su desnudez existencial, sin prevenciones o segundas intenciones. Por eso se dice frecuentemente que el Zen es comer, andar, dormir, etc. Todo debe hacerse con una vigilancia interior continua en el aquí y ahora.

Esa integración de la personalidad hace que el espíritu y el cuerpo actúen no disociados sino en concordante armonía. Esta se reflejará en gestos tan triviales como cerrar una puerta, depositar un objeto sobre la mesa y aun en la misma manera de quedarse inmóvil. Por el modo de actuar de una persona puede colegirse si se trata de una personalidad interiormente aunada o dispersa. Esto tiene aplicación en la artesanía donde hará que exista una compenetración perfectamente equilibrada entre la idea creativa y los movimientos de las manos. También tiene aplicación en las artes marciales y en ceremonias tales como la del té. La pérdida del sentimiento del «yo» llevará a sentir una afinidad sutil con la naturaleza y así se habla en el Zen de llegar a ser montaña, flor, agua, nube.

Al progresar en la contemplación silente, pueden presentarse alucinaciones en forma de fenómenos extraños de conciencia: visiones incontrolables o impresiones extrañas como la de no tener cuerpo o que los ojos salen de sus órbitas. Esta fase recibe el nombre de makyo, que literalmente significa «obra del diablo». Tales fenómenos deben ser ignorados. Su explicación racional está en que, cuando la mente queda vacía, ciertos elementos enterrados en el subconsciente se activan a la manera como las visiones oníricas se producen en los sueños. Señal es esto de que la meditación silente actúa en los estratos más profundos de la psique, llegando hasta la vida inconsciente. Esta, libre de las trabas de la conciencia operativo-discursiva, cobra vida. Superada esa crisis nerviosa, cuando se dé -la práctica del Zen no está exenta de peligros-, el camino hacia la liberación queda expedito.

Podrían aducirse como correlatos del tal estado de cosas, en la mística teresiana, lo que ella designa como «engaños del demonio» o los engaños nacidos de neurastenia o debilidad orgánica resultante de penitencias excesivas o de querer avanzar por cuenta propia independientemente de la acción divina.

Los ejercicios contemplativos de la escuela Zen culminan en el satori. El carácter chino que representa el satori es un compuesto de otros dos caracteres: el que representa el «uno mismo» y el que representa la «mente». La fusión del «uno mismo» con la «mente» y de la «mente» con el «uno mismo» es el satori.

En realidad la solución de cualquier koan es un satori, pues no puede llegarse a ella sin una identificación espiritual con el koan, es decir, con lo que pretende revelar. Pero supuesta una carrera contemplativa suficientemente larga e intensa, el satori puede emerger en cualquier ocasión, estimulado por los motivos más livianos como, la caída de una hoja de árbol, la vista de una candela apagada por el soplo de una persona, el ruido de una teja al caer al suelo y hacerse añicos. Tales fenómenos inesperadamente encontrados pueden provocar una sacudida y conmoción internas que hagan posible el alumbramiento de la iluminación.

Hay satoris pequeños y grandes. Habitualmente el primer satori se hace presente con la solución intuitiva de un koan importante. La iluminación que a ello se sigue es una experiencia transcendental y transformativa. Pero el contemplativo no debe descansar satisfecho en ella, sino proseguir su avance. Un maestro de zen confesaba haber tenido dieciocho grandes satoris e incontables satoris menores.

En el curso de tales iluminaciones, nuestra pequeña mismidad personal va disolviéndose poco a poco hasta dejar solamente vigente la «Mismidad Cósmica». Entonces alcanza su verdadero significado el wu-wei, la inacción, porque, aunque uno no cesa de actuar, sus acciones brotan no como afirmación de su individualidad sino como resultado espontáneo del eterno flujo de actividad del «Esto-Tal-Como-Es», con el que uno no sólo está de acuerdo sino que lo Es. Uno cae en la cuenta de que él mismo y todo el mundo, con sus miradas de manifestaciones siempre cambiantes, no es más que «Esto». Es decir, con palabras de las Escrituras: «El nirvana no es otra cosa que el samsara y el samsara no es otra cosa que el nirvana». Esto es una manera claramente impersonal de expresar lo que es la iluminación.

Hay otra manera aparentemente más personal de expresar lo mismo. Tras la disolución definitiva de nuestro ego particular, se experimenta la libertad de la que habla el Zen. Mientras el iluminado se mantiene en vida, como una forma más en el conjunto de los fenómenos, lleva adelante lo que parece

ser una existencia individual con un ego individual. Pero este ego, ya inexistente, no puede imponer sus caprichos. El verdadero «Yo», que nunca hemos dejado de ser, impone su señorío y, con plena soltura y libertad, hace uso a discreción de esta forma y este ego individual en las actividades cotidianas, sin resistencia por nuestra parte, pues esa «nuestra parte» ya no existe. Esta manera de describir el estado de iluminación perfecta parece ser de tipo más personal, pero se trata de una apariencia no de una realidad. La «Voluntad Cósmica» no existe como tal, es únicamente una forma metafórica de expresar el dinamismo del flujo cósmico, al cual el hombre perfecto se somete y del que se deja llevar espontáneamente, una vez que su voluntad particularista y propiamente personal ha sido definitivamente suprimida. Una cosa es cierta, el satori no es transmisible a los demás, debe ser una vivencia de uno mismo. El satori conceptualizado -el únicamente transmisible- no es satori.

Uno de los fines del entrenamiento dado en los monasterios Zen es el de formar maestros que vayan perpetuando la tradición. Pero ¿cómo determinar cuándo uno ha llegado a la cumbre de la iluminación? ¿Cómo puede el maestro juzgar de su genuinidad cuando la iluminación es algo puramente íntimo e incomunicable? La sanción; debe provenir de un maestro competente en estado habitual de iluminación. Y ¿cómo estar seguro de esto? En cualquier caso, el maestro tendrá que guiarse más por instinto o intuición que por ninguna otra cosa. Será como si al que pasa todas las pruebas con éxito se le extienda un diploma de místico.

Digamos, para terminar, que el iluminado vuelve a la vida ordinaria transformado y ve las cosas con una frescura y originalidad inusitadas. Las flores le parecerán más flores, el arroyo más arroyo, y así todo lo demás. Todo queda transformado en algo maravilloso. Aun las acciones más triviales y monótonas cobran un brillo renovado. Un poeta zenista canta: ¡Oué maravillosamente original y qué milagroso es esto! Saco agua, acarreo leña». El iluminado ha llegado a ver el fondo oculto de las cosas, su lado oculto y luminoso, la luz simplicísima del puro ser, no difractada por el prisma del dualismo cognitivo. Ha atravesado la frontera del misterio universal y lo ve todo desde esa posición elevada que lo domina y abarca todo.

Comparación

Como se ve, el Zen es un método prevalentemente intelectual -no carente de un sentimiento que pudiéramos llamar gozosamente estético-, por más que se nos diga que tiende a la descomposición de la mente discursiva. Esta misma preocupación de superar la mente discursiva revela una preocupación fundamentalmente intelectual. El proceso preparatorio para el satori consiste en el cultivo de la mente, rasgándola si se quiere con el arado del koan hasta dejarla deshecha, tratando de madurarla para la iluminación final. Así se nos dirá que cuando la mente está madura para el satori este sobreviene en cualquier lugar y en cualquier ocasión.

Además, la iluminación final sigue una línea intelectual, aunque al final se convierta en una línea discontinua y sea necesario dar un salto para la iluminación. Esta misma es de tipo noético, es decir intuitivo.

Por contraste, ya hemos visto una y otra vez que la mística teresiana tiene como motor y fin último el amor. El principio de toda oración, aun la vocal, consiste, según Santa Teresa, en acostumbrarse a traer al Señor cabe uno y hacerlo con amor y procurar contentarle, pues «es gran cosa un tal amigo al lado». La oración es, para Santa Teresa, un intercambio de amores, en el que ya puede suponerse quién sale ganando: «Mirad que es hermoso trucho dar nuestro amor por el suyo... Pues si el Señor quiere, hermanas mías, que con nuestra nonada compremos al que es el todo, no seamos desatinadas.

Sacrificando la conciencia condicionada, el Zen pretende llegar hasta la Consciencia Absoluta. En la mística teresiana, el amor limitado de la criatura puede lograr no «lo que es todo» sino «al que es el todo». La experiencia mística de Santa Teresa, en su estadio final, no es un disolverse en una Realidad Cósmica supraobjetiva que «lo es todo». Es un abandonarse y perderse en el abrazo infinito de un Ser suprapersonal, vivo, palpitante, que es «el todo», es decir, fundamento y consumación de todo ser condicionado y también Bien Supremo, es decir, fundamento y consumación de todo amor y toda felicidad.

Quien comenzó por dejarse sentir como un amigo al lado de uno, llegará a ser más tarde el Esposo por medio del matrimonio espiritual hasta llegar finalmente a una unión con el alma por la que queda ésta, «digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios» y entonces, «siempre queda el alma con su Dios en aquel centro». La Santa cita a San Pablo: «El que se arrima y allega a Dios, hágese un espíritu con El» y «Para mí el vivir es Cristo».

La iluminación en este caso consiste en ver claramente el alma lo que antes sólo conocía por fe, pero sin experiencia. Ya se han aducido anteriormente algunos testimonios, añadimos uno más. Respecto a las palabras de Jesús: «Yo estoy en ellos», exclama Santa Teresa: «¡Oh, válame Dios, qué palabras tan verdaderas y cómo las entiende el alma, que en esta oración las ve por sí!». En todo el proceso que lleva a la unión va viendo el alma cosas inefables, secretos altísimos de otro modo inaccesibles. También es esta una iluminación de amplitud cósmica, no en visión imaginaria, sino muy intelectual «adonde se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene en sí mismo».

En ciertas ocasiones -ya lo hemos visto- usa Santa Teresa expresiones paradójicas que en cierto modo saben a Zen: «Son tan grandes las maravillas que el alma entiende -sin entender lo que entiende de que queda fuera de sí». Así también dice que el Señor hace «boba de todo al alma para mejor imprimir en ella la verdadera sabiduría».

¿Qué decir de esa guerra a muerte declarada por el Zen a la razón? ¿Cómo hubiera reaccionado Santa Teresa a este poema que, según Susuki, resume el punto de vista del Zen?:

Voy con las manos vacías, pero sostengo una pala en mis manos,
A pie me desplazo, sin embargo cabalgo sobre el lomo de un buey,
Cuando cruzo el puente,
he aquí que el agua no fluye, pero el puente sí».

Santa Teresa tenía sentido del humor, y quizás se hubiera limitado a comentar tales palabras con sus acostumbrados donaire y gracia, lo que por otra parte hubiera estado en consonancia con el espíritu del Zen. O quizás hubiera considerado esa y otras parecidas burlas de la razón, en las que el Zen se deleita, como crimen de lesa humanidad. Ella, gran mística, pero con gran sentido común dice: «Quede entendido aquí que todo lo que nos sujetare de manera que entendamos no deja libre la razón, tengamos por sospechoso y que nunca por aquí se ganará la libertad de espíritu [de la que con tanta ponderación habla el Zen]» que una de las cosas que tiene es hallar a Dios en todas las cosas [también aquí se ven las cosas desde un ángulo diferente] y poder pensar en ellas. Lo demás es sujeción de espíritu...».

Un zenista puro, al leer tales palabras, quizás les dedique una sonrisa entre displicente y compasiva. Tal postura, a su entender no logrará remontar el nivel ínfimo de lo condicionado. Pero también Santa Teresa sabe muy bien que la Realidad Ultima -personal, desde luego- tiene secretos que superan la razón. Por eso advierte: «A las cosas ocultas de Dios no hemos de buscar razones para entenderlas, sino que como creemos que es poderoso, está claro que hemos de creer que un gusano de tan limitado poder como nosotros que no ha de entender sus grandezas. Alabémosle mucho, porque es servido que entendamos algunas».

Es natural -precisamente por ser sobrenatural- que la acción de Dios en el alma supere los postulados y recursos de la razón natural: «No como algunos letrados, que no los lleva el Señor por este modo de oración, ni tienen principio de espíritu, que quieren llevar las cosas por tanta razón y tan medidas por su entendimiento, que no parece sino que han ellos con sus letras de comprender todas las grandezas de Dios». Oportuno aviso para los teólogos que pretenden medir los misterios divinos por criterios de razón humana. Todo esto no equivale a negar rotundamente la utilidad de la razón en el quehacer teológico, pero, llegado cierto momento, tendrá que adoptar una actitud de sumisión y guardar un silencio reverente. En el proceso místico Dios mismo la acalla para manifestarse a sí mismo por encima de ella. Entre tanto, «Dios nos dio las potencias para que con ellas trabajásemos, y se tiene todo su premio, no hay por qué las encantar, sino dejarlas hacer su oficio hasta que Dios las ponga en otro mayor».

Lo importante es tener siempre presente la «honra y gloria [de Dios] y nos olvidemos de nosotros mismos y de nuestro provecho y regalo y gusto» (4 M 3. 8). Esta es la verdadera «gran muerte» de la que se habla con relación al Zen.

Un ejercitante de Zen comparó al hombre con una cebolla. En la pugna por aniquilar el «yo», las capas de la cebolla van cayendo una tras otras hasta desaparecer la última. Pero ¿qué queda entonces? Compárese ese vacío con la con la concepción teresiana de la personalidad humana cual se le revela ser en las Moradas: «No hallo yo cosa con que comprar la gran hermosura del alma y la gran capacidad, y verdaderamente apenas devén llegar nuestros entendimientos -por agudos que fuesen- a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues El mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza. Pues si esto es como lo es, no hay para qué nos cansar en querer comprender la hermosura de este castillo; porque puesto que hay la diferencia de él a Dios que del Criador a la criatura, pues es criatura, basta decir Su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del alma».

A pesar de esa gran dignidad y hermosura del alma y a pesar de la riqueza estructural de la personalidad -a la que Santa Teresa se refiere en alguna ocasión-, también la mística teresiana exige la muerte a uno mismo, a sus pasiones, a sus gustos y aversiones egoístas, en una palabra, al pequeño «yo» del que habla el Zen. Y eso para que sólo viva y actúe en lo más hondo de nuestro ser -el centro del alma- el gran Yo que es Dios. Ya se ha aludido anteriormente a este morir a nosotros mismos, pero dada la importancia que el Zen le atribuye, conviene insistir más en él.

Santa Teresa exige un desasimiento «de verdad, porque no ha de ser por nuestros pensamientos, que muchas veces nos engañan, sino que estemos desasidas del todo». La Santa define este desasimiento como un dejarse a sí mismo); como una supresión de nuestro amor propio y voluntad ; como pérdida de toda confianza en nosotros mismos, pues tenerla es un desatino; como «un olvido de sí que verdaderamente parece ya no es, como queda dicho, porque está de tal manera, que no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haber cielo, ni honra, porque toda está empleada en procurar la de Dios, que parece que las palabras que le dijo Su Majestad hicieron efecto de obra, que fue que mirase por sus cosas, que El miraría por las suyas. Y así de todo lo que puede suceder no tiene cuidado, sino un extraño olvido, que -como digo- parece ya no es, ni querría ser nada en nada, nada, si no es para cuando entiende que puede haber por su parte algo que acreciente un punto la gloria y honra de Dios, que por eso ponía muy de buena gana su vida». Todo cuanto exige el Zen respecto al pequeño «yo» lo exige también Santa Teresa. Sí se llega aquí al vacío de la «gran muerte», pues en ella el místico «parece ya no es, ni querría ser nada en nada, nada... », Pero es un vacío en plenitud, un morir para renacer a una vida divina, pues como consecuencia de ese olvido de sí mismo para mirar únicamente por las cosas de Dios, éste promete mirar por las suyas.

El desasimiento teresiano tiene su lado negativo de «vacío», como desasimiento de todo lo creado, comenzando por uno mismo, pero tal desasimiento tiene como objeto único el «darnos de todo al Criador y poner nuestra voluntad en la suya». Siempre el amor como objetivo y como plenitud henchidora del vacío. Para Santa Teresa, el factor más significativo de la persona está en la voluntad, por eso la entrega del hombre a Dios es para ella más cuestión de sumisión rendida de la voluntad que de identificación intelectual ensimismada en la que tanto insiste la mística oriental en general. El camino místico teresiano conduce a la unión amorosa, por eso se insiste en él más en la progresión del amor que en los diversos estadios de conciencia. Estos constituyen generalmente la caracterís-

tica más marcada de la mística oriental, aunque ya hemos visto cómo la mística teresiana presenta también una ascensión hacia la «visión», con la diferencia de que ésta depende totalmente de Dios. Lo que Santa Teresa exige aniquilar no es la mente, es la propia voluntad, porque «no hay peor ladrón para la perfección del alma que el amor de nosotras mismas». En suprimir la voluntad propia está para ella la «santa libertad de espíritu», tan cara al Zen.

La práctica seria del Zen exige un esfuerzo tenso, perseverante y continuado. Ahora bien, el carácter sobrenatural y enteramente libre de la acción mística de Dios en el hombre no excusa al hombre de su propio esfuerzo. Santa Teresa encarece mucho la determinación con que se ha de recorrer este camino difícil de la oración. Habla de «una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella [la fuente de agua viva], venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmuré quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino, siquiera no tenga devoción para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo...». Añade que «llega el Señor a el alma esforzándonos nosotros» (V 31. 22) y que en la perseverancia está nuestro bien.

Y después de todo ¿a que cumbre de iluminación y logro final conduce el Zen? D. T. Suzuki, tras afirmar que la Sunyata no significa vacuidad, continúa: «Ausencia, extinción y no-tenencia, no son éstas la concepción de vacío budista. El vacío budista no se encuentra en el plano de la relatividad. Es un Vacío Absoluto que transciende todas las formas de relación mutua, de sujeto y objeto, de nacimiento y muerte, de Dios y el mundo», (Es éste un modo de expresión con resabios cristianos. El budismo no habla de Dios, prescinde de El. La práctica genuina del Zen, hecha por un cristiano, exige la superación del concepto de Dios.) De algo y nada, de sí y no, de afirmación y negación. En el Vacío budista no hay tiempo, ni espacio, ni 'coseidad'; es lo que hace posible todas esas cosas, es un cero lleno de infinitas posibilidades, es un vacío de contenido inexhaustible».

Es por lo tanto una Plenitud vacía o un Vacío pleno del que sólo puede decirse que tiene «infinitas posibilidades que, por otra parte, parecen poder actualizarse únicamente a nivel de lo relativo y condicionado. Pero tal Realidad, por ser lo que es, indefinida e indefinible, siempre impersonal, así como sus «infinitas posibilidades», no pueden ser objeto de experiencia, por estar por encima de ella. «La experiencia pura es la mente viéndose a sí misma reflejada en sí misma, es un acto de identificación propia, de ser lo que es. Esto es posible solamente cuando la mente llega a ser la Vacuidad (Sunyata) misma, es decir, cuando la mente se ve privada de todo contenido excepto ella misma».

Seco, inerte y aun falso de sentido se le antojaría esto a Santa Teresa, quien en la cumbre de su asunción mística se halló en contacto experiencia con la divinidad, hecha una con ella en exultante e identificadora unión de amor, como un miembro más de la familia inefable de la Trinidad. La suspensión de las potencias ocurría en los trechos inferiores del camino, en la cumbre, no; todas gozan del Bien Supremo, del logro personal más alto a que puede aspirar la criatura en este mundo. Esto sí es experiencia, mejor, Experiencia por encima de toda otra experiencia.

El Dios del místico cristiano no es un Vacío es una Plenitud. A ella se llega por medio del conocimiento del amor de Cristo. La Biblia de Jerusalén aplica a este texto el siguiente comentario: «Más que de 'comprender' (término griego de origen filosófico) se trata de 'conocer' mediante un conocimiento religioso, místico, impregnado de amor... que llega más lejos que cualquier otro conocimiento intelectual. Más aún, más que de conocer, se trata de ser amado y ser consciente de ello». A eso va la experiencia mística teresiana. Esa plenitud reside en Cristo, el Esposo del alma mística. Se nos ha dicho que el Vacío Absoluto del Zen transciende el «sí y el no». Jesucristo es el gran «Sí», el «Sí» absoluto, por encima de todos los síes y noes creados, y no puede negarse a sí mismo.

Desde el punto de vista cristiano, la aserción de Suzuki de que el Vacío Absoluto transciende todas las formas de relación mutua, incluidos Dios y el mundo, parece sugerir que ese Vacío constituye más bien una categoría meramente lógica del ser, mentalmente considerada superior a Dios -el Ser Absoluto- y a todo lo demás -el ser contingente-. Esta categoría lógica o mental está llena de infinitas posibilidades puesto que se concreta en lo Infinito y lo limitado, en lo Absoluto y lo contingente, y lo limitado y contingente puede asumir un número infinitamente posible de manifestaciones. Pero tal categoría es una mera abstracción. La Realidad Suprema no es una abstracción por más que supere nuestra capacidad de comprensión. Es para el cristiano una pléthora personal capaz de comunicarse en primer lugar ontológicamente, creando otros seres, y capaz también de comunicar su amor con los seres inteligentes creados y elevarlos a la unión más íntima consigo misma. Desde esta perspectiva, los seres «creados» lo serán a partir del vacío de sí mismos, es decir a partir de su propia nada. El vacío será suyo, no de Dios.

EL ATRACTIVO DEL ORIENTE

Las espiritualidades orientales están de moda en muchos círculos de Occidente. Antes de analizar críticamente, aunque de manera sumaria, tal atracción -¿la llamaremos «fascinación» en el sentido de atracción engañosa?- se impone una evaluación general desde el punto de vista cristiano, de esas espiritualidades.

El cristiano convencido que haya leído cuidadosamente el libro sacará la conclusión de que las místicas orientales vienen a ser una especie de sombras en comparación con la mística cristiana. Sombras parcialmente luminosas, es cierto, pero sombras después de todo. Las famosas palabras de San Agustín: «Nos hiciste, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansemos en Ti», configuran la posición de insatisfacción y búsqueda de toda la humanidad y eso aun en los casos en los que la figura de un Dios personal queda marginada, más o menos desfigurada o excluida enteramente. Los individuos selectos de las espiritualidades más refinadas, insatisfechos con una religiosidad meramente formal o con la insuficiencia de las «cosas mundanas y vanas», se han esforzado ahincadamente por romper la cáscara de lo rutinario y común, para así llegar a la captación personal, a una vivencia más o menos directa del meollo oculto en la profundidad del ser. Para eso, han buceado, como buscadores de perlas, en lo más profundo de su propia realidad. Esto es la mística.

Desde los tiempos más remotos, los hombres han tratado de superar su inmersión en la realidad mundanal al intuir que había algo por encima de ella y de lo que dependía su sentido. Testigos los mitos y las diferentes maneras, quizás toscas y elementales pero siempre cordiales, de aproximación al Misterio. Las espiritualidades en este libro descritas no pueden decirse que sean toscas y elementales. Son elevadas y llegan a presentar un refinamiento espiritual en el que se siente -si no los aletazos mismos- sí al menos la brisa tenue del aleteo constante del Espíritu. Recordemos la aserción de Juan Pablo II de que el influjo del Espíritu -que «sopla donde quiere»- actúa en todas las actividades religiosas de la humanidad.

Es verdad, por otra parte, que la mayoría de las místicas expuestas se deslizan hacia una dejación de la personalidad humana, cuando el hombre es la corona de la creación precisamente por ser persona. Amputar la personalidad por medio de la actividad más excelsa a la que se han dedicado los humanos es para nosotros un crimen de lesa humanidad, aunque también nosotros admitamos la muerte mística del «yo» autónomo, del egoísmo en todas sus formas, como condición indispensable para la unión mística.

Se ha dicho: «El misticismo es un estado de unión, de reunión de una persona con lo impersonal». En pura lógica, para esa unión, que no es otra cosa que identificación, el místico debe tender a la pérdida de la personalidad o -lo que es lo mismo- a perderse en lo Impersonal, en el Vacío. En tal caso, la palabra «unión» es un decepcionante sueño, pues hace al ser personal que la oye titular con la expectación de una experiencia beatificante, mientras que cuando se logra no puede dar lugar a experiencia alguna, puesto que la expectación se pierde en el vacío cósmico de la impersonalidad. El aserto arriba citado recibe la siguiente aclaración: «Esta unión es, desde luego, posible solamente si la persona es impersonal y lo impersonal es personal». Pero tal aclaración no parece ir más allá que un juego de palabras sujetas a una interpretación zenista de confusión o, si se prefiere, de co-fusión paradójica.

El equívoco, aquí como en otras partes, procede básicamente de la limitación arbitraria de lo personal a lo finito y empírico, cuando no se ve por qué lo personal -o lo suprapersonal- no puede ser infinito en su realización plena, como ocurre en la mística cristiana. La apertura hacia otros y la comunicación con ellos es algo esencial a la persona y en su manifestación más perfecta es apertura y comunicación en relación con el gran Otro, el Otro infinito. El uno -es decir, el hombre como persona- y el gran Otro, son los dos polos entre los que se establece la corriente de la mística cristiana. No puede decirse que sean dos polos absolutamente opuestos e irreductibles supuestas la dependencia ontológica del uno respecto al Otro y la mutua inmanencia -el hombre está en Dios y Dios en el hombre-. La comunicación entre ellos se traduce en una relación de amor que es atracción por parte de Dios y tendencia espiritualmente innata hacia Dios del hombre. Esa mutua inmanencia, directamente experimentada en el amor, es precisamente la experiencia mística cristiana.

Desde nuestro punto de vista cristiano, las místicas orientales no están en el foco central de la luz que viene de arriba, pero tampoco se encuentran en la oscuridad absoluta. Son, -un claroscuro, para nosotros extraño y exótico, a veces desagradable, pero con más frecuencia atractivo y aun fascinante, y eso sí, siempre vivo en el palpitar de sed de lo espiritual. En teoría al menos, esa semioscuridad debería conducir a la luz plena. La culpa es de los cristianos que hemos puesto esa luz bajo el

celemín de nuestras infidelidades y nuestros egoísmos, de nuestras divisiones y tibiezas, de nuestra sensualidad y materialismo práctico. La Iglesia es depositaria de una verdad universalmente salvadora, pero los cristianos no hemos permitido que se trasluzca. En vez de fanales, hemos sido, con mínimas excepciones, velos opacos.

Misioneros venidos del Oriente

La era de las Misiones, al estilo antiguo, agoniza, aunque todavía no haya muerto del todo. Esa agonía se debe en gran parte al menos al fenómeno de la «inculturación» del que se hablará más tarde. Por desgracia no todo es genuino en este afán inculturalista. En primer lugar puede llevar a un provincialismo religioso hasta cierto grado al menos independentista. Se llega a veces a insinuar que la Iglesia de Roma es una iglesia más, lejana e incapaz de actuar con comprensión para con otros estilos de expresar la fe y vivirla.

Añádase a eso la prevalencia del diálogo que se entabla con otras religiones. El diálogo es primariamente comprensión y debe ser además intercambio enriquecedor. La comprensión es ciertamente necesaria para apreciar lo que aprecio merece y para poder expresar nuestra fe de modo comprensible a los de otras mentalidades y culturas. Pero la comprensión puede desembocar, y parece hacerlo algunas veces, en cerrar los ojos a la especificidad cristiana y poner nuestra religión al nivel de las demás religiones. Y, en cuanto al intercambio, éste parece fluir solamente en una dirección y así se convierte en mero cambio por parte desde luego de los cristianos. Hay puntos esenciales en cada religión que no pueden ser abandonados porque así lo exijan las creencias del interlocutor. Por lo tanto, el diálogo -además de ser productor de la comprensión antes dicha, cosa no desdeñable- solamente puede abordar con fruto aspectos de intercambio accidentales o de acción conjunta como la acción social o la lucha contra la irreligiosidad moderna, aunque cada religión tenga que hacer, sobre todo lo último, a su modo. Pero hay más. Esa actitud dialogante es lo único que parece tener vigencia para algunos cristianos. De predicar para convertir, nada de nada. ¿Si los no cristianos se salvan en su propia religión, para qué tomarse la molestia de predicar para convertirlos y para qué molestarlos si están de buena fe donde están? Para algunos, cada vez más numerosos, el mandato último de Cristo rezaría así: «Id a todo el mundo a dialogar con todas las religiones, pero no pongáis empeño en convertir y bautizar. Más que a enseñar, id a aprender». Quizás hayamos cargado las tintas demasiado en todo esto, pero hay indicios fehacientes de los escollos apuntados.

De un extremo, vamos cayendo en el otro. Antes, los misioneros cristianos se dirigían a los pueblos técnicamente menos desarrollados con un sentimiento no disimulado de superioridad. Tal superioridad se fundaba en la certeza y necesidad del mensaje transportado, pero desgraciadamente no iba acompañada, como debería haber ido, por el debido respeto, consideración y aun aprecio de las diversas culturas. Ahora se han vuelto las tornas. El Oriente ha reaccionado haciéndose consciente de su riqueza cultural y ahora son misioneros de otras religiones quienes nos visitan y conquistan la adhesión de grupos más o menos numerosos de entre nosotros. Más aún, son bastantes quienes acuden al Oriente en busca de una espiritualidad intimista y palpitante que aquí no encuentran.

No basta con reprocharles una ignorancia de la que ellos son sólo parcialmente culpables. La culpa está en todos nosotros. Ni a nivel social ni en el plano individual muestra el cristianismo actual la eficacia transformadora -la levadura evangélica- que su primer anuncio prometía. El egoísmo, el odio, la insolidaridad, el amor al dinero, el aprecio máximo de bienes materiales, la sensualidad etc., son características generales de una sociedad que, si en algún tiempo fue cristiana, ha dejado o está dejando de serlo. Si eso sucede a nivel social no es menos frustrante lo que sucede en el plano individual. ¿Cuántos cristianos han hecho vivencia íntima y personal la religión por ellos profesada? ¿Qué facilidades e incentivos se dan para ello? ¿Dónde encontrar entre nuestros sacerdotes animadores cristianos parecidos a los gurús orientales, que puedan presentar las credenciales de «letras y experiencia» -expresión teresiana- de las cosas espirituales? Como veremos más tarde, la sed de una experiencia viva de lo espiritual, no satisfecha en nuestro modo de vivir la religión es uno de los principales motivos aducidos por muchos individuos para acceder a las escuelas orientales de espiritualidad.

Cierto que lo exótico es siempre atrayente y la aventura ejerce un incentivo seductor sobre todo para la juventud. La era de los exploradores y descubridores geográficos y de los aventureros ha quedado ya lejos. Hemos entrado en la era de las exploraciones espirituales, de las aventuras místicas. Las espiritualidades orientales tienen para nuestra mentalidad mucho de novedoso y romántico. Lo cotidiano se cubre de una pátina grisácea de monotonía y entonces reclama la atención lo insólito con su palpitante invitación de novedad y frescor. «Si el Oriente fascina hoy día a tanta gente en Europa, es porque esa gente encuentra en él la realización, un tanto mejorada por el mito y la distancia, de una nostalgia tenaz que mana del fondo del corazón. Se trata de un Oriente geográfico con sus tradiciones culturales religiosas y filosóficas que valoriza la inmanencia de lo divino y no su transcendencia como hace el Occidente. Pero es también un Oriente que está en nosotros 'arrumbado', 'atrofiado', por nuestra civilización técnica y racionalista».

Para colmo de desdichas, nuestra religiosidad ha perdido su aura de misterio -somos demasiado prácticos y racionales para conservarla y sacarle gusto- y con ello ha perdido el sabor de esa realidad «tremenda y fascinante» que es el Misterio. Por el contrario, los gurús orientales vienen hacia nosotros rodeados de un halo de misterio. El gusto por el misterio y por las ceremonias simbólicamente bellas constituye parte importante del atractivo que la espiritualidad oriental ejerce sobre muchos occidentales. Y eso explica ciertas contradicciones. Recuerdo que un misionero se encontró cierta vez con un católico sudamericano residente en un templo hindú. Sin duda, la misa en latín -era la de entonces- no le decía nada -expresión muy al uso en la actualidad aunque ya no sea en latín--, pero se tragaba ávidamente los oficios litúrgicos del templo realizados en lengua todavía más extraña.

Claro que no todo lo «espiritual» importado del Oriente tiene la legitimidad del artículo original, sobre todo teniendo en cuenta que el hinduismo y el budismo propagado entre nosotros no son tales como popularmente se viven en sus países de origen, sino un hinduismo y un budismo elitistas representados por personalidades de cierto realce. Somos receptores de un budismo y de un hinduismo de exportación y por lo menos acerca del segundo ocurren comentarios maliciosos en la misma India. En el libro *Godmen of India* se recogen algunos de ellos referentes a gurús «profesionales» que ejercen el arte del vendedor, y de ellos se dice que prestan atención primariamente a su buen nombre y fama y al crecimiento en el número de discípulos y en las instituciones por ellos fundadas, llegando a establecer, por así decirlo, un gobierno a pequeña escala. También se habla de gurús «comerciantes» a que enseñan el yoga de las posturas -yoga gimnástico, podríamos llamarlo-, así como el control del aliento y una meditación facilona. De uno de los gurús más famosos se decía en cierta ocasión en la revista Time que ofrecía al mundo la «liberación» en píldoras, aludiendo a la facilidad del método ofrecido.

Pueden encontrarse, entre los buscadores de la mística oriental casos de una superficialidad aterradora. Guardo un recorte de periódico que contiene la entrevista hecha por un periodista hindú a un miembro americano del movimiento Hare Krishna, más propiamente titulado: «Sociedad Internacional para la Consciencia de Krishna». La primera pregunta espetada por el entrevistador es la que más nos puede interesar:

-¿Cómo se sintió atraído por esta orden religiosa, sobre todo cuando el cristianismo está tan extendido y tiene una gran riqueza espiritual? Veamos la respuesta y admirémonos:

-«El cristianismo nos describe a Dios en forma de hombre -un hombre perfecto tal como Krishna, el Señor, lo es-. Krishna me satisface porque encarna el concepto del hombre que lo tiene todo en la vida, es el más rico, el más inteligente y el más poderoso», añadiendo a continuación que Rockefeller es junto a Krishna como un granito de arena. Otra pregunta:

-«Generalmente se cree que Krishna fue en la India un antiguo rey y que fue muerto por el disparo de un cazador». Respuesta:

-«No, Krishna es Dios. Vino al mundo en forma humana. A diferencia de los hombres ordinarios, no tenía venas, era de color azulado, pudo casarse con diecisésis mil mujeres y satisfacerlas. Voluntariamente se puso a tiro para el cazador y abandonó su cuerpo humano. Todo era parte de su lila»

«Lila» significa juego, deporte, y se aplica a las intervenciones de Dios en el mundo, pues no teniendo motivo alguno personal para hacerlas, no busca en ellas satisfacción alguna, las hace, por así decirlo, por puro deporte, por capricho.

De lo dicho por el «swámi» americano, no vaya a concluir el lector que el movimiento Hare Krishna propende a la licencia sexual, pues según se nos dice en la misma entrevista los miembros de esa asociación tienen prohibido el fumar, los juegos de azar y toda sexualidad ilícita. Aun más, toda actividad sexual es ilícita, aun dentro del matrimonio, si no va dirigida a la procreación.

Como ve el lector, la ignorancia y credulidad del joven americano eran supinas. Su ignorancia del cristianismo tenía explicación. Sus padres, ricos joyeros neoyorquinos, eran ateos y él también lo fue antes de unirse al movimiento Hare Krishna. Claro, no todos los buscadores de espíritu que viajan corporal o espiritualmente hacia el Este en carros tirados por los caballos del idealismo -como los viejos pioneros americanos viajaban al Oeste en busca de oro- son tan superficiales como el mencionado. Sin embargo, puede razonablemente suponerse que la ignorancia de las propias raíces espirituales es un fenómeno general.

Causas profundas del atractivo del Oriente

Analizaremos, en este apartado, las razones principales aducidas por los occidentales para adherirse a las escuelas de espiritualidad oriental. Aludiremos también a las posibles causas de la situación en que nos encontramos y que la peregrinación hacia el Oriente de algunos de nuestros contemporáneos pretende remediar. Basaremos nuestra exposición en tres autores: F. W. Haak, Harvey Cox y el ya citado Peter Brent.

Haak habla explícitamente del proselitismo de las sectas, pues todas practican un proselitismo muy activo. Este es, por otra parte prueba de vitalidad. Un organismo social no animado por un ímpetu y brío de crecimiento es un organismo decadente. ¿No es tal el caso del cristianismo actual en muchos ambientes no sólo seculares sino aun sacerdotales y religiosos? ¿No es el nuestro, hablo en general, un cristianismo en franca retirada justificada con la excusa de la libertad de conciencia y de respeto a los demás?

Naturalmente, el proselitismo de las sectas no es ni importuno ni impositivo. Puede tomar la forma de propaganda por medio de material impreso en el que, para expresarlo a nuestro modo, se promete el cielo en la tierra. Pero gran parte del proselitismo es de tipo personal. La primera invitación a visitar el centro «misional» se hace con tal tacto como para dejar al invitado la impresión de no interferencia con su libertad. La recepción será afable y cálidamente natural para que no se produzca en el recién llegado la impresión de que está «tragando el anzuelo». El posible candidato se encuentra de buenas a primeras en un ambiente acogedor. Recibe la impresión de que él allí cuenta, de que las personas con quienes se encuentra tienen un cordial interés en su bienestar y por lo tanto puede contar con ellas. El adoctrinamiento y la captación total se verificarán poco a poco hasta llegar a producir en él un cambio psicológico profundo.

Lo más buscado por algunos candidatos, ya ha quedado insinuado, es el ansia de compañerismo, de fraternidad. La urgencia de esta necesidad es resultado de la despersonalización de la vida moderna, sobre todo en las grandes urbes. En contraste con el indefinible, incómodo y anónimo imperio de la masa, el candidato a una de las sectas se encuentra instalado en un ambiente de familia, es decir de compañerismo y ayuda mutua. Las religiones establecidas presentan como nota dominante un aspecto de masificación carente de relaciones personales. El fallo no es del cristianismo en sí. Su primer mandamiento une indisolublemente el amor a Dios con el amor al prójimo. El amor de unos por otros como Cristo nos ha amado es el mandamiento promulgado por el Salvador como suyo propio. Cristo nos amó hasta dar su vida por nosotros y nosotros estamos llamados a poner nuestras vidas al servicio de los demás hasta llegar, si preciso fuere, al sacrificio supremo. Pero una cosa es el ideal y otra la realización de ese ideal en la mayoría de los cristianos. Esta no se da y los cristianos seguimos generalmente siendo unos extraños los unos para con los otros. Resultado: los refugiados en el ambiente acogedor de las sectas reciben la impresión de haber hallado un paraíso de compañerismo íntimo, de amistad cálida, que no habían encontrado ni en sus compañeros de trabajo o estudio, ni en las iglesias por ellos frecuentadas, ni siquiera en sus propias familias.

También Paul Magnin insiste en la vida de comunidad como fin perseguido por los refugiados en las sectas. El fenómeno es sintomático, puesto que aun en el cristianismo puede observarse una eclisión de numerosos movimientos de inspiración evangélica y carismática, en los que los miembros tienen la vivencia de vida en comunidad con el ansia de vivir juntamente el espíritu de los primeros cristianos. Pero Magnin ve una gran diferencia entre esas comunidades cristianas y las budistas -a las que se ciñe su artículo- diferencia aplicable a otras comunidades orientales. Estas son agrupaciones de individuos que buscan medios para escapar de las presiones del mundo moderno fuera de su ambiente natural y su cultura. Eso implica una ruptura con el mundo al que pertenecen y que este último resiente como una condena de sí mismo. Eso explica las reacciones agresivas contra quienes se aíslan para ver las cosas, sentir las y vivirlas de un modo diferente. Esta agresividad se ve reforzada al añadirse a la barrera del comportamiento la del esoterismo y el hermetismo del lenguaje.

Cierto, el rechazo del mundo occidental contemporáneo desempeña un papel importante en esta fuga hacia el Oriente. A ese rechazo sentido por muchos jóvenes -causa de la rebeldía y aun de la criminalidad juvenil-, las sectas brindan al refugiado en ellas un ambiente de oposición al orden establecido, una oposición aparentemente sana y constructiva. La entrada en las sectas equivale a una repulsa total de la propia familia y de la sociedad entera. Es una forma de rebelión contra una sociedad insolidaria, cruelmente competitiva, consumista y antiecológica, con el retorno en muchos casos a una vida pobre, sencilla y más natural. Contra el desempleo juvenil, de efectos enervantes, las sectas infunden el dinamismo de un nuevo ideal y la ocupación, motivada por ese ideal, de la propaganda para conquistar nuevos adeptos y del trabajo para mantener a la comunidad. Contra la marginación de los mayores, como seres no productivos, las sectas responden con una veneración

por tradiciones presentadas como antiquísimas y en las que los garantes de ellas, los «Maestros divinos», son generalmente personas de edad provecta.

A la superficialidad de nuestra civilización técnica, preocupada únicamente por los bienes y bienestar materiales, carente de un proyecto de transcendencia, las sectas responden con la solución de los problemas de la existencia y del más allá de la muerte. Haak habla de preguntas rápidas, respuestas aparentemente indubitables, catecismo simplificado, cursos programados, definiciones todo menos precisas. Esto nos introduce en otro aspecto del movimiento orientalista.

Otro de los sentimientos que pretendidamente hallan remedio en las sectas orientales es el de la inseguridad, también relacionado con la falta de solidaridad y de compañerismo, pero que merece tratamiento aparte. Las nuevas sectas ofrecen la compensación de un refugio seguro y amigable, no sólo a la inseguridad externa creada por el medio ambiente sino también a la inseguridad interna, la de la conciencia. Esta encuentra su antídoto en la fórmula de salvación propuesta por el gurú de turno que actúa como un iluminado capaz de salvar al mundo. Todos le veneran como a un semidiós y se someten a él con fe y obediencia ciegas. El gurú es detentador de una fórmula universalmente eficaz de salvación. Su seguidor no tiene más que aceptar a pies juntillas sus dictados. Dentro de la nueva familia está la luz; fuera, las tinieblas exteriores.

Se busca una autoridad segura de sí misma ante la disolución de la moral tradicional, la erosión de la autoridad y la multitud de ofertas en el campo religioso. Todo esto origina una desorientación, una dificultad de decisión, que toma como punto de apoyo la firme autoridad de un gurú dispuesto a cargar con la responsabilidad de la elección o decisión. Se dirá que todo esto indica claramente falta de madurez, pero ¿puede decirse que los jóvenes sean los únicos culpables de ella? Otra pregunta: ¿ofrecen las sectas un remedio eficaz contra esa falta de madurez?

Según Haak, el novicio será sometido a un verdadero lavado de cerebro. Se verificará en él una mutación psicológica, una completa conversión, una ruptura con la vida anterior ya carente de sentido. La instrucción será de tipo dogmático y en ella la crítica personal no tendrá cabida. A fuerza de repeticiones -con un mecanismo que tendrá mucho de encantamiento- los nuevos dogmas se instalarán en la mente del adepto y éste se sentirá dispuesto a poner todo cuanto es y tiene al servicio de la «causa». Se dedicará con gran celo a la colecta de medios económicos -por ejemplo vendiendo impresos o cassetes por las calles- y a la consecución de nuevos candidatos.

Haak insiste en que esa mutación psicológica o conversión marca siempre el comienzo de una esclavitud espiritual. «Todos los sistemas de mutación psicológica son gnósticos y totalitarios. No sucede lo mismo con las religiones establecidas que dejan siempre un espacio al voluntariado, al espíritu crítico, a la atención a las personas. Las nuevas religiones para los jóvenes presentan un sistema intangible y

nos amó hasta dar su vida por nosotros y nosotros estamos llamados a poner nuestras vidas al servicio de los demás hasta llegar, si preciso fuere, al sacrificio supremo. Pero una cosa es el ideal y otra la realización de ese ideal en la mayoría de los cristianos. Esta no se da y los cristianos seguimos generalmente siendo unos extraños los unos para con los otros. Resultado: los refugiados en el ambiente acogedor de las sectas reciben la impresión de haber hallado un paraíso de compañerismo íntimo, de amistad cálida, que no habían encontrado ni en sus compañeros de trabajo o estudio, ni en las iglesias por ellos frecuentadas, ni siquiera en sus propias familias.

También Paul Magnin insiste en la vida de comunidad como fin perseguido por los refugiados en las sectas. El fenómeno es sintomático, puesto que aun en el cristianismo puede observarse una eclosión de numerosos movimientos de inspiración evangélica y carismática, en los que los miembros tienen la vivencia de vida en comunidad con el ansia de vivir juntamente el espíritu de los primeros cristianos. Pero Magnin ve una gran diferencia entre esas comunidades cristianas y las budistas -a las que se ciñe su artículo- diferencia aplicable a otras comunidades orientales. Estas son agrupaciones de individuos que buscan medios para escapar de las presiones del mundo moderno fuera de su ambiente natural y su cultura. Eso implica una ruptura con el mundo al que pertenecen y que este último resiente como una condena de sí mismo. Eso explica las reacciones agresivas contra quienes se aíslan para ver las cosas, sentirlas y vivirlas de un modo diferente. Esta agresividad se ve reforzada al añadirse a la barrera del comportamiento la del esoterismo y el hermetismo del lenguaje.

Cierto, el rechazo del mundo occidental contemporáneo desempeña un papel importante en esta fuga hacia el Oriente. A ese rechazo sentido por muchos jóvenes -causa de la rebeldía y aun de la criminalidad juvenil-, las sectas brindan al refugiado en ellas un ambiente de oposición al orden establecido, una oposición aparentemente sana y constructiva. La entrada en las sectas equivale a una repulsa total de la propia familia y de la sociedad entera. Es una forma de rebelión contra una sociedad insolidaria, cruelmente competitiva, consumista y antiecológica, con el retorno en muchos casos a una vida pobre, sencilla y más natural. Contra el desempleo juvenil, de efectos enervantes, las sectas infunden el dinamismo de un nuevo ideal y la ocupación, motivada por ese ideal, de la

propaganda para conquistar nuevos adeptos y del trabajo para mantener a la comunidad. Contra la marginación de los mayores, como seres no productivos, las sectas responden con una veneración por tradiciones presentadas como antiquísimas y en las que los garantes de ellas, los «Maestros divinos», son generalmente personas de edad provecta.

A la superficialidad de nuestra civilización técnica, preocupada únicamente por los bienes y bienestar materiales, carente de un proyecto de transcendencia, las sectas responden con la solución de los problemas de la existencia y del más allá de la muerte. Haak habla de preguntas rápidas, respuestas aparentemente indubitables, catecismo simplificado, cursos programados, definiciones todo menos precisas. Esto nos introduce en otro aspecto del movimiento orientalista.

Otro de los sentimientos que pretendidamente hallan remedio en las sectas orientales es el de la inseguridad, también relacionado con la falta de solidaridad y de compañerismo, pero que merece tratamiento aparte. Las nuevas sectas ofrecen la compensación de un refugio seguro y amigable, no sólo a la inseguridad externa creada por el medio ambiente sino también a la inseguridad interna, la de la conciencia. Esta encuentra su antídoto en la fórmula de salvación propuesta por el gurú de turno que actúa como un iluminado capaz de salvar al mundo. Todos le veneran como a un semidiós y se someten a él con fe y obediencia ciegas. El gurú es detentador de una fórmula universalmente eficaz de salvación. Su seguidor no tiene más que aceptar a pies juntillas sus dictados. Dentro de la nueva familia está la luz; fuera, las tinieblas exteriores.

Se busca una autoridad segura de sí misma ante la disolución de la moral tradicional, la erosión de la autoridad y la multitud de ofertas en el campo religioso. Todo esto origina una desorientación, una dificultad de decisión, que toma como punto de apoyo la firme autoridad de un gurú dispuesto a cargar con la responsabilidad de la elección o decisión. Se dirá que todo esto indica claramente falta de madurez, pero ¿puede decirse que los jóvenes sean los únicos culpables de ella? Otra pregunta: ¿ofrecen las sectas un remedio eficaz contra esa falta de madurez?

Según Haak, el novicio será sometido a un verdadero lavado de cerebro. Se verificará en él una mutación psicológica, una completa conversión, una ruptura con la vida anterior ya carente de sentido. La instrucción será de tipo dogmático y en ella la crítica personal no tendrá cabida. A fuerza de repeticiones -con un mecanismo que tendrá mucho de encantamiento- los nuevos dogmas se instalarán en la mente del adepto y éste se sentirá dispuesto a poner todo cuanto es y tiene al servicio de la «causa». Se dedicará con gran celo a la colecta de medios económicos -por ejemplo vendiendo impresos o cassettes por las calles- y a la consecución de nuevos candidatos.

Haak insiste en que esa mutación psicológica o conversión marca siempre el comienzo de una esclavitud espiritual. «Todos los sistemas de mutación psicológica son gnósticos y totalitarios. No sucede lo mismo con las religiones establecidas que dejan siempre un espacio al voluntariado, al espíritu crítico, a la atención a las personas. Las nuevas religiones para los jóvenes presentan un sistema intangible y de ningún modo criticable. Todo emana del 'Maestro divino'. A partir de él, múltiples controles jerárquicos aseguran la disciplina».

Esa dependencia total y no crítica, además de detallista, del sistema y del Maestro divino va anulando el ejercicio de la responsabilidad y hace que los espíritus reviertan a un infantilismo espiritual. La salida de ese círculo llega a ser poco menos que imposible. Fueras de él, el adepto es un inadaptable. La necesidad de tomar opciones personales y de ejercer una iniciativa propia le dejan totalmente desorientado y perplejo, naufragio en un mar de inseguridad. Si ha abandonado el grupo al que se adhirió con el júbilo de una liberación más aparente que real, se verá constreñido a llamar de nuevo a sus puertas como única solución viable. Ha habido «prófugos» que se han visto sumidos en la desesperación y han cometido suicidio.

Otro motivo, también frecuente, de ese volverse hacia el Oriente es el anhelo de una experiencia directa, más allá de las ideas y los conceptos. Los impelidos por este motivo son buscadores de un encuentro personal con Dios, lo sagrado, uno mismo, o sencillamente con la existencia, la naturaleza, los demás, así como de la búsqueda de una paz interna no lograda de otro modo. No me resisto a citar lo que Cox pone en labios de uno de esos buscadores de interioridad directa: «Todo cuanto logré en cualquier iglesia frequentada por mí fueron sermones u homilías acerca de Dios, acerca de 'la paz que sobrepasa toda comprensión'. Palabras, palabras, palabras. Todo estaba aquí (al mismo tiempo que señalaba la cabeza). Nunca lo sentí de veras. Todo era abstracto, nunca directo, siempre una relación de ello hecha por algún otro. Era algo insípido, aburrido, como café frío. Me sentaba, me arrodillaba, me ponía en pie. Escuchaba o leía oraciones. Pero todo parecía carente de vida. Era como leer la etiqueta sin beber el contenido. Mientras que aquí me ha sucedido a mí. Todavía continúa sucediéndome. Es algo directo. No puedo negarlo». ¿No hemos visto reflejado con exactitud lo que sucede en la mayor parte de nuestras funciones litúrgicas?

A ese anhelo de experiencia directa, Brent lo llama búsqueda de autenticidad. Según él, la revolución científica trajo consigo el desmoronamiento de las antiguas estructuras y «por todas partes se extiende el sentimiento de que las cosas han ido mal; somos como gentes en un paisaje extraño, infestados por la convicción de que nuestra brújula nos extravía. El primer ataque -en el campo secular- vino, según Brent, con el existencialismo que iba en busca de la «autenticidad». Después vinieron las drogas alucinatorias, un medio artificial pero fácil para buscar la libertad de espíritu -y en su tanto la autenticidad- por medio de una experiencia personal. Digamos de paso que el uso de las drogas como recurso para lograr la experiencia «mística» no es de ahora. Un libro tan antiguo como los Yoga Sutras de Patañjali lo constata y, desde luego, lo repreuba. Brent afirma que muchos sádhus indios las siguen tomando. Pero preguntamos: ¿pueden las drogas, con su secuela de hábito obsesivo o «adicción» proporcionar a la larga la libertad de espíritu?

He aquí como un estudiante norteamericano describía su «experiencia» tras una dosis de droga:

-Me encontré conmigo mismo y hallé que después de todo yo no soy yo. O quizás debería decir que he averiguado cómo es el existir. Pues eso fue todo cuanto quedaba en aquel momento cuando el sentir, el pensar, el ser, todo, era arrebatado por el reflujo de la unidad, una unidad que era yo, pero al mismo tiempo no lo era. Un mí mismo no-mí-mismo que plantado allí desnudamente se señalaba a sí mismo con gozo mezclado con pesar y preguntaba: `¿Por qué?'. Pero entonces ese porqué no tenía importancia y solamente era... Sí caigo en la cuenta de que en adelante voy a mantener una actitud diferente ante la clase de lenguaje usada para describir a los psicópatas y sus 'pequeños mundos'... Voy a examinar con más detención lo que los místicos intentan decimos, lo que los filósofos tienen que decir acerca de esto».

Es obvio que hay una diferencia abismal entre una experiencia de este tipo y la experiencia mística genuina. La primera, mórbidamente instrumentada, consiste en un romper las compuertas de las inhibiciones que capacitan a la mente para una actividad normal y en un desatar imágenes fantasiosas que pueden ser diversamente interpretadas. La segunda es una serena penetración en la intimidad de uno mismo. El drogadicto entra dentro de sí por la puerta falsa, por allí no puede llegar a la apacible experiencia de «conocerse a sí mismo». Menos podrá llegar al «centro del alma» donde está Dios.

Lo importante, según Brent, es que tales experiencias han hecho surgir preguntas que sólo pueden ser respondidas en lenguaje místico. Para él, la experiencia de la droga, si ha de ser beneficiosa, debe quedarse justamente en eso, en una experiencia por la que se pasa -sin la creación de un hábito esclavizante- y que conduce a preguntas que transcinden y dejan atrás la fase de su toma. Su valor está en que aunque se desarrolla a nivel de lo sensorial y lo imaginativo da origen a preguntas que ella no puede responder y que deben hallar respuestas a niveles más profundos.

El mito del Oriente

Un pequeño grupo racionalizó su propio «volverse hacia el Oriente» como una ansia de huir de lo estéril, corrupto y desgastado de la tradición occidental, con el fin de arribar al ambiente paradisíaco de lo oriental, donde, según ellos, todo es puro, sencillo, restaurador. Aflora aquí lo que Cox designa como «el mito del Oriente». Se refiere a dos Orients: «Uno compuesto de pueblos reales y de una tierra real. El otro es un mito alojado en la cabeza de los occidentales. Del segundo dice que es «una oportuna pantalla sobre la que el Occidente proyecta imágenes invertidas de sus deficiencias. Quienes conocemos el Oriente, por haber vivido muchos años en él, no ignoramos sus defectos y lacras tradicionales. Las sociedades idílicas son una utopía más que una realidad.

A la formación y pervivencia de esa idea falsa del Oriente contribuye la propensión -nacida del desencanto y la ignorancia- de comparar lo mejor de lo suyo con lo peor de lo nuestro. (Lo mismo, pero a la inversa, sucedía con los visitantes occidentales del Oriente en años pasados, incluidos los misioneros. Las miserias humanas son parecidas en todas partes. En todas partes se odia, se riñe, se opriime, se mata, en todas partes se fornica, se adultera, se aborta, en todas partes hay afán de lucro, explotación del hombre por el hombre e indiferencia por la desgracia ajena. En todas partes también hay un código moral, más o menos claro, que pone en entredicho tales acciones. Pero no en todas partes sucede lo que en ciertos sectores de nuestra civilización en los que la permisividad se tiene como señal de progreso. Sin duda el nivel moral era más alto en nuestra sociedad tradicional bajo el influjo del humanismo, caridad y moral cristianos. Pero esa sociedad ya no existe o queda poco de ella. Fuera de individuos o grupos selectos, la sociedad oriental, con su superpoblación y su rampante miseria, tiene por fuerza que ser más inhumana. No podemos entrar en detalles. Baste decir que las instituciones de caridad, tan frecuentes en la historia de la Iglesia, han brillado por su ausencia en las religiones no cristianas.)

Y siempre hay individuos dispuestos aprovecharse de eso: «Algunos emprendedores orientales han aprendido, naturalmente, a enseñarnos lo que deseamos ver. Avisados hombres de negocios, del Oriente y del Occidente, pueden proporcionar al peregrino o turista (la distinción entre ambos es pocas veces clara) el Oriente del que precisamente él o ella van en busca». Algo parecido ocurre con los historiadores de las religiones que sólo exponen lo más puro y elevado -que es mucho- de las religiones orientales, silenciando lo inaceptable y abyecto de muchas de sus prácticas. Con la particularidad de que en esos ambientes lo religioso y lo social están íntimamente entreverados.

Quedan finalmente, como individuos fascinados por el mito del Oriente, las feministas y los naturistas. Las feministas se confiesan hastiadas de una tradición religiosa en la que lo masculino desempeña una función prepotente. Ignorancia supina de la marginación de la mujer en las tradiciones orientales. Baste con señalar que los «misioneros» orientales, los gurús y los swámis, son en su inmensa mayoría hombres, no mujeres. Estas siempre han desempeñado en esos movimientos un papel secundario aunque, en contados casos, de importancia. Tanto es así que la palabra sánscrita «gurú» no tiene su correspondiente término femenino. En cuanto a la palabra swúmini -femenino de swámi.- tiene las acepciones de «dueña o señora, amante, título dado a la esposa favorita del rey».

Los naturistas opinan que la religión occidental, con su énfasis en un Dios trascendente, colocado por encima de la naturaleza, y con la importancia dada al señorío del mundo por parte del hombre, desemboca en el abuso del mundo natural. Las consecuencias se hacen sentir y pueden llegar a ser catastróficas. Por el contrario, según estos naturistas, la espiritualidad oriental respeta el carácter sagrado de la naturaleza y promueve la no interferencia con respecto a ella. Pero en la India, por ejemplo, la sacraildad de la vida se traduce en un cuidado mimoso de la vida animal con un descuido atroz de la vida humana. (Quien esto escribe presenció muchas veces cómo alguna gente «piadosa» estaba generosamente alimentando con grano a las palomas, mientras una fila de mendigos esperaba poder participar de las sobras. ¿Y los que mueren abandonados en las calles? ¿No nos dice algo el nombre de la Madre Teresa?)

Cox cita a Dubos quien en su libro *The God Within* ha hecho pedazos el mito de que únicamente las culturas cristianas adolecen de la crisis ecológica.

Pero es que además esa crisis presenta magnitudes macroestructurales para las que las soluciones aportadas por las sectas son parciales e insuficientes.

Es propio de los naturistas adoptar un régimen alimenticio vegetariano o «macrobiótico». La teoría subyacente a esta práctica es la de una sutil pero importante relación entre los alimentos ingeridos y los estados mentales. No vamos a negar que en general eso tenga su base científica, pero se presta a exageraciones. Entre éstas encontramos la opinión de que la ingestión de carne hace al hombre violento. En mi clase de Religiones Comparadas, en la India, abundaban los vegetarianos para quienes

alimentarse de carne era algo pecaminoso. Nunca olvidaré la sorpresa reflejada en sus rostros cuando, después de haber expuesto la religión cristiana -la figura de Jesucristo les resultaba fascinante-, les decía de sopetón que Jesucristo no había sido vegetariano. Ni lo fue Buda de una manera absoluta. (Lo reprobado por Buda era que sus monjes comieran carne de animales sacrificados en consideración a ellos cuando eran invitados a comer por sus devotos, pero cuando iban de casa en casa, en su ronda diaria, recogiendo de limosna el alimento ya cocinado no ponía dificultad en que, con una mente pura, aceptaran y consumieran la carne ya cocinada. No consideraba tal acción como perturbadora de la paz interna y de la benevolencia hacia todos los seres vivos. El mismo Buda, según opinión de algunos, murió de una disentería hemorrágica producida por la ingestión de carne de cerdo dada en limosna por un individuo de casta baja.)

De ninguno de los dos puede decirse que fuera un hombre violento. Por otra parte, la abstinencia de carne tiene también una larga tradición en la ascética cristiana.

La ironía de ese volverse hacia el Oriente -a ella se refiere explícitamente Harvey Cox- está en que mientras ciertos sectores miran hacia el Oriente como reacción contra el materialismo y consumismo de la civilización occidental, el Oriente se muestra en general dispuesto a aceptar de buen grado el tempo activista y materialista del Occidente. Así pues, esos occidentales parecen estar enamorados de un Oriente que está desapareciendo. O que nunca existió más que en sus cabezas. Mis largos años de permanencia en la India me capacitan para atestiguar que la generalidad de los indios, a pesar de formar parte de un pueblo considerado el más espiritualista del mundo, son tan materialistas como cualesquiera otros y esto lo confiesan los más sensatos de entre ellos. La raza de los prestamistas sin entrañas, devoradores de posesiones ajenas y la de los mercaderes tenaces y sin escrúpulos han existido en la India desde tiempos antiguos.

Un pronóstico más amplio

Para Harvey Cox, ese tornarse hacia el Oriente, motivado por las razones ya expuestas, es parte de una más amplia desazón cultural. El hombre occidental, como agente activo de la historia, se siente desilusionado, fracasado. ¿No será mejor adoptar la actitud pasiva del Oriente y dejar que las cosas sucedan» abandonando la tarea descorazonante de tener que hacer la historia? Dos preguntas se imponen: ¿Es esto posible? ¿Es aconsejable? Por más vueltas que le demos, la historia no se hace, la hacemos nosotros. Si la historia ha de ser progreso -sin excluir el progreso moral- y no estancamiento estéril, no puede ser algo que padecemos, sino una actividad creadora. Lo pertinente parece ser que nos apliquemos a la tarea de hacerla «como Dios manda». Esta expresión, tan castellana y tan cristiana, nos introduce en la consideración que sigue.

La crisis del hombre como protagonista de la historia es para Cox un resultado de «la muerte de Dios». Cito textualmente: «Esto representa un curioso viraje en la historia intelectual. El humanismo secularista llegó a argüir que la suposición de la existencia de una deidad hace a los hombres sentirse perezosos, que se limitarán a sentarse y dejar a Dios que actúe. Sin embargo, la otra cara de la moneda es que cuando las tareas llegan a ser enormes y los retos casi abrumadores, no es la presencia de un aliado cósmico, sino la falta de él la que empuja a los hombres a la desesperanza». Al desaparecer del horizonte humano ese apoyo cósmico o cualquier instancia superior a la que dar cuenta, aparecieron como únicos fines el lucro y el poder. La secuela es un sentimiento de fracaso.

Seguimos con Cox. El ansia de fraternidad y la búsqueda de un contacto directo con lo Real -dos de los principales motivos de quienes se vuelven hacia el Oriente- señalan los dos tumores de los que sufren tanto nuestras iglesias como nuestra cultura: la erosión del sentimiento de comunidad y la desaparición de la experiencia genuina. Por una parte, el capitalismo debilitó los lazos de unión tradicionales y los substituyó por relaciones basadas en el lucro. Por otra parte, la experiencia directa fue substituida por la abstracción. Ambos fenómenos emanen, según Cox, de la misma raíz: hacer del dinero el fundamento de nuestras vidas y crear así una mentalidad generalizada de intercambio comercial. Todo está sujeto a la ley de la compraventa o del intercambio interesado y egoísta, aun el amor. En tales condiciones, la capacidad de sentir profunda o espiritualmente desaparece. El dinero se ha convertido en un fetiche. Lo verdaderamente curioso es que la actuación en Occidente de las sectas orientales no esté exenta de todo esfuerzo lucrativo y de competitividad comercial. En algunos casos, se ha llegado a la formación de poderosas "internacionales".

Cox prevé dos remedios para este mal. Uno es tratar de llegar a las causas radicales de la enfermedad. El otro, concertar la manera de vivir a pesar de la enfermedad construyendo un minimundo aislado de gran mundo exterior con todos los peligros que comporta. Esto último es lo que pretenden conseguir los partidarios del movimiento orientalista. Pero no es esa la cura general y radical requerida. Así pues, aunque convirtiéramos nuestras iglesias en lugares donde reinaran la intimidad y la experiencia directa -cosa que se está intentando en algunos casos- se trataría de una solución parcial. Sin embargo parece natural que mientras no lleguemos a la solución total -el proceso parece tener visos de irreversible-, no debemos excluir los remedios parciales sino fomentarlos.

Esa evolución al mismo tiempo económica y cultural ha creado una personalidad curiosa, la del obsesivo devorador de experiencias. A pesar de todas las dificultades por él mismo expuestas, Cox no pierde la esperanza de un cambio o conversión radicales operados por la gracia. Y precisamente ese cambio será el que nos capacite para escuchar provechosamente las enseñanzas del Oriente. Su penetración y arraigo entre nosotros presenta sus problemas. De ellos vamos a ocuparnos enseguida.

Penetración y arraigo de la espiritualidad oriental

Refiriéndose más en particular a Norteamérica, Cox concuerda, parcialmente al menos, con Jacob Needleman quien apunta el deterioro a que están expuestas doctrinas destinadas en su ambiente de origen a discípulos selectos y bien probados y que ahora se imparten de una manera más o menos masificada, con lo que lo esotérico se convierte en exotérico. Así, enseñanzas tan sútiles y profundas se ven condenadas a actuar como meros reforzamientos del «ego» que teóricamente quieren destruir.

De la mentalidad secularizante como causa del éxito, siquiera sea parcial, obtenido en Occidente por las formas de espiritualidad oriental trataremos más tarde. Baste apuntar aquí, como lo hace Paul Magnin, que las filosofías de la muerte de Dios y de la muerte del hombre han abonado el terreno para la propagación del budismo y que la dialéctica hegeliana y la fenomenología tienen más de una afinidad con ciertas doctrinas budistas. Allí es donde, según el mismo autor, el budismo puede encontrar una substancia filosófica que le permita integrarse totalmente en el pensamiento occidental. ¿No habrá que decir más bien «en una parcela de él»? ¿Puede además decirse que la «muerte de Dios» es un fenómeno cultural definitivo y totalmente logrado? Los movimientos orientalistas ¿no demuestran, de manera disfrazada o clara, una nostalgia de Dios?

De todos modos, asegura el mismo autor que «la originalidad del budismo reside en su experiencia de tipo místico sin ninguna referencia a un dios, en su visión serena y optimista de la fragilidad humana, de la universal relatividad de los mundos». Pero la fragilidad humana del budismo es más bien falta de identidad substancial y los mundos son puro vacío. Por lo tanto, lo de la visión «optimista» de la fragilidad humana y de la relatividad de los mundos se referirá más bien a la actitud subjetiva con que el budista acepta todo eso. Objetivamente hablando, el budismo no tiene una visión optimista de las cosas al ser más bien un dualismo antropológico en el que la parte material del hombre no comparte la liberación y un dualismo anticósmico para el que la existencia es puro dolor. Hay que mirar desde esa perspectiva el hecho de que el budismo sea «esencialmente un movimiento sellado por la aspiración a la liberación, por el retorno al ser fundamental y animado de purificación y ascensis, al menos en la mayor parte de sus escuelas».

También afirma Magnin que «el budismo está fundado sobre la creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa, no sólo del espíritu humano sino de todas las funciones del individuo, con el principio fundamental del ser». Pero en el budismo, tal como generalmente es vivido, no puede hablarse de un «espíritu humano» y el individuo no es más que un conjunto de fenómenos inestables, transitorios, momentáneos sin ningún substrato substancial y condenados a la extinción. El mismo autor confiesa más tarde que «el budismo disuelve la noción de persona e individuo, tan querida del occidental», en contra de lo que sucede en las sociedades orientales donde esa negación del individuo es fácilmente asumible a causa de la fundamentalidad en ellas de la noción y experiencia de la comunidad. Por otra parte, también constata Magnin que el occidental siente repugnancia por el vacío y tiende a «amueblarlo», mientras que la «noción de vacío, la vacuidad, ligada en el budismo a las leyes de la causalidad y de la universalidad relativa de todo, subyace a todo el pensamiento, las tradiciones y la cultura budista».

Todo esto nos mueve a cuestionar la penetración y arraigo que las formas religiosas importadas del Oriente puedan conseguir entre nosotros. El problema básico es el de la asimilación de ideas y talentos religiosos y culturales tan ajenos a nuestra mentalidad. Del budismo dice Magnin algo aplicable a todas las religiones sacadas de su entorno cultural: «En efecto, asistimos a la implantación del budismo en Occidente y no a la eclosión de un budismo occidental. Todo movimiento extranjero de naturaleza religiosa que se establece en un país atraviesa las fases sucesivas de distorsión, de adaptación, de impregnación, antes de poder expresar su nueva identidad». Tal sucedió con el budismo en China y es aplicable en su medida al cristianismo implantado en el Oriente.

Este problema es aún más agudo en los casos en que las sectas deben su implantación y dependen para su supervivencia de un gurú de gran personalidad y magnetismo. ¿Qué sucede o sucederá con la desaparición de ese personaje central y de tal ascendiente? Citemos a Haak: «Cuando el Maestro muere, uno de sus subordinados recibe el título de 'guía auténtico'. Actúa como lugarteniente del Maestro divino. Incluso puede llegar a ocurrir que se oculte la muerte del Maestro. Sin embargo, es necesario advertir que las religiones para los jóvenes tienen necesidad de la presencia viva del Maestro divino, es decir del fundador. Con frecuencia, a la muerte del Maestro, se echa de menos el punto de referencia y la 'impulsión' personal desaparece. A pesar de grandes esfuerzos, la religión sufre el riesgo de debilitarse, tan necesaria es la referencia al Maestro. Parece que en la actualidad la 'Consciencia de Krishna' experimenta una dificultad de ese género».

Quienes están o hemos estado involucrados en la actividad misionera nos damos perfecta cuenta de que mientras no se consiga una simbiosis entre cultura y religión, ésta quedará reducida a un

quiste extraño al organismo de implantación y expuesto a la hostilidad biológica o rechazo del mismo. De ahí ha nacido el empeño en promover lo que ahora se llama «inculturación», propugnado antes por genios de la talla de Ricci y De Nobili -para citar los ejemplos más egregios- y que ha llegado a ser la preocupación habitual de las iglesias jóvenes en la actualidad, con los peligros antes expuestos.

Mística y religión

Para nosotros, la pregunta más importante que Brete se hace, en este contexto, es la siguiente: ¿Por qué tantos interesados en la interioridad de su propio ser han dejado a un lado el cristianismo y se han vuelto hacia las religiones orientales? Insistimos, lo que tales individuos buscan es ante todo una experiencia íntima, directa, abrumadora, totalmente satisfactoria. Además de dar por respuesta la ignorancia de muchos ¿no podemos también alegar como causa la forma en que el cristianismo es generalmente presentado? Contra la tendencia prevalente entre nosotros, esos buceadores de profundidad no se contentan con la verdad magisterialmente expuesta sino con la verdad experiencialmente paladeada; no con la mera acción -a la que tan dados somos los cristianos, y con razón-, sino con el ser hondamente contemplado del que debería dimanar la acción aureolada de espíritu contemplativo.

Esa experiencia íntima y personal no puede derivarse de la aridez intelectual del dogma. No basta, por ejemplo, con exponer eruditamente el evento pascual y nuestra participación en él, hay que hacer posible su vivencia personal intransferible. Primeramente en lo interior para que su influencia pueda después irradiarse en la vida activa. Pero es imprescindible para eso que los expositores lo hayan vivido y experimentado en su propio ser íntimo y aun en su propia carne. Eso requiere no sólo muchas horas de estudio sino también muchas horas de contemplación.

Atendamos a lo que Stanislas Maillard nos dice a este respecto. Asegura que la práctica del Zen origina cambios de óptica que cuestionan cierto número de maneras de proceder católico-occidentales: «En primer lugar, las exposiciones de los teólogos: ¿quién habla, de qué y a partir de qué experiencia? Pregunta el P. Jacques Breton: `¿No tenemos en la Iglesia Católica un tanto en demasía la tendencia a presentar doctrinas sin preparar, sin excitar al pueblo a vivirlas?'. ¿Lo que vale para la teología, no vale también para la catequesis? Recuerda el mismo Padre: `Después de haber predicado muchos ejercicios, me he dado cuenta de que mi espiritualidad era muy desencarnada, vivida sobre todo a nivel mental, del entendimiento... En fin, se repite con el paso de los años a los que quieren hacer oración: poneos en la presencia de Dios. Pero no se les dice cómo hacerlo'». Acerca de la liturgia, comenta el P. Pierre de Béthune: «Lo mismo ocurre con nuestras liturgias en las que privilegiamos `el hacer' en detrimento `del ser', en las que queremos `transmitir un mensaje' y al hacerlo nos imponemos a los demás y hacemos de pantalla entre la comunidad reunida y el misterio del Dios que viene y está ya presente en cada uno de nosotros». Y pone como ejemplo que imitar la ceremonia del té: «En la ceremonia del té, la concentración aplicada a cada gesto crea un clima en el que cada uno se siente acogido de tal modo que poco a poco despierta al milagro perpetuo de la existencia». Pero ese ambiente de recogimiento y participación logrado en la ceremonia zenista del té con un grupo reducido y calificado de participantes, requeriría para su reproducción en nuestras liturgias grupos selectos y menos numerosos. La masa tan heterogénea que acude a nuestros actos litúrgicos ordinarios no parece prestarse a ello. Y habrá que ver el porcentaje de gente que acude solamente por cumplir.

De todos modos, no estará de más que nos hagamos la siguientes preguntas: ¿Dónde están entre nosotros -en número suficiente y con el espíritu de iniciativa requerido- esos individuos «iluminados» capaces de aglutinar en torno a sí a personas que buscan en la religión esa experiencia directa, personal, intransferible? No nos faltan personas doctas en ciencia religiosa ni animadores sociales, pero ¿no necesitamos un cuerpo paralelo al de los gurús, hombres con más experiencia que erudición en las cosas de Dios y en los secretos de la comunicación con El? Convendría que tales expertos supieran sacar partido a cuanto hay de aprovechable en las técnicas orientales de contemplación llenándolas de contenido cristiano.

Volviendo a Brent, éste propone la cuestión de si «una religión no reforzada generación tras generación por una experiencia mística directa de al menos una minoría de proporción considerable de sus adeptos puede sobrevivir por largo tiempo». Brent no parece tener en cuenta el número considerable de comunidades contemplativas existentes en el catolicismo. Brent cree descubrir una gran desventaja en el dualismo cristiano. Según él, el Dios del cristianismo conserva el aura de transcendencia del Antiguo Testamento por la que le percibimos como el Gran Otro. Por otra parte, continúa, esa alteridad de Dios no parece remediada por la divinidad de Cristo, única e irrepetible. Sin embargo ¿no dijo Cristo: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos»? ¿No dijo también: «Si alguno me ama, guardará mi Palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él»? Estos y otros testimonios evangélicos, además de la verdad tan unificadora del Cuerpo Místico, experimentada y expuesta por San Pablo, y que le hace exclamar que ya no es él quien vive sino que es Cristo quien vive en él, todas estas verdades, insistimos, ¿no abren de par en par las puertas a una comunión real y místicamente vivenciable en la vida divina precisamente por medio de esa divinidad

única e irrepetible de Cristo? Sin ir más lejos, tenemos el ejemplo de la mística teresiana que hace vivencia directa de esas verdades y está firmemente fundada en la divina humanidad de nuestro Salvador. Dios era para la Santa el Gran Otro -Su Majestad, le llama con mucha frecuencia-, pero además de transcendente era inmanente, con una «morada» exclusivamente suya en el más profundo «centro del alma».

Brent parece pensar ante todo en el monismo vedántico, pero también fuera del cristianismo -ya lo hemos visto- encontramos mística de amor desarrollada en un dualismo más o menos completo o más o menos mitigado, pero dualismo después de todo. Hay místicas cósmico-ontológicas y místicas personales que ponen en juego una relación de amor íntimo y comunicante. Las primeras pretenden alcanzar la identidad con la Realidad. Las segundas, la unión más íntima posible con el Dios personal que es amor esencial. Las primeras avanzan por la vía del entendimiento; las segundas, por el camino de la afectividad más acendrada que se sirve del entendimiento para excitar el amor y en las que ese amor produce un conocimiento por encima de todo conocimiento discursivo. ¿Y no cabe decir que mientras el hombre sea hombre siempre experimentará una satisfacción mayor en el amor que en el conocimiento?

Y no perdamos de vista el cuadro en su conjunto. En la Iglesia Católica no es la de Santa Teresa una figura solitaria. A pesar del dualismo cristiano ha habido muchísimos, y todavía sin duda hay, místicos cristianos de gran altura. Han experimentado una unión con Dios tan clara y penetrante que, al tratar de darle expresión en lenguaje humano, no han podido evitar expresiones parecidas» a las de la mística monística, pero cuyo contenido real es diverso, pues esa unión puede «sentirse y gozarse», cosa imposible, por hipótesis, cuando no hay unión sino identidad.

Las dificultades experimentadas por algunos místicos cristianos -a ellas se refiere también Brent- por parte de la ortodoxia oficial no han sido tan generales como parece suponer. Naturalmente, nadie va a negar a la Iglesia el derecho y el deber de denunciar abusos cuando se den y sean públicos y escandalosos. Eso será posible precisamente a causa del elemento fundamental objetivo de la revelación cristiana aplicado como regla de discernimiento.

La gran diferencia entre el cristianismo y las sectas orientales está principalmente en que el misticismo cristiano ha quedado recluido, en su mayor parte, en las comunidades de vida contemplativa, dentro de los muros de su clausura. La mística oriental, por así decirlo, ha salido a la calle. ¿No es hora de que la mística cristiana también lo haga? ¿No podrían las comunidades contemplativas cristianas tener una especie de filiales a las que pudieran acudir seglares y otros religiosos para dar rienda suelta a sus ansias de explorar las profundidades de su ser, donde se encuentra Dios? «La contemplación ha llegado a extenderse ampliamente por el mundo moderno y hay en todo el mundo una gran ansia de ella, pero la Iglesia cristiana parece haber fallado por no ser suficientemente contemplativa». Así se expresaba un Arzobispo de Canterbury al analizar el fenómeno de una juventud que acude en gran número a las religiones orientales para calmar su sed de espiritualidad como experiencia y no meramente como creencia y práctica moral.

Brent considera como lo más opuesto a este movimiento místico el proceso de secularización del concepto de Dios iniciado por teólogos protestantes desde Barth a Altizer, lo que convierte la teología en pura disquisición teórica. Brent comenta: «¿Cómo pudo un teólogo como Bultman cerrar esa puerta más eficazmente que concediendo a un mundo indiferente y materialista que el Jesús Bíblico era en gran parte un asunto mítico y como tal indigno de atención? Aceptó una definición de realidad en la que todo lo que puede suceder es conocido y lo que es desconocido no puede suceder —la especie de más anticuado cientismo que darse puede—. No es ciertamente ese Jesús el Jesús de Santa Teresa, ni es tampoco el suyo Dios desleído del secularismo teológico.

Por otra parte la expresión mítica de una creencia no es óbice a la mística, como lo demuestran las místicas devocionales no cristianas. Lo ciertamente imprescindible es tomar el mito como lo que es, la expresión simbólica de la realidad transcendente. El mito auténtico tiene su verdad y puede transmitirla. Pero el mito se hace innecesario cuando la realidad del amor de Dios se hizo sensible en Cristo y pudo expresarse en nuestro lenguaje. Esta es la raíz más profunda de la exigencia de objetividad sentida y puesta en práctica por Santa Teresa en sus más altos vuelos místicos.

Esa exigencia de objetividad, de realidad independiente de nuestra imaginación y sentimiento es muy propia de la mentalidad occidental y debería cuestionar las experiencias de los gurús mismos y las que ellos prometen a sus seguidores. ¿Conducen a algo real o a algo imaginario? Usando la palabra ya generalmente admitida, se supone que tales experiencias conducen a la «realización» del hombre. Pero esa palabra parece exigir que el logro final sea algo real y que no niegue la verdad del mismo hombre.

Es teóricamente comprensible que la profundización filosófico-mística lleve a la intuición unitaria de la Realidad suprema en la que todo lo real existente queda abrazado y de la que participa. Pero el hombre no es sólo entendimiento, es también voluntad; no sólo piensa y contempla, también siente y

ama. La donación de uno mismo no es función primaria del entendimiento, sino de la voluntad. En la voluntad está el meollo íntimo de la persona humana, aquello por lo que se posee a sí misma y le hace capaz de decisión y entrega. La voluntad es amor comunicativo. Así pues, el hombre no puede lograrse o «realizarse» plenamente en una contemplación de tipo cognitivo, debe hacerlo en la intercomunicación personal conducente a la fusión de dos voluntades, es decir de dos amores, el Amor Increado y el amor creado. El entendimiento será testigo atónito de ese misterio sin llegar a comprenderlo del todo.

Es paradójico que a la intuición de la Realidad última pretenda llegar por un mesmerismo anestesiante de las potencias. En la mística teresiana -lo hemos repetido con frecuencia-, el entendimiento no intenta suspenderse a sí mismo, la suspensión le viene de fuera, de esa Realidad-Amor que une a sí misma el espíritu humano por encima de las capacidades naturales de la razón. Esta se siente sorprendida, abrumada, pasmada, «embobada» ante esa Realidad, incomprensible para ella. Santa Teresa desaprueba la suspensión artificial del entendimiento e insiste en la actividad amorosa de la voluntad, pues el único camino abierto hacia la unión personal es el del amor. La unión se realiza en lo «espiritual» del alma, en el «centro» de ella, a nivel de supraconsciencia en un ambiente hecho de luz transcendental -de la que toda luz deriva- y de amor omnipotente que supera todo amor y del que todo amor dimana.

De nuevo Santa Teresa

Algunos se sienten atraídos hacia las místicas orientales a causa de la riqueza interior que revelan en sus experiencias de diversos niveles de conciencia. No es menos admirable el análisis hecho por Santa Teresa de los diversos grados de amor -en la ascensión hacia la cumbre de la unión y de los lances amorosos que en esa ascensión ocurren. En la línea del entendimiento, también pondera a menudo las cosas que el alma ve y las que con tales visiones se le revelan, pero no puede describirlas con términos propios pues son inefables y las «entiende no entendiendo». Por lo demás ella misma se admira de los grandes secretos escondidos en el alma humana.

Los principales jalones -de amor y purificación- por los que va pasando el peregrino de la unión mística son: recogimiento, quietud, desposorio espiritual, matrimonio espiritual en el que permanece establemente en un abrazo con Dios tomando parte en la vida trinitaria. Los lances amorosos son variadísimos: dilatamiento o ensanchamiento del alma, herida deleitosa, inflamación suavísima, consuelos, contentos y gustos, júbilos, regalos, lágrimas de amor, paz, hablas, visiones intelectuales, arrebataimientos, arrobamientos, éxtasis, raptos, vuelos del espíritu, toques divinos, ímpetus, besos de la boca de Dios.

En lo referente a la estructura del ser humano, la Santa, sin haber estudiado psicología y bajo la alegoría de un castillo, distingue en él diferentes planos, desde la periferia hasta el centro. En el límite circunferencial están los sentidos tanto exteriores como interiores, donde operan la fantasía, la imaginación y las pasiones. Vienen a continuación las potencias del alma: memoria, con la que el hombre se hace presente a sí mismo, entendimiento, voluntad. El sujeto para el que las potencias sirven de instrumentos es el alma. Esta es ambivalente. En su relación hacia afuera, el alma está orientada hacia las partes antes descritas, a las que «anima» y en este sentido se llama «alma» (ánima); en su relación hacia adentro -un adentro que es al mismo tiempo arriba- el alma es «espíritu», capaz de desligarse o mejor ser desligada de todo lo anterior en los arrobamientos. En el mismo «espíritu», distingue dos niveles: uno más bajo y puramente humano y otro más alto o íntimo -según se mire-, el «centro del alma», donde se halla la «morada de Dios» y donde la unión final se consuma.

Santa Teresa no habla del inconsciente en el que tanto insiste el yoga clásico, aunque sin darle ese nombre. El inconsciente habrá que ponerlo en el cúmulo de impresiones latentes dejadas por experiencias sensoriales y mentales, así como en las inclinaciones radicales de la naturaleza humana, al mismo tiempo corporal y espiritual. Constituyen el material que la imaginación tiene a mano para sus operaciones perturbadoras de la contemplación y que a veces producen condiciones de desánimo y desolación.

Por ejemplo, cuando en las Moradas Sextas, se refiere la Santa a intervalos en los que «algunas veces se siente el alma cobarde, y en las cosas más bajas, y atemorizada y con tan poco ánimo, que no le parece tenerlo para cosa. Entiendo yo que la deja el Señor entonces a su natural...». ¿No será ese inconsciente lo que excita el espíritu del mal -al que tantas veces se refiere Santa Teresa agitándolo y dando lugar a fantasías inquietantes? Ella misma habla de «las diferencias entre potencias e imaginación, y otras mil cosas que hay interiores».

Esos efluvios del inconsciente son más frecuentes en los niveles más bajos, pero aun en las Moradas Séptimas hay tiempos breves en los que «no parece sino que entonces se juntan todas las cosas ponzoñosas del arrabal del castillo, para vengarse de ellas [de las almas] por el tiempo que no las pueden haver a las manos». Pero el alma se encuentra ya asentada en una paz fundamental, profunda, en la que de ordinario los movimientos de las potencias y de la imaginación no la perjudican ni le quitan la paz.

El camino marcado por las místicas orientales auténticas es arduo y prolongado. Pero no siempre son presentadas al candidato occidental bajo esa luz. Dice Paul Magnin en el artículo ya citado: «Con demasiada frecuencia [los maestros] hacen espejar ante los ojos de sus miembros [de las comunidades budistas occidentales] los frutos inmediatos del Zen, del yoga; se les hace creer que van a lograr un equilibrio físico, afectivo y espiritual, a condición de que sepan relajarse y mantenerse en una postura determinada de meditación. Los medios no son los fines. El verdadero sentir armónico, la auténtica iluminación interior, buscados por los adeptos del budismo exigen que éste se prepare a ellos durante muchísimos años». Y lo mismo se aplica al yoga.

La senda que conduce a la cima de la mística teresiana es más empinada todavía. La mística oriental le lleva de ventaja el tener el éxito asegurado si el contemplativo pone las diligencias pertinentes, muy difíciles sí, pero en todo caso posibles. En la mística teresiana, el contemplativo no depende exclusivamente de sus diligencias, está siempre a merced del beneplácito divino que puede conceder sus dones o reservárselos. ¿Pero es esto señal de verdadera superioridad? Muchas veces

el éxito del contemplativo cristiano está en no obtenerlo -no es pura paradoja- y perseverar, a pesar de todo, por muchos años, en la contemplación con un olvido total de sí mismo. Las místicas orientales exigen la muerte del «yo» al que tan apegados estamos. Pero esa muerte no es absoluta desde que, como queda dicho, el hombre está cierto de llegar a la cumbre por su propio esfuerzo. Santa Teresa enseña en primer lugar que para todo dependemos de la gracia de Dios, y aunque señala ciertos logros para los que el hombre se basta con una ayuda ordinaria de esa gracia, para todos disponible, hay un límite -bastante cercano del que no puede pasar si no es con una gracia extraordinaria, ni prometida a todos ni en el mismo grado.

El aceptar eso y sin embargo perseverar en la oración con dedicación completa y pureza de conciencia suma, aunque no se consiga sobrepasar ese límite o sólo parcialmente, requiere una muerte más radical a nosotros mismos que la postulada por las místicas orientales más exigentes. Por mucho que hagamos, «siervos inútiles somos, hicimos lo que teníamos que hacer», lo restante depende de Dios y ¡hágase en todo su voluntad! Servicio desinteresado, sin derecho a jornal es la actitud auténtica del hombre de oración cristiano. Dios debe ser amado por sí mismo, no por lo que pueda otorgarnos.

Con todo Santa Teresa apunta que «la verdadera unión se puede alcanzar, con el favor de nuestro Señor, si nosotros nos esforzamos a procurarla con no tener voluntad sino atada a lo que fuere voluntad de Dios». Es lo cierto que «a nuestro Rey sacratísimo fáltale mucho por dar; nunca querría hacer otra cosa si hallara a quién». Ahí está la dificultad, en hallar a quién. La donación de uno mismo a Dios debe ser tan completa, el desprendimiento de todo tan definitivo, la vida tan extraordinariamente pura, como para no esperar gran afluencia de candidatos con título suficiente para tales dádivas. Los candidatos tienen que ser tales que «no se acuerden más de sí que si no fuesen, para ver si perderán o ganarán, sólo miran al servir y contentar al Señor». Esta sí que es una muerte total del yo humano, aunque sin suprimirlo.

A un alma de ese calibre espiritual, «el amor que tenía al mundo se le quita, y el que a sí, se le vuelve desamor, y el que a sus deudos, queda de suerte que sólo los quiere por Dios, y el que a los prójimos y el que a los enemigos, no se podrá creer si no se prueba, es muy crecido; el que a Dios, tan sin tasa que la aprieta algunas veces más que pueda sufrir su bajo natural, y... ve que ya desfallece y va a morir» (MC 6. 14). ¿Quién podrá alardear de tal amor?

Mística oriental en ambientes genuinamente cristianos

¿Qué decir de la avidez con que muchos religiosos cristianos se vuelcan para escuchar y seguir las enseñanzas de maestros o gurús venidos del Oriente? M. C. Sadrin, con un celo de conversa -ella, que bautizada en la fe católica y olvidada de ella fue al Oriente en busca de una luz que no encontró-, habla de traición de los clérigos y exclama: ¿Quién iba a esperar que sacerdotes, religiosas y religiosos -bajo el atractivo de una fascinación irresistible- iban de súbito a precipitarse a su encuentro [del yoga-Vedanta], abrirle las clausuras más severas y los corazones más santos, competir, por sus favores, solicitar sus consejos, echarse a sus pies, entregarse a su antojo?

Habla también con amargura de una religión del «sí mismo», de «una nueva iglesia construida solamente sobre la razón, sin revelación ni dogma, sin sacrificio ni misterio», en la que «los yoguis serán los sumos sacerdotes, los únicos capaces de transmitir el saber (la gnosis) a un puñado de iniciados dirigentes de las masas todavía no iluminadas». Habla con el mismo tono del «culto del Vacío»; de las «nupcias entre la Nada [Néant, masculino en francés] y el alma», deformación caricaturesca, diríamos nosotros, del matrimonio espiritual teresiano; de un abandono de la propia «realidad personal para fusionarse con un No-Ser» en el que se disuelve; de una «creación del vacío» que «remeda la acción creatriz del Verbo de Dios» y define el yoga como una «anti-teología de la liberación del hombre». He aquí la experiencia de una religiosa tras varios meses de práctica del Zen: «...caigo en el vacío... Asisto al derrumbamiento de mi vida, de mi 'yo', de mi fe, de todo cuanto soy, de cuanto era... Me torno en pura conciencia de ser».

Se refiere también al yoga como a un sistema que destruye la espontaneidad del sujeto, para quien «el mundo aparece como un cuadro frío y mudo, privado de toda significación», únicamente queda un desierto. Menciona el talante titánico del yoga dominado por un «deseo que acosa a la humanidad desde el paraíso terrenal: hacerse inmortal, ser un mismo espíritu con Dios». En conclusión, «El yoga inaugura una marcha opuesta a la de la fe: la experiencia de una verdad simplemente humana en la que no es cuestión de abrirse a la gracia (pues ninguna verdad viene del más allá), el vacío es el fin de la experiencia» y ese vacío «debe convertir al espíritu humano en el hombre en competidor y rival de 'el de Dios'».

Es el de Sadrin, como se ve, un librito digno de ser leído especialmente por los cristianos que «desquiciados de su fe... se vuelven hoy día hacia las disciplinas orientales para adquirir en ellas una sabiduría y la certeza que han perdido.

A pesar de todo, reconoce: «Es posible que la nostalgia de Dios permanezca en el fondo de todas las almas, aun en las de los grandes adictos al Vedanta... y que una influencia sobrenatural puede desempeñar su papel de elevar, un alma, aun un alma que 'practica el yoga', al plano sobrenatural (que no debe confundirse con el ocultismo), aunque esa influencia (la de la gracia) no puede dejar de ser contrariada por una filosofía en la que el alma se persuade de su aniquilamiento en el Uno y no cree en un Dios Creador y Salvador. El cristiano no puede encontrar en el yoga más que claridades «lunares, incapaces de iluminar su noche interior» (11).

El librito va precedido de varias cartas escritas a la autora. En la suya, el Arzobispo de Auch ve en él una «señal de alarma que debe ser bien comprendida. No es un ataque contra 'el alma india' y sus esfuerzos milenarios por encontrar a Dios. Denuncia cierto 'imperialismo del yoga' que trata como 'ignorancia' todo sentimiento religioso y las prácticas de devoción hacia el que es Enteramente Otro, el Transcendente. Tampoco denuncian sus páginas el uso lúcido y moderado de los ejercicios de dominio del cuerpo y de la concentración psíquica. Mostráis con claridad y precisión la verdadera naturaleza del yoga llevado hasta el extremo lógico: el de la contemplación del Sí Mismo».

En otra carta, Hans Balthasar afirma que quienes «han sido grandes favorecedores de ese movimiento comienzan a apercibirse del desastre». En una tercera carta, el dominico Beboit Lavaud se refiere al «abismo infranqueable que separa esta mística natural de la mística cristiana, de suerte que [el libro] es un bello testimonio muy apto para ayudar al discernimiento».

Ya hemos mencionado la dificultad de injertar las religiones orientales en el árbol de la civilización y cultura occidentales. La dificultad crece cuando cristianos convencidos se someten sin reservas a la disciplina de tales escuelas. Ya de partida, su filosofía y su religión -en el Oriente ambas van juntas- contradicen las verdades básicas del cristianismo: la creación libérrima -y por lo tanto amorosa- por parte de Dios del mundo y del hombre integral, fundamento no de derechos del hombre frente a Dios, sino una omnívora actitud de servicio; la providencia universal de Dios libre de las trabas de todo karma antecedente; la doctrina de la gracia -gratuitamente concedida- por la que de siervos por naturaleza llegamos a ser hijos de Dios; la salvación o liberación unitaria del hombre en cuerpo y alma; la inserción de todos en el misterio de Cristo; la revelación objetiva, única y obligatoria, etc. Y que nadie venga con que, por muy altas y elevadoras que sean tales verdades, llegarán a ser otros

tantos barrotes de una jaula -dorada, si se quiere, pero jaula después de todo-, que privará al espíritu humano de su libertad y espontaneidad. Todas las místicas tienen su propio fondo dogmático. Y la personalidad de Santa Teresa da un rotundo mentís a tales pretensiones. Tales verdades eran para ella lo que el aire es para las aves.

En la práctica, existen dos tendencias: la de los gurús o maestros que insisten en la técnica de la concentración, sin meterse para nada -lo que es muy difícil- en los entresijos religiosos de sus discípulos y la de aquellos que, aun mostrándose muy liberales de palabra, prescriben observancias de ceremonias o ritos impregnados de doctrinas no cristianas.

En el primer caso, las instrucciones de los gurús tratan de ser ecuménicas, pero cuando hablan de Dios, Espíritu, etc., para acomodarse a la mentalidad de sus oyentes, tales palabras distan mucho de tener el preciso sentido cristiano exigido por individuos convencidos de su fe.

El segundo caso ha dado origen a situaciones conflictivas de conciencia. Así, el maestro Entai se ve varias veces interpelado sobre la corrección y conveniencia de que cristianos, musulmanes y judíos reciten, al final de la sesión, un sudra budista y pronuncien los cuatro votos», con los que uno se compromete, entre otras cosas, a salvar a todos los seres por muy numerosos que sean -el voto bodhisáttvico- así como a llegar a ser un Buda por muy perfecto que sea.

Resultaría prolífico entrar en el análisis de las razones aducidas por el maestro Entai para calmar escrúpulos. Quienquiera que lea el Sutra de referencia podrá constatar que se trata de una profesión de fe budista. Y sin embargo, una señora católica, tras confesar que en los comienzos se sintió impelida a abandonar la práctica del zazen a causa de escrúpulos de conciencia, declara que todas las contradicciones se han despejado y que, por el contrario, ha vuelto a reencontrar su fe más pura, más profunda, más expansiva. Y acaba: «Pero es cierto que se necesita tiempo para superar las contradicciones». Dejamos al lector cristiano el juicio que le puedan sugerir tales palabras.

El artículo de *Informations Catholiques*, ya varias veces citado, menciona unas palabras del Dr. Claude Durix en las que aboga por una práctica ecuménica del Zen: «No hay que introducir aspectos religiosos extraños a las espiritualidades de los participantes. Sería inútil y ofensivo. El zazen debe ser practicado respetando a todos. Así en los dojos que hemos abierto en Marruecos, musulmanes, judíos y católicos median juntamente. Al final del zazen tenemos intercambios apasionantes y enriquecedores para todos». Pero una nota nos informa que, por no haber comprendido esto, los miembros de la Asociación Zen que fueron a Marruecos con el Maestro Deshimaru, en marzo de 1981, provocaron un escándalo al querer imponer ceremonias budistas. Como consecuencia de ello, el centro de Rabat decidió disolverse, mientras la policía impuso la clausura del centro de Marraqués. En Casablanca, casi la mitad de los miembros abandonaron la práctica del zazen. De resultas de esos graves incidentes, el Dr. Durix dimitió de la Asociación Internacional del Zen.

El mismo artículo comenta que el oír hablar de conversión, por parte de los adeptos a los movimientos orientales, ha hecho dar el grito de « ¡Traición!» a numerosos cristianos. «A sus camaradas que practicaban el zazen, los estudiantes del liceo de Bressuire, miembros de un grupo de oración, interpelaban apasionadamente: ¿Qué hacéis de la gracia? Negáis la acción de Dios».

El articulista, Stalisnas Maillard, comenta: «A lo cual es de hecho fácil responder que no está prohibido prepararse a recibir la gracia, a abrirse a la presencia de Dios. Con tal espíritu la práctica del zazen que consiste en un ejercicio de relajación, en el sentido más profundo del término, es decir 'desasirse' de todo cuanto constituye nuestro ego, nuestro orgulloso 'pequeño yo', quejoso y dominador, ¿no puede ser una manera seria, entre otras, de convertirse al Evangelio?».

A nuestro parecer, un cristiano puede servirse de las técnicas de concentración mental venidas del Oriente, para conseguir el hábito de lo que se ha dado en llamar «meditación profunda». Pero sin abandonar la siguiente convicción: tales técnicas, abiertas a la gracia ordinaria y teniendo por lo tanto un carácter religioso, lo más lejano que podrán llevarle a uno será a la oración que Santa Teresa llama «de recogimiento». Esto contradice la manera de hablar de ciertos exponentes cristianos de los métodos orientales de contemplación, quienes parecen dejar entender que, por medio de tales técnicas, un cristiano llegará con toda seguridad a la cumbre de la mística. No de la mística cristiana. Esta, en los grados superiores a la oración de recogimiento, no depende de técnica alguna, sino de la discrecional iniciativa de Dios.

La contemplación y el movimiento secularizador

Cabe preguntarse si la avidez por los métodos orientales de contemplación no es una manifestación más del espíritu secularizador. Baste con examinar los diversos motivos para entregarse al zazen, recogidos por Stanislas Maillard. Uno le confesó que para él el zazen es un tiempo de reposo en el que aprende a sentirse bien y una manera de recuperar la fuerza moral que se difumina con las preocupaciones ordinarias. Al mismo y a otros les atraía la libertad de un ejercicio en el que no se impone ningún objeto de reflexión. A otro le parecía que la práctica del zazen es un tiempo de libertad moral que sirve para retrotraerse de cosas que a uno le molestan y para mejor conocerse a sí mismo. Otro más decía que el zazen le capacitaba para ver las cosas de modo diferente. También se considera el zazen como una terapia y alguien confesó que para él el zazen había llegado a ser una especie de refugio, de droga, que por medio de él había adquirido un equilibrio y una estabilidad que le permitían no estar replegado sobre sí mismo, de tal modo que varios días de falta de ejercicio le hacían ponerse nerviosos.

Hubo quien pretendía ir más allá del bienestar inmediato producido por el zazen. El error está en considerar el cuerpo como una especie de coche que debe mantenerse en buen estado para que marche bien, pronto se da uno cuenta de que para eso el deporte es mucho mejor. En el zazen uno aprende a interesarse por el cuerpo que uno es, no que uno tiene. La expresión parece estar en consonancia con la práctica y el espíritu del Zen, que se confiesa budista, y lo es, pero hubiera hecho a Buda llevarse las manos a la cabeza. El no se cansó de proclamar que el cuerpo es algo de lo que uno no puede decir «ese soy yo».

.Se pueden romper bloqueos psicológicos que impiden al «yo existencial- reunirse con el «yo esencial». Pero ese «yo existencial» no puede ser, según Buda, el constituido por el cuerpo y demás fenómenos psicofísicos, pues tal «yo» debe ser desecharlo como requisito para la liberación Las palabras que siguen ya tienen más de espíritu religioso, aunque pueden muy bien ser aplicadas a una espiritualidad de vuelo rasante, no ansiosa de remontarse a la verticalidad sublime de la transcendencia: «Esta práctica puede hacer que el hombre se abra a su naturaleza más profunda y conducirle a una experiencia interior, al descubrimiento de una dimensión religiosa inherente a cada hombre». Todo cuanto indique que el hombre no se abre a algo -mejor Alguien- superior y enteramente otro, carece en mayor o menor grado de la característica específica de lo puramente religioso y queda relegado, en ese mismo grado, al plano de lo secular.

No decimos que todas esas razones sean absolutamente despreciables y no válidas, en el plano puramente natural, para dedicarse al Zen o a cualquier otro método de contemplación oriental, sino que lo predominante en ello no es lo estrictamente religioso en el sentido cristiano. Así pues ¿qué pensar de los religiosos adictos a las prácticas de contemplación oriental que dejan a un lado la contemplación de contenido estrictamente cristiano? Si se examinan cuidadosamente no descubrirán como profundamente sentido aunque no expresado que esas prácticas les permiten evadirse de una oración que en vez de producir en ellos el sentimiento gozoso de un descanso sabático les resulta, por el contrario, rutinaria, pesada, aburrida y como una pérdida de tiempo? Pero en tal caso ¿de quién es la culpa, de la oración misma o de la persona orante? ¿Es pérdida de tiempo estarse junto al Amado aunque sea en sequedad y desolación? Es verdad que los métodos de contemplación oriental pueden disponernos para una oración más reposada y satisfactoriamente plena y ayudarnos a hacer la oración más agradable y llevadera -cuando se siente la obligación de hacerla-, pero no hay por qué vaciarla de una disposición de ánimo genuinamente cristiana y llenarla de contenidos psicológicos de otro tipo. Además ¿quién puede razonablemente negar que la práctica de la meditación y contemplación rigurosamente cristianas tienen también efectos benéficos a nivel psicológico, moral y humildemente humano?

Prosigamos con el tema de la secularización de la contemplación. Toda contemplación de origen budista -el Zen incluido-, que brote de un tronco de espiritualidad que excluye la substancialidad del espíritu humano, la realidad de un Dios creador y redentor y para la que, en resumidas cuentas, todo pasa y se logra cumplidamente en el hombre como tal, aunque sea transcendiendo la conciencia ordinaria y creando un Vacío «transcendental, puede que tenga un resabio religioso para los nacidos y educados en esa tradición; para un cristiano, más aún para un religioso, no puede sino presentar un carácter más bien secular y profano.

Lo mismo es aplicable en general a los métodos orientales dedicados al cultivo de diversos estados de conciencia, aunque se pretenda que desembocan, como un río en el mar, en la gran unidad donde no existe distinción entre sujeto cognosciente, objeto conocido y acto de conocimiento. Todo eso será válido en el campo de la exploración interior, con los saludables efectos que pueda acarrear como dominio de sí mismo, integración de la personalidad, liberación interior, remedio y cura

de complejos y obsesiones, en particular cuando los ejercicios mentales se complementan con ejercicios respiratorios y corporales causantes de beneficios corporales y psíquicos, pero no guardan relación directa con el ejercicio del amor tendente a la unión más íntima entre el espíritu humano y Dios. Los esfuerzos del contemplativo cristiano deben tender a experimentar jugosamente, y lo más directamente posible, en sí mismo el dicho de San Pablo: «El que se une a Dios se hace un solo espíritu con él». Esto es para un cristiano lo rigurosamente religioso.

No caeremos en el extremo de considerar todo cuanto hay de profano -en el sentido expuesto- en los métodos de contemplación oriental como al vitando para el cristiano convencido. Este puede encontrar en ello mucho de provechoso. Como puede ser provechoso darse un paseo reposado o escuchar una música serenante y así apaciguar el espíritu antes de entrar en contemplación. Las técnicas de contemplación oriental pueden servir de entrenamiento y ser como un entrar en calor para la contemplación propiamente cristiana. Pero pretendidas por sí mismas no servirán para entrar de lleno en la presencia del Dios vivo, en un ambiente de gracia sobrenatural empapado en la luminosa oscuridad de la fe, ni para poder ocuparse en un negocio de amor en el que lo más ordinariamente el amado se oculta y no responde sensiblemente. La oración puede entonces asemejarse, más que a un diálogo, a un monólogo sin respuesta de consolaciones y revelaciones, aunque nunca debe excluirse la expectativa de que pueden sobrevenir. Perseverar en esta clase de oración, en el contexto de una vida dedicada por entero al servicio divino, es un sacrificio de suave olor de tipo estrictamente religioso en el que la víctima de amor es uno mismo.

Mantenerse en paz y calma, con decidida perseverancia, en ese desierto sólo interrumpido por pequeños oasis de consolación pasajera; en esa noche oscura únicamente rota por algunos atisbos de luz; gustar el sabor dulcemente amargo de la soledad interior intercalado por algunos toques pasajeros de dulzura más o menos intensa; eso sí que es algo puramente religioso, una oblación desinteresada de sí mismo sobre el altar de un abandono incondicional en el beneplácito divino. Así es la contemplación cristiana, conducente o no a sucesos anagógicos según lo disponga el Dios y Señor a quien se sirve con total desprendimiento.

En la actualidad, se opina que la contemplación conduce a resultados científicamente mensurables, lo que acentúa su carácter secularizante. Me refiero al uso de instrumentos con los que el individuo «contemplativo puede aprender a regular sus estados internos de conciencia. Se ha introducido el uso de máquinas transistorizadas de biofeedback y de encefalogramas que permiten distinguir entre diversas ondas cerebrales: la beta (de 13 o más ciclos por segundo), la más común en el estado activo de vigilia; la alfa, más reposada (de 8 a 12 ciclos por segundo), propia del estado contemplativo; la theta (de 4 a 7 ciclos por segundo), producida en estados de somnolencia y letargo; la delta (de 0 a 4 ciclos por segundo), caracterizadora del sueño profundo carente de imágenes».

Como se ve, este tiempo en el que todo se mecaniza parece querer inaugurar la mecanización de la contemplación. Por medio de ciertos artificios, puede el individuo interesado aprender a inducir en su mente el estado de conciencia contemplativo. Uno de los absurdos mayores al que se ha podido llegar quizás sea el de haber acuñado la expresión «meditación electrónica, cuando parecería más propio hablar de electrónica de la contemplación. No parece sino que llegarán tiempos en los que sirviéndonos de una computadora podremos poner en marcha el mecanismo mental de la clase de contemplación preferida y pasar de una a otra según el gusto del momento; o quizás algún robot llegue a contemplar por nosotros y pasarnos los resultados benéficos de tal contemplación perfectamente elaborada y fácilmente asimilable.

Naturalmente, lo que acabamos de escribir está dicho en tono irónico para poder llamar más poderosamente la atención sobre la tendencia secularizante de la contemplación. La investigación de los diferentes estados de conciencia ha logrado resultados positivos, como el de diferenciar entre el estado consciente contemplativo del estado hipnótico. Pero siempre debe tenerse en cuenta que lo más sutil de la actividad contemplativa, lo puramente espiritual de ella en el sentido cristiano, escapa a toda observación de laboratorio.

William Johnston se declara «convencido de que las cosas más profundas, como la motivación, la fe, el amor y la gracia, nunca aparecerán en el electroencefalograma». Y continúa: «Pero concedido esto ¿no podríamos hacer uso del biofeedback como nos servimos de la psicología? En teoría no veo nada que pueda oponérsele. La única dificultad práctica es que actualmente el biofeedback no está lo suficientemente desarrollado como para hacer de él un guía seguro acerca de la actitud contemplativa de una persona... Pero nadie sabe lo que nos deparará el futuro».

Por su parte, Swámi Vishnu Devánanda dice: «Fenómenos supranormales tienen lugar de forma natural cuando, por causa de facultades innatas o habilidades desarrolladas por medio de un entrenamiento apropiado uno funciona simultáneamente en dos planos». Como se ve nada hay aquí de sobrenatural, como lo prueban las palabras y frases en cursiva. El mismo Swámi reconoce: «Las máquinas de biofeedback podrán proporcionar una retroalimentación (feedback) cuantitativamente

aproximada a los esfuerzos iniciales para controlar la mente, pero uno puede aprender a meditar solamente por medio del ejercicio de sintonización con el Sí-mismo interior, no con una máquina».

A pesar de las salvedades expresadas por estos dos autores, no puede negarse la tendencia a «mecanizar la contemplación», indicio de la secularización de esta última. Es imaginable el asombro que hubiera experimentado Santa Teresa ante la proposición de aplicarle electrodos en el cráneo para poder medir las ondas cerebrales cuando entraba en éxtasis. En primer lugar, no era dada a exhibicionismos y se sentía confundida al recibir tales favores. Interiormente, por considerarse indigna de recibirlas y, exteriormente -es decir, cuando sucedían al poder otros notarlos- por un sentimiento de humilde pudor. En tercer lugar, ella no estaba interesada en producir estados de conciencia cada vez más perfectos, sino en cultivar el amor, un amor que no buscaba resultados mensurables, un servicio desinteresado.

Una nota final. ¿Será muy desacertado señalar como otra posible raíz de esta tendencia secularizante de la religión la ya mencionada multitud de ofertas en el campo religioso? Poco a poco ha ido tomando cuerpo la convicción -por muchos profesada y que subrepticiamente va minando la mentalidad de muchos cristianos- de que todas las religiones son igualmente válidas, pues únicamente constituyen, en el mapa de la espiritualidad, diferentes caminos para llegar al mismo Dios. No podía darse comparativismo más apresurado y menos fundado. El Dios de todas las religiones no es el mismo. Dios, tal como es en sí mismo, no es el fin de todas las religiones. Sólo lo es tal como lo concibe la relación en que cada creyente se coloca para con lo divino y esa relación es muy diversamente concebida. Dios, tal como es en sí mismo, será el objeto de esa relación religiosa, si El mismo ha sido positivamente el autor directo de ella.

La opinión de la igualdad de todas las religiones fue formulada primeramente en la India, como arma defensiva ante la competitividad del cristianismo. El gran propagador de ella fue Gandhi para quien todas las religiones son iguales, aunque leyendo entre líneas uno saca la impresión de que «todas las religiones son iguales pero el hinduismo es la más igual de todas... ». Sin embargo la postura más natural ha sido siempre la de que todas las religiones tienen para sus propios fieles un valor absoluto. Lo otro pueden conducir al indiferentismo que siendo inicialmente relativo puede convertirse en total. Al indiferentismo relativo le da lo mismo una religión que otra. La elección se efectuará por una preferencia personal siempre mudable, como si de un objeto de consumo se tratara. Con eso, el hombre, no Dios, obtiene la primacía y de ahí fácilmente se pasa al indiferentismo absoluto. Finalmente, las religiones -y en nuestro caso las místicas- valdrán por lo que de provechosamente humano puedan aportar. Esto es ya puro indiferentismo secularizante.

Una mística operosa

Antes de cerrar nuestra exposición del tema, no parece conveniente salir al paso a una prevención de ciertos sectores activistas cristianos contra la mística. ¿No equivale ésta al recogimiento del caracol en su cáscara o de la tortuga en su concha? ¿No se asemeja a un enterrar la cabeza en la arena a la manera del aveSTRUZ? Nos dirán que ante las miserias e injusticias del mundo se precisa más bien de una urgente y eficaz actividad altruista, no de una actitud desentendida y ensimismada.

No es tal la mística teresiana: «Para esto es la oración, hijas mías, de esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre obras, obras». Es verdad que el alma contemplativa saca un gusto exquisito a la soledad, pero «por otra parte se quería meter en mitad del mundo por ver si pudiere ser parte para que un alma le alabase más a Dios; y si es mujer, se aflige del atamiento que le hace su natural, porque no puede hacer esto, y ha gran envidia a los que tienen libertad para dar voces, publicando quién es este gran Dios de las cavallerías».

No estaría mal que ciertos círculos feministas católicos que reclaman para sí más «consideración» en la Iglesia lo hicieran fundados en una espiritualidad tan repleta de amor de Dios como la de Santa Teresa. Ciento, en nuestros días la mujer no sufre el «atamiento» del que se lamenta Santa Teresa y puede lograr lo que a ella le hubiera gustado hacer. Ni es menos cierto que el movimiento feminista católico -sobre todo en Estados Unidos- no participa lo más mínimo del espíritu de sumisión a la Iglesia del que estaba impregnada la espiritualidad teresiana. Una pregunta: ¿por qué exigen ciertas mujeres su «promoción» al sacerdocio? ¿Puramente por el celo de la gloria de Dios -conforme a los sentimientos manifestados por Santa Teresa en la última cita- o por ansias de figurar? Si lo primero fuera lo verdadero, su «lucha» no revestiría unos caracteres de acritud y rebeldía tan patentes.

La mística no es para Santa Teresa una narcisista complacencia en uno mismo, es un motor de celo movido por el horno de un gran amor a Dios y al prójimo por Dios. Quienes abrigan el prejuicio antes mencionado harían bien en leer el capítulo séptimo de las Meditaciones sobre los cantares. El espíritu que en él se respira es el del lema ignaciano in actione contemplativus. Citemos algunas de sus palabras: «Cuando el alma está en este estado, nunca dejan de obrar casi juntas Marta y María; porque en lo activo, y que parece exterior, obra lo interior, y cuando las obras activas salen de esa raíz, son admirables y olorosísimas flores, porque proceden de este árbol de amor de Dios y por solo El, sin ningún interés propio, y extendiéndose el olor de estas flores para aprovechar a muchas, y es olor que dura, no pasa presto, sino que hace gran operación».

Se refiere a continuación a los predicadores, con posible aplicación de lo que dice a los activistas contemporáneos, terminando el inciso con las siguientes palabras: «Y porque saben el amor que tiene a sus criados, gustan de dejar su sabor y bien por contentarle en servirlas y decirles las verdades, para que se aprovechen sus almas por el mejor término que puedan, ni se acuerdan -como digo-si perderán ellos, la ganancia de sus prójimos tienen presente, no más. Por contentar más a Dios, se olvidan a sí por ellos y pierden las vidas en la demanda, como hicieron muchos mártires y envueltas sus palabras en este tan subido amor de Dios, emborrachadas de aquel vino celestial, no se acuerdan -y si se acuerdan, no se les da nada- descontentar a los hombres. Estos tales aprovechan mucho».

Ojala que cuantos en nuestros días se proclaman movidos por un espíritu profético y de justa e insobornable contestación pronunciaran sus denuncias y ejercitaran sus obras «envueltos en este tan subido amor de Dios, emborrachados en aquel vino celestial». Mejor irían las cosas. No perderían el «sentido de Iglesia». No se verían en trance de desentenderse de la Iglesia como de una traba para su trabajo por los marginados y menos aún lo proclamarían a los cuatro vientos con gran escándalo de los pequeños del Evangelio. Podemos aducir aquí el testimonio de Pierre Béthune, contenido en el ya varias veces citado artículo de Informations Catholiques. Ese padre descubrió el Zen por medio de la ceremonia del té mientras residía en Roma donde trabajaba en una tesis «sobre el papel movilizador de la liturgia en la política. Llevaba encima ocho años de experiencia como misionero en el Zaire, dedicado a problemas de desarrollo y «concientización». He aquí sus palabras: «El Zen me ha permitido caer en la cuenta de que ese trabajo en el que estaba tan interesado y que yo presentaba como un servicio me ofrecía quizás más bien la satisfacción de valorizarme a mí mismo».

Otro ejemplo más -no es el único- de uno que por medio de la mística oriental llegó a penetrar en el meollo del espíritu cristiano, el del puro servicio desinteresado. En otras palabras, Béthune cayó en la cuenta de que lo que él presentaba como un «servicio» era en el fondo una manera sutil de mimar su ego. El buscarse a sí mismo, muchas veces de manera solapada, en el servicio a los demás, no es genuinamente cristiano. ¿No habrá algo de ello en los caracteres antes mencionados? Otros personajes, tan comprometidos como ellos en la ayuda por los marginados -no sólo de nuestros días- no han sentido la necesidad de abandonar la Iglesia ni de descuidar la contemplación, sino más bien de insistir en ella. Pero claro, lo que antes se hacía generalmente por amor cristiano -la caridad tan

desprestigiada por algunos- ahora se hace por humanitarismo. Otro caso bien claro de secularización. Pero el humanitarismo no puede reclamar para sí la dulce suavidad y la serena eficacia de la caridad acendrada, esa mano paternal de Dios extendida por medio del hombre hacia el desgraciado.

Quienes desean hacerse pobres con los pobres podrán provechosamente leer cuanto Santa Teresa tiene que decir sobre la virtud de la pobreza en el Camino de Perfección. Llega a decir: «Si haciendo vosotras esto [tratar de no contentar al mundo] muriédedes de hambre, bienaventuradas las monjas de San Josef». Exige a sus monjas ser verdaderamente pobres, pues lo otro sería engaño y quizás cayeran en pedir a «quien por ventura tiene más necesidad».

También apunta la dificultad de persuadir «a un regalado y rico que es voluntad de Dios que tenga cuenta con moderar su plato para que coman otros siquiera pan -que mueren de hambre-». Y concluye con gran acierto psicológico: «sacarán mil razones para no entender esto sino a su propósito» Acerca de «los dineros», opina que muchas veces «se procura con ellos el infierno» y termina diciendo: « ¡Oh, si todos diesen en tenerlos por tierra sin provecho, qué concertado andaría el mundo, qué sin tráfagos, con qué amistad se tratarían todos! Si faltase intereses de honra y de dineros, tengo para mí que se remediaría todo». ¿No es éste un alegato contra esta nuestra sociedad de consumo, tan competitiva -y por eso mismo falta de solidaridad y amor mutuo- y tan consumista -y por lo tanto sin otras metas que la riqueza como fuente de comodidad, placeres, poder e influencia-? ¿No está retratada en esas palabras la sociedad que, según Cox, ha hecho del dinero un fetiche? No, ni Santa Teresa ni su mística son algo caduco, sino algo vivo y que encaja perfectamente como remedio para los males de nuestro tiempo.

La mística oriental, por el contrario, sí puede ser considerada en su conjunto como narcisista y ensimismante, poco abierta a remediar necesidades temporales. Hay excepciones enraizadas en la influencia del cristianismo. En el hinduismo puede considerarse a Vivekánanda como el primer iniciador de un movimiento que pretende imitar la actividad asistencial y promocional de las misiones cristianas. En el cristianismo el amor no puede quedarse en puro sentimiento y el amor al prójimo se funde en un mismo mandamiento con el amor para con Dios. Y, dice Santa Teresa: «la más cierta señal que -a mi parecer- hay de si guardamos estas dos cosas, es guardando bien la del amor del prójimo.

Mirando hacia atrás

Llegamos al final de nuestro viaje. Hemos recorrido un camino largo. Hemos contemplado, al hacerlo, paisajes bellos del mundo del espíritu, paisajes exóticos y sumamente atractivos de otros mundos místicos, de culturas religiosas diferentes de la nuestra. Hemos criticado, pero también hemos admirado y aprendido mucho.

No vamos a ser tan pretenciosos como para creer que si alguno de los gurús venidos del Oriente llegara a leer este libro, su lectura le fuera a convencer y -¿por qué no pronunciar la palabra?- convertir. La conversión es obra de la gracia, es un negocio entre Dios y el espíritu del hombre. Pero éste se encuentra tan íntimo y, a veces, tan definitivamente condicionado por su circunstancia religioso-cultural que un cambio total de estructura emotiva y mental requeriría un milagro como el ocurrido a Saulo en el camino de Damasco.

No lo ocultaremos, por más que la verdad parcial esté dinámicamente orientada hacia la verdad total, los gurús venidos del Oriente llegan sí, cargados de dones, como los Magos, pero no para ponerlos a los pies de quien creemos ser Dios y hombre, único salvador del mundo. En su mayoría, podemos calificarlos como mensajeros de buena voluntad, pero encumbrados en un complejo de superioridad espiritual prácticamente imposible de ser desbancado y, por el contrario, intensificado por la aceptación y sumisión logradas de parte de muchos occidentales. Este complejo de superioridad espiritual no apunta necesariamente al vicio de la soberbia -aunque algunos se nos muestren muy pagados de sí mismos-, sino a la persuasión de sentirse poseedores de la verdad. Ni tampoco vamos a juzgar que todos vienen a nosotros con un afán de conquista y con ansias de poder e influencia.

Además, en lo humano, tienen razón suficientemente para sentirse satisfechos por lo que son y por lo que representan. Son portadores de mensajes de alta calidad espiritual en contraste con el talante abiertamente materialista y sensual de nuestra civilización. Si son capaces de rescatar a algunos de nuestros contemporáneos del marasmo del ateísmo o del agnosticismo y logran instalar en sus vidas un sentido más o menos profundo de lo trascendente, eso nos debe alegrar. Más vale una religión imperfecta que la ausencia total de ella.

Pero es tristeceedor que muchos acudan a ellos a causa de su ignorancia acerca de la riqueza espiritual y mística de la tradición cristiana, una tradición que también es milenaria. El cristianismo no se reduce a una sarta de dogmas o de normas morales, es ante todo una vida y no basta con comprender esa vida intelectualmente, debe ser sentida y vivida desde lo más profundo del ser humano. A los ya prófugos o a punto de serlo deseamos ofrecer la presente obra en un intento de reavivar el resollo escondido en las cenizas del olvido o de la agnosia. El magisterio de Santa Teresa puede ser el marco dentro del cual aparezca la imagen para muchos olvidada del místico cristiano.

Y también puede servirnos de acicate a los cristianos convencidos tanto el ejemplo de Santa Teresa como la visión de hombres de otras culturas, fuera de la revelación cristiana, empeñados en descubrir el sentido final de la existencia humana y hacerlo experiencia en su propia intimidad. Que sus ejemplos y el de todos los místicos cristianos nos instiguen a intentar una unión más compenetrante y experimentalmente activa con quien se proclamó «el camino, la verdad y la vida». Camino, verdad y vida se identifican en su persona y con ella. Ni es El un camino distinto de la verdad, ni tampoco una verdad que no sea vida y no exija ser experimentada como tal.