

TERESA GUARDANS

LA VERDAD DEL SILENCIO

Por los caminos del asombro



Herder

TERESA GUARDANS

LA VERDAD DEL SILENCIO

POR LOS CAMINOS DEL ASOMBRO

Herder

Diseño de la cubierta: Michel Tofahm
Imagen de la cubierta: fragmento de **Albufera**, de Lluís Valls Areny
Maquetación electrónica: produccioneditorial.com

© 2009, Teresa Guardans
© 2009, Herder Editorial, S. L., Barcelona
© 2012, de la presente edición, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-3152-4

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

Herder
www.herdereditorial.com

A Lluís Valls Areny (1927-2007), pintor, maestro de silencio, maestro de vida

ÍNDICE

Cubierta

Portada

Créditos

Dedicatoria

Índice

Introducción: El asombro como punto de partida

1. Conocimiento, silencio y asombro

- 1.1. Los cercos, la frontera
- 1.2. El habla y la doble experiencia de la realidad
- 1.3. Movimiento de alzado y condición fronteriza
- 1.4. Concebir y comunicar la experiencia fronteriza
- 1.5. Ámbitos complementarios de conocimiento
- 1.6. Hacia el conocimiento silencioso
- 1.7. Orientación del esfuerzo
- 1.8. Del silencio de la mirada al silencio de sí

2. Conocer más allá del yo

- 2.1. La verdad de las artes, la verdad de las ciencias
- 2.2. Adecuación del sujeto y adecuación de la obra
- 2.3. Exploración de la des-sujeción en el arte
 - 2.3.1. La atención sostenida

2.3.2. El cultivo desde todas las capacidades

2.4. Des-sujeción y libertad

3. El aprendizaje de la condición fronteriza

3.1. Geneviève Lanfranchi

3.1.1. La experiencia fronteriza como «Espacio-Vacuidad»

3.1.2. Método de trabajo: la autoconducción

3.1.2.1. La auscultación cualitativa

3.1.2.2. La identificación con el espacio

3.2. Teresa de Jesús: la importancia del reconocimiento del «reino»

3.2.1. Método: de la oración vocal a entender no entendiendo

3.2.2. La experiencia fronteriza como experiencia unitiva

3.3. Las lecciones de «reformación» de Juan de la Cruz

3.3.1. La condición fronteriza como unión de Sabiduría

3.3.2. Actividad y pasividad transformantes

3.3.3. Esbozo de método de reformación

3.4. El Bhagavad Gītā, la devoción como búsqueda

3.4.1. La vida como ofrenda: una invitación abierta a todos

3.4.2. El conocimiento como propuesta ética

3.5. El método para el desasimiento es el «sin método»

3.5.1. El método para el desasimiento es el «sin método»

3.5.2. Maestro de vida, maestro de la realización humana plena

3.6. La realización del «hombre universal» (Al-Insān Al-kāmil)

3.6.1. Jalāl ud-Dīn Rūmī: la vía del asombro

3.6.2. Abd al-Karīm al-Yīlī: a la Esencia por los Atributos

3.7. El conocimiento de sí mismo: reconocimiento de la esencia fronteriza

3.7.1. La conciencia de ser en La nube del no-saber y en Sri Nisargadatta

Maharaj

3.7.2. A modo de síntesis: el poema de Yoka Daishi

4. Reflexiones finales

4.1. Claves de interpretación

4.1.1. Mística y conocimiento

4.1.2. Las dos caras de la memoria personal

4.2. Apuntes para una pedagogía fronteriza

4.2.1. María Zambrano: la imposibilidad de un método

4.2.2. Una peculiar maestría

4.3. A modo de conclusión

Bibliografía

Notas

Información adicional

INTRODUCCIÓN:

EL ASOMBRO COMO PUNTO DE PARTIDA

Asombrarse: hay quien va por la vida *viéndola*, dejándose sorprender por la existencia. En ese asombro se fundamenta la razón poética, la experiencia estética; a él se refiere Einstein cuando apunta a la «mirada maravillada» como raíz de todo auténtico comprometerse con la vida: cuna del arte, de la ciencia, de la religión, de la gratuidad... Origen de la filosofía —puede leerse en el *Teeteto* de Platón—. Vibración de la pura existencia reconociéndose, una «emoción anterior a la distinción entre el “yo mismo” y las “cosas”, de la que despuntan en manada todas las interrogaciones posibles» (Trías 2001: 60). Experiencia con «sabor» a certeza absoluta: la vivencia, contra todo sentido, de saberse «absolutamente seguro pase lo que pase», dirá Wittgenstein (1997a: 39); ausencia de temor, profundo interés por todo, paz, gozo...

Se trata de una emoción que parece escapar a toda lógica porque consiste en asombrarse de que lo que es sea, cuando se diría que el hecho de asombrarse ha de relacionarse con lo excepcional. Si de ella depende tanto, ¿cómo no preguntarse sobre lo que puede favorecerla? ¿Qué actitud peculiar permite despertar interés por lo que es? O, también, ¿qué es lo que puede adormecerlo? ¿Es, quizás, una capacidad innata —un don al alcance de unos pocos elegidos—?

Ése es el interrogante que actúa como hilo conductor de estas páginas. No son las experiencias-cumbre puntuales lo que nos interesa, ni la sorpresa que pueda provocar lo desconocido, sino el hecho de que la cotidianidad pueda vivirse en actitud asombrada: desde una atención que se deja interpelar y genera una experiencia vital reconocedora y reconocida, conmovida.

Interrogantes, pues, sobre el cómo y el porqué del asombro. Preguntas que no son nuevas¹ como tampoco lo es su motivo último. La preocupación por que la capacidad de asombro se sitúe al alcance de la mayoría es una inquietud presente en las *Notas de un método* de María Zambrano —por ejemplo—, en *La gravedad y la gracia* de Simone Weil o en la *Conferencia sobre ética* de Wittgenstein. La podemos reconocer en *Vivir* de Albert Schweitzer, en los escritos pedagógicos de Tagore, de Montessori... y en un largo etcétera. Pero nos estamos planteando de nuevo la pregunta en el siglo xxi, cuando las formas culturales tradicionales están quedando atrás cada vez con mayor celeridad. Por otra parte, la segunda mitad del siglo xx fue muy rica en aportes sobre la cognición humana, y también fue fecunda en avances en el ámbito de las ciencias de las religiones, los cuales pusieron en evidencia la distinta naturaleza de los fenómenos que forman parte de esos densos conglomerados constitutivos de las religiones. Y así, aunque la pregunta sobre la raíz de la capacidad de asombrarse no sea nueva, cambia la perspectiva cultural desde la que se aborda y los instrumentos de análisis con los que se cuenta, de tal modo que una misma antigua pregunta puede conducir hoy hacia nuevos territorios.

Partíamos del convencimiento de que la clave radicaba en examinar la relación entre el asombro y la orientación de las capacidades humanas. Necesitábamos, pues, revisar las vivencias de artistas, filósofos, científicos, místicos..., la experiencia de los protagonistas del asombro, prestando atención a su disposición —interior y exterior— en el marco de su actividad. Al circunscribir nuestro interés a la capacidad de asombro como característica propia de la naturaleza humana, dejaríamos expresamente a un lado aquellas experiencias vividas como fruto del azar o como resultado de un «don» o del designio de los dioses, ya que —por ello mismo— poca ayuda podían prestarnos.

El reto y la dificultad que se nos planteaban eran cómo abordar una realidad tan escurridiza, presente en toda la historia del pensamiento y de la que dan testimonio todo tipo de textos, pero que no es el tema central de ninguno de ellos. Necesitábamos un marco teórico que tomara en consideración la posibilidad del asombro como elemento propio —y connatural— de la experiencia humana de vida, una geografía donde ubicarla, unos instrumentos conceptuales que nos permitieran dar razón de un conocer caracterizado por el asombro. Todo ello nos lo proporcionó la obra de dos pensadores contemporáneos: Eugenio Trías y Marià Corbí.²

La filosofía del límite de Eugenio Trías ofrece una geografía del conocer humano por medio del trazado de dos cercos: el cerco del aparecer —o mundo de la existencia, configurado y conocido en función de ella— y lo que no es él, el cerco hermético o la realidad no ordenada por el conocer humano. Dos cercos que se tocan. Se da entre ellos una intersección, una zona fronteriza, en la medida en que hay quien es capaz de asomarse al más allá del cerco del aparecer. Trías nos presenta esa experiencia fronteriza como experiencia de «suspensión», de reconocimiento³ de la realidad del límite que, callando todas las voces, sitúa frente al *ser mismo*, el existir desnudo, sin mitigación, en su plenitud asombrosa (2001: 57-74).

Con Trías podíamos abordar la capacidad de asombro como rasgo esencial de esa experiencia limítrofe. En ese punto, Corbí nos facilitaba una gnoseología que recoge y articula la doble capacidad humana de conocimiento: conocimiento al servicio de la necesidad (propio de la ordenación del «cerco del aparecer»); y conocimiento gratuito: un interés capaz de conducir al ser humano más allá de los límites del conocer necesitado y de su mundo correlato. El primero es «conocimiento-representación» que se distancia de la realidad, la conoce representándola, dibujándola desde la distancia y la contraposición, objetivando. El segundo es «conocimiento silencioso», «reconocimiento», reconocimiento asombrado, testificación gratuita que no busca representar sino aproximarse, asomándose más allá de las construcciones lingüísticas. Así, ambos autores fundamentan la experiencia de asombro en el seno del conocer humano y, además, coinciden en considerar que la clave de la «lucidez asombrada» se encuentra en llevar al sujeto más allá de una comprensión del mundo (y de sí mismo) supeditada al servicio de la supervivencia.

¿En qué consistiría ese «llevar más allá de sí»? ¿Podrían encontrarse muestras de ello entre los protagonistas de la condición fronteriza? Ahora sabíamos que lo que buscábamos no era una rareza, una excepción de determinados individuos, sino un elemento connatural al conocer humano. Debíamos revisar el testimonio de los «fronterizos», recogiendo datos de ese «ir más allá de sí» como vía de acceso al reconocimiento silencioso, asombrado. Y dimos con ellos. Encontramos numerosos ejemplos de una «reformación», o adecuación de las capacidades, que

tiene en cuenta el lenguaje, la percepción, el sentir, la orientación de la acción, el conjunto del sistema sensitivo y cognitivo.

Ése es el recorrido al que invitamos al lector: comenzaremos con una breve presentación de la doble condición del conocimiento humano, para la cual nos serviremos, muy especialmente, del pensamiento de Eugenio Trías y de Marià Corbí, una exposición que situará la actitud admirativa o asombrada en el mapa del conocer, en el núcleo de una experiencia de vida plenamente humana. A partir de ahí, la pregunta por los «cómos» nos llevará a perseguir y a analizar el testimonio de sus protagonistas en distintos ámbitos de la actividad cognoscitiva. La estrategia a lo largo del trayecto será priorizar el «trabajo de campo»: atender a las reflexiones en primera persona en relación con el propio quehacer, en relación con el esfuerzo llevado a cabo sobre sí mismo para mejor acercarse al mundo y a la vida.

Nos atrevemos a dar un paso más: proponer una relectura de los maestros del camino interior —voces de la experiencia mística— desde la perspectiva de una apuesta por el acceso a la «condición fronteriza». Apartándonos de aquella interpretación de la mística que la supone un extrañamiento de la vida en pro de una condición más alta en otro mundo y en otra existencia, sugerimos releer los textos desde la perspectiva de la búsqueda del conocimiento silencioso allá donde éste puede realizarse: en esta vida, en este mundo (¿dónde si no?)... A través de los ejemplos que presentaremos esperamos poder mostrar la actualidad de sus propuestas.

La inquietud por cómo favorecer el cultivo de la capacidad de interés, de atención, de maravilla, en nuestro entorno cultural, con sus características peculiares, fue lo que nos puso en camino. La búsqueda nos llevó hasta la relectura (y el redescubrimiento) de los «clásicos» del camino interior. Estas páginas nacen del deseo de compartir este itinerario y de colaborar en la tarea de dejar un poco más al descubierto la finura y el alcance de tantos maestros del pasado, cuyo legado esperamos pueda continuar fructificando en el futuro.

1. CONOCIMIENTO, SILENCIO Y ASOMBRO

Abordamos el asombro, la conmoción, como una peculiar posibilidad humana de conocimiento. Ello nos obliga a presentar, antes que nada, la naturaleza (múltiple) del conocimiento humano, así como la conexión entre conocimiento y expresión, y la relación entre conocimiento y creación de mundos con sentido, para poder encarar, así, ese ámbito de experiencia —inefable, por naturaleza— en los distintos despliegues culturales humanos. Una aclaración de Michel Foucault nos ayudará a ponernos en camino:

Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites de acceso del sujeto a la verdad. Si denominamos a todo esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. (1994: 38)

La filosofía, en tanto que cuestión de la verdad, se ve absorbida por la espiritualidad en tanto que transformación del sujeto por sí mismo. ¿Cómo debo transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad? (1994: 69)

Con qué concepciones de verdad y de conocimiento estamos tratando será el tema de este primer capítulo, reflexión «filosófica», por tanto, si hacemos caso a la distinción que establece Foucault; indagaciones «espirituales» serán el segundo y tercer capítulos, puesto que ahondarán en las búsquedas y las prácticas, en los modos de acceso a la verdad. El lector que así lo desee, puede recorrer el itinerario en sentido inverso. Puede asomarse directamente al recorrido a través de los modos de transformación del *yo*. Pero a la hora de llevar adelante la exposición parece necesario anteponer una reflexión sobre la naturaleza del conocimiento humano que nos muestre la razonabilidad del asombro, su peculiar relación con la verdad, con el conocimiento.

«Condición fronteriza», «ser del límite», «movimiento de alzado» o «des-sujeción» serán términos que nos acompañarán a lo largo del trayecto. Son conceptos que han sido tomados prestados de la obra de Eugenio Tóris y que nos servirán de puntos de apoyo para movernos en un ámbito de experiencia extremadamente sutil y escurridizo. Así, el primer paso será ofrecer un esbozo de la «filosofía del límite» de Eugenio Tóris, que constituirá la base —la cartografía básica— sobre la que discurrirá la reflexión.

1.1. LOS CERCOS, LA FRONTERA

Tóris presenta los modos del conocer humano y los mundos que de ellos resultan como una descripción topográfica, en la que figuran dos cercos y su intersección. Ese *mapa* nos será de gran utilidad. Un cerco, el cerco de vida, el universo de sentido al que llamamos mundo, el ámbito en que se desenvuelve nuestra existencia en un universo con sentido, será el «cerco del aparecer». Más allá de la construcción de sentido, el cerco de misterio que nos trasciende, el existir en su radical independencia respecto a cualquier modelación, lo *absolutamente heterogéneo*:¹ el «cerco hermético». La cita, el encuentro entre un cerco y otro, ésa es la

posibilidad de una condición fronteriza o cerco fronterizo. Lo que constituye esa zona de frontera es la forma, el modo, la experiencia en la que llega a darse la conciencia de la doble dimensión, la revelación del cerco hermético en el cerco de vida. Son cercos que se refieren a la realidad como experiencia del sujeto, a la vez que al sujeto mismo en el seno de esa experiencia de significado, que adquiere así la condición de «ser fronterizo».

Con esta sencilla imagen y su despliegue,² Eugenio Trías proporciona el marco teórico necesario para que nos atrevamos a abordar esa «condición fronteriza», ya que recoge y fundamenta la doble experiencia humana de la realidad; ambas, experiencias de conocimiento, aunque de naturaleza bien distinta. Destacaremos sumariamente algunos de sus rasgos.

De una parte el *cerco del aparecer*: el mundo habitable, este mundo, lo que el viviente percibe como realidad. Escenario de sentido y significación ganado al caos, el cerco del aparecer es resultado de la elaboración cultural de los grupos humanos. El entorno convertido en escenario comprensible, acotado, en relación con unos vivientes, es una realidad lingüística. La lengua recoge, ordena, establece un sentido. Los rasgos no pertinentes permanecen ocultos, no visibles; así también las ordenaciones no pertinentes de rasgos. Todo ello es «no-sentido» frente a los rasgos sistematizados pertinentemente, es decir, frente a lo que constituye la «significancia»: el mundo convertido en escenario familiar.

¿Dónde fundamentar cualquiera de las ordenaciones posibles del entorno de vida? Durante la práctica totalidad de la historia de las sociedades humanas se ha apelado a una referencia externa al cerco del aparecer. Entre el aparecer y lo «absolutamente heterogéneo» (el misterio, el cerco hermético) se da la intersección, un «más allá» del límite del aparecer concebido como fuente de sentido y moldeado, también, lingüísticamente. Durante milenios ése será el espacio destinado a los dioses, esas venerables formas simbólicas nacidas para dar respuesta al interrogante sobre el origen, sobre la verdad última, inmutable, perenne, fontal.

Es necesario distinguir entre ese «más allá del cerco del aparecer» al que se apela como garantía y garante de la ordenación y del sentido, y el auténtico «cerco hermético». Lo que define al *cerco hermético* es precisamente la no-forma, empieza allá donde acaban las palabras, en el límite de la realidad hecha habitable. Por tanto, por su propia naturaleza, no podría constituirse en fundamento de sentido u ordenación alguna:

[...] es un fenómeno que sólo se registra en el modo evanescente y paradójico de un *nihil privativum*, de algo a lo que se accede en el modo de la negación, como en la ascesis característica de toda teología negativa; algo que no es jamás subsumible en ninguno de los signos o significantes que se corresponden con las apariciones del cerco mundanal. Por tanto difícilmente es posible designar, con nombres y con verbos, los objetos y los acontecimientos (pasiones y acciones), o las experiencias que hacen referencia a dicho misterioso cerco. En cierto modo esa experiencia es la experiencia misma del misterio, de algo que como tal no puede comparecer, como presencia, en el marco del decir y significar. No puede ser, por tanto, algo patente que el decir hace presente. (Trías 1991: 500)

El cerco hermético como «cerco de misterio» apunta más allá de la experiencia lingüística, más allá de la relación de un sujeto con otros sujetos en un mundo de objetos, más allá de toda designación y toda significación conocidas. El cerco hermético «se cierra a cal y canto a toda posible dicción» (Trías 1999: 404), pero se manifiesta: «el contenido experiencial, mediado por figuras, formas, palabras o trazos, en que esas revelaciones se producen es lo que suelo llamar

revelación simbólica» (1999: 405).

Insistimos en subrayar la diferencia entre los dos posibles «más allá» del cerco del aparecer porque veremos cómo a menudo se confunden al identificarlos erróneamente. Mientras que el cerco hermético apunta a la realidad en su independencia respecto a las construcciones humanas de sentido, el «otro mundo» es una creación de rasgos superlativos (sobrenaturales, sobrehumanos) generada para poder anclar la existencia del cerco de vida y otorgarle certeza. Para establecer sus distintas formas de hacer habitable el cerco del aparecer, las sociedades humanas han apelado a fundamentos externos respecto a ese escenario. Esa extrapolación del fundamento provoca una referencia al «más allá» del horizonte de otra naturaleza: un «más allá» capaz de sustentar cuadros de valores y habilidades, capaz de generarlos y de comunicarlos. Adquiere así consistencia y entidad un mundo de formas (divinas) que se superpone al misterio del cerco hermético, como la copa al vino. Una copa que es, de nuevo, una realidad lingüística, una realidad acotada cuyo existir orienta y consolida la significación del cerco del aparecer.

Divinidad (divinidades) y misterio o experiencia inefable llegan a pensarse como una única y misma cosa. Eso sucede mientras no se da la intuición silenciosa del rostro inefable de la realidad. Pues, cuando se da, se vive la evidencia del abismo que separa a aquello que escapa a toda forma (cerco hermético) de las formas divinas (Dios) y su peculiar «más allá».

En la medida en que el ser humano toma conciencia, «realiza» la existencia de lo «otro» (lo no perteneciente al campo de la experiencia lingüística), vive una doble experiencia de conocimiento. O, en términos de la topografía de Eugenio Trías, se convierte en punto de encuentro, en intersección de los dos modos de la realidad, en frontera o zona limítrofe. Reviste su condición de fronterizo —la condición propia y exclusiva de la naturaleza humana—; condición simbólica, en la medida en que encarna o comunica la intuición de lo «otro».

La razón será el instrumento propio del cerco del aparecer, mientras que las formas expresivas simbólicas vehicularán la comunicación de la experiencia hermética. Y la «razón fronteriza» será aquella capaz de dar parte de ambos cercos, de señalar la existencia de la posibilidad fronteriza (como experiencia de conocimiento) y de apelar al suplemento simbólico como instrumento propio de una comunicación que no pretende ser designativa. «Fronteriza» significa, en términos positivos, «que esa razón tiene que habérselas con un *factum* que se *le da*, sin que ella, por ella misma, pueda auto-engendrar [...] el hecho puro de existir» (Trías 1999: 234). Si quiere salir al encuentro de ese dato del comienzo, debe «salir de sí misma» (1999: 236). Será el «suplemento simbólico» el que podrá discurrir por las dos vías que la razón fronteriza abre: el símbolo en su uso religioso y en su uso estético artístico.

En el seno de este escenario, Eugenio Trías considera la ética, la orientación sabia de la vida, como la formación de lo que el ser humano es en potencia: testigo y habitante de una realidad de dos dimensiones (la realidad moldeada por las necesidades del viviente y aquello que la trasciende). Y de la realización plena de aquello que el ser humano es en potencia depende la posibilidad de reconocimiento admirado y asombrado ante el existir. Volveremos a la propuesta ética «fronteriza», pero antes nos será de gran ayuda recorrer la geografía de los cercos y su intersección desde la antropología cultural, según las orientaciones de Marià Corbí.

Desde la perspectiva del ser humano social, cultural, que concibe un entorno y se desenvuelve en él, ¿qué sentido tiene esa imagen de los cercos y la posible experiencia de ambos cercos a un

tiempo?, ¿a qué refiere la «experiencia fronteriza»?

1.2. EL HABLA Y LA DOBLE EXPERIENCIA DE LA REALIDAD

La imagen del doble cerco y la zona fronteriza de ajuste entre ambos apela a una doble experiencia de la realidad que de una manera u otra debía relacionarse con la específica forma humana de hacer habitable el mundo: la estructura lingüística.

La diferencia esencial entre el mundo de las moscas y el mundo humano no radica en que el ojo de las moscas distinga, por separado, más de doscientas impresiones por segundo y el ojo humano sólo veinte. No por ello es más o menos «real» un mundo que otro. Las doscientas impresiones por segundo del ojo de la mosca constituyen una corriente constante de estímulos pertinentes: para la mosca no hay más mundo que ese flujo constante de señales orientativas que avisan hacia dónde dirigirse y hacia dónde no, qué hacer y qué evitar. Para los seres humanos la orientación llega transmitida por medio del sistema lingüístico (y no directamente de «la cosa»), lo que confiere realidad autónoma a «eso que ahí existe».

Con el habla damos forma al mundo, y lo hacemos traspasando los rasgos de significación al sistema lingüístico. El habla separa lo que es el mundo de significaciones objetivas para un viviente y lo que «hay ahí» (con independencia de ese viviente y sus necesidades), proporcionando así «dos mundos», un posible doble acceso a la realidad.

La lengua es una relación de interdependencia entre dos formas o estructuras: la forma del significado y la de la expresión. En el significado se reformaliza la «significatividad» o pertinencia de la realidad extralingüística para el viviente y se traslada de su adherencia a las cosas mismas a un soporte acústico. Así la «significatividad» de lo natural deja de estar inmersa en el objeto natural mismo y cobra con ello distancia respecto a él. La pertinencia, la significatividad de los objetos naturales no se daría si no existiera una relación pragmática de los hablantes con los objetos extralingüísticos. La pragmática y el aspecto semántico de la lengua son interdependientes.

Marià Corbí analiza y muestra cómo el habla no es puro vehículo designativo sino que comunica, establece y asienta un mundo de valores para un grupo humano en un quehacer determinado. La intercomunicación subjetiva genera y sostiene un mundo correlato capaz de mantener orientados y vivos a los grupos humanos en unas condiciones de supervivencia determinadas. Para la especie humana esta aprehensión será inseparable de la conceptualización lingüística que le da forma. Y los significados lingüísticos serán siempre campos de valor por su función orientativa respecto a la serie de operaciones que requiere la relación de supervivencia en determinado entorno.

El ser humano posee en la lengua la significatividad de los objetos; su mundo no son unos meros paquetes de estímulos, sino un sistema de significados lingüísticos: la estimulación, el sentido, queda trasladada al aparato lingüístico y da como resultado la distinción entre «lo que hay ahí» y su significado para el viviente. El sistema de significados cobra existencia autónoma y, desde esa autonomía, surge la posibilidad de un nuevo aspecto de significatividad: el valor de lo objetivo con independencia de su pertinencia para el viviente. Ésa es la posibilidad específica del ser humano.

Como consecuencia de los dos accesos cognoscitivos posibles, se abren para la especie dos vías de valiosidad de lo objetivo: la primera nace de la correlación del mundo para el viviente (humano), la segunda de lo objetivo mismo: *axiología primera* y *axiología segunda*, en terminología de Corbí.³

Habrà que buscar, pues, la raíz de la doble experiencia de la realidad, nos dirà Corbí, en la condición misma de seres hablantes; ella implica, por una parte, la ordenación del mundo de vida, y, por la otra, el reconocimiento de lo que desborda esa ordenación, la conciencia del existir en su autonomía. Esta experiencia «segunda» de la realidad ni es representación ni desencadena una actuación determinada, pero es reconocimiento mental, sensitivo y perceptivo. Libre de pensamientos y palabras,

brota del misterio silencioso de uno mismo, que es el misterio del cosmos, y vuelve —sin palabras— a ese mismo misterio. Es un reconocimiento que, produciéndose en uno mismo, trasciende el «ego» como estructura de pensamientos, como estructura de deseos, como proyecto y como historia; y, porque trasciende el «ego», es impersonal». (Corbí 1992a: 10)

Un conocimiento con la totalidad de uno mismo que no es representación sino «lucidez en su presencia, lucidez conmovida, lucidez que es co-presencia, unión, unidad lúcida con lo que se conoce» (1992a: 10). «Conocimiento silencioso», lo llamarà Corbí. «Transparencia», dirà Trías (1994: 377), pura transparencia del ser del límite sin que nada pueda ocultar la irradiación de la verdad. Y así, la «condición fronteriza» —la propia de quien habita la frontera— apunta a mantenerse en esa conciencia doble, en el ajuste de la doble experiencia de la realidad.

Demos un paso más. Si lo que constituye el cerco del aparecer (el escenario de vida) es una concreta construcción lingüística del mundo, si esa construcción está directamente relacionada con la organización de un entorno al servicio de los grupos y sus estructuras de necesidad, si el denominado cerco hermético es el más allá respecto a esa construcción lingüística, entonces la apertura al cerco hermético pasa por el silenciamiento del sujeto constructor; silencio, pues, de la necesidad. Un silencio del sujeto que deja al descubierto «la realidad entera» (en expresión del poeta Ángel Crespo); un «desalojo» que libera al sujeto (a las facultades) de su servidumbre exclusiva a la perspectiva de la necesidad (el deseo).

1.3. MOVIMIENTO DE ALZADO Y CONDICIÓN FRONTERIZA

Acceder a lo que trasciende al cerco de vida exige un liberarse de la supeditación exclusiva de ese cerco, que en alguna manera pide poner «entre paréntesis la propia peculiaridad subjetiva [...] un sentimiento vaciado del interés, en el que el interés del querer ha sido suspendido» (Trías 1985: 89).

«Lo ético no es otra cosa que la *formación* de lo que en el hombre subyace como potencia y virtualidad», escribe Trías (2000: 64). «La ética fronteriza es aquella que propone modos de acceso a esa condición fronteriza o que alienta el *alzado* del hombre (*humilis*) a esa condición» (Trías 1999: 413). ¿En qué dirección?

En ella debería promoverse la despotenciación de la voluntad del fronterizo en su aferramiento a *ser sujeto*. Arbitraria

modos y maneras de debilitamiento de la dureza de esa voluntad de poder expresada en ese querer ser sujeto. [...] La ética fronteriza llevaría consigo la propuesta de una despotenciación del sujeto, o de una des-sujeción, como condición de apertura del mundo (y del orden del lenguaje y de la escritura). Ese cerco de cuanto aparece queda en la opción subjetivista apresado y encadenado a eso mismo que se propone como instancia liberadora, el *sujeto*. (1999: 82-83)

Des-sujeción o desidentificación del sí mismo como sujeto. El existir queda fijado, encerrado, en aquella forma subjetiva que le permitió desenvolverse distinguiéndose de la existencia como un todo.

Sujeto en un mundo de sujetos y objetos: ésa es la imagen esencial del cerco del aparecer que pide ser transformada. ¿Cómo concretar esa des-sujeción? La forma subjetiva puede limitarse a movilizar las facultades en torno al eje de su necesidad, o puede liberarlas de la exclusividad de tal servidumbre. Poner entre paréntesis el totalitarismo del sujeto: despotenciación, debilitamiento, des-sujeción..., un movimiento que se traduce en profunda libertad, liberación de sí mismo, de la propia construcción y del mundo correlativo a ella, como avisaba Simone Weil (e iremos viendo a lo largo de estas páginas):

Estamos en la irrealidad, en el sueño. Renunciar a nuestra situación central imaginaria, no sólo con la inteligencia sino también con la parte imaginativa del alma, es despertar a lo real, a lo eterno, a la verdadera luz, oír el verdadero silencio. Vacarse de la falsa divinidad, renunciar a ser en la imaginación el centro del mundo. (Weil 1993: 99)

En el recorrer del velo, el mundo —y uno mismo— adquiere un especial rango de autenticidad, de existencia verdadera. Por la «despotenciación del núcleo de identidad» (Trías 1999: 150) se silencia la realidad correlativa a ese núcleo y a sus «decires». Desde ese desplazamiento, la realidad se muestra y se percibe como totalmente otra:

[...] invita al fronterizo a una experiencia de anticipación en la cual desaloja y despotencia su perpetua disposición a *ser sujeto*. Y entonces puede ser concebida como vacío radiante: como otro modo de nombrar, en recogido silencio, ese sustrato de enigma y de misterio que suele conceptuarse como *lo místico* (así Wittgenstein). (Trías 1999: 179-180)

Abriamos este capítulo con la pregunta de Michel Foucault: «¿Cómo debo transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad?» (1994: 69). La des-sujeción a la que nos venimos refiriendo no es otra que la «ascesis» a la que apunta el pensador francés cuando afirma que «la ascesis tiene como función constituir al sujeto en sujeto de verdad» (1994: 107). Al silenciar la necesidad ya nada sostiene la representación del mundo de objetos ante el sujeto, si no hay cazador no hay campo de caza, se diluye la consideración del propio existir como el de un alguien frente a algo, el mundo, un mundo de cosas, un mundo objetivado.

No es un alguien frente a un algo, sino visión transformada. Es el cerco del aparecer mostrándose radicalmente «otro». «Cuando los dioses dejan de desplegar en el mundo su alteridad es el mundo mismo el que se nos aparece *otro*, revelándonos una profundidad que se convierte en motivo de búsqueda, una búsqueda que nace y desemboca en el mundo», dirá Marcel Gauchet (1985: 301).

Un reconocimiento que reviste siempre caracteres absolutos: aquello que no es el mundo de las acotaciones, de los deseos, los miedos, las necesidades de unos sujetos. Aquello que se mantiene fuera de los parámetros de relación de unos sujetos frente a un mundo de objetos: realidad infinita, presencia infinita, infinita paz, infinito amor... el infinito en todas sus

dimensiones. Absoluto. O vacío de toda acotación, vacío de objetividad.⁴

Dos son las líneas de exigencia: dejar de ser en el seno de una falsa consistencia, por un lado, y la incesante interrogación asombrada, con la totalidad del ser, por otro. Un «dejar de ser» que equivale a desactivar al constructor silenciando la necesidad —generadora de mundos—, insuflando vida a la posibilidad de ser. Un conocimiento-revelación capaz de mostrar la esencia misma del existir: *el dato del comienzo*.⁵ La des-sujeción es transformación, una metamorfosis consistente en resquebrajar el orden impuesto por el interés del «yo» —el del poder del sujeto— con ánimo de realizar la propia esencia, de permitirle llegar a ser. De ese «llegar a ser lo que eres» depende la posibilidad de vislumbre del más allá del cerco del aparecer y, por tanto, del decirse del cerco hermético: experiencia simbólica con sentido renovado, pues es la propia existencia humana la que asume entonces la condición de símbolo, la capacidad de conjuntar la doble dimensión de la realidad:⁶

Ese ser de frontera es, de hecho, un *existir* fronterizo que se revela como un *acontecer*. Tal acontecer es el acontecer *sym-bólico* como tal. En ese acontecer el testigo y la presencia-ausencia de lo sagrado comparece como única identidad fronteriza, como el ser fronterizo mismo, como el genuino *ser del límite*. (Trías 1994: 355)

Una verdad que se muestra, un conocer que consiste en «dejar decir» a la realidad y que puede ser vehiculado por las facultades si éstas se prestan a «descargarse de sus obligaciones especializadas propias del primer mundo» (Trías 1985: 94). Silenciamiento del constructor y de la construcción que se perciben como la verdadera posibilidad humana. El habla, al liberar al mundo (y al sujeto como parte de él) de su absoluta supeditación a ser escenario de supervivencia, abre la puerta a un conocer libre de necesidad y, en cierta manera, libre del sujeto como núcleo de necesidad: el ser (*ser del límite*) liberado de su propio yugo. Una liberación que se percibe como un auténtico transformarse del cerco del aparecer: ya sea como el *asomarse* —la irrupción— del ámbito de misterio en su seno, ya sea como la pérdida de opacidad del propio cerco del aparecer. Experiencia de conocimiento en la que conocedor y conocido se reconocen en la transparencia:

Por conocimiento verdadero debe entenderse el conocimiento de ese ser del límite que brilla y refulge en el espacio intersticial; un espacio que es, a la vez, localidad y fulgor, o luz que abre espacio a través de su propia refulgencia, y que inviste la realidad e inteligencia con ese ser, ser del límite, confiriendo a ambas la misma condición limítrofe. Tal espacio de refulgencia es la fuente manantial de la que dimana el ser del límite. Debe ser llamado espacio-luz. [...] lo propio del espacio-luz consiste en ser el límite mismo en su condición de tal, *el límite como límite*. (Trías 1999: 295)

La des-sujeción es, pues, condición de metamorfosis, verdadera destilación de la cual ha de surgir el ser nuevo, translúcido al «resplandor de verdad» (Trías 1994: 377-390). «Pura intersección entre la inteligencia y la realidad en la que resplandece la posibilidad misma de la *verdad*. Ex-siste en ese resplandor de la verdad. [...] El espacio-luz es a la vez localidad, domicilio del ser del límite y fulgor de su refulgencia» (Trías 1999: 415). La des-sujeción, en cuanto silenciamiento de la propia construcción, permite el decirse del más allá del límite: libre de toda forma, en él se hace patente la intersección de los cercos, transformándose, pues, en verdadero símbolo. Pero ¿con qué palabras podrá hablarse del más allá de las palabras?

1.4. CONCEBIR Y COMUNICAR LA EXPERIENCIA FRONTERIZA

¿Cómo comunicar el cerco hermético y apuntar hacia él? Con el sistema lingüístico propio de las relaciones de unos sujetos en un mundo de objetos, las únicas palabras a disposición. Tomando prestados conceptos del mundo de vida se apuntará con ellos al más allá de las palabras. Si en la condición de hablantes radica la posibilidad de la doble experiencia de la realidad también ella es la que marca las condiciones del concebir y del hablar colectivamente de aquello que se mantiene fuera del ámbito de la articulación lingüística. El sistema lingüístico que amalgama la valoración del cerco del aparecer —que construye un mundo con sentido— será el que se pondrá al servicio de la expresión del qué y el cómo de la condición fronteriza. El «cerco hermético» —por su propia naturaleza⁷ no puede disponer de una articulación propia, no puede disponer de más articulación que la que le preste la disposición simbólica del cerco del aparecer.

Cuando la pregunta por el origen de la existencia remitía inexorablemente a un fundamento externo, al mismo al que conducía la pregunta por cualquiera de las realidades que aseguraban la subsistencia, así como los saberes, habilidades y formas organizativas, en fin, todo, la misión sagrada de cada generación era —es— la de mantener intacto el legado, transmitirlo a la siguiente generación, asegurando así el curso ininterrumpido de la savia de vida. Cada generación recibía la vida de la anterior; recibía tanto los medios de vida como la vida biológica, tanto la herencia cultural como la genética, las dos a un tiempo, las dos imprescindibles por igual. Cada generación se sabía portadora y responsable de ese legado... en una larga cadena de transmisión ininterrumpida que no podía haber surgido de la nada. Una larga cadena con un primer eslabón situado, necesariamente, en una esfera sobrehumana, en un más allá que tuvo a bien manifestarse, crear y asegurar la vida de todo lo creado. En el marco de ese modelo de vida era —o es— tan innecesario buscar pruebas de la «Fuente externa de la existencia» como buscarlas del valor de los mayores. Por ser algo evidente.

La referencia a ese «Otro», a ese «dato del comienzo» no sólo era posible sino absolutamente necesaria. Y ese «dato» ha de investirse de unas cualidades, de unos rasgos que permitan que sea imaginado, sentido, interiorizado. Sólo así es posible generar lazos, ligarse. Y ha de investirse de los rasgos apropiados para orientar la actuación en un medio determinado. La estructura religiosa de las culturas se apoyaba en la interpretación representacional del símbolo, interpretando su contenido semántico como descriptivo. A la vez, la experiencia de lo inefable, experiencia de significatividad segunda, el roce del misterio («la realidad primordial de la que nada puede decirse pero que es la fuente de todo lo que se dice y de todo lo que se crea» [Marí 2002: 105]), tendía o tiende a ser identificada con la naturaleza misma del «dato» que recibe de ella todos sus rasgos absolutos.

Corbí muestra cómo, según sea la base de la supervivencia de un grupo (caza, pastoreo, agricultura...), será el revestimiento del «dato» y el de toda la trama de sentido que de él emana. Sus investigaciones ponen al descubierto la conexión entre la ocupación básica de un grupo para sobrevivir en un entorno determinado y las configuraciones mítico-simbólicas centrales de ese grupo con las que diseñará su nexos con la Fuente originaria. Cualquiera fuera el revestimiento concreto, mediante las narraciones míticas se introducen en el todo social los moldes de

comprensión, valoración y actuación que se aprenden con la socialización. Para nuestro propósito, lo que nos interesa remarcar es que la narración mítica encarna el sistema valoral, otorga el valor de cada realidad, de cada actuación. «Porque así se hizo o sucedió», porque así nos fue dicho —en aquel tiempo que la narración recoge—, así nos comportaremos en el presente. Al establecer la relación entre las configuraciones míticas y las formas de vida de los grupos humanos, Corbí facilita la comprensión del desplazamiento de las formaciones míticas ante el avance de las sociedades que aseguran su subsistencia gracias a la predicción y a la innovación.

Dos han sido las orientaciones básicas a las que ha obedecido el mundo de vida: o bien se ha mirado hacia el pasado remoto, buscando el «dato del comienzo» y procurando orientarse en función de la interpretación de ese «dato»; o bien la mirada se dirige hacia el futuro y configura el sentido al servicio de ese futuro. Los sistemas culturales religiosos y su lenguaje mítico simbólico corresponden a la primera. Postulados axiológicos y proyectos son instrumentos propios de la segunda.

Para los hombres y mujeres de las sociedades de innovación, la orientación no podrá manar del pasado sino que se originará a partir de la predicción del futuro: el presente se orienta de cara al futuro que se desea. Para una sociedad que institucionaliza el cambio como base de su supervivencia, la imagen virtual del futuro será el parámetro básico para regir la conducta actual. Es el proyecto de futuro diseñado a partir de unos postulados aceptados por el colectivo, y ya no el pasado, lo que da forma al presente. Que la vida en el cerco del aparecer obedezca a una u otra orientación modifica radicalmente la forma de concebir la condición fronteriza. Si durante miles de años la referencia a esa condición se ha revestido de términos religiosos es porque el cerco del aparecer se ha ordenado y configurado en esos términos. Y los abandona cuando dejan de ser significativos en relación con la supervivencia humana, en relación con el cerco del aparecer.

El abandono del modelo mítico no supone una modificación más en la milenaria trayectoria cultural humana, sino una auténtica ruptura de la naturaleza de la valoración y la significatividad. Nos hallamos ante una orientación de la vida humana concretada en unos proyectos que se construyen razonablemente, sin pretensiones de responder a dictados externos. La valoración (la significatividad del mundo y de la existencia) cobra autonomía respecto a cualquier mandato u orden externo: autonomía *versus* heteronomía, una mutación esencial respecto a la naturaleza intrínseca de los cuadros de valor.

Que las raíces de la posibilidad de supervivencia se hundan en el pasado inmemorial para extraer de ahí toda la fuerza, que de esa religación dependan el sentido y la orientación o que para vivir haya que sacudirse toda dependencia a fundamentos estables hace tambalear los cimientos de todo el edificio de certezas individuales y colectivas, el edificio cívico levantado para articular la dependencia metafísica: un «hecho discreto que ninguna cronología registra», dirá Marcel Gauchet (2003: 18), pero que representa una profunda fractura en la historia. El advenimiento de las sociedades dinámicas pone fin al vínculo ancestral entre *religación* y ordenación del cerco del aparecer —religión y configuración cultural—, vínculo formalizado en los sistemas de creencias, y así se interrumpe definitivamente la *imitatio dei* como norma y guía de conducta de la existencia humana (Eliade 1999: 8). La transformación de la realidad cultural

humana (como es bien sabido) tiene mucho más calado que una secularización entendida como la emancipación de la gestión social respecto al poder de lo religioso. Es el cerco de vida, la vida entera en todos sus aspectos, lo que necesita replantearse cuando se desvanece esa alteridad tan real que le daba sentido. La propia naturaleza humana, o la naturaleza del conocimiento, nada escapa a esa necesidad de reelaboración. Tampoco escapan, y muy especialmente, aquellas experiencias de conocimiento no supeditadas a la ordenación del mundo de la necesidad.

Es importante comprender la naturaleza de las construcciones de lo real pues el «dato» (la «presencia», el «cerco hermético»...) sólo puede ser reconocido desde el seno de la condición cultural: desde la modelación cultural del entorno y del existir mismo. Importa comprender que la estructura mítico-simbólica en la que se presentaba el reconocimiento del «cerco hermético» llevaba a cabo, a su vez, la ingente tarea de construir el «cerco del aparecer» a la medida de las necesidades de los grupos humanos. De ahí que nos parezca especialmente útil el análisis que lleva a cabo Corbí al esclarecer la relación de los antiguos modelos religiosos mítico-simbólicos y sus funciones al servicio de la supervivencia. Al mostrar la legalidad y utilidad de cada modelo cultural mítico-simbólico rompe la identificación entre el cerco hermético y cada una de las formas simbólicas que adopta. Al mismo tiempo, al situar en su lugar el propósito de las expresiones simbólicas se comprende que no estamos tratando con unas «malas» o «falsas» descripciones sino con unos poderosísimos instrumentos al servicio de la valoración colectiva, cuya capacidad comunicativa radica en su poder metafórico.

«El problema radica en que nuestro espíritu científico piensa y vive de forma concreta imágenes que habían surgido como metáforas», avisaba Gaston Bachelard (1942: 168). Una confusión que sigue impregnando muchos de los juicios detractores del mito: imágenes poderosas quedan —en ellos— reducidas a discursos sin fundamento. Al esclarecer la estructura interna de las formas mítico-simbólicas Corbí las devuelve a su lugar como instrumentos propios de las sociedades estables y de su ordenación. Al subrayar, nítidamente, su función primaria, se abre el camino para poder reconocer e interpretar el uso simbólico de esas formas míticas.

La generalización de la industrialización supone el abandono y rechazo de sistemas estáticos de programación colectiva. Unas sociedades que tienden a vivir de la continua creación de ciencia y tecnología necesitan sistemas de motivación del cambio, de fomento de la constante movilidad de los modos de trabajo, organización y cohesión social. Cuando la vida de los grupos humanos depende de su capacidad de generar una actuación científica y tecnológica, no de su capacidad de adecuarse al «supremo modelo», su mirada al mundo, su interpretación, el lenguaje de configuración de aquél, serán aquellos que mejor aseguren ese objetivo.

La concepción del conocimiento sobre la que se asienta la percepción e interpretación de la realidad es muy otra y ése será el marco en el que se desarrolla en el presente la condición fronteriza. Se trata de un marco en el que las facetas de aproximación y gestión de la realidad dejaron de constituir un único conjunto para desarrollarse, progresivamente, como especialidades autónomas, teología, filosofía, ciencias, artes... cada una reivindicando para sí toda la verdad o, como mínimo, el criterio de verdad; cada una repensándose, buscando su especificidad mientras los hilos de la trama de la configuración cultural del mundo eran más y más científicos e ideológicos y menos mítico-simbólicos. Es un marco presidido, finalmente,

por la afirmación del conocimiento como interpretación, como construcción de mundos; un conocimiento que es pluralidad de conocimientos, pues otorga el mismo rango a las aportaciones de la filosofía, de las ciencias o de las artes.

1.5. ÁMBITOS COMPLEMENTARIOS DE CONOCIMIENTO

Hablar de habitantes de la frontera es hablar de una posibilidad cognitiva humana que apunta a «habitar» la vida desde una peculiar disposición de las capacidades cognitivas. Para la exploración de esta posibilidad, situar a «lo otro», el cerco hermético, fuera del alcance de la existencia del cerco del aparecer podría ser tan inconveniente como partir de una concepción del conocimiento encerrada en los límites de la racionalidad y el discurso conceptual. Una razón cerrada sobre sí misma, que ignorara o contradijera la posibilidad de encaje del cerco del aparecer con lo que lo rodea, forzaría al ámbito de la experiencia simbólica a moverse en los laberintos de la irracionalidad, como no deja de insistir Trías (2001: 119). La razón fronteriza, en cambio, podrá acoger formas apofáticas capaces de despejar los velos de las asociaciones que ocultan la posibilidad silenciosa; será capaz, pues, de conducir hasta el límite, sabiendo que ya no le corresponde a ella avanzar por el terreno del reconocimiento de lo que desborda toda modelación.

A lo largo del siglo xx la razón «completa el proceso ilustrado» (Trías 1999: 27) cuestionando cualquier verdad sostenida sobre puntales absolutos, descendiendo ella misma de los pedestales sacralizados a los que se había encaramado. El pensamiento del siglo xx no dejó de avanzar en la comprensión del propio quehacer científico (aportes, límites, especificidad de cada discurso...), subrayando, a la vez, aquellos ámbitos de realidad —o aproximaciones a la realidad— que no le eran propios. Desde distintos frentes se fue consolidando la caracterización de la actividad cognoscitiva como «creación de mundos», como visiones de realidad siempre relativas a las características del propio ámbito.

La reflexión sobre el quehacer científico se precipita: de un conocimiento comparable a un espejo capaz de reflejar la imagen de lo que «ahí hay» se pasa a la afirmación de que toda percepción, toda teoría, todo saber es una traducción reconstructora operada por el cerebro a partir de terminales sensoriales. Por tanto, lo que se concebía como una descripción del mundo objetivo será ahora una interpretación limitada, condicionada por la vía de aproximación desde la que aquélla se realice. Una realidad relativa ante la que, en la tarea por esclarecerla, las ciencias y las artes ocuparán un rango similar en cuanto al esfuerzo de descubrimiento, de creación y de ampliación del conocer, en una constante gestación de mundos, de realidades, en todo tipo de órdenes (Goodman 1990: 127-147; Sandkühler 1999: 9-42). Y llevarán a cabo su cometido según los objetivos, los medios, los lenguajes, los elementos propios de cada ámbito: la física cuántica dará un orden de realidad, y otro será el que proporcione la poesía, la música o la biología molecular.

La concepción del cerco hermético (y la posibilidad de existencia fronteriza) no puede, ni necesita, prescindir de este nuevo escenario en el que se sitúan las capacidades humanas de conocimiento. La condición fronteriza sólo puede ser tal si se enraíza en el escenario de vida (o cerco del aparecer) de cada tiempo, en sus condiciones propias de conocimiento. Es

conocimiento en el seno del conocimiento. La condición fronteriza propia del presente ha de ser capaz de crear la intersección entre el «cerco hermético» y un cerco del aparecer que se nos muestra, como nunca antes, como plena incertidumbre. Una incertidumbre que no debiera ser sinónimo de ignorancia sino de realismo, de reconocimiento de realidad, coherente con la comprensión de la naturaleza del conocimiento humano:

El conocimiento del conocimiento obliga. Nos obliga a tomar una actitud de permanente vigilia contra la tentación de la certeza, a reconocer que nuestras certidumbres no son pruebas de verdad, como si el mundo que cada uno ve fuese *el mundo* y no *un mundo* que traemos de la mano con otros. Nos obliga porque al saber que sabemos no podemos negar lo que sabemos. [...] No es el conocimiento, sino el conocimiento del conocimiento lo que obliga. Esto se ignora o se quiere desconocer para evitar la responsabilidad que nos cabe en todos nuestros actos cotidianos, ya que todos nuestros actos, sin excepción, contribuyen a formar el mundo en que existimos y que validamos, precisamente, a través de ellos, en un proceso que configura nuestro devenir. (Maturana y Varela 1999: 208-209)

La naturaleza del cerco hermético vuelve a poder ser considerada desde los distintos ámbitos del conocimiento humano a partir de las aportaciones de la razón en su esfuerzo por conocer el conocimiento, su naturaleza y sus límites. Conocer se acercará más a la noción de «rehacer» (un mundo, una realidad) que a la de «referir» (Goodman 1976: 17-43). La razón podrá fundamentar ambos lados de la frontera. En uno de ellos (el cerco del aparecer), ordenará; del otro (del cerco hermético), dará razón de su existencia al reconocer la naturaleza del más allá de toda ordenación y la posibilidad de ser, de una forma u otra, testigos de ese «más allá». Así, la razón ordena uno e invita a acoger al otro; invita, pues, a asumir la condición fronteriza.

1.6. HACIA EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO

En síntesis, la razón fronteriza nos indica, por una parte, que ninguna representación o formulación humana puede alcanzar a la realidad en su valor absoluto porque las formulaciones y las representaciones únicamente tienen que ver con lo que es relativo a los seres humanos. Por otra, señala que toda comprensión de la realidad es relativa: conocer es construir interpretaciones y esa regularidad del mundo que experimentamos a cada momento no tiene referente alguno —independiente de esas interpretaciones— capaz de garantizar aquella estabilidad absoluta que tanto deseáramos poder asignar a nuestros saberes. Y así, es la propia razonabilidad la que nos permite acercarnos a una realidad de múltiples caras, a una pluralidad de discursos en simultaneidad y complementariedad y a lo que trasciende a todos ellos.

Por una parte, un «conocimiento-representación» que se distancia de la realidad, la conoce representándola, dibujándola desde la distancia y la contraposición, objetivando. Más allá de las modalidades de representación, un conocer que no representa ni comprende sino que «reconoce»: testificación gratuita que no busca representar sino aproximarse. Dos modos de despliegue cognitivo, *conocer* y *saber*, dirá María Zambrano. Esa «aproximación» se relaciona con una exigencia doble: la debilitación de la fuerza subjetivista que encadena al ser a su visión egocentrada, en un mundo que sirve a esa mirada exigente y, a la vez, el fortalecimiento de la convicción de la condición limítrofe como auténtica posibilidad humana. Requiere silenciar la actitud necesitada; nace y crece en el interés desinteresado y conoce «dejando espacio», acogiendo. «Retirando», «vacinando», «desvelando»... son las formas verbales que a menudo se le

asocian. Conocer que no refiere ni describe, proceso de conocimiento que desnuda al conocedor para hacerlo translúcido al existir mismo. De ahí que asumir la condición fronteriza sea un acontecer simbólico, un proceso de transformación por el que el ser humano asume la doble condición de la realidad mostrándola.

El reconocimiento silencioso sólo es posible en y desde el cerco de vida, y también desde él (y por medio de sus palabras) ha de encontrar vías de comunicación. Por la propia naturaleza de esa experiencia, ninguna perspectiva puede abarcarla ni agotarla. La nueva estructura cultural nos ahorra la vieja (y común) dificultad de que los presupuestos teístas, las figuras sagradas, arranquen la experiencia de misteriosidad de este mundo trasladándola a «mundos paralelos».⁸ Pero conlleva también sus propios retos, como será, por ejemplo, cómo darle a ese ámbito de «valor absoluto» alguna articulación, de tal manera que «la posibilidad» no quede bloqueada al desvanecerse la articulación que la vehiculaba —aunque lo hiciera con tantas limitaciones como se quiera—. La sociedad de innovación retomará la pregunta por el acceso a esa significación segunda, gratuita, desde su propia concepción de la verdad. El ámbito de la creación artística se muestra especialmente propicio como vía de acceso a la significación gratuita en la medida en que se percibe como actividad cognoscitiva en sí misma gratuita, no funcional; en la medida en que ocupa un lugar como dominio de indagación propio del más allá de la ordenación conceptual. De este modo, el hecho estético resultará una puerta propicia a la condición fronteriza y a su comprensión, pero sin agotarla en modo alguno.

Se asume la condición fronteriza en la medida en que quien mira al mundo ya no es un centro de necesidades; en el centro del círculo no hay nadie, porque el yo sólo es un núcleo articulado de necesidades; al no haber nadie en el centro del círculo, tampoco hay círculo. Nada se estructura en torno de nada, se quiebra la dualidad: lo que hay es, es conocer y sentir, pero nadie conoce ni siente: el misterio de lo que hay testifica y se conmueve frente al misterio de lo que hay. Uno mismo es el misterio (Corbí 1996: 193-197).

La existencia se convierte en experiencia interrogativa, conmovida; un reconocer desde la totalidad del ser que desborda y diluye aquella autoconsciencia que se recluía en sí misma y situaba lo real en el exterior. «Inteligencia sentiente», dirá Zubiri. La «inteligencia sentiente» aprehende directa, inmediata y unitariamente. La inteligencia de esta verdad no es «concipiente» porque no hay nada concebido ni afirmado sino que hay, simplemente, lo real actualizado como real (Zubiri 1998: 234ss). Un «no-conocer» (Nishitani),⁹ o «conocimiento silencioso» (Corbí):

Mirar sin nadie que mire porque quien mira, viendo se olvidó de sí. Todo es lucidez conmovida, tan conmovida que ya no tiene retomo. Y puesto que no hay retomo, no hay morada, y puesto que ya no hay morada, ya no hay más dualidad, sólo una presencia lúcida de sí misma. Ése es el Reino de los Cielos: la conmoción que enciende la luz. Cuando ya se es fuego y luz, queda calcinada la casa y el que la habitaba, y ya no queda nadie en ninguna parte, sólo lucidez vibrante. Ése es el conocimiento que descerraja el egoísmo. Sólo ese conocimiento hace estallar la burbuja que enclaustra. Sólo ese conocimiento detiene la rueda que gira en torno a la necesidad. La mente y la carne se abren para no volver más sobre sí mismas. Ese conocimiento vacía al yo porque disuelve su núcleo. (Corbí 1996: 170)

La referencia del «ser del límite» apunta, pues, a una correlación, la que tiene lugar entre el cerco hermético y el testigo, «el emparejamiento intersubjetivo en el cual se produce el encuentro» (Trías 1997: 155-156), un verdadero «encaje simbólico».

De ahí que las propuestas de des-sujeción se muestren como proceso de «reformación» (Juan de la Cruz),¹⁰ de «alquimia espiritual» (Trías 1994: 377-390), como transformación del habitante del cerco del aparecer en experiencia simbólica o como realización de la condición propia de la naturaleza humana: condición fronteriza.

1.7. ORIENTACIÓN DEL ESFUERZO

Si la experiencia inefable se concibe como intrínseca al mundo de vida, si es una posibilidad de conocimiento aquí y ahora, su «realización» se concretará como un moldearse en la dirección apropiada para llegar a conocer de esa forma peculiar. Si, por el contrario, el Creador guarda distancia respecto a sus criaturas, si la Fuente inefable, el misterio insondable habita en una realidad aparte, el «encuentro» se concibe como posibilidad en ese otro mundo. En consecuencia, la cita exige la renuncia a la vida, a este mundo, ya sea antes o después de la muerte.

Reformación o purgación —en términos de Juan de la Cruz—. Todo dependerá de hasta qué punto se conciba a ese «valor absoluto» (el cerco hermético) como dimensión de la vida o como extraño a ella. Ya sea en términos sagrados —Dios, lo divino— o en términos profanos —la Naturaleza, la realidad—, esa dimensión de Verdad, de certeza absoluta, puede formar parte del existir o permanecer a un lado. En un caso, el acceso, aun siendo renuncia, se orienta como ampliación, afirmación, profundización. El itinerario será vía de unión, des-sujeción que acerca y muestra, con la esperanza puesta en el ahora. En el otro caso, la vía será de purgación, extrañamiento, negación, oposición, alejamiento. Con la esperanza agarrándose al «luego». Podría pensarse que lo uno es propio de los medios religiosos y lo otro de los «profanos». Pero no pasa por ahí la línea divisoria. El ser que se «estremece de felicidad» al contemplar «la esencia de las cosas», en Proust, vive una experiencia hermana a la de un Teilhard de Chardin, testigo del «misterio encarnado en la materia», que le lleva a desear que su corazón entienda que «la verdadera pureza no es la separación debilitante de la realidad sino, al contrario, un fuerte impulso a través de todas las bellezas» (1996: 40).

Miguel Ángel siente que la belleza del rostro de Cavalieri le acerca a Dios:

Veo en tu hermoso rostro, mi señor,
algo que mal se cuenta en esta vida:
el alma, de la carne aún vestida,
ha ascendido por él muchas veces a Dios.
(del soneto 83, Buonarroti [1993])

La realidad es bella —afirmaba el Quattrocento—, la divinidad es belleza encarnada. Así como el escultor la hace patente retirando el mármol que la recubre, para percibirla sólo hay que cruzar el velo que la oculta, sea donde sea:

ni Dios, por su gracia, se muestra de otro modo
que en algún hermoso y mortal velo;
y lo amo a él porque en él se espeja. (del soneto 106)

Artistas, filósofos, científicos viven su volcarse hacia la realidad como acto de devoción, de amor

a lo infinito en lo finito. Junto a la eclosión renacentista, el estallido reformador y el repliegue católico ante la oleada luterana, la tensión entre el Dios cercano, al alcance de los buscadores libres, y el Todopoderoso juez, el lejano, el insobornable dueño de todos los destinos. Nace la duda:

pues si todo en nuestro amor desplace al cielo
¿con qué fin habría hecho Dios el mundo? (del soneto 259)

¿A qué más vida para gozar se espera
si sólo en la miseria a Dios se adora? (del soneto 296)

Los sonetos de Miguel Ángel nos ofrecen una muestra patética de ese lamentable desencuentro de los dos cercos que, siempre que se da en la historia de la cultura, incita a cerrar los ojos al mundo y a la vida, a castigarse para alcanzar lo que ha quedado fuera del escenario de vida:

hazme odiar cuanto al mundo place
y sus bellezas que honro y cultivo,
para que antes de morir posea eterna vida. (del soneto 28)

En el pensamiento europeo veremos cómo, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, la sacralidad vuelve a asomarse a través de la realidad —sacralidad *de* la realidad—, en cuanto que Belleza, Bondad, Verdad... Lo Bello, como experiencia de la patencia de lo divino, pasa a primer término de la reflexión, dando lugar al desarrollo y a la madurez de la estética como territorio filosófico de pleno derecho. El protagonista de la experiencia estética será el «genio»,¹¹ concebido como aquel sujeto ideal capaz de obtener un reconocimiento directo de la realidad inefable. Para nuestro propósito, las reflexiones de la estética idealista en torno al genio sólo nos sirven a medias. Por una parte, resulta interesante constatar cómo se asocia la capacidad de ver el mundo desde otra perspectiva con el hecho de no supeditar las capacidades a los intereses egocentros. Pero, por otra parte, esa posibilidad de visión no se encuentra al alcance de cualquiera, es un don, un don de la «Naturaleza» —un término que apunta hacia lo sacro, de forma menos antropomórfica, más encarnada en el cerco del aparecer—. Un don que la Naturaleza otorga a unos pocos elegidos, siempre del género masculino.¹² Un don que «ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender», dirá Kant en su *Crítica del juicio* (1997: 274).

Desde este presupuesto prácticamente no se analiza el proceso o, si se hace, se trabaja en unos términos muy poco útiles para quien pretende acercarse a los «cómos». Pero recogemos el dato, ese sí, de que el proceso se concibe como experiencia de conocimiento peculiar de la realidad —y no al margen de ella—, relacionada con la capacidad de superar los propios intereses. Por ejemplo, Diderot, en la presentación del «genio» en el correspondiente artículo de la *Enciclopedia* (publicada en 1757), dirá lo siguiente:

La mayoría de los hombres no experimenta sensaciones vivas sino por la impresión de los objetos que tienen una relación inmediata con sus necesidades, sus gustos, etcétera. Todo lo que es ajeno a sus pasiones, todo lo que carece de analogía con su modo de existir, o no lo perciben, o no lo ven sino un instante pero no lo sienten, y muy pronto lo olvidan para siempre. El genio es aquel cuya alma, más amplia, afectada por las sensaciones de todos los seres, interesada en todo lo que está en la naturaleza, no recibe una idea que no despierte un sentimiento; todo lo anima y lo conserva todo. (1994: 35)

Y también Kant, de nuevo en la *Crítica del juicio*:

El que sólo (y sin intención de comunicar sus observaciones a otros) considera la bella figura de una flor salvaje, de un pájaro, de un insecto, etcétera, para admirarla, para amarla, no queriendo dejar de encontrarla en la naturaleza, aunque le costara algún daño a sí mismo y aunque, de ser perdida, resultara de alguna utilidad para él, ése toma un interés inmediato y ciertamente intelectual en la belleza de la naturaleza. Es decir, no sólo su producto según la forma, sino la existencia del mismo le place, sin que un encanto sensible tenga parte en ello o él mismo enlace aquí algún fin. (1997: 252)

Habrá que esperar a Schopenhauer para encontrar la afirmación explícita de que esta capacidad (la «genialidad»), «si bien en distintos grados, es patrimonio de todos los hombres»; capacidad de contemplación «que existe en todo hombre», dirá en *El mundo como voluntad y representación* (1997: 159).¹³ Para ejemplificarla,

la contemplación exige un completo olvido de la propia persona y de sus intereses; la genialidad no es otra cosa que la objetividad máxima [...] es la facultad de conducirse meramente como contemplador, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento, que originariamente está al servicio de la voluntad, de esta servidumbre, perdiendo de vista sus fines egoístas, así como la propia persona, para convertirse en sujeto puro de conocimiento, en visión transparente del mundo. (1997: 152-153)

Aunque no en el sentido de «elección», hablar de «don» tiene —en cierta manera— fundamento. En la medida en que la experiencia cognitiva se produce, precisamente, más allá del yo, quien vive el proceso se sabe protagonista de un efecto sin causa; constata la distancia entre su disposición y la experiencia vivida. El logro no pertenece al mismo ámbito que el esfuerzo realizado, y de ahí la certeza de que «algo» se muestra, se ofrece, se da... La gratuidad de la experiencia, el don, es una vivencia connatural al conocimiento silencioso, al conocer propio del cerco hermético. Pero, de la misma manera, cabría afirmar que ha hecho falta acercarse hasta la frontera para que tal experiencia cognitiva se produjera. Y ese «acercarse» es el que necesitamos dilucidar al máximo.

Schelling describe la posibilidad en términos similares a los de Schopenhauer. En una de sus *Cartas* puede leerse:

Esta intuición intelectual se produce en cuanto dejamos de ser objeto para nosotros mismos y el que contempla se identifica con lo contemplado. En este momento de la intuición el tiempo y la duración desaparecen para nosotros; ya no estamos en el tiempo, sino que el tiempo o, aún más, no el tiempo, sino la pura y absoluta eternidad, se halla en nosotros. (1990: 69)¹⁴

Plenitud de ser, conocimiento absoluto que requiere transitar por el *anonadamiento*, dirá Schelling. El filósofo alemán recoge lo «sorprendente» que resulta comprobar que esta posibilidad se haya constatado en «todos los pueblos y las edades», entre los que destacan «unos cuantos sabios chinos»... (1990: 80). El místico —insistirá Schelling— sólo podría alcanzar la verdadera contemplación si pudiera reconocer la identidad entre divinidad y mismidad: contemplación de la divinidad como contemplación de sí mismo en todo (1990: 70).

Schopenhauer llega a formular con toda radicalidad la experiencia de conocimiento no dual en la que «no se puede separar el sujeto que percibe de la percepción misma»,¹⁵ «puros sujetos de conocimiento, como un *ojo* del mundo, idéntico a todo aquello que conoce, [...] suprimiendo todo vestigio de individualidad» (1997: 161). En *El mundo como voluntad y representación*,

Schopenhauer —en afirmaciones que nos sitúan en la proximidad de las enseñanzas no duales («aduales», preferirá Raimon Panikkar)¹⁶ del *advaita vedānta* y del budismo (y a las que el filósofo no deja de referirse)— presenta la formación de mundos de sentido, mundos de objetos correlativos a unos sujetos, como representación, despliegue, al servicio de las necesidades de supervivencia (al servicio de la «voluntad de vivir», de la «voluntad»); esa poderosa fuerza de vida toma forma en la necesidad, ésta en el deseo, y el conocimiento relacional del sujeto ante un mundo de objetos procura responder a la búsqueda de satisfacción de la necesidad. Al hallarnos atrapados en ese mecanismo, no podemos gozar de la verdadera dicha, ni de la paz, ni del conocimiento; ni tan sólo de la auténtica virtud (tema del capítulo 38): es un estado de ignorancia en el que «toda nuestra dicha y toda nuestra sabiduría están cimentadas sobre arena» (1997: 274), la falsa consistencia del ego. Mientras el ser humano se otorga una consistencia individual, diferenciada del mundo que le rodea (*principium individuationis*), vive en un engaño, en un escenario levantado para servir a su necesidad en el que la moral sólo alcanzará a ordenar el comportamiento depredador, egocentrado, pero no a superarlo (capítulo 63). El «bien absoluto» sólo puede ser el querer que se niega a sí mismo: «La virtud no puede nacer sino del conocimiento intuitivo que nos revela en los demás la misma esencia que en nosotros» (1997: 284; todo el capítulo 66).

La apuesta ética de Schopenhauer es esa hazaña de situarse más allá de la perspectiva egocentrada, en profunda unión con la realidad. En propiedad, afirma, sólo en ese estado puede hablarse de virtud o de bien, pues no hay dos, no hay relación, toda relación conlleva (y es fruto de) expectativa, necesidad, satisfacción, rechazo... Una ética planteada desde el ego en relación con otros egos no puede aspirar más que a generar el menor dolor posible, pero sin salirse del círculo del «mirar para sí». La verdadera ética es un conocimiento con el sello inconfundible del amor ilimitado, ya que es una vía que conduce a superar la falsa consistencia individual —del sujeto—, lo cual genera la comprensión de que «en todo lo que nos rodea gravita un mismo ser» y así «ensancha nuestra simpatía extendiéndola a todo lo que vive dilatando nuestro corazón» (1997: 288). La afirmación última de la verdad, insiste Schopenhauer, es la de la antigua sabiduría hindú: *Tat twam asi*, «tú eres eso», afirmación de unidad total. Por tanto, el conocimiento es amor ilimitado y la vía del conocimiento es des-sujeción, que es piedad, entrega. Y lo que no apunte en esa dirección es egoísmo, ignorancia de la naturaleza de la realidad y del propio existir (en el capítulo 66). Esa comprensión no pertenece al campo del pensamiento abstracto (conceptual) sino al de la intuición: la identidad se experimenta sin mediación de conceptos, es inmediata. Es «un sentir interior, inmediato, intuitivo, fuente única de toda virtud y de toda santidad» (1997: 291). Schopenhauer subraya que quizás sea la primera vez que alguien lo expone de forma «abstracta, despojada de toda forma mística», desde la razón, pero que no se trata de «un cuento filosófico ideado por él», sino que recoge lo que ha sido la razón de la existencia de innumerables sabios y santos de Oriente y de Occidente (1997: 284).

¿Qué ámbito de conocimiento puede hacer las veces de instrumento liberador? El arte —responderá Schopenhauer—, arte, en un sentido lato. Arte, la experiencia estética entendida como el cultivo de las vías del silencio, como el esfuerzo por contemplar la realidad en su esencia, una comprensión que no corre tras resultado alguno. El arte como ocupación que

separa al objeto y al sujeto de la corriente del deseo detiene la rueda, y así se genera la experiencia esencial, unitiva, en la que «una pequeña parte de la corriente se convierte en representante del todo».¹⁷ El arte deviene vía de cultivo de esa capacidad propia de todo ser humano al liberar al conocimiento de su servidumbre a la rueda del deseo y la necesidad, ofreciéndole la posibilidad de ser lo que verdaderamente es en potencia, sujeto puro de conocimiento, visión transparente del mundo (capítulos 36 y 37). Pura experiencia simbólica o realización de la condición fronteriza, diríamos.

Como ocupación que acalla al deseo, el arte (o la «genialidad») carga sobre sus hombros con la posibilidad de conocimiento silencioso; se le pide que asuma toda la larga tradición de experiencia fronteriza tan propia de la mística. Aunque el peso fuera probablemente exagerado para unas únicas espaldas, las del arte, no es de extrañar que se produjera ese desplazamiento. Fue una consecuencia lógica propia del hundimiento del fundamento de verdad del ámbito de lo religioso, el cual se mantendría mudo y opaco durante largo tiempo. De hecho, el cultivo de la condición fronteriza desde ámbitos no religiosos sería uno de los factores que facilitaría la interpretación de la experiencia mística como experiencia cognoscitiva. Y esa comprensión favorecerá la recuperación de la aportación de la mística. Constatamos con todo ello que la reflexión estética ofrece un verdadero puente para acercarse al sentido de la des-sujeción como fuerza afirmativa, como movimiento de alzado o instrumento de transformación.

1.8. DEL SILENCIO DE LA MIRADA AL SILENCIO DE SÍ

Las comparaciones que estamos recogiendo entre el sentir de las artes y el de la mística, entre sus objetivos y su dedicación, nos llevan a preguntarnos hasta qué punto es legítimo establecer tal paralelismo. ¿Su propósito es realmente tan cercano como parece desprenderse, por ejemplo, de las afirmaciones de Schopenhauer? La des-sujeción de creadores y de místicos ¿obedece a un mismo impulso? La relación dual con el entorno (relación sujeto-objeto), que nos permite mantenernos con vida, alimenta permanentemente la consistencia del objeto y la del sujeto, los dos extremos de la relación: la construcción y el constructor. Al debilitar la solidez, ya sea la de la construcción, ya sea la del constructor, la relación queda transformada. Podría decirse que en un caso se está silenciando la visión limitada de la realidad (construida en función de la necesidad), mientras que, en el otro, es la vida misma la que aspira a ser translúcida.

No todo arte avanza motivado por el impulso de adentrarse en la realidad. El mundo de la creación artística es amplio y plural. Pero en la medida en que se busca tener una noticia del mundo lo más cercana posible, desde el ámbito de conocimiento que sea, se está poniendo el acento en silenciar la construcción; mientras que cuando alguien se propone «realizar» esa cercanía en la propia existencia (en aquel concreto existir que es el sí mismo) el acento recae en el silencio del constructor. Sea cual sea el lado en el que se ponga el acento, la distancia entre los dos términos se acortará. Tanto puede acortarse que cabe la posibilidad de que llegue a desaparecer. Es entonces cuando puede hablarse de «conocimiento silencioso», un conocimiento que no es representación, sino realización de la verdadera naturaleza de la existencia, toma de conciencia... todos aquellos rasgos a los que ya hemos hecho mención, que caracterizan a aquel habitar el existir radicalmente transformado.

En el caso de la vía interior, la de los «maestros del silencio» —apuntan Toscano y Ancochea (1998: 109-127)—, la *èpokhé* es la del sujeto mismo. Lo que se busca poner entre paréntesis es el propio yo («y el silencio es el paréntesis que encierra al yo»). Cualquier grado de ese silenciar, ya sea al mundo o al yo, aporta atisbos de la frontera. Pero parece que la vía interior, la del silencio del yo, exige haber acortado mucho la distancia para poder ser testigo de ese decirse de la realidad. La vía del silencio de la construcción ofrece vislumbres al constructor, aun manteniendo una cierta distancia, mientras que en la vía del silencio del constructor, el vislumbre requiere el silencio del yo; silencio que no es mordaza sino radical desplazamiento del eje del existir —como enseñaba Huei Neng, el sexto patriarca zen—. ¹⁸ Ir acercándose a la visión del mundo admite una «retirada de velos» progresiva. En cambio, en la vía del testimonio del ser desde el sí mismo, el último velo es el que cuenta. Aunque, de hecho, no hay ni último ni primero sino progresivos «últimos velos»: momentos en los que se viven desplazamientos radicales del yo, silenciamiento sin posible marcha atrás. En otros términos: los vislumbres del territorio más allá de la frontera son posibles aún antes de habitarla. Pero el ser del límite sólo puede ser tal en la medida en que habita la frontera. Y la zona fronteriza sólo puede habitarse desde el radical desplazamiento del yo. Habitantes de dos mundos a un tiempo, decía María Zambrano. O quizás, mejor, habitantes de un mundo abierto a la infinitud.

Lo mejor será acercarse al testimonio de unos y de otros, conocer sus esfuerzos, recoger sus enseñanzas.

2. CONOCER MÁS ALLÁ DEL YO

Vamos a acercarnos a la des-sujeción recorriendo testimonios de ese peculiar esfuerzo por ir más allá del yo. Procuraremos seguir el rastro de una «retracción del sujeto» que participa en numerosos procesos de conocimiento, y es en esos procesos donde podremos analizarla. Cómo se lleva a cabo, qué abarca, qué la caracteriza, qué aporta... Un «precepto de moderar las pasiones —nos recuerda Schelling— que no podría compararse al de los moralistas que, para obtener mayor docilidad de la naturaleza humana, han tomado voluntariamente la decisión de mutilarla» (1999: 73). «La renuncia no quita, la renuncia da», sentenciaba Heidegger en ese breve texto que es el *Camino de campo* (2003: 45).

En los escritos de los buscadores se puede seguir la huella del silenciamiento del yo como actitud fundamental a la hora de orientar las facultades. Es una referencia frecuente en el ámbito de la experiencia estética, pero no hay ámbito de conocimiento en el que de una manera u otra no reconozcamos su presencia. También se encuentra entre los científicos y, por supuesto, entre los místicos, aunque en este capítulo centraremos nuestra atención en las actividades «profanas», dejando para un segundo momento las aportaciones de la mística.

Por todo lo dicho hasta ahora queda claro que nuestro acercamiento a la experiencia estética, a la actividad creadora en general, obedece a un propósito bien delimitado. Se trata de llevar a cabo un trabajo de campo, un trabajo de recogida de datos: un rastreo por cartas, diarios, escritos..., a través de reflexiones en primera persona, buscando referencias a la des-sujeción, en su diversidad de formas, como instrumento al servicio del conocimiento. En síntesis, nos proponemos recoger muestras del esfuerzo consciente de adecuación de las propias facultades al servicio de una mayor comprensión de la realidad, de una comprensión peculiar.

2.1. LA VERDAD DE LAS ARTES, LA VERDAD DE LAS CIENCIAS

Aunque no existieran ni hubieran existido teorías del arte que lo situaran entre los modos de conocimiento, mientras encontráramos a algún artista que experimentara el arte como tal y analizara las características de su esfuerzo por conocer, tendríamos ya suficientes argumentos para, en esta reflexión acerca de la condición fronteriza, detenernos en el arte. *Cognitio sensitiva*, lo bautizó Baumgarten, «padre» de la estética, hace doscientos cincuenta años. Pero, además, las teorías del conocimiento nos sitúan frente a un universo de varios «carriles» (según la imagen de Max Planck), varias esferas de experiencia, cada una con sus propios observables, con sus propias leyes, sus propias definiciones de tiempo, espacio, estado; cada una fruto de una observación propia en la que los datos adquieren sentido.

Desde el primitivo artista-mago hasta el artista contemporáneo, cada entorno cultural ha asumido la actividad artística en concordancia con su sistema de ordenación y control del cerco del aparecer y con su concepción del cerco hermético. Es la relación entre ambos cercos lo que

define la consideración de la actividad artística, su origen, sus objetivos. Cualquier actividad cognoscitiva se interpretará y ubicará en el marco de las concepciones de verdad, de belleza y de conocimiento propias de cada tiempo y lugar determinados; siempre se vivirá desde una composición de lugar en la que el cerco del aparecer y el cerco hermético mantendrán una relación-tensión específica que fija el sentido de la condición fronteriza. Para nuestro propósito necesitaremos alejarnos lo más posible de aquellas concepciones de mundo pobladas de realidades extra-ordinarias en las que los artistas resultan ser seres excepcionales marcados con las señas de los elegidos.¹

Desde la perspectiva del proceso creativo, los artistas insisten en la naturaleza cognoscitiva de su dedicación.²

Arte y ciencia consisten en intentar comprender. Si el empeño es querer aprehender lo mejor posible lo que vemos, el esfuerzo es el mismo, ya se esté haciendo ciencia o arte. Sea cual sea el campo en el que se especialice un sabio, cuanto más conozca más habrá por conocer y no puede albergar ninguna esperanza de lograr el conocimiento total de nada. Sería la muerte. (Giacometti 1997: 279)

José Ángel Valente es explícito: afirmar que la poesía es comunicación es mencionar un efecto que acompaña al acto de la creación poética, sin aludir a la naturaleza del proceso creador. Si se considerara el hecho poético desde la naturaleza del proceso creador se constataría que, fundamentalmente, se trata de un medio de conocimiento de la realidad:

Ha desaparecido la vieja oposición entre ciencia y poesía, construida a base de asignar a la primera el sólido reino de lo que se ve o se toca, de la materia como algo inmediatamente perceptible. Y esa oposición ha desaparecido, además, gracias a la evolución de los supuestos de la ciencia misma, pues es ésta la que ha sustituido la materia sólida por haces de energía que operan en campos de fuerzas invisibles. Hoy la ciencia piensa la materia sobre bases completamente diferentes y las entidades de que nos habla no son *materia*, en el viejo sentido, sino *símbolos*. Poesía y ciencia se encuentran de nuevo como dos grandes sistemas de símbolos que operan de modo complementario sobre la realidad. (Valente 1994: 19)³

Desde esta perspectiva centramos nuestro interés en el proceso creador. Ahí donde se da el esfuerzo del ser humano por conocer es donde se producirá el acercamiento a la frontera, la condición fronteriza, y donde podremos observar las circunstancias que la hacen posible. En el quehacer científico, la búsqueda se polariza hacia lo que hay de repetible en la experiencia, fundamento de la objetivación y la generalización. En el caso de la actividad artística, la polarización de las capacidades busca recoger lo único, lo propio, la validez total de cada momento, de cada ser, de cada realidad. También tendrá que hacer abstracción de su mente generalizadora, que ve la realidad a través de los conceptos, los cuales velan lo que cada realidad ofrece de irrepetible. El arte no trabaja con lo que la experiencia puede revelar de constante, sino precisamente con lo que cada realidad ofrece como irrepetible. Renuncia para ello al orden de la universalidad o de la aplicabilidad (Valente 1994: 19-25).

Cuando nos acercamos a la reflexión de los artistas acerca de la aportación del conocer del arte, o a los científicos cuando insisten en que la belleza es su móvil fundamental, o a ambos cuando se expresan en términos de tanteo, aventura, vértigo, emoción... es fácil constatar que nos encontramos frente a modos peculiares de un espectro continuo. Entendemos, también, que valorar la ciencia desde la perspectiva de sus aplicaciones al servicio de la predicción, el control o

la tecnología dice bien poco acerca de ese ser humano concreto que se interroga a través de su saber científico. Revisar las afirmaciones de los creadores diluye las divisiones estancas del conocer humano y nos muestra que, a lo sumo, ellas corresponden a las formas superficiales del oleaje, pero no dicen nada del movimiento de las aguas en las profundidades. El proceso creador es riesgo, aventura, es dedicación desde el interés desinteresado, desligado de la aplicabilidad práctica, nos recordará Einstein.⁴

Se hace ciencia por amor a la belleza,⁵ arte por amor a la verdad, caminos que convergen y se entrecruzan en la profundidad del ser humano y en su proceso de indagación, aunque se recorren con distintos instrumentos cognoscitivos. Encontramos a los científicos operando con imágenes visuales, con juegos de imágenes que luego se esfuerzan en traducir en símbolos matemáticos, en postulados y teorías. Una investigación llevada a cabo entre matemáticos mostró que éstos no encaraban sus problemas en términos verbales ni en símbolos algebraicos sino que se basaban en imágenes visuales (Koestler 1998: 69). El proceso creador de la actividad científica se lleva a cabo con recursos no tan alejados de los del arte como parece, aunque su producto último apunte a la formulación de teorías denotativas apropiadas a la interpretabilidad universal.

El descubrimiento científico es experiencia de belleza en la medida en que arranca al sujeto de los moldes cotidianos del cerco del aparecer. Los científicos insisten en que la belleza es su motivación, consideran la belleza como prueba de la verdad, como móvil y como fruto. Filósofos, científicos y artistas comparten ese impulso, ese movimiento del ser que es interrogación-asombro desde la perspectiva del intelecto, asombro-vértigo desde la emocional, aspectos complementarios de esa experiencia de una realidad que se abre al más allá de todo conocimiento, experiencia de verdad que es belleza y belleza que es verdad. Y esto es así aunque se trate de ámbitos de verdad con lógicas propias y distintas, o precisamente por ello, ya que se afronta el conocimiento como esa construcción de mundos para la que «el espacio de Einstein no está más cerca de la realidad que el cielo de Van Gogh» (LeShan y Margeneau 1996: 18).

La amplia bibliografía generada en torno a la complejidad del proceso de creación nos fuerza a delimitar —humildemente— el objetivo específico de nuestra aproximación: recoger y analizar muestras del trabajo llevado a cabo por los creadores sobre sí mismos. En verdad son relativamente pocas las menciones a la des-sujeción que aparecen en cartas y diarios; pocas son, en general, las reflexiones sobre las actitudes interiores, si las comparamos con las páginas dedicadas a temas relacionados con los materiales, formas, colores, sonidos, instrumentos, movimientos estilísticos, relaciones personales, congresos, dificultades de supervivencia, eventos artísticos y un largo etcétera. Pero las referencias están ahí y tienen la suficiente entidad y presencia, en un número significativo de creadores, como para tomarlas en cuenta, a fin de obtener, a partir de su análisis, los elementos que nos ayuden a fundamentar y dibujar el «movimiento de alzado» y la realidad de la condición fronteriza misma.

2.2. ADECUACIÓN DEL SUJETO Y ADECUACIÓN DE LA OBRA

Uno es el movimiento de adecuación del sujeto en su proceso de indagación, otro el de la adecuación de la forma para poder constituirse en expresión del más allá de toda forma. La des-

sujeción que queremos abordar apunta al primero de los dos movimientos; pero búsqueda y expresión no son siempre separables en el ámbito de la creación artística cuando, a menudo, el propio dar forma es la vía de indagación. A veces será imposible marcar la línea divisoria. Los «asedios a lo Indecible» en el mundo de la creación artística discurren entre vías de silencio complementarias, íntimamente ligadas: silencio del creador como vía para asomarse al más allá de las formas y silencio de la forma al servicio de la expresión creadora. Silencio del artista y silencio de la obra de arte como testimonio y reflejo de aquél.

Si el reconocimiento del cerco hermético es reconocimiento más allá de la forma, ¿cómo darle forma sin que ésta traicione la naturaleza del reconocimiento? Un reto al que deberá hacer frente cualquiera que vislumbre el más allá de las formas y de los conceptos, como muestran estas líneas de Giacometti:

Cuanto más trabajo yo, más desconocido se vuelve todo, absolutamente desconocido; asombro y maravilla y, al mismo tiempo, imposibilidad de representarlo. A medida que trabajo, mi visión se transforma, la realidad crece día a día, más y más bella, más y más desconocida. Más me acerco yo, más crece y más se aleja ella y, así, más imposible resulta representarla, más lejos estoy de poder ofrecer nada. Pero aunque no pudiera llegar a ofrecer ningún resultado a nadie, trabajar así ya merecería la pena para mí mismo [...] Avanzo cada día...; no, cada hora [...] Es la más extraordinaria de las aventuras. (1997: 266-267)

Dos son las vías para apuntar hacia «la gran desconocida»: la vía simbólica y la vía apofática. La segunda procura plasmar la no-forma por el silencio de la forma. «Se trata de expresar lo único que existe, la vibración de ser, por su propia esencia, no figurativa», dirá Malévich (1974: 14).⁶ La vía apofática se adentra en la no-forma para expresar aquel reconocimiento que es un no-conocimiento, una realidad cada vez más desnuda de toda imposición por parte del conocedor. Amador Vega lo comparará a un sacrificio cultural: la obra como manifestación del sacrificio de la persona —el artista— en su voluntad de comunicación.⁷ ¿Cuál es la naturaleza de ese sacrificio?, ¿cómo se concreta? Ahí es donde se sitúa nuestra búsqueda. Sacrificio de qué, por qué y para qué. Será necesario un esfuerzo de análisis y concreción que permita, en algún momento, llegar a dibujar unas pautas susceptibles de ser cultivadas, ejercitadas, en una propuesta de ética fronteriza como apuesta por vivir la realidad en plenitud.

2.3. EXPLORACIÓN DE LA DES-SUJECCIÓN EN EL ARTE

Abrimos este apartado —que tendrá algo de antología— con una afirmación de Balthus: «Pintar es, principalmente, querer conocer y hacer todo lo posible por conseguirlo» (2001: 284).

Nos hallamos ante una afirmación que sitúa la orientación de la des-sujeción que nos ocupa: se trata de hacer todo lo posible por conocer. Todo lo posible, ¿en qué dirección? Vemos dos movimientos entrelazándose, fundiéndose, oponiéndose o apoyándose: uno, el vacío de sí para permitir el mostrarse de la realidad; en este caso, se insiste en la capacidad de recepción y gestación de la semilla recibida. El otro, la utilización de las facultades a fin de hacerlas aptas para salir al encuentro de lo que es sutil. Aunque la utilización exige un «vacío», un desnudamiento de las facultades, se subraya el matiz de avance, de penetración de las facultades en la realidad. En ambos casos, el conocimiento es encuentro: una cita que pasa por el vacío-

desnudamiento; en uno de ellos se trabaja poniendo de relieve que quien sale al encuentro (quien da el primer paso) es la realidad —el existir mismo—; en el otro se señala el hecho de que no hay cita si antes no se ha realizado algo por facilitarla.

María Zambrano ahonda en esos dos movimientos caracterizándolos en la imagen del poeta y la del filósofo, una división no del todo rígida, en la que vemos amplias zonas compartidas entre el «saber» de uno y el «conocer» del otro. Con oscilaciones, el poeta y el filósofo encarnan, en el discurso, esas dos formas de avanzar, de tantear en el camino. El filósofo de Zambrano «parte despegándose en busca de su ser», mientras que el poeta «sigue quieto esperando la donación» (1993: 106). Para ello el poeta se mantiene «vacío, en disponibilidad, siempre. Su alma viene a parecer un amplio espacio abierto, desierto. Porque hay presencias que no pueden descender en lo que está poblado por otras» (1993: 108). El filósofo, como el hijo pródigo, debe partir de casa, salir sin nada propio, sin nada más que la pregunta (1993: 85).

Son dos caras del mismo fenómeno que caracterizan personalidades distintas, o momentos complementarios —depende—, pero siempre haciendo referencia a una comprensión de la realidad que ha de esforzarse por prescindir de la visión necesitada que mantiene, habitualmente, a la cognición humana bajo control.

Los siguientes textos de Cézanne y de Valente son un ejemplo de la primera orientación, la que crea desde la recepción. Avisa Cézanne:

No debe haber más intervención deliberada que el silencio. El artista debe conseguir silenciar por dentro las voces de todos los prejuicios, debe olvidar, crear silencio, ser un perfecto resorte. Entonces el paisaje se inscribirá en él. (Citado en Marí 1994: 223)

¿Cómo describe Valente el ejercicio de las facultades?

Lo primero que tiene que hacer todo artista es tener el estado de disponibilidad que presupone un espacio vacío. El artista se hace vaciándose a sí mismo. [...] Crear es generar un estado de disponibilidad, en el que la primera cosa creada es el vacío, un espacio vacío. Pues lo único que el artista acaso crea es el espacio de la creación. Y en el espacio de la creación no hay nada (para que algo pueda ser en él creado). La creación de la nada es el principio absoluto de toda creación. (Valente y Tàpies 1998: 35)

En otro texto ahonda en esa misma idea, estableciendo un sugerente paralelismo con la mística:

Alguna gente dice «Valente es un poeta místico». No lo soy. Simplemente me parece que el esquema que sigue el místico se parece mucho al que sigue el poeta. Hay una carta de John Keats a un amigo, de 1820, donde dice que el poeta es como un camaleón. Dice que todos los seres tienen un contenido y que justamente el poeta lo que tiene que hacer es un vaciado de su interior para dejar entrar en él al universo. Y ésa es la operación del místico, sólo que él dice que liquida al yo para que entre Dios. (Valente 1999: 12-13)

Simone Weil utiliza prácticamente los mismos términos:

La atención consiste en suspender el pensamiento, en dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto [...] Sobre todo la mente debe estar vacía, a la espera, sin buscar nada, dispuesta a recibir en su verdad desnuda el objeto que va a penetrar en ella. (Weil 1993: 71)

Vaciarse, crear la nada para dejarse habitar por el universo. Vivir el vacío de lo conocido, es decir, la supresión o el silenciamiento de toda forma sobreimpuesta, para «dejar ser» a la

realidad. Así se orienta esta peculiar des-sujeción. Se trabaja por no imponer. La objetivación se impone, moldea la realidad, la ordena al servicio de la supervivencia, al servicio de la especie. La des-sujeción se afronta como «estado de retracción» del sujeto: es decir, como una no-acción desde los hábitos del viviente necesitado. A menudo vemos descrita a la no-acción como «pasividad»,⁸ lo que no acaba de ser cierto. Supone, sí, quietud en relación con todo movimiento ligado con la necesidad, con el mundo de ese «constructor de escenarios» al servicio de un sujeto, pero mantener ese estado de retracción, de quietud, de pasividad del yo, requiere una total tensión atenta. Dice Valente:

El estado de creación es igual al *wu-wei* en la práctica del Tao: estado de no acción, de no interferencia, de atención suprema a los movimientos del universo y a la respiración de la materia. Sólo en ese estado de retracción sobreviene la forma, no como algo impuesto a la materia sino como epifanía natural de ésta. Y la materia para el artista no se sitúa nunca en lo exterior. Ocupa el espacio vacío de lo interior, el espacio generado por retracción, por no interferencia, donde 2-1 suele ser mayor que 2+1, según la ley de la edición negativa que Kandinsky,⁹ tan próximo, formuló. (Valente y Tàpies 1998: 35)

Para María Zambrano es la experiencia cognoscitiva, experiencia de belleza, la que de hecho crea ese vacío para poder ocuparlo. La posibilidad silenciosa, no egocentrada, humana — diríamos—, vislumbra, percibe; ese vislumbre desaloja (ayuda a silenciar) el «existir corporal, ser terrestre» (en terminología de Zambrano); silenciándolo, rinde su pretensión de ser, de ser separado, sujeto frente a un mundo de objetos, y pasa a un primer término el testigo silencioso, conciencia lúcida de la realidad misma, «un suceso al que se le ha llamado contemplación y olvido de todo cuidado», nos dice en *Claros del bosque*. Unos «claros» que no son otra cosa sino esos momentos de lucidez, de espacios libres que permiten conocer el bosque y el más allá del bosque:

La belleza hace el vacío —lo crea—, tal como si esa faz que todo adquiere cuando está bañado por ella viniera desde una lejana nada y a ella hubiere de volver. [...] Mas la belleza que crea ese su vacío, lo hace suyo luego, pues que le pertenece, es su aureola, su espacio sacro donde queda inteligible. Un espacio donde al ser terrestre no le es posible instalarse, mas que le invita a salir de sí, que mueve a salir de sí al ser escondido, alma acompañada de los sentidos; que arrastra consigo al existir corporal y lo envuelve; lo unifica. Y en el umbral mismo del vacío que crea la belleza, el ser terrestre, corporal y existente, se rinde; rinde su pretensión de ser por separado y aun la de ser él, él mismo; entrega sus sentidos que se hacen unos con el alma. Un suceso al que se le ha llamado contemplación y olvido de todo cuidado. (Zambrano 1977: 53)

Es la cognición la que crea el verdadero vacío pero sin ese permanente trabajo de disponibilidad difícilmente se podría dar la posibilidad. Avisa Kandinsky:

El artista no es un privilegiado de la vida, no tiene derecho a vivir sin deberes. Ha de saber que cualquiera de sus actos, pensamientos y sentimientos, constituyen el frágil, intocable, pero fuerte material de sus obras. Sus actos, pensamientos y sentimientos, como los de todos los hombres, forman la atmósfera espiritual que aclaran o envenenan. (1996: 104)

Kandinsky, con los pies en el suelo, analiza e interpreta su dedicación desde la orientación de su propio trabajo. «Sin privilegios», dirá. «Movimiento de conocimiento», en el que actos, pensamiento y sentimientos (mente, acción y sentir: los tres pilares de la existencia humana sobre los que volveremos una y otra vez) aclaran o envenenan. Cuándo sucede lo uno y cuándo lo

otro, lo iremos viendo. En Joan Miró podemos encontrar la misma actitud de retracción, alimentada por todo aquello que pueda fortalecerla y acompañarla:

Para poder pintar, necesito una gran soledad, porque la pintura, mi pintura, exige una tensión enorme. Debo estar *chez moi* y ponerme en las mejores condiciones de trabajo. Necesito un verdadero entreno físico, como poco, escucho música, leo —prácticamente sólo poesía—, paseo mucho por la naturaleza. Ahora que vivo en Mallorca miro el mar, los árboles, los pájaros. Y esta manera de pasar los días conmigo mismo, en silencio, me permite mantener la gran tensión que requiere la pintura. (Citado en Vallier 1982: 127)¹⁰

Es un estar consigo mismo que permite aflorar al «otro» que es el sí mismo, no el «yo» pero tampoco algo que no sea propio de la existencia humana, sino lo más propio de ella, la existencia misma en su amplitud, ignorando aquel confin en el que cada «yo» pretende encerrarla.

¿Dónde indagar? En el fragmento de vida más cercano, el sí mismo, pero libre de la sumisión a los juegos de la perspectiva egocentrada, plantea Gao Xingjian:

Si la expresión de un artista sólo es un medio para expresar directamente su «yo», su arte se volverá totalmente absurdo. El «yo» es una masa caótica o un agujero negro original. Considero que la creación artística es más una purificación que una expresión del «yo». Consiste en examinar, con los ojos bien abiertos y extremadamente atentos, los diez mil mundos que nos rodean y el «yo» que tiene tantas dificultades de comunicarse con los otros. (2004b: 89)¹¹

Para Gao, la purificación del «yo» aporta la posibilidad de distanciarse de él, implica poder observar al «yo» de la misma manera en que observamos los diez mil mundos que nos rodean; tal es una observación que abarca, pues, la realidad entera, nada queda fuera. Por tanto, hace referencia a la desegocentración, al desplazamiento del eje del existir más allá del ego. La desegocentración pone orden en el caos; o es el esfuerzo por ordenar la existencia, simplificarla, polarizarla, lo que favorece la desegocentración. O ambas cosas. Balthus muestra la misma distancia que Gao en relación con una creación artística ligada a la exploración (o comunicación) desde la egocentración. Leemos:

Me indigna el culto a la personalidad que rodea a muchos pintores contemporáneos. Pintar requiere todo lo contrario, borrar cada día más, no tener más exigencia que la pintura y olvidarse de sí mismo y de todo lo demás. Y, en cambio, proliferan las declaraciones personales, las confesiones íntimas, el exhibicionismo. No me canso de insistir en que no es uno mismo lo que explicas o lo que quieres expresar, sino el mundo, sus noches y sus misterios. Quizás, de paso, hallarás alguna clave que te ayude a comprenderte mejor, pero no es ése el objetivo. (Balthus 2001: 38)

Recogíamos más arriba las afirmaciones de Valente en torno al arte como actividad cognoscitiva de la que podía desprenderse un acto de comunicación. Ahora vemos con más detalle tanto los rasgos del conocer estético como los del sentido de su comunicar. «No he pretendido expresarme a mí mismo sino al mundo por la pintura», afirma Balthus (2001: 39). Eso es así porque el vislumbre del ser pone en evidencia la falsa consistencia que se estaba otorgando ese sujeto que nos ha permitido acercarnos hasta la frontera. Y reconocido esto, qué interés puede tener entretenerse en el remo, en lugar de expresar el océano del que ya se percibe el olor y de cuyas aguas se oye el movimiento.

En esta aventura de la pintura, el pintor no es nada, no es más que un instrumento, un puente, sin que él mismo sepa muchas veces hacia dónde va. [...] Esto se te hace claro cuando tocas algún punto esencial, cuando, por decirlo de alguna manera, notas que no hay relación entre tú mismo y lo que quieres alcanzar, entre tú y lo que percibes; comprendes que para acceder ahí has de desnudarte, has de dejar tu pequeño yo de lado. (Balthus 2001: 103)

El texto continúa insistiendo en ese esfuerzo de conocimiento, fundamentado en la disponibilidad interior o, lo que es lo mismo, en una actitud desegocentrada como exigencia para poder ir más allá de lo conocido; para aventurarse en un acercamiento al mundo que «no guarda relación» con el ser del yo. El acceso a la frontera «realiza» —hace realidad— el ser del límite en el seno del existir humano «realizando» el propio ser de la realidad. En Balthus no hay un huésped que irrumpa en el escenario sino que el escenario mismo se muestra en su grandeza, y no como escenario sobreimpuesto.

Ante aquel dilema entre si es el vacío el que otorga la experiencia de conocimiento o si la experiencia es la que desnuda, las palabras de Balthus nos ayudan a ver el entrelazado del doble movimiento: ese avanzar hasta «tocar algo esencial» no se haría si no se diera un cierto desnudamiento, sin un impulso y un interés que moviliza más allá del estricto círculo de los intereses del yo; no se llevaría a cabo sin un cierto grado de interés gratuito por «lo que ahí hay, lo que ahí palpita», exista yo o no, gane yo o pierda... Pero es el «toque» mismo lo que orientará e impulsará el salto que permita alcanzar «eso» para lo que el yo no sería más que obstáculo. Llámesele salto o dejar atrás el yo, ese desnudamiento es lo que permite traspasar la frontera, no sólo intuir la.

2.3.1. *La atención sostenida*

¿Cómo se describe el avance hacia la frontera? ¿Cuáles son los instrumentos? Hemos visto ejemplos en los que, para que el mundo cobrara realidad, el peso de la «purificación» se ejercitaba dejando espacio en sí, «desocupándose». Pero, además, se da la constatación de que, más allá de la realidad hecha a medida de los sujetos, más allá del mundo de correspondencias de sujetos y objetos, no tratamos con una realidad correlativa a nuestro ser sujeto. Hacia ella — como quien otea atentamente hacia la lejanía buscando reconocer aquello que no ve— puede dirigirse el interrogante, la atención, la polarización del interés. «Firmemente tendidos hacia» esa realidad que se intuye, que se adivina..., hasta que toma cuerpo, crece, se muestra. Un esfuerzo que procura insuflar vida a la vida o devolverle la vida a la vida. Se insiste en ello una y otra vez. Esto escribe Van Gogh a su hermano Théo:

Cuando se quiere dibujar un sauce llorón como si fuera un ser vivo, y así es a decir verdad, todo lo que lo rodea viene relativamente solo, siempre que se haya concentrado toda la atención sobre el árbol en cuestión, y que uno no se haya detenido antes de haberle dado vida. (1977: 58)

La verdad del mundo es vida, es existencia. Si no lo es, será que no se ha establecido una relación con el mundo sino con el concepto que lo doblega a nuestro interés, que lo modela según nuestra necesidad. Conocer será dejar ser, y la tensión de las facultades, en estos textos, pone el acento en ese esfuerzo por dejar ser. Afirma Su Dongpo, en términos muy parecidos: «Para poder pintar un bambú tengo que lograr que el bambú se forme en mi pecho mostrándose como bambú» (citado en Jullien 2003: 254). Cézanne: «[...] evitar doblegar al motivo, al contrario, adaptarse a él, dejarlo nacer y germinar en el propio interior en una disponibilidad total» (Jullien 2003: 239). Y Gao Xingjian:

La observación de la persona que consigue sentir el latido de la vida trasciende cualquier juicio de valor. [...] El escritor

que observa la realidad sin depender de juicios de valor convierte la observación y la búsqueda de la realidad en su ética particular y superior. (2004a: 58)

Y de nuevo la voz de Balthus:

Un pintor ejercita siempre la mirada; se trata de ir «más lejos» de lo que te muestra el entorno, pero ese «más lejos» está aquí mismo, en la realidad misma, en ningún otro lugar. No dejas de mirar, en estado de alerta, da igual que tengas la vista tan mal como la tengo yo ahora, lo que importa es el estado de tensión de la mirada interior. Esa manera de penetrar las cosas con la certeza de que están absolutamente vivas, en una inimaginable plenitud. (2001: 243)

¿Qué es lo que llama a salir, a abandonar la casa?, se preguntaba María Zambrano. «El ser, el ser de las cosas que son» (1990: 85). En la medida en que ese «cobrar sentido» se denota desde el propio vivir («en el pecho», «en el interior», vida que reconoce vida) se comprende el uso de términos que apuntan a una «recepción», a una «acogida», pues se trabaja con los ojos, con los oídos, con el sentir, pero ni los ojos, ni los oídos ni el sentir son los verdaderos protagonistas. No lo son y sí lo son, ya que constituyen el resorte, el medio, para lograr movilizar esa «visión interior», «oído interior» que despierta en esa tensión avivada por medio del interés desegocentrado, absoluto, radical. Mirada que siente, que constata la plenitud, la vida de toda cosa. El sentir gobernado desde el «yo» es el sentir *reactivo*, es el sentir que reacciona ante el placer y el dolor, la satisfacción y la insatisfacción; no es un sentir capaz de reaccionar ante algo con independencia de su implicación (como sujeto) en ese «algo».¹² La «mirada interior» de Balthus apela a una penetración en el existir de las cosas, una penetración en el existir. Como en la práctica japonesa del tiro con arco, la cuestión no es la agudeza del órgano de la visión. Es una precisión de otro orden, que nace de dentro, libre, descargada del peso de la costumbre, de las expectativas; libre de una visión o comprensión de la realidad fijada por el hábito. Mirada desde el interior, que ve y siente aún si los ojos están enfermos.¹³ Ve y siente una realidad que ha dejado de estar enfrente, *ve* porque *es* lo visto, «aquí m'estic tot sol vora el mar, *sóc la natura sentint-se a si mateixa*», dirá Joan Maragall (1978: 46).

A la pregunta de qué significa para él la aventura de esculpir o de pintar, Giacometti responde:

[...] ver, comprender el mundo, sentirlo intensamente y ampliar al máximo nuestra capacidad de exploración [...] De cara a la sociedad es una actividad inútil. Cada obra de arte se ha engendrado absolutamente para nada, fuera de esa sensación inmediata que se vive en el intento de aprehender la realidad. Y la gran aventura [al trabajar un rostro] es ver surgir cada día algo absolutamente nuevo y desconocido en ese mismo rostro. Es algo más grande que dar no sé cuantas vueltas al mundo. (1997: 279)¹⁴

El silencio del yo como vía de conocimiento es un acercarse a la realidad que rompe la distancia objetiva, diluye la dualidad. Su propósito no es otro. Se concreta en olvidar (en no alimentar) todo aquello que pueda dar consistencia a la solidez de la individuación: éxito, búsqueda de resultados, historia personal, relaciones... Dice John Berger:

Cuando una pintura carece de vida se debe a que el pintor no ha tenido el coraje de acercarse lo suficiente para iniciar una colaboración. Se queda a una distancia de «copia». Acercarse significa olvidar la convención, la fama, la razón, las jerarquías y el propio yo. (1997: 41)

Acercarse es estar dispuesto a consumirse. De ahí la constancia de la imagen de la llama, la

llama que transforma consumiendo, la llama de amor de Juan de la Cruz, de Yunus Emre, de Goethe,¹⁵ amor que transforma en luz. Porque acercarse es un «laborar contra sí», acercarse o vaciarse: los dos extremos se tocan. Así lo vemos en estas pocas líneas de Francisco Pino:

En poesía hay que perseguir, seguir un rastro, aunque no se consiga. Aunque dé miedo. Porque la poesía es susto, caminas sobre un alambre expuesto a caerte, a no ser nadie. El poeta labora contra sí. Ofrece un contra sí, y no puede hacer posible nada más que a través de su incendio. Por eso el poeta no comunica nada, se manifiesta encarnado en llamas, enllameado. (1999: 5)

Consumación, destilación capaz de mostrar: «intersección en la que resplandece la verdad», «espacio-luz»..., dirá Trías (1999: 415). La obra de arte y, quizás, el mismo artista en la medida en que el arte lo haya transformado en habitante del límite, se nos ofrecen como verdadera experiencia simbólica. La consumación encarna el engarce y lo hace inteligible. Para ser precisos, el espacio simbólico en el arte será la obra, no necesariamente el artista. Éste, como el científico, el filósofo, el buscador o el amante de la realidad desde cualquier ámbito, necesita acercarse lo suficiente a la frontera como para poder dar noticia de ella, pero puede desandar el camino una vez completado el proceso creador. Propiamente hablando, el «habitante de la frontera», el «ser del límite», será quien, a fuerza de asomarse, un día ya no retroceda más y se deje a sí mismo atrás, algo que puede producirse desde cualquier camino de conocimiento, también a través del arte. El ser humano es la experiencia simbólica misma en la medida en que ha dejado su «yo soy» por el «Es», o el «Soy», del cerco fronterizo.¹⁶

Sea como fuere, ese acercarse, ese incendio, ese vaciado o silencio del sujeto, en el grado que sea, se lleva a cabo desde el propio ser sujeto, desde aquello que constituye al ser humano como tal: mente, sentir, acción. Para desplazar al sujeto habrá que hacerlo desde esa constitución suya, en varios frentes a la vez o polarizando el esfuerzo en uno y remolcando al resto a partir de aquél. Ambas posibilidades se muestran como opciones válidas. Veamos algún ejemplo.

2.3.2. *El cultivo desde todas las capacidades*

Miro, y las cosas existen.
Pienso y existo sólo yo.
(Pessoa 2001: 189)

Difícilmente podríamos encontrar una expresión de ese reconocimiento desde el silencio del «yo conocedor» más sintética que la de Pessoa, siempre que tengamos presente que en el verdadero mirar participa la lucidez mental, que es aprehensión lúcida, a la vez mental, sensitiva y perceptiva. Una lucidez que opera, como el poema, desde la palabra, pero más allá de su función referencial. Dos son los espacios (los mundos de efectos) que puede producir el lenguaje. En su función denotativa *comprender* consiste en la sustitución de unos sonidos por unas realidades extralingüísticas («les hablo, y si han entendido mis palabras, esas mismas palabras están abolidas», explica Paul Valéry);¹⁷ en cambio, en su uso poético el propio efecto de la forma sensible es lo que adquiere importancia al introducirnos en el «universo poético», ese espacio en el que nos disponemos

a vivir, a respirar, a pensar de acuerdo con un régimen y bajo leyes que ya no son del orden práctico; es decir que nada

de lo que suceda en ese estado se resolverá, acabará o abolirá por un acto determinado. (Valéry 1998: 86)

Se da una certeza de que la verdad que toma forma no pertenece al ámbito de la ordenación práctica, necesaria, el de la ordenación conceptual analítica, ni resulta de ella. Los dos usos de la mente lingüística no pueden actuar simultáneamente; así, cuando se retiene la función denotativa, se abre la posibilidad de desplegar otro mundo de sentido. Escribe George Steiner:

[...] en esa tensa cesura entre la inteligibilidad analítica y la percepción, cuando la cognición contiene su aliento, nuestro sentido del ser se hace anfitrión de la belleza. (1991: 244)¹⁸

Acerca de la manera en que puede llegar a producirse semejante fenómeno del decir poético, Bonnefoy concreta:

Cada palabra destruye la presencia sensible de las cosas tanto como nos ayuda a arrancarla de la percepción confusa e indistinta de los sentidos. La experiencia poética consiste en separar, en neutralizar las representaciones que nuestros conceptos nos ofrecen del mundo para, a través de ella, poder reencontrar la presencia bruta, indisociada, de la realidad. (1993b: 2)

Poesía es aquello en que se convierte el lenguaje cuando se ha logrado no olvidar que, en muchas palabras, existe un punto en que establecen contacto con aquello que no pueden nombrar. (1993a: 52)¹⁹

Es el lenguaje mismo el que permite acercarse al «más allá de los límites del lenguaje» de Wittgenstein. Son los propios instrumentos del cerco del aparecer los que han de usarse de una manera radicalmente distinta para poder explorar lo que no está construido por esos instrumentos; del mismo modo las propias capacidades del sujeto son el soporte del que se dispone para poder ir más allá de ellas (es decir, más allá del sujeto). Se trata de un uso del lenguaje y de las formas en general, ya sean abstractas o figurativas, que trasciende formas y lenguaje, un uso que pone «al descubierto los hilos de silencio de que está entremezclada» la palabra (Merleau-Ponty 1964a: 57).²⁰ «La palabra poética empieza justo donde el decir es imposible», nos dice Valente, ésa es su función y lo que la caracteriza: servir de bastón de ciego para poder ver en la oscuridad y oír en el silencio. Y las palabras se convierten en comunicación cuando consiguen mostrar algo de esa forma oscura y silenciosa sin traicionarla, sin desnaturalizarla.

Hay un uso de las formas que se convierte en herramienta para ese aprehender, para acercarse a la realidad (alejándose de sí). Las formas serán vía de expresión, sí, pero primariamente serán vía de acceso. En el esfuerzo por descubrir en ellas esos «hilos de silencio» y sus posibilidades, las facultades intelectivas, perceptivas y sensitivas deben liberarse (retraerse) de su uso cotidiano. El conocimiento se produce, pues, en el mismo proceso creador.²¹ Conocimiento de una mente silenciosa, polarizada, atenta... «Hay quienes consideran que el poeta posee imaginación, que es una nube brincando sobre otra nube; y la verdad es que el poeta reproduce la vida mucho más de cerca de lo que la ven los otros», advierte Seferis (1997: 65). Un conocimiento que es inmediato, desde la mente-sentir, o desde la lucidez del sentir. Ese sentir lúcido no es el movimiento de la afectividad que responde y corresponde al movimiento de otros sujetos respecto a sí mismo, sino una actitud radicalmente polarizada hacia el objeto de nuestro interés. A cualquier precio. Nos dice Henri Matisse:

Hace falta un inmenso amor capaz de inspirar este esfuerzo constante hacia la verdad, esta generosidad y esta renuncia profunda que requiere la génesis de cualquier obra de arte, ¿no es el amor el origen de toda creación? (1993: 223)

Sí, podríamos responder, cuando el amor es un sentir desapegado de cualquier interés personal que no atiende a resultados ni a expectativa alguna, en actitud permanente de «intento»: todo el ser «tendido hacia». Las expectativas del «yo» en relación con sus necesidades, sus miedos, sus deseos, actuarían interfiriendo, bloqueando la vía de aproximación: «[...] pintar es salir de sí mismo, olvidarse de sí, preferir el anonimato, arriesgarse a no estar de acuerdo con el siglo, con la modas ni con los prójimos» (Balthus 2001: 283).²²

Si la comprensión ha de acercarse —unirse— a la realidad, el eje de atención ha de quedar desplazado, «tendido hacia»: «[...] en la vida no hay pequeñeces, contemplando una llama intensamente, con mucho amor, puedes aprender más sobre el destino de la humanidad que leyendo muchos libros y gestando mucha materia gris», escribe Seferis (1997: 63). Una cerilla consumiéndose que merezca toda nuestra atención puede abrírnos a todos los misterios, aseguraba Kandinsky. Pero para mantener ese cara a cara sereno, inflexible, atento hacia lo que hay, es imprescindible «hacer abstracción del sentimiento personal» (Van Gogh). Nos referimos a una comprensión que es sentir, vibración, certeza con la emoción; un sentir de un orden distinto al del «sentimiento» que avisa del grado de reacción (y de la dirección de esa reacción) de un sujeto en relación con su mundo y con el trato de sus congéneres.

Aquí se está aludiendo a una capacidad de sentir impersonal —pero no fría—, poderosa, que es posible —e imprescindible— desarrollar para acercarse a la frontera. Hablamos de un sentir que es lucidez, propio de toda búsqueda que desplace la mirada más allá de sí, más allá de lo conocido, más allá de la realidad transcrita en palabras y conceptos. Se trata de un sentir-lucidez que encontramos en pensadores, científicos, artistas... El físico David Bohm explica cómo la nueva comprensión, antes de ser «idea», se deja sentir vibrando en el interior de uno mismo de una manera imposible de verbalizar.²³ La razón saldrá en su ayuda dando forma y detallando aquello que ha sido percepción y comprensión en la profundidad del sentir. Lo que deseamos subrayar es la naturaleza de esa vibrante calidez humana, ámbito propio de la comprensión asombrada, claramente distinta del «sentimiento» psicoafectivo. No sólo distinta, sino que aquella comprensión y este sentimiento parecen trabajar en direcciones opuestas. La entrega total, sin resguardos (sin tener en cuenta resultados, éxitos, consideraciones exteriores ni miedos interiores...) necesita poner entre paréntesis el sentimiento personal. Se trata de un poner entre paréntesis que es posible aprender y cultivar,²⁴ y que no equivale a adoptar una actitud desapegada, fría, indiferente, sino que, al contrario, parece ser la condición para un poderoso sentir. Se retrae uno, se consolida el otro. Como muestran las palabras de Van Gogh:

Conquistar *dames Nature* y *réalité* cuesta muchas luchas interiores. Exigen —ni más ni menos— que entregues de forma absoluta tu corazón, tu alma y tu inteligencia a una tendencia determinada, y además todo el amor que alienta en ti y luego... luego, se entregan ellas. (1992: 28)²⁵

No se experimenta como renuncia sino como rasgo de ese otro sentir tan peculiar («el poeta no puede renunciar a nada porque el verdadero objeto de su amor es el mundo», dirá Zambrano

[1993: 111]). Es un desinterés hacia sí que ofrece la posibilidad del interés más profundamente interesado, aquel que une al buscador y lo buscado, decíamos más arriba. Una vez más, nos hallamos ante un conocimiento transformante, la vía del conocer «siendo»:

El «saber desinteresado» viene a resultar el más profundamente interesado de todos, pues que, en realidad, no es un añadir nada, sino simplemente convertir el alma, hacerla ser, ya que el que contempla se hace semejante al objeto de su contemplación. (Zambrano 1993: 53)

Un encontrarse entero por haberse enteramente dado. (1993: 110)

Esto mismo expresa claramente Giacometti, olvidándose de éxitos o de cualquier finalidad útil, interesada: «Cada obra de arte se ha engendrado absolutamente para nada. [...] En ningún caso pretendo yo “vencer” a nadie, ser más fuerte, empujar para lograr publicidad... como hacen tantos. Ser yo mismo, allí donde estoy, en la vida y en el trabajo, escribir día a día mi maravillosa aventura» (1997: 227). Sentir lúcido que acrecienta la certeza. Como cualquier otro amor verdadero, «el verdadero amor por la música requiere una cierta seguridad interior; pero también es cierto que la seguridad interior depende de la fuerza del amor», dirá el compositor Roger Sessions (1974: 101). Hablamos de una seguridad fundamentada más en la propia aventura que en el reconocimiento externo; una seguridad fundamentada en el amor que impulsa el avance y en el amor a la realidad reconocida. Pero ¿cómo dar fuerza a esa certeza si sólo la certeza misma puede alimentarla? ¿Dónde contrastar? ¿Quién guía?

El rastro de los antecesores sirve de guía; se entra en diálogo con sus huellas, se busca consejo en ellas, sin quedar atrapado por ellas. Puntualiza Roger Sessions:

El conocimiento de las formas y los estilos es una fase muy necesaria de nuestra comprensión del pasado, próximo y lejano. Pero ese conocimiento de la tradición sólo da fruto si se logra un vívido reconocimiento y una comprensión del proceso vital mismo que palpita en aquel estilo. (1979: 101)

Éste es otro aspecto que pide una actitud de tensión interior, de alerta: entre el aprendizaje y el dejarse arrastrar, entre el alimento y la fijación; saber liberarse del peso del maestro exterior en el momento oportuno; aprender a reconocer la voz del maestro interior, tan tenue a veces, tan persistente, quizás,²⁶ algo que de hecho ya es parte del proceso mismo de des-sujeción. Porque esa voz es el decirse del más allá de la frontera en uno mismo; no es la voz del sujeto, no es la voz del monólogo interior, es comprensión tomando forma. Reconocerla ya es un indicador del avance del camino, dejarse guiar por ella, valentía. La atención dispuesta hacia los que, por cualquiera de las vías posibles, llegaron hasta la condición fronteriza es una avenida hacia la sutilización de las propias facultades y hacia el propio reconocimiento del más allá de la frontera. Aún siendo oscuro, ése será el «maestro interior»: el propio reconocimiento que se vive en y desde uno mismo. Se aprende, se alimenta la propia búsqueda a partir del camino andado por otros. Dirá Balthus:

La obra es una aventura muy solitaria pero cargada de todo el legado del pasado. Volver a empezar desde cero no tiene ningún sentido si el pintor no se ha alimentado primero de toda la riqueza de la historia del arte; si no ha asimilado a fondo y, a partir de ahí, trabaja con lo que él es, ve y siente. (2001: 164)

No se trata de una actitud de imitación o repetición de procesos ajenos sino de beber de ellos, y dejarse guiar por el propio maestro interior.²⁷ «El pintor que no pueda apartarse de la

generación precedente, inevitablemente se estancará» (Matisse 1993: 162). Y Kandinsky realiza la siguiente reflexión:

¿Tiene el artista el derecho y la posibilidad de ser ciego y sordo? La capacidad de vivir la experiencia de obras ajenas permite que el alma se haga más sensible y más capaz de vibrar. Con ello la enriquece, la afina y la hace más apta para alcanzar sus propios fines. [...] De muchas cosas debo considerarme culpable, pero hay una a la que siempre me mantuve fiel... la voz interior que fijó mi meta en el arte y que espero seguir hasta el último momento. (2002: 127)

El respeto a esa voz interior —su reconocimiento mismo— exige disponibilidad, polarización, desapego, desegocentración... en una palabra: des-sujeción. Pero es que el interrogante que nos empuja es si hay alguien que tenga el derecho, o el deseo, de ser ciego y sordo. Lo que parece evidente es que nadie elegiría la oscuridad a sabiendas. No se requieren especiales dotes —insisten—; pero la realidad es que la puerta es estrecha, ya que requiere una ordenación de las facultades en un especial equilibrio. «No es cosa sobrenatural —escribía Teresa de Ávila— sino que podemos nosotros hacerlo, porque es encerramiento de las potencias en sí misma» (*Camino de perfección*, 49.3). El camino es condición humana. No es sobrenatural, no es una posibilidad abierta a unos pocos, pero exige la unificación de las facultades en una única dirección. «Al joven sólo le daría un consejo: que intente no dispersarse. Que piense cuidadosamente qué meta quiere perseguir y que no se mueva de esa línea. La dispersión puede acabar con los mayores talentos», avisa el músico Xavier Montsalvatge (2001: 47). Pero ha de haber algo que motive esa polarización. ¿Dé dónde nacerá la fuerza para mantenerse ahí? ¿Cómo alimentarla? El deseo polariza, la polarización sutaliza las capacidades, de la sutalización (la des-egocentración) surge la posibilidad del encuentro, la posibilidad de acceso a la frontera. La experiencia fronteriza fortalece el deseo, lo afirma, pero ¿cómo empezar a poner esa rueda en funcionamiento?, ¿cómo despertar ese deseo si no puede nacer más que del vislumbre, de la condición fronteriza misma? (Lanfranchi 1981: 273). Ése es el papel clave de los maestros, de la huella de los predecesores, de sus aportaciones desde la condición fronteriza. Cuando la convicción no puede nacer, todavía, del propio interior, se sostiene sobre la experiencia ajena, aprende de ella, ésta le ayuda a orientarse hacia la frontera. Leemos en Matisse:

El creador no es un ser especialmente dotado sino alguien que ha sido capaz de ordenar un conjunto de actividades cuyo resultado es la obra de arte. El mismo ver es ya una operación creativa que exige un gran esfuerzo, el esfuerzo y el valor necesarios para sacudirse todas las imágenes prefabricadas. Este valor es indispensable para aquel que desea poder ver algo como si fuera la primera vez que lo ve. (1993: 275)²⁸

Bohm utiliza términos similares en su reflexión sobre el quehacer científico. Insiste en que ni depende de talentos peculiares ni es una posibilidad acotada a campos especiales, sino que es el logro de un interés total y absoluto. Y es ese interés incondicional el que da la energía a la mente y al ser todo, particularmente cuando lo familiar, valioso, seguro y querido se siente amenazado (Bohm 2002: 35-37).

El sujeto se esfuerza por conformarse a ese modo de existir tan radicalmente autónomo respecto a su «ser sujeto». Pero... «no es renuncia ni entrega contemplar / la realidad entera silenciosa», leemos en Ángel Crespo (2005: 322). No se vive como renuncia sino como precio digno de ser pagado, como intercambio, ganancia... Las siguientes líneas de Valéry nos ayudarán a ver esa espiral continuamente retroalimentándose, creciendo, fortaleciéndose.

La obra despierta continuamente en nosotros una sed y una fuente. En recompensa de lo que le cedemos de nuestra libertad, nos da el amor de la cautividad que nos impone y el sentimiento de una especie deliciosa de conocimiento inmediato. [...] y nos sentimos poseedores para ser magníficamente poseídos. Entonces, cuanto más damos, más queremos dar, creyendo recibir. La ilusión de actuar, de expresar, de descubrir, de comprender, de resolver, de vencer, nos anima. Todos esos efectos [...] atacan de la forma más rápida los puntos estratégicos que dominan nuestra vida afectiva, mediante ella fuerzan nuestra disponibilidad intelectual, aceleran, suspenden, e incluso regulan las diversas funciones, cuyo acuerdo o desacuerdo nos da por fin todas las modulaciones de la sensación de vivir, desde la calma chicha a la tempestad. (1998: 124-125)²⁹

«Atacan de la forma más rápida los puntos estratégicos» que condicionan la vida afectiva (la «voluntad»), la auténtica guía silenciosa de las existencias humanas. Ahí está la orientación primordial de todo esfuerzo de des-sujeción, lograr el modo de adueñarse de esos «puntos estratégicos» que orientan la existencia consiguiendo su colaboración para avanzar en una nueva dirección. ¿Por qué el arte facilita la des-sujeción? Porque motiva y alimenta el contra-sí. En el arte la des-sujeción se muestra —de manera evidente— como medio, como condición, como peaje; el hecho de poder concretar la dedicación en las obras facilita comprender, a cada paso, cuál es el obstáculo que hay que vencer para poder avanzar; y, al tiempo, el avance se convierte en recompensa. La obra da fuerza, motiva a seguir, tal como indica Paul Valéry. El arte y, por los rastros que hemos podido seguir, nos atreveríamos a generalizar e incluir cualquier ámbito de conocimiento en el que la búsqueda se lleve a cabo «más allá del límite del propio interés», es una clara vía de des-sujeción, una mezcla de *karma yoga* y de *jñāna yoga*, una polarización desegocentrada, desde la acción y desde el conocimiento, capaz de desplazar.

La atención sostenida³⁰ agudiza la percepción lúcida, dirigida ya sea hacia el mundo exterior, ya sea hacia el mundo interior. La creación trabaja a partir de ambos mundos. La atención sostenida presupone, y requiere, vacío, silencio, unificación, no dispersión. El vacío reclama la suspensión de la memoria. Hacia el exterior, el retraimiento de preconceptos, ideas, modelos. Hacia el interior, el silencio de recuerdos, sentimientos.

Todo ello pide un desplazamiento de los hábitos del yo, que tendrá que dejar de trabajar «para sí» (el poeta «labora contra sí», decía Francisco Pino [1995: 5]). Ascesis: limitar todo aquello que dispersa la atención, la diversifica, la debilita, cultivar hábitos que ayuden a la unificación de las facultades. No basta con evitar aquello que pueda dispersar, sino que hemos de ser conscientes, además, de los mecanismos que pone en marcha la propia mente para impedir la polarización y la posible novedad. David Bohm, físico, en un ensayo sobre la creatividad ofrece una interesante descripción de ese peculiar mecanismo de defensa. Cuando en un nivel consciente el científico se esfuerza por perseguir un interrogante, tiene que contar con qué armas hará frente a las trampas que le van a plantear las capas inconscientes que se oponen a cualquier nueva percepción. Cada vez que la mente se disponga a polarizarse, la intención profunda provocará una confusión autoalimentada, generará desórdenes, proyectará fantasías que anestesiarán la mente, dispersará la atención en todo tipo de trivialidades... No basta con aplicar la fuerza de voluntad para controlar la atención consciente. Bohm insiste en la necesidad de un trabajo continuado sobre el ego, para lograr impregnar más y más los niveles profundos de los mismos deseos que la superficie. La creatividad, la aprehensión lúcida, será fruto de una cognición unificada, toda ella trabajando en la misma dirección, tras haber diluido fuerzas que

antes tiraban en direcciones opuestas (Bohm 2002: 51-60).

Desapego: diluir el apego a los resultados, al éxito, a la valoración. Desasimiento: soltar, dejar ir, cobrar distancia interior, ganando en serenidad, en apaciguamiento.³¹ Matices —todo ello— de ese gesto interior que también podríamos llamar «olvido de sí».

Para mantener las capacidades sordas a las exigencias del «sí mismo» hace falta despertar un interés «otro», llámese amor, valoración profunda, interés desinteresado... Un simple bloqueo de la energía vital no llevaría muy lejos. Se trata de una reconducción sustentada por un interés que no nace de la necesidad sino de la presencia y el valor del existir; un interés que crece cuanto más se afianza la reconducción y a la inversa.

Por tanto, nada de todo esto sería posible sin confianza, sin la certeza de la presencia del cerco hermético en el ser mismo del cerco del aparecer y de la posibilidad de percibir (habitar, experimentar, realizar) los dos mundos en uno, o el único mundo radicalmente transformado, sin confianza en la presencia del cerco hermético tanto en el mundo de vida en toda su amplitud como en su desplegarse concreto en el propio existir. «Importa mucho que no nos imaginemos huecas», avisaba Teresa de Jesús (*Camino de perfección* 46.3).

Si lo analizamos desde cada uno de los hilos de la trama del sujeto, el sentir necesita pasar de su situación de vibración reactiva —el sentimiento personal, que registra y responde en relación con la actuación del entorno hacia el yo— a constituirse en ámbito de un «no-querer queriendo», un deseo, un amor, un interés impersonal, libre, gratuito. El sentir se ejercita en un movimiento doble: «silencio de» (desapego hacia todo aquello que buscaría apuntalar el yo y responder a sus exigencias), «tendido hacia» (el acceso al límite, a la plenitud intuida, presentida).

La mente atenta, en el tanteo constante, activando resortes más allá de los conceptos, en el vacío de las formas sobrepuestas, en el silencio de los recuerdos y experiencias. La razón ayuda, y es necesaria, si sabe que no es el único instrumento de la cognición («razón fronteriza», pues reconoce la frontera y el más allá de ella);³² acerca, retira obstáculos, pero no es ella el instrumento apto para tantear en el más allá de las formas. La vida, la actuación, toda la actividad, sosteniendo, acompañando, poniendo las condiciones para que pueda darse ese movimiento doble del ser cognoscitivo, todo él en «silencio de», «tendido hacia»; facilitando las condiciones a la vez que siendo el campo de trabajo, exploración y concreción.

A grandes trazos, éstos serían los elementos principales en los que se concreta la des-sujeción cultivada al servicio de los ámbitos de conocimiento, tal como los hemos ido recogiendo a través de las reflexiones de sus protagonistas. Vemos que la des-sujeción puede concretarse y limitarse al ámbito de la realización de la obra; en este caso, es la obra (y no el creador) la que carga con toda la función comunicativa. La obra será símbolo, veámos, en la medida en que su recepción dé lugar a una experiencia fronteriza en sintonía con la experiencia fronteriza a la que la obra da forma. Pero, en un grado u otro, es posible que el «movimiento de alzado» «reform» al sujeto mismo; y, al hacerlo, es aquella existencia humana la que se mostrará como símbolo, como unión de los dos mundos en uno: «carne simbólica», nos decía Eugenio Trías,³³ refiriéndose al ser humano que encarna el decirse del cerco hermético, que articula en sí mismo los dos cercos.

«Seres humanos habitantes de nuestro mundo, nuestro mismo mundo y de otro ya al par», dirá María Zambrano (1990: 64). La des-sujeción ha facilitado entonces la apertura al límite y la asunción de la condición limítrofe.

Los rasgos del decirse del cerco hermético en el propio existir son el impacto asombrado del reconocimiento que es certeza de nada y de todo.³⁴ Los miedos, las dudas, los límites, los acarrea el ego; silenciado éste, desaparece la carga. El existir sabe que el muro ha cedido, y esa cesión es acompañada por una profunda paz, gozo, plenitud. Ya nada queda que lo impida.

En unas anotaciones de Giacometti en los márgenes de sus cuadernos de dibujo puede leerse: «Completamente desligado del “yo” al que le suceden las cosas». Y, también:

Luz fulgurante, infinito resplandor de todo.

Soy inmortal e infinito, y conmigo todos vosotros. Esto es la vida. (1997: 232 y 229)

¿Podríamos ofrecer una mejor síntesis de la des-sujeción y de sus frutos?

2.4. DES-SUJECCIÓN Y LIBERTAD

Si el buscador perseguía «ver mejor» (una mirada, una comprensión, más directa), se encontrará con que, a medida que el camino lo aleja del círculo de la egocentración, lo que se produce es una perspectiva radicalmente nueva. El código de sentido ha quedado transformado. El cambio del orden del mundo que proporciona la des-sujeción no se parecería a un cambio de color de los cristales con los que se mira, sino que sería un liberar a la realidad de la sumisión al interés del sujeto. La realidad cobra vida propia, cobra valor, valor propio, en la plenitud de ser. Se muestra «real», verdadera. Y lo hace con esa fuerza de realidad en la que nada resulta de segundo orden: la explosión del existir en cada gota de rocío, en la que incluso una mala hierba es algo inesperado e inmerecido (Chesterton).³⁵ Schrödinger, en términos muy parecidos, considera que «en la contemplación de esta verdad se encuentra la base de cada acción ética y valiosa. Evita que el hombre se juegue el cuerpo y la vida únicamente por una meta reconocida o tenida por buena, de tal forma que —en raros casos— se llega a entregar con corazón tranquilo, también allí donde no hay esperanza alguna de salvar su persona» (1988: 39).

Silenciando al mundo, se acalla al yo. Acallando al yo, se silencia al mundo. Y ese silenciar, del yo y del mundo, se vive como conocimiento, conocimiento del mundo, conocimiento del yo, como traspasar un velo de irrealidad.³⁶ Conocimiento asombrado. Conocerse a sí mismo será reconocer los límites de la construcción, pero ese reconocimiento se alcanza por la vía de la adecuación del sujeto a su condición limítrofe, nos decía Trías. O, en la ya clásica formulación de Husserl: «[...] perder primero al mundo por medio de la *épokhé* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo» (2002: 204). Al poner entre paréntesis la construcción se pone entre paréntesis —se silencia— al constructor.³⁷ Y no para sumergirse en la nada sino para acoger la verdad, la realidad en su condición fronteriza. Se propone esa opción como medio capaz de generar la distancia necesaria para poder situarse en la «conciencia testigo» (en terminología *vedānta*), en la conciencia de sí desidentificada de aquella concreta vida que fluye, y del reino de la experiencia psicológica que se le asociaba, a la que llamamos «yo». Desde esa

conciencia testigo, ese yo que ha luchado por silenciar la construcción, por controlar el motor que mantiene la construcción continuamente recreándose:

El individuo sabe de la pequeñez de sus deseos y de sus objetivos personales, sabe del admirable orden que se manifiesta en la naturaleza y en el mundo del pensamiento. Siente su existir como una cárcel de la que ansía liberarse para poder vivir la totalidad de la existencia como unidad. [...] ese sentimiento es el leitmotiv de su vida en la medida en que ésta logre pasar por encima de la esclavitud de los deseos egoístas. [...] Al fin y al cabo, el verdadero valor de un hombre lo determina el grado y el sentido en el que haya logrado liberarse de su yo. (Einstein 1971: 18)

Al debilitar aquellos «puntos estratégicos» del propio querer que sostienen el mundo (la realidad personal), se produce el reconocimiento: la percepción de una realidad transformada porque quien se ha transformado es el observador. La des-sujeción ha sido el instrumento, la vía que ha hecho posible ese reconocimiento que es adecuación. La realidad se muestra en su valor fronterizo al tiempo que la experiencia del observador es de una profunda libertad: ha caído aquello que apresaba la visión, el sentir, el comprender, el ser mismo, como se desprende el capullo permitiendo el despliegue de las alas. Libertad completa, certeza, paz, gozo: éstos son los términos que vemos aparecer una y otra vez para valorar la aportación de la des-sujeción. Gozo, libertad, certeza y paz ante una realidad que se muestra en su asombroso existir. Libertad y capacidad de maravillarse van a la par: una vez soltadas las amarras interiores, cae aquella sutil fijación que teñía toda la realidad de «normalidad» (de rostro familiar que responde a expectativas y presupuestos). Empieza entonces ese caminar de novedad en novedad, adentrándose más y más en lo desconocido: en la realidad de siempre estrenada a cada momento. Yves Bonnefoy exclama:

¡Cuánto hay que afinar para lograr ser libres! ¡Cuántos hábitos hay que abandonar (con precaución, para no herir lo que sí es)! [...] Dibujar es despojarse, sacrificar todos los bienes, quemar las naves. Pienso en las palabras de Basho: «yo mismo», fragmento de una nube dejándome embestir por los vientos. (Bonnefoy 1993a: 78)³⁸

Espero lograr perder pie algún día y dejarme guiar ya sólo por lo desconocido. Algún día poder romper por fin ese muro que me rodea y cantar en plena libertad. (Matisse 1993: 154)

También Joan Maragall lucha por liberarse de ese muro que aprisiona, que no permite ver, que impide ser en plenitud. Leemos en una carta:

[...] tenemos instantes de luz, de exaltación, momentos de gran paz, al mismo tiempo en que nos sentimos indiferentes hacia todas las ocupaciones del mundo; es el puro gozo de ser, es la vida eterna, sea como sea [...] Si os ejercitáis en ello, de tal manera que todo lo demás ocupe un lugar secundario, el muro que nos rodea se irá reduciendo, sutilizando, dejándose penetrar hasta que, finalmente, se tambalee y caiga. (Citado en Maragall i Noble 1988: 150)

Puro gozo de ser. La indiferencia hacia las ocupaciones y preocupaciones señalada por Maragall no guarda parentesco con el desinterés egocentrado: el despliegue del misterio de la existencia diluye las angustias y los temores nacidos de las inseguridades y de la fragilidad de un «yo». Es la experiencia plena de existir, con sabor de verdad, de eternidad, de paz. Insiste Kandinsky:

No debemos tender a la limitación sino a la liberación. No debemos rechazar nada sin un determinado esfuerzo por descubrir la vida. Nada puede crecer fuera de un suelo liberado. El hombre libre se esfuerza por enriquecerse con todo lo que existe y por dejar actuar en él la vida de cada cosa: aunque sólo se trate de la de una cerilla a medio consumir. (1987: 38)

Y lo confirma Pessoa en versos como éstos:

La asombrosa realidad de las cosas
es mi descubrimiento de cada día.
Cada cosa es lo que es,
y es difícil explicarle a alguien cuánto me alegra esto,
y cuánto me basta.
Basta existir para sentirse completo. (2001: 173)

Cualquier ámbito de conocimiento es permeable a la condición fronteriza si empuja más allá de los límites propios del conocer necesitado. La condición fronteriza —o el acceso a esa experiencia no limitada (*absoluta*) de realidad— sería, pues, una posibilidad implícita a cualquier ámbito de conocimiento. Pero la cuestión que querríamos plantear ahora es si puede llevarse a cabo el cultivo de la condición fronteriza por sí misma. ¿Es posible llevar a cabo un proceso sistemático de des-sujeción capaz de conducir hasta la frontera, sin más interés que el interés mismo por la realidad completa, el existir en sus dimensiones plenas? ¿Cómo hacerlo?

Este interrogante nos invita a escuchar a los místicos de Oriente y de Occidente como maestros del cultivo explícito de la condición fronteriza. Nos sitúa ante unos hombres y unas mujeres que han orientado su vida al servicio de esa realización humana plena, y que se esfuerzan por dar a conocer tanto el término como el camino: camino de sí mismo a sí mismo, de la vida a la vida, camino a la realidad misma, profundamente transformada.

3. EL APRENDIZAJE DE LA CONDICIÓN FRONTERIZA

Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos,
o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a
la inteligencia, lo que quiero conocer.
Agustín de Hipona (1982: 657)

Si nos hemos acercado a la experiencia estética con un propósito bien definido, el de estudiar la des-sujeción como fuerza positiva, no menos concreto (y limitado) es el que nos empuja ahora hacia el legado de la experiencia mística: comprobar que las lecciones que nacen en este ámbito son lecciones de condición fronteriza, orientaciones para habitar la vida —ésta—, el cerco del aparecer mismo, en su plena posibilidad. Si esto es así, ¿qué es lo que enseñan?

De nuevo exploramos un ámbito amplísimo que excede nuestro acercamiento y, por ello, recordaremos el objetivo que nos guía en este recorrido, que no es otro que fundamentar las siguientes convicciones:

- La propuesta de des-sujeción de los maestros de la mística no orienta hacia «otro» mundo sino que sitúa en este mundo de una manera «otra». No *religa* dos realidades sino que transforma una, *la* realidad, al renovar la forma de habitarla.
- Los maestros de la mística hablan de esa posibilidad transformadora desde el seno de las culturas religiosas; desde el lenguaje y la estructura simbólica propios de las culturas religiosas.
- Es necesario poner entre paréntesis su mismo hablar para poder recoger el contenido de su mensaje sin quedar atrapados en las formas de las culturas religiosas.
- De esa manera sus orientaciones pueden conservar plena significatividad en sociedades que viven cada vez más alejadas de los modos propios de las culturas religiosas.

Nos parece que vale la pena hacer nuestro el sentido de las enseñanzas de los maestros de la mística, encontrar la clave de traducción, evitando que el revestimiento simbólico en el que se dieron nos lo oculte. Qué es lo que muestran, cuáles son sus recomendaciones para quien procura adentrarse en la condición fronteriza, qué actitudes proponen, con qué instrumentos se cuenta... Y, a la vez, cuál es el «sabor» de esa condición, cómo reconocerla, cuáles son los rasgos de la experiencia...

Somos conscientes de que en este acercamiento estamos dejando entre paréntesis una larga historia de reflexión acerca de la experiencia mística.¹ Somos conscientes, por ejemplo, de que apelamos a los textos sin considerar si nuestro modo de operar se inclina hacia el constructivismo o hacia el esencialismo,² o si adopta ambas perspectivas a un tiempo: perspectiva constructivista por cuanto consideramos la intervención del contexto cultural en toda experiencia cognitiva humana, ya sea en la interpretación del punto de partida, del desarrollo del proceso o en su comunicación; y esencialista porque nuestro interés se vuelca hacia unas experiencias que tienen un punto fundamental en común: el abandono de la perspectiva del yo

como atalaya de interpretación de la realidad; y de ahí que los rasgos cualitativos del fruto del desplazamiento del yo guarden una profunda similitud, se den donde y cuando se den.

Tampoco nos es muy útil partir de fronteras fijadas entre mística religiosa y profana,³ ni discutir sobre ellas, ya que lo que pretendemos es analizar, sin *pre*-supuestos ni clasificaciones previas, hacia dónde y cómo se están orientando las capacidades humanas. Por esa misma razón, lo que sí nos resultará útil será examinar, con relación al objetivo que persiga, la aplicación de unos métodos o unas técnicas. Los ejemplos analizados tienen en común el hecho de formar parte de un trabajo interior que apunta directamente a la reformatión de la propia persona como campo de exploración de la realidad, un trabajo impulsado por el interés por la realidad, por la verdad. No consideramos aquellos procesos que tienen por objetivo la modificación de los estados de conciencia, sino aquellos que se interesan por la aproximación máxima a la realidad y a la verdad. En el camino, es posible que se produzcan momentos de alteración de los estados de conciencia (y el maestro pondrá en guardia sobre cómo tratarlos: pasar de largo lo más rápidamente posible, sin prestarles interés, como veremos más adelante). El tipo de modificación que nos ocupa no consiste en unos estados pasajeros.

Los procesos, tanto los ligados a las venerables tradiciones religiosas, como los llamados «profanos», pueden quedar limitados a la órbita del cultivo de una personalidad de unas capacidades especiales (perceptivas, mentales, de actividad social, comportamiento, etcétera) o pueden procurar llevar al practicante más allá de la órbita de la propia personalidad, cualesquiera sean las características que ésta tenga.

Mientras que en el capítulo anterior el móvil del trabajo sobre sí de los «protagonistas» presentados era —podríamos resumir— el interés por la realidad de cara a favorecer el acercamiento, reduciendo las interferencias al mínimo, en éste nos acercaremos a una tarea en la que el campo de observación es el propio fragmento de realidad, el más cercano a uno mismo. En un caso se silencia la mirada para poder ver la realidad del árbol o del bambú. Y el fruto será el cuadro. En el otro, el sí mismo busca hacerse translúcido, campo de búsqueda y de reconocimiento. Lo que se pone «entre paréntesis» es la propia persona. Y así, la propia vida es el fruto, es el cuadro: el lugar del encaje simbólico, «carne simbólica», decíamos (Trías 1991: 525). El propio existir muestra «la posibilidad» y lo que busca el discurso es motivar y orientar.

Insistimos: no pretendemos abordar el fenómeno místico en las distintas tradiciones religiosas, como tampoco pretendíamos en el capítulo anterior dar cuenta de las diversas artes, ni de algunos movimientos artísticos. Tan sólo aspiramos a acercarnos a algunos ejemplos, bien conocidos (a excepción de Geneviève Lanfranchi), con el deseo de responder a la pregunta de si cabe considerarlos maestros de la condición fronteriza y, de ser así, interpretar sus «lecciones de alzado» desde esa perspectiva.

Dejemos, pues, que los textos hablen por sí mismos. Nos situaremos directamente frente a los textos, dialogaremos con ellos. Sin «interrogar a ninguna teoría sobre las cosas»; en la medida en que sea posible, «dejaremos fuera cuanto se ha oído y leído, para fijar nuestra atención *en las cosas mismas*, para acercarnos a ellas con una mirada libre de prejuicios» (Stein 2002: 33).

¿Cuáles son los conceptos y prejuicios que hay que dejar fuera para poder valorar «las cosas mismas»? En la mayoría de los casos, la experiencia se gestó y se comunicó en el seno de las

culturas de religación, culturas religiosas. Veíamos que éstas, en cuanto que culturas religiosas, ordenan el cerco del aparecer sobre la base de una fuente de sentido ubicada en una realidad exterior, previa y superior, al cerco del aparecer mismo.

En esas concretas condiciones culturales el atisbo del cerco hermético se las tendrá que ver — de una manera o de otra— con el mundo de la creencia, el mundo capaz de fundamentar el sentido y la ordenación. A menudo el cerco hermético y el mundo sostenido por la creencia se solapan en el imaginario colectivo; esa superposición conlleva que el discurso de los fronterizos pueda ser interpretado desde la realidad sagrada, la realidad de la creencia. De esa manera, indicaciones y propuestas que —entendemos— orientaban primariamente al cultivo de la condición fronteriza, al re-conocimiento del cerco hermético con los pies y las capacidades todas enraizadas en el cerco de vida, se recogen como indicaciones y propuestas al servicio de los designios de esa realidad sacra, mundo intermedio o mundo de creencia.

Así interpretadas, las propuestas de des-sujeción se convierten en instrumentos para sustituir o transformar la vida del cerco del aparecer en vida al modo de la realidad sacra; al fin y al cabo, en lecciones de negación del cerco del aparecer y de la vida que en él se despliega. Unas mismas palabras pueden recibirse como conocimiento del misterio que es la propia existencia del mundo, nuestro mundo, o todo lo contrario: como predicación de la huida del cerco de vida a la búsqueda del misterio más allá del mundo, en una realidad paralela.

La recomendación de Edith Stein de ceñirse a «las cosas mismas» tenía que ver con la forma en la que abordó el estudio de Juan de la Cruz.⁴ Para ella, «las cosas mismas» —en el fenómeno místico— eran la vida, los elementos biográficos en los que se enraizaba el acontecimiento cognitivo; Stein exploró y recogió la experiencia a partir de ellos. En nuestra línea de trabajo seguiremos su consejo, pero para dejar de lado todo lo que no sea el contenido de las «lecciones» y el marco en el que se desarrollaron: a quién se dirigen, qué enseñan, qué ofrecen, para qué... También pasaremos de largo de toda teoría, pero con una actitud cercana a la del discípulo que recoge la palabra sin detenerse en analizar cómo se dio la experiencia del maestro; aquel que pone todo su interés en hacerla suya, utilizando los recursos necesarios para ello. Pero sólo esos. En síntesis, no pretendemos en unas pocas páginas abordar el fenómeno místico (un empeño inútil) sino buscar en el rastro de la mística sus «lecciones de des-sujeción», sus orientaciones para el aprendizaje de la condición fronteriza. Insistimos en la estrategia de trabajo adoptada: situar en el centro, resaltándolos, los elementos relacionados con la tarea interior que el texto propone, dejando en un segundo término, en los márgenes, cualquier otra consideración. Jalāl ud-Dīn Rūmī (1981: 198) compara el habla de los maestros con unas voces amigas en plena noche; a aquel que viaja en una caravana en la oscuridad, las voces amigas le sirven de orientación y lo liberan del temor, son voces que «transmiten el perfume de la esperanza y de la felicidad». Si en estas páginas salimos a la búsqueda de esas voces, sin casi analizar la ruta, ni la caravana, ni la noche, es con ese propósito de destilar «el perfume», reconocerlo.

Vayamos, pues, a los textos. Abriremos este capítulo con una gran desconocida, Geneviève Lanfranchi (1912-1986), quien nos servirá de puente, de enlace entre una des-sujeción al servicio de algún determinado ámbito del conocer (des-sujeción para silenciar «la construcción», con la que hemos estado tratando a lo largo del capítulo anterior) y aquella en la

que se fundamenta el esfuerzo específico por constituirse en habitante del límite (el silencio del «constructor», decíamos). Lanfranchi, discípula de Bergson, hace de sí misma un campo de pruebas del *détachement*,⁵ a la búsqueda del reconocimiento de la verdad de la realidad, sin creencias, sin dioses, sin viajes a la India, sin gurús, sin más útiles que su propio existir puesto a prueba. Y logra transformarlo. Su testimonio nos servirá de puente, también, entre lo «profano» y lo «religioso», una clara muestra de la dificultad de establecer límites o fronteras en el océano, a la que ya nos hemos referido. Su testimonio nos permite acercarnos a la búsqueda de la realización de la condición fronteriza sin habérmolas (todavía) con el mundo simbólico propio de las diversas culturas religiosas que más adelante veremos.

3.1. GENEVIÈVE LANFRANCHI

En 1981 aparece un número de la publicación *Hermès* dedicado al Vacío⁶ que —entre las distintas colaboraciones que reúne— incluye los fragmentos de un diario personal fechados entre 1939 y 1951. La autora: Geneviève Lanfranchi. El texto nos atrapó por completo. Registraba tanteos, esfuerzos, ensayos para lograr cruzar la frontera de lo conocido y adentrarse más allá, hacia la gran duda... Con la mayor simplicidad, sin consumir ningún tipo de droga, sólo explorando y «auscultando» las propias posibilidades. ¿Quién era aquella mujer? ¿Vivía todavía? ¿Qué más podía enseñarnos? ¿Existía el resto del diario? La búsqueda —previa a la «era Internet»— resultó infructuosa: ninguna respuesta por parte de la editorial, tampoco las bibliografías europeas registraban otras publicaciones... Sin rastro que seguir, ahí quedaron, dormidos, los interrogantes. Hasta que fue posible acceder a los catálogos digitalizados de las bibliotecas y pudimos descubrir 298 páginas mecanografiadas depositadas en la Biblioteca Nacional de Francia. Los datos de la ficha catalográfica: «Claude Allecq [G. Lanfranchi], *À la recherche de l'existence essentielle*, Février 1955, EL-4ºZ 673». Se trataba del diario de Lanfranchi, firmado bajo seudónimo y depositado en la biblioteca desde 1955. Solicitamos una copia y a partir de ahí fue posible ir tirando del hilo, aunque quedan todavía muchas preguntas no resueltas.

Geneviève Lanfranchi nació en 1912 y murió en 1986. Fue profesora de Filosofía en el Instituto de Beauvais, una población situada a unos setenta kilómetros de París. En 1948 presentó su tesis doctoral en la Sorbona bajo el título *El método de Bergson. La exigencia espiritual*. El diario nos permite constatar los esfuerzos que realizó, entre enero de 1939 y diciembre de 1951, por llevar a cabo la propuesta de metamorfosis bergsoniana: hallar el acceso a aquella vida más allá del ego como fuente de una conciencia nueva —postulada por Bergson—, acceder a una existencia capaz de comprender el mundo siéndolo. Lanfranchi convirtió su vida en campo de pruebas de la transformación espiritual desde presupuestos ateos, evitando todo aquello que no fuera comprobación, que no partiera de la experiencia y condujera a la experiencia.

Más tarde pudimos acceder a otra publicación (*De la vie intérieure à la vie de relation*, 1966) y a más textos inéditos, en copias mecanografiadas (*La formation de soi par soi*, 1975). Un material que nos permite saber que a lo largo de los años sesenta y setenta (como mínimo)

impulsó la creación de pequeños grupos de búsqueda. En relación con esa dedicación pedagógica, no hemos logrado reunir más información que la que se puede entresacar de unos textos que quieren ser herramientas prácticas para unos interlocutores a los que desea facilitar la búsqueda y servir de orientación.

Y, un último dato, conocido por pura casualidad al dialogar con un discípulo de Marcel Légaut: durante un par de veranos (1985 y 1986) apareció por Mirmande (el pueblo en el que Légaut tenía su granja) una filósofa conocida suya, grabadora en mano, que viajaba en una furgoneta. El tiempo que ella permanecía en Mirmande, los dos se reunían a diario en la furgoneta para debatir. La filósofa era Geneviève Lanfranchi. Hemos podido obtener una copia de la transcripción de los diálogos de 1986: *Vie intérieure dans le théisme et l'athéisme. Suite des Dialogues de Mirmande entre Marcel Légaut et Geneviève Lanfranchi. Octobre 1986*. Geneviève murió ese mismo año y, de momento, no hemos podido dar con fuentes de información más cercanas a ella o que nos pudieran ofrecer un conocimiento más directo sobre su persona o su proceder.

El diario nos permite seguir su «travesía», conocer su resolución, entrar en contacto con la autenticidad de la experiencia y ver cómo procura revisar una y otra vez la orientación seguida para poder ofrecer algo así como unas pautas de ayuda a otros. Esas pautas y orientaciones constituyen el grueso de los otros textos.

Lanfranchi apuesta por un uso de las capacidades humanas que posibilite niveles de experiencia de la realidad poco explorados habitualmente. «De ese órgano extraordinario que es nuestro cuerpo las personas sólo conocen unas pocas notas; cinco o seis, siempre las mismas; las que permiten a cada uno colaborar en el trabajo del conjunto», escribe (1981: 274). El objetivo inicial que persigue es el abandono de los límites en los que los mecanismos de egocentración confinan a la persona y a todas sus capacidades.

Tras diversos tanteos, concreta su método de trabajo en dos direcciones aparentemente opuestas, en realidad complementarias: la que ella denomina «auscultación cualitativa profunda» y la identificación con el espacio exterior. Aquélla consiste en disolver la solidez del ego mediante la inmersión interior lúcida, convirtiéndose, así, en testigo imparcial de sus juegos, desenmascarando la infundada importancia personal. La identificación con el espacio exterior, por su parte, supone disolver la frontera que marca la diferencia entre el «yo» y el «mundo exterior»; un proceso llevado a cabo con mucha imaginación y dedicación, que involucra la percepción, la comprensión y el sentir. Profundización y fusión, dos líneas de exploración con un único objetivo: la comunión con lo ilimitado, lo innombrable, lo infinito.

Cuando intenta dar nombre a lo vivido surge la imagen del Vacío, un Vacío lleno a rebosar, una Noche que todo lo envuelve, un Espacio que todo lo engloba y en el que cada existir, cada ser, queda transformado. Es la percepción del propio ser como un fondo sin Fondo, idéntico al Espacio-Vacuidad. Escribe el 8 de mayo de 1942: «Ningún asidero, ni sensible, ni mental, ni de la voluntad. Nada. No volcarse hacia ninguna otra cosa. Entregar mi amor, sensible, ardiente, profundo, a ese dios desnudo».

19 de marzo de 1950: «Enteramente concentrada en Eso, asumiendo todas las consecuencias de mi opción. Tendida hacia esa frontera que recula forzándome a avanzar siempre. Las amarras han sido cortadas, pero cuando la Nada avanza en el Sin Forma no hay naufragio.

Vértigo. Inesperada libertad. Es *ahí* donde quiero habitar. No hay dónde. Sensación de cuerda cortada, vuelo en un azul de insondable profundidad».

En la transcripción de uno de los diálogos con Marcel Légaut, dice: «Me río de mi propia posición. Digo que soy atea y es cierto, lo soy radicalmente; pero cuando necesito evocar el punto álgido de mi experiencia, ¿qué imagen utilizo? La de un Espacio-dios, celoso, tierno. Por supuesto, se trata sólo de una imagen, en la que celoso significa que ni amo ni deseo ninguna otra cosa [...]. Y entonces, claro, mis compañeros racionalistas me dicen: “¡Ni eres racionalista, ni eres atea!”» (octubre, 1986). Su ateísmo no le impide usar metáforas teístas para orientar el proceso o expresar su vivencia si éstas le resultan adecuadas, pero esas imágenes no pueden ser creencias o supuestos previos a su experiencia. Como apunta Légaut en la misma conversación, lo que ellos definen como teísmo o ateísmo los sitúa, de hecho, en dos actitudes muy distintas. Aquello que el buscador creyente formulará como una espera, fundada en la acción divina, para el ateo será —necesariamente— una indagación deliberada basada en los propios tanteos; sin detrimento de que el camino de ambos pueda desembocar en aguas muy cercanas, en el mismo mar de eternidad. «Lo que yo llamo búsqueda deliberada de la “pureza”, de la “cualidad profunda”, ¿le suena similar en algo a su experiencia?», pregunta Lanfranchi. A lo que Légaut responde: «Sí, si usted dijera “deliberadamente esperada”. Ahí radica la diferencia entre nosotros dos: yo la espero y usted la busca». Y ella añade: «En cierto modo yo también podría decir que la espero, aunque sólo en cierto modo, es verdad. Porque si ya soy “eso”, no se trata de esperar sino de encontrar. Pero cuando digo “buscar” quiero decir poner la totalidad de mi ser en movimiento, con una esperanza».

Por los diálogos sabemos que la preocupación principal de Geneviève Lanfranchi fue intentar abrir esa posibilidad a otros y que, en ese aspecto, se sintió rotundamente fracasada. La septuagenaria que dialoga con Marcel Légaut no duda del valor de su opción ni de la experiencia vivida; pero sufre por no haber podido ser más útil, por no haber sabido facilitar el camino a otras personas. No deja de preguntarse cuál ha sido su error de comunicación. Desea con todas sus fuerzas que sus tanteos, logros y fracasos resulten útiles a alguien. «No puedo aceptar así, de brazos cruzados, que las personas no comprendan, que no exploren, que no deseen ese tesoro que se halla en el interior de uno mismo» (octubre, 1986).

3.1.1. *La experiencia fronteriza como «Espacio-Vacuidad»*

El ateísmo que impregna el diario de Lanfranchi es, quizás, su gran aportación. Ella nos pone en contacto con experiencias de certeza absoluta, de visión, de transparencia gozosa, ancladas en el esfuerzo personal. No hay más «don» que el empeño y la constancia. No hay más visión que la transformación de la realidad a partir de la transformación del ser humano; una metamorfosis radical que fructifica en una experiencia cognitiva hermana de la experiencia de la gran mística. Leemos en las anotaciones del 26 de abril de 1947:

[...] estar frente a la tierra prometida pero sin poder pisarla. [...] Algo cambió ayer, creo; me sentí como ligada a la esencia de la realidad; una esencia desconocida, una realidad sin forma y, sin embargo, absolutamente auténtica. Nada me era conocido y, en cambio, me invadía esa paz sutil que acompaña a la evidencia indiscutible. ¿Qué imagen

podría utilizar? Supongo que la del vacío, pero un vacío cualitativamente lleno, consistente, verdadero. O la de la noche, pero una noche reveladora de la naturaleza de las cosas.

Es como si, concentrada hasta ahora en las cuestiones intelectuales o prácticas, hubiera dejado atrapada en el orden fenoménico una capacidad que sería algo así como una «intuición desnuda» que, ahora, en cambio, estaría logrando actuar según la que sería su auténtica naturaleza: receptora espontánea de una esencia inconcebible que la sensibilidad no logra aprehender adecuadamente. Es como si en mí algo se desatara, como si todo se apaciguara al haber encontrado lo que buscaba, sin saber cómo.

O el 1 de mayo de 1948: «[...] en lugar de rozar lo impalpable con la punta de los dedos, estaba en él». Al día siguiente: «Todavía menos que decir que ayer; a duras penas puedo hablar de atención, de gozo o de paz. Ahí. Estaba ahí. Absolutamente». Se podría argüir que muchos textos budistas muestran lo mismo; bastaría con recordar los Cantos de Milarepa o el Sutra del Estrado de Huei Neng. Ciertamente, pero la lectura de los ejemplos budistas podría dejarnos con la duda de hasta qué punto el papel del maestro resulta imprescindible en la experiencia iluminativa. ¿Hasta dónde habría llegado Milarepa sin la brusquedad de Marpa el Traductor, o Huei Neng sin la sensibilidad de Hung Jen, el quinto patriarca? Sin maestro, sin tradición, sin más bagaje que la propia persona, ¿es posible habitar plenamente la frontera? El diario de Lanfranchi nos lo confirma. El mensaje que nos transmiten sus páginas es que aún sin linajes, aun sin métodos largamente experimentados y mejorados, es posible. Lo que no nos lleva a menospreciar las aportaciones de maestros y métodos sino, simplemente, a subrayar la naturaleza de la experiencia misma, cuando se nos ofrece —como en este caso— la posibilidad de observarla en su desnudez.

Lanfranchi va dando cuenta de las estrategias seguidas para convertir la vida psíquica en un órgano apto para recibir la vacuidad, hasta que puede afirmar que, por fin, la vacuidad la ha desalojado a ella: omnipresencia de la vacuidad englobante, omnipenetrante, que llena el espacio, el ser-espacio, un espacio que adquiere mucho más que tres dimensiones, abundante riqueza sin fin, pura vibración, «mil formas de ausencia coronan de inalterable Ausencia cada una de las mil formas de presencia» (18 de abril, 1945). Visión de Nada que es pura paz, gozo, «ser totalmente»: «[...] nada que decir, nada que añadir. Qué simple. Beatitud más allá de toda beatitud» (25 de febrero, 1951).

El deseo, el interés, la dedicación la empujan a tantear con todas sus capacidades «la realidad a través del velo»; un velo constituido por sentimientos, deseos, ideas. De pronto, como si algo cediera, la persona se encuentra «al otro lado del velo» y sabe que ve, que por fin ve, «aunque reconozco que es una clara visión de Nada, un ver no viendo» (20 de julio, 1944).

Años más tarde la vivencia es algo distinta, se centra en la imagen de transparencia (propia y del mundo). Como si los objetos, los seres todos, perdieran su opacidad natural y pudiera verse el infinito a través de ellos. «Como el cielo a través de los dibujos de la vidriera de colores» (22 de julio, 1951) y como si la mirada, el sentir, el existir mismo tendieran a extenderse «a través de las formas dibujadas en el cristal», a través de los seres, a través de las realidades: el infinito espacio esencial. Esa transparencia se vive en otros momentos como «desnudez substancial»; una desnudez en la que se percibe la vibración amorosa, «calor de pura luz» que es —de forma indisociable— amor e intelección nítida. Amor e intelección nítida que generan, o se acompañan, de un gozo hondo, vivo, sutil, y de libertad. Libertad definitiva, libertad real, nada

ha quedado, ni atadura ni a quién atar. Nada, libertad pura, ensanchamiento:

[...] todo ha estallado, por toda la superficie de sus paredes, por todo el grosor de su volumen, todo ha estallado. La Vacuidad ES, inefable cualidad de conciencia que ES, por todas partes, absolutamente, en todo, en cada objeto, en cada pensamiento, ES. (21 de octubre, 1968)

«Llegar», en este ámbito, es un verbo sin sentido alguno. El camino es de sí mismo a sí mismo. Una constatación —dice—, como la caída del caballo de Pablo de Tarso: «[...] cuanto más pura la conciencia, más absoluta es». Desde esa comprensión, nociones como la humildad, el don, la trascendencia, cobran un sentido renovado; anuncian un «dejar ser», sin obstaculizar, en la línea de la mística cristiana.

La dificultad: cómo situarse en la Ausencia, cuando sólo el sabor de la Ausencia despierta y vivifica la sensibilidad propia de la Ausencia... «El deseo de esta Ausencia —o, más aún, la Ausencia misma— suscita una sensibilidad nueva (pero ¡es tan secreta!), y ¿cómo desarrollarla si sólo el Encuentro secreto la suscita y la renueva y, a la vez, la existencia del Encuentro depende de esta capacidad?».

A lo largo del diario vemos cómo va saliendo al paso de la dificultad, pero el «método» queda mejor dibujado en escritos posteriores⁷ en los que evalúa y ordena el itinerario seguido.

3.1.2. *Método de trabajo: la autoconducción*

Hará falta una «autoconducción» (una autorrealización, la «formation de soi par soi», dirá Lanfranchi) para desplazarse más allá de sí mismo. Dejarse en manos del movimiento de la vida nunca podrá llevar más allá del entorno protegido por el ego y de su ámbito de significación. Hacer posible la autoconducción será el propósito de una estrategia que tendrá en cuenta dos tipos de movimiento: la «auscultación», hacia el interior, y la identificación con el espacio, hacia el exterior.

3.1.2.1. La auscultación cualitativa

El movimiento de «auscultación cualitativa profunda» consiste en mantener la interrogación interior con lucidez, para conocer con el mayor detalle y profundidad posibles la dirección y la raíz de los deseos, la naturaleza de los propios «gestos» y actitudes, qué resulta de cada uno de ellos... Lanfranchi compara la «auscultación» y la «introspección», diferenciándolas. La introspección sería una actividad básicamente mental que procura distinguir los factores que entran en juego en las situaciones; la introspección es análisis. La «auscultación» es escucha que participa de forma atenta en aquello que está sucediendo. Es penetración en la profundidad del existir. Más que mantener una distancia de análisis, la auscultación se basa en el recogimiento del «yo» para poder penetrar en el fondo del existir. La introspección permite poner orden y localizar el «fondo», mientras que la auscultación penetra. Como el nadador que se introduce entre corrientes marinas con todo su ser en alerta, mientras pasa de una corriente a otra, procurando distinguir aquella que favorece la natación en la dirección deseada (siendo el nadador la atención del sujeto y el océano la totalidad de su conciencia). La auscultación procura distinguir:

1. Los movimientos de la volición, la dirección y el propósito de los deseos. Coincidiendo con la actitud budista básica respecto al análisis del deseo (o evangélica: «Donde esté tu tesoro, allá...»), Lanfranchi desarrolla una serie de ejercicios prácticos para facilitar esta tarea e identificar, progresivamente, las fuerzas contrapuestas.

2. Aquellas actitudes, ocupaciones y sentimientos que favorecen el crecimiento del propósito de la búsqueda y los que no. Se trata de distinguirlos para poder dar más espacio a unos que a otros.

3. Aquellos que llama «momentos conductores»: momentos en los que el ser se haya sentido vivo, tocado en su profundidad y más cercano al «lugar» deseado que en otras circunstancias; momentos de mayor inspiración o comprensión. Y, más todavía, procura distinguir si ha habido participación consciente en el darse del momento conductor (si es posible reconocer alguna actividad, gesto interior, dedicación, que haya podido favorecerlo).

Insiste mucho en el reconocimiento de esos «momentos conductores», por un doble motivo. Por una parte, para apuntalar el convencimiento con su ayuda. Para ello es importante aprender a descubrir el tenue sonido de la flauta entre sonidos ensordecedores y darse cuenta de que produce un «movimiento» interior valioso que merece la pena conservar lo más posible a fin de que adquiera más y más consistencia. No se desplaza el eje de vida por fuerza de voluntad, insiste. El verdadero instrumento será la atención. Una atención capaz de destacar, en el panorama abarrotado e inconsciente de lo vivido (de lo vivido, no de lo concebido), aquellos movimientos interiores valiosos, aumentando la capacidad de aprehensión diferenciada (1966: 163-168). Reconocerlos equivale a poder transitar con más facilidad hacia ellos. Esos momentos conductores y la cualidad profunda que los caracteriza no son todavía la vacuidad, sino el humus, la tierra en la que aquélla crece y se desarrolla, de forma imperceptible, hasta estallar invadiéndolo todo. Se trata, en fin, de fortalecer su valor, el deseo de «habitar la frontera», la fuerza para sostener el necesario «movimiento de alzado», para así contrarrestar tanto sonido, tanto deseo, tanta dispersión, tantas ansias, tantas inseguridades...

El segundo motivo consiste en reconocer los rasgos de la «personalidad testigo» interior. De la misma manera que cualquiera es (o puede ser) consciente de su «personalidad social», hábitos, costumbres, actitudes, puntos fuertes... conocer la propia «personalidad testigo» y sus capacidades permite servirse de ellas.

Para Lanfranchi el punto fundamental es el reconocimiento, llegar a intuir poco o mucho las verdaderas dimensiones de la naturaleza humana. Una chispa de ese reconocimiento basta para encender el fuego. Pero la chispa no es concepto, la chispa arde si es vida. Por lo tanto, gran parte de sus indicaciones (y, quizás, ahí radica el motivo del interés que nos despertó) van dirigidas a ese «provocar la chispa» partiendo de las circunstancias y los medios más naturales y cotidianos. Y ello con la conciencia de que, a falta de dioses o de «cerco hermético» alguno en el horizonte cultural, no se da un «punto de partida» natural que ponga en marcha el movimiento de alzado. Es decir, si no se promueve una des-sujeción en función de una búsqueda en el campo de la estética, de las ciencias, o de la religión, ¿qué puede motivarla?, ¿qué puede dirigir la atención hacia la frontera? Sólo el reconocimiento en uno mismo de esa dimensión absoluta, el vislumbre del valor, la intuición del propio ser como ser del límite. Es por ello por lo que,

para Lanfranchi, todo el arte consiste en proporcionar, o favorecer, algún atisbo de intuición. Y, convencida de que no hay vida humana en la que de una manera u otra, en alguna circunstancia, no se haya producido un momento de experiencia valiosa, movimiento interior de cualidad profunda (experiencia más allá del círculo psicológico *yoico*, registrada en el campo de la conciencia), esa «auscultación cualitativa profunda, acompañada de lucidez crítica» va dirigida a recuperar esos momentos de entre todo el magma de experiencias vividas. Recuperarlos para constituirlos en fundamento. Todos los procedimientos y técnicas no tendrán más objetivo que sostener la auscultación (1966: 50-115), ya que «ella es el verdadero maestro interior» (1966: 113). Recordemos la cita de Agustín de Hipona que abre este capítulo: será la auscultación la que presentará a la inteligencia, al cuerpo y al sentir aquello que merece la pena conocer.

A ese reconocimiento se responde con otra actitud interior: fiarse. Confianza. Lanfranchi subraya la diferencia entre el dar crédito y la credulidad. No se trata de una creencia ciega, ni de seguir cualquier impulso, de ahí que siempre insista en la «lucidez crítica» que acompaña a la auscultación. Una lucidez que sabrá dar crédito a esa percepción sutil, inicialmente casi imperceptible. Dar crédito, *fiance* —fiarse— y entrega. Ése es, en la orientación de Lanfranchi, el «sabor» del movimiento de alzado que alcanza la des-sujeción. Es una entrega que no dispensa de actuar, de pensar con rigor, de amar con generosidad; al contrario, todo esto «se impone, pero no como objetivo que se persigue, sino como consecuencia de la elección» (1975: 42).

El reconocimiento ofrece dirección, la orientación deseada y elegida. Y aquel otro aspecto de la auscultación que permitía distinguir la naturaleza de los distintos deseos va poniendo orden de forma natural al polarizar las elecciones. No hace falta huir de sí mismo cuando se logra que ese sí mismo psíquico sea un suelo ordenado en el que asentar la búsqueda y la vida. Por el contrario, Lanfranchi plantea estrategias, ejercicios para impregnar el conjunto de la vida psíquica del sabor, y del convencimiento del sabor, de la intuición. En suelo ordenado, puede reconocerse la distinción entre «psiquismo», «interioridad» y «vida espiritual» (1966: 45-80). El psiquismo implica la configuración del ego, la interioridad es el espacio de conciencia en toda su amplitud y la orientación de las propias energías hacia —y en— ese espacio; y la «vida espiritual» es la puesta en acto de esa orientación.

Lo que caracteriza a la «vida espiritual» es la «adhesión». «Cuando no hay un Quien, ¿qué significado tiene la adhesión?» ¿En qué consiste? En una elección basada en el reconocimiento: en el convencimiento que *sabe* —dirá— que hay más valor y más realidad en un minúsculo fragmento de existencia «cualitativamente testimoniado o realizado» que en cualquier otro tipo de certeza. La adhesión se concreta al asumir, a cada momento, la opción que más se acerca a la cualidad profunda; conlleva una actividad interior intensa (apertura, concentración, disponibilidad), atención sostenida, atención alerta «que no atiende nada: atiende; que no sabe nada: sabe» (1966: 109). Se trata de una atención lúcida, sostenida día a día, que va acallando, o llevando más allá de la zona de los movimientos conceptuales, que certifica de forma lúcida lo que «es» frente a lo que «no es», y que doblega el «campo de la existencia» (el existir) hacia «Eso» sin nombre. Nos referimos a un doblegar que es «consagrar», «verter», movimiento de amor desnudo que sólo quiere desnudez, don de sí, porque cualquier otra cosa es obstáculo.

Es un amor «suspendido» —dice—, pues en una vida sin límites, de fronteras traspasadas, no hay un «hacia» al que verter el amor, no hay un «adónde» dirigirlo. Su único movimiento es el de ser, purificándose de cualquier proyecto o esperanza que pudiera limitarlo.

A falta de maestros exteriores, la auscultación lúcida debe mantenerse en guardia ante la autocomplacencia. Sin mencionar a Maestro Eckhart⁸ y su «desasimiento», Lanfranchi explora el concepto de «humildad» desde la perspectiva de ese ser despojado de sí mismo capaz de reconocer la «ilimitada Vacuidad substancial» en sí mismo. Presenta una humildad que no es resignación respecto a nada, no es una aceptación resignada de alguna limitación, sino ejercicio constante de reconocer lo que obstaculiza para dejar ser a lo que verdaderamente es. Ese «dejar ser» se muestra también en una actitud de «simpatía» tendida hacia toda forma de existencia. Si esta simpatía enmudece, si hay una vuelta hacia sí, la auscultación crítica debe poner en guardia. «Humildad» es aquello que da consistencia, nacimiento, a un existir de la conciencia, de la intelección, del sentir, del ser social, más allá del yo.

No bastaría con «abdicar» de los movimientos afectivos o del pensamiento discursivo o del ser social. Ello no sólo no bastaría sino que desembocaría, sin más, en un confuso dejar de ser. Si no es el pensamiento discursivo el que logra habitar la vacuidad, la vía no es la abdicación del pensamiento discursivo, sino que consiste en ofrecer a la intelección la posibilidad de completarse mediante el desarrollo de la punta lúcida, que es intensa actividad intelectual, focalización atenta, discernidora. Así es también para el sentir y la acción. El ser fronterizo, en los textos de Geneviève Lanfranchi, sería quien logra vivir en la totalidad de la conciencia y del sentir; el movimiento de alzado no niega sino que reeduca a un ser humano que aprende a usar resortes hasta entonces desconocidos. De nuevo entra en juego la auscultación, ya que para usar esos resortes hay que descubrirlos.

Lo que se va poniendo al descubierto es un nuevo modo de ser; no destruye el antiguo sino que lo sitúa, a él y a sus esperanzas, ambiciones y pretensiones, en su lugar. Al dar crédito, momento a momento, a ese «espacio esencial y vivo» como la auténtica naturaleza del ser, la energía adormecida va encontrando su movimiento peculiar. Progresivamente, el sujeto deja de identificarse con el yo físico, toma cuerpo el espacio vivo como la verdadera naturaleza del ser, y en la medida en que se lleva a cabo esa identificación, la totalidad de la realidad queda investida de esa cualidad de existencia fuerte, pura, desnuda, vasta, infinita, en la que cada instante, cada modo de ser brilla en plenitud, indefinidamente renovado en un presente eterno. (1966: 81)

Éstas podrían ser orientaciones dadas por un maestro budista; poco se alejarían del esfuerzo por «armonizar la mente, momento a momento», propio del *zazen* del maestro Dōgen (siglo XIII), a quien Lanfranchi probablemente desconocía. Pero Dōgen (1988: 41) situaría el fundamento de la búsqueda en la comprensión de la impermanencia; «realizar» la evidencia de la impermanencia, evidenciarla con todo el ser, sería la puerta de entrada, la vía y el móvil. Para Lanfranchi la conciencia de impermanencia no aparece como motivación ni como vía. Su auscultación persigue provocar el reconocimiento de un campo de conciencia de un orden distinto al del yo psicológico; es el reconocimiento de su existencia y del valor de la experiencia de vida que tiene lugar en la amplitud del campo de conciencia.⁹ La realidad fronteriza sería en Lanfranchi la plenitud de la conciencia y el ser del límite una vida desplegada desde esa plenitud. Como ayuda y complemento del movimiento de auscultación, Lanfranchi propone trabajar sobre el sistema sensitivo y perceptor, sobre el conjunto de los sistemas biológicos,

orientándolos hacia la identificación con el espacio.

3.1.2.2. La identificación con el espacio

El ejercicio de identificación del propio ser con el espacio exterior está presente en el diario a partir de las anotaciones de 1943 por medio de diversas prácticas: situar con la imaginación los límites del propio cuerpo más allá de los límites corporales y «sentirlos» como tales, ampliar el movimiento del flujo de la respiración de tal manera que el paso por el propio cuerpo devenga sólo una parte del recorrido, «sentir» el conjunto de cuerpos como el cuerpo propio. El movimiento que se lleva a cabo no consiste en «situar al yo en el espacio» sino que implica desarrollar estrategias de cara a sentir la inmensidad como el verdadero yo. En la presentación que acompaña a la publicación de los fragmentos del diario (1981: 275-276), Lanfranchi explica que se trata de dotar de fuerza existencial a aquello que todavía no tiene «cuerpo», a la vez que se restituye a la conciencia, como sensación vivida, su dimensión verdadera; se trata, pues, de ejercitarse en dar poder de realidad a aquello que en la experiencia de vacuidad se muestra, a la vez, como transparencia radical, presencia desapercibida; prepararse para dar poder de realidad a esa transparencia, a ese valor puro, que es la vacuidad.

Los distintos ejercicios o momentos de práctica se orientan mediante fórmulas tales como: «El espacio es mi verdadera y libre conciencia», «sentir el espacio que circunda este cuerpo como mi Yo verdadero». En algunos momentos la práctica subraya la toma de conciencia del existir, pero no se detiene en ello. Esa primera toma de conciencia es el primer paso necesario para poder dar el siguiente: la identificación del propio existir con la infinitud del espacio; ayudar desde la corporeidad a la rotura de las cadenas, a experimentar vívidamente (a corporeizar) una libertad radical. A partir de un cierto período, el «gesto» se concreta en invertir el sentimiento de identificación de la conciencia con el «interior» del cuerpo hasta sentir que el «Yo verdadero», la «Consciencia consciente de sí misma», habita el propio cuerpo así como cualquier otro objeto material o inmaterial, una «Consciencia vasta, libre, pura y desnuda como el espacio, identificada con el espacio mismo, Consciencia englobadora que también es Amor que todo lo engloba, o Noche profunda a la que se abren y se entregan aquella profundidad y aquel amor que habían vivido encerrados en el cuerpo» (1981: 288).

Los fragmentos del diario que dan cuenta de esa identificación son bellos y poderosos. «Hasta hoy la Vacuidad revestía rasgos de ligereza y expansión en la inmensidad; hoy, como si el “volumen” del vacío lo ocupara todo» (14 de febrero, 1951). «¿Hasta dónde alcanzo a ser? Pregunta sin sentido cuando cualquier punto lo es todo, todo, todo. Qué lejos y qué cerca. Nada queda fuera, tampoco dentro. ¡Qué sencillo!» (20 de febrero, 1951). «Simplicidad extrema, la de la transparencia. Paz ligera de una evidencia total, aún cuando no haya nada que sea evidente» (27 de febrero, 1951). «Gozo cósmico, el espectáculo de las cosas no es, es tan real o irreal como un sueño; entretenerse discutiendo su realidad o irrealidad es como discutir con una persona dormida; es el ser dormido en nosotros quien plantea tales cuestiones. Recoger esa gota de luz, de vacío, introducirla en la masa compacta, en mí, aquí, allá, por doquier, penetrándolo todo de espacio y de luz» (21 de octubre, 1951). «Energía diamantina: vacía, clara, tan preciosa. Espacio substancial. Algunos movimientos más opacos, sin embargo me parece que ese vacío en

mí convoca a las ideas y a los seres que me rodean y me resulta todo transparente, todo alcanza su consistencia propia» (25 de octubre, 1951). «Absoluto de la energía. La más elevada vibración del amor, hasta el punto en que el calor enciende la luz, la más alta claridad de la inteligencia: lugar de toda relación. Gota de eternidad: sostenerla, preciosa, entre los dedos. Atravesar con ella los momentos otorgándoles luz, transparencia, belleza» (27 de octubre, 1951).

Gozo, libertad, paz, lucidez, amor... Aparecen todos aquellos rasgos propios de una vida que «ha puesto al ego en su lugar», rasgos de condición fronteriza. Lanfranchi insiste a menudo en que nada es imposible, en que el infinito está al alcance de la mano con tal de acertar en la dirección, de no pretender ir contra corriente, contra el cuerpo o el movimiento de la vida; se trata de canalizar (y no bloquear o forzar) la energía vital, todas las capacidades, mediante un gesto sencillo y constante «hacia la totalidad». Resume su experiencia como la de vivir durante años en actitud vigilante, primero cerciorándose del «lugar» en el que se desea habitar, después adaptando la existencia al lugar, haciéndose apto, reformando poco a poco: «[...] probar, arriesgar; distinguir entre lo que funciona y lo que no; repetir, repetir los “gestos” acertados, hasta que sustituyan por completo aquellos adquiridos por casualidad o creados por la educación; coordinarlos entre sí; afinar, consolidar, aumentar, profundizar, enraizar» (1981: 273). La copia mecanografiada del diario concluye con una afirmación y un deseo:

El Absoluto es real. Podemos ser partícipes de él. Es la existencia esencial y la esencial libertad. Es Evidencia para la Consciencia.

Que podamos sentirlo, invisible y presente, como el aire que nos envuelve, nos penetra y nos da vida. (1955: 292)

En nuestro interés por recoger orientaciones para favorecer la condición fronteriza humana diríamos que el núcleo del empeño didáctico de Geneviève Lanfranchi se situaría en despertar la conciencia de la posibilidad limítrofe por la vía de rescatar alguna muestra de ella en el propio bagaje de experiencias. Propone rescatar del pasado y afinar para así reconocer y valorar los momentos valiosos del presente. A medida que se lleva a cabo ese «rescate» se alimenta, por una parte, el deseo por multiplicar o afianzar la «posibilidad», y, por otra, crece el reconocimiento de la necesidad de afinar, de hacerse apto, de hacerse otro... (1981: 273). Al mismo tiempo, considera la autenticidad como la base de la felicidad, de la salud psíquica y de la posibilidad de realización, sea cual sea el propósito de la vida. Esa orientación hacia autenticidad se concreta en esforzarse por reconocer los mecanismos del deseo en sus niveles profundos: descubrir lo que realmente moviliza, frena o alimenta el actuar y la vida, sin confundirlo con lo que aparentemente se desea. Las dos atenciones que cultiva, en paralelo, la «auscultación cualitativa profunda» van perforando la irrealidad, o la inconsciencia, o la opacidad en la que habita el ser egocentrado, al tiempo que se procura cruzar la barrera de la identificación con el yo al otorgarle a la Consciencia, a la interioridad, un «cuerpo» más apto: el espacio ilimitado, la totalidad del existir. La des-sujeción no adopta nunca, en Lanfranchi, caracteres de sacrificio del yo, o de muerte, o de negatividad de ningún tipo, sino de esfuerzo de polarización, de profundización, por medio de expandir, de ser, de afianzar...

Éstas serían, pues, las líneas básicas de la propuesta, que se concretan a través de las más diversas estrategias. Otros autores nos ofrecen prácticas más elaboradas, un aparato conceptual más fino,

el bagaje de ricas tradiciones. Lanfranchi no; ella aporta su experiencia al desnudo, con todas sus limitaciones, pero es precisamente esa desnudez la que nos permite captar con nitidez el sentido del movimiento de alzado: un esfuerzo que no apunta a «otro» mundo sino a vivir en éste desde unas dimensiones «otras», desde la exploración del tesoro —la posibilidad— en sí misma. Y con todas sus fuerzas procuró comunicarlo, ayudar al «despertar» de otros. Al recoger el testimonio de esta mujer, e introducir con él este capítulo, queríamos situarnos ante un modelo de lo que venimos a llamar «maestros de la condición fronteriza»: existencias que encarnan la búsqueda de la condición fronteriza por sí misma, por el hecho de poder convertir la propia vida en el lugar del Encuentro, en la experiencia simbólica misma. Es la persona, no el cuadro, ni el poema, la que, encarnándola, hace patente la posibilidad.

Al estudiar los textos de Geneviève Lanfranchi cuesta muy poco seguir aquella recomendación de Edith Stein de «fijar la atención en las cosas mismas, con una mirada libre de prejuicios» ya que no disponemos de nada más que de «las cosas mismas». No existe literatura secundaria al respecto que uno deba dejar a un lado. Pero, tal como hemos anunciado, procuraremos mantenernos en esta misma actitud al presentar las aportaciones de otros maestros que sí han sido objeto de numerosos y valiosos estudios. En la medida de lo posible, olvidando cualquier otra consideración, nos acercaremos a su esfuerzo de comunicación procurando recoger los rasgos propios de la —de «su»— experiencia fronteriza (la ganancia) y las indicaciones para facilitar el acceso a ella.

La primera parada nos deja con Teresa de Jesús, pues enlaza de forma muy directa con las preocupaciones de Lanfranchi. Convencida del valor del «tesoro», las estrategias de la filósofa francesa luchan por hacer frente al obstáculo cultural básico de su entorno con relación al movimiento hacia la condición fronteriza: la «inexistencia» del círculo hermético en el horizonte cultural. Sin intuición del «tesoro», ¿cómo podría alguien movilizarse en su búsqueda? La carmelita de Ávila se las tiene que ver con un obstáculo no menos importante, una dificultad connatural a las culturas religiosas: confundir la verdad del círculo hermético con aquel «otro mundo» que, desde el exterior del cerco del aparecer, sustenta el sentido y el orden del mundo cotidiano. Nos hemos referido ya a la naturaleza de este obstáculo en el primer capítulo de este estudio. Ahora veremos sus consecuencias a la hora de plantear el trabajo con las facultades humanas de conocimiento. Quien vislumbra la realidad del cerco hermético se da cuenta del equívoco y alerta a los caminantes: una vía conduce a la verdad y la vida, la otra a ninguna parte. Explicar y aclarar la verdadera naturaleza del «tesoro» —el «reino»—, facilitar apoyos y medios para andar el camino, poner en guardia frente a los falsos guías, defender la propia opción ante esos poderosos guías, todos ellos serán los elementos principales del discurso de Teresa de Jesús.

Para llevar a cabo la posibilidad de la condición fronteriza, será tan imprescindible despertar la intuición de la existencia de la frontera (Lanfranchi) como ubicarla en su lugar, en el cerco de realidad (Teresa de Jesús). Rescatarla del «más allá» para enraizarla en el cerco de vida, éste será el rasgo nuclear, o el principal empeño, de los maestros de la condición fronteriza en los entornos propios de las culturas de *religación*. Y la obra de Teresa de Jesús nos permite constatarlo de una forma directa y espontánea.

3.2. TERESA DE JESÚS: LA IMPORTANCIA DEL RECONOCIMIENTO DEL «REINO»

Al acercarnos a las principales obras de Teresa de Jesús (1515-1582) es importante tener bien presente a quién iban dirigidas y las circunstancias de su redacción. Teresa redacta el *Libro de la vida*¹⁰ en 1562 por orden de sus superiores, que querían valorar si las experiencias de la monja eran cosa de Dios o del maligno. Sus primeros confidentes ya habían juzgado que se trataba de «cosa del demonio» (LV 23.14). El dominico P. Ibáñez y algún otro consejero le piden la redacción del texto, en parte para poder ayudarla en el mar de dudas en el que ella se hallaba, en parte para poder salir en su defensa. En 1562 Teresa funda el primer convento carmelita reformado, San José. Tiene a Ávila en contra de aquella iniciativa de «fundar sin renta», que puede bien pronto convertirse en una carga y un problema para el municipio; cuenta también con la oposición de la mayor parte de su antigua comunidad, de la orden carmelita y de las autoridades eclesiásticas. Teresa siempre estaría bajo sospecha inquisitorial, no sólo por sus «innovaciones» sino también por sus antecedentes familiares: el abuelo paterno había sido acusado de continuar manteniendo prácticas judías, en Toledo, y fue condenado a pasearse cada viernes revestido del sanbenito y cargado de cruces. De ahí el traslado de la familia a Ávila, para recomenzar una nueva vida, tras la compra de una hidalguía. 1562 es también el año de clausura del Concilio de Trento. La presión doctrinal sobre todo el entorno teresiano es muy fuerte. El índice de libros prohibidos aumentaba sin cesar; ella misma tuvo que desprenderse de una parte importante de sus lecturas, que habían sido incluidas en el índice; en más de un pasaje se lamenta de ello (LV 25.22, CP 35.4, CP 73.4, etcétera).

En cambio, *Camino de perfección* y *Las moradas del castillo interior* son dos obras dirigidas a sus hermanas y discípulas para ayudarlas en el trabajo interior. Escribe el *Camino* en 1565, al servicio de aquel pequeño grupo de valientes que han querido acompañarla en la aventura del convento de San José. Concluye las *Moradas* en 1577, habiendo ya fundado conventos en Medina del Campo, Malagón, Toledo, Pastrana, Salamanca, Alba de Tormes, Beas y Sevilla. Al conversar con el padre Gracián sobre la oración, ella hacía a menudo referencia a temas ya tratados en el *Libro de la vida* (incautado por la Inquisición). El padre la animó: «Pues no le podemos haber, haga memoria de lo que se le acordare y de otras cosas y escriba otro libro» (1974: 363). Y así escribió las *Moradas*. Aunque las destinatarias de estas obras fueran las monjas, al leer a Teresa de Jesús siempre hay que tener en cuenta que ni una sola palabra llegaría a nadie sin antes pasar por revisión de los confesores y por la censura.¹¹

Se podría establecer un cierto paralelismo entre el *Libro de la vida* de Teresa de Jesús y el diario de Lanfranchi, y entre el *Camino* y las *Moradas* y los escritos pedagógicos de la filósofa francesa, aunque sin perder nunca de vista la omnipresencia de la censura y de la autocensura. Por sincera que procure ser Teresa en la redacción del *Libro de la vida*, media un abismo entre consignar lo vivido con el propósito de facilitar el propio análisis y la comprensión del proceso, y hacerlo de cara a que unos terceros juzguen. Y más aún si éstos juzgan para dilucidar si hay presencia de fuerzas malignas. Ella misma trabaja bajo el peso de ese temor y busca permanentemente criterios de discriminación, internos y externos:

Es sin duda que tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen a el demonio que a él mismo; porque él no me puede hacer nada, y esotros, en especial si son confesores, inquietan mucho, y he pasado algunos años en tan gran trabajo que ahora me espanto de cómo lo he podido sufrir. (LV 25.22)

De todos modos, y salvando las diferencias, unos textos refieren —especialmente— a la propia vivencia de la condición fronteriza (el *Libro de la vida*, el diario de Lanfranchi) y otros avanzan empujados por una clara preocupación pedagógica; en el caso de Teresa, dicha preocupación se concreta en el interés por unas mujeres que han abandonado la seguridad de un estilo de vida conventual socialmente aceptado y económicamente seguro, por unas condiciones de inseguridad económica y de rechazo social. Por encima de miedos y dudas, el sentido de responsabilidad hacia ellas nos ha legado unos textos lúcidos y valientes, empeñados en corregir el principal obstáculo que presenta la mentalidad religiosa a la búsqueda de la condición fronteriza: la creencia, es decir, la consistencia otorgada al «mundo paralelo» en la lejanía del más allá.

La práctica y la orientación de la vida religiosa socialmente establecida obedecen a un objetivo. El Rey del «reino» en el más allá exige un culto, unos rezos salmodiados (la «oración vocal»); los arrepentimientos y penitencias «rescatan» a la realidad de las garras del poder del mal; el ejército de siervos religiosos satisface los deseos del que reina en la «realidad paralela», restituyendo el frágil orden con sus devociones y sacrificios, contrarrestando el continuo actuar de las fuerzas malignas. El permanente reconocimiento del mal da sentido a unas vidas dedicadas a la restitución, que hacen de la reparación su aportación a la marcha de la vida. Otra orientación de la vida religiosa podría poner en cuestión la fuerza de las certezas ideológicas y de sus instrumentos. Representaría un peligro para el sistema y para el «alma», y más todavía tratándose de mujeres (a las que «les vienen ilusiones, mejor será que hilen, les basta el Paternóster y el Avemaría» [CP 35.2]). Bastante entorpecen ya las mujeres la marcha del mundo por el simple hecho de haber nacido mujeres, hijas de Eva, instrumentos del demonio y de la tentación, como para empeorar más las cosas permitiéndoles acercarse a parajes peligrosos.

A ese reino exterior como objetivo de la vida religiosa, Teresa le contrapone un «reino» interior que es posible descubrir (si se lleva a cabo el movimiento adecuado) y que transforma toda realidad: es «una noticia en el alma más clara que el sol; no digo que se ve el sol, ni claridad sino una luz que sin ver luz alumbra el entendimiento; trai consigo grandes bienes» (LV 27.3) Entre los bienes «que hay en el reino del cielo, con otros muchos» es «un sosiego y gloria en sí mismos, un alegrarse que se alegren otros, una paz perpetua, [...] no entiende otra cosa sino amarle» (CP 52.2). El reino interior y la majestad que en él habita es una noticia, es experiencia cognitiva del ser en un movimiento que le lleva, morada tras morada de ese castillo interior, más allá de sus límites egocentros, hasta «meterle» en la majestad misma, en el Absoluto, «metiéndose» y «siendo» el Absoluto: «Parecióme estar metida y llena de aquella majestad que he entendido. En esta majestad se me dio a entender una verdad que es cumplimiento de todas las verdades» (LV 40.1). «Entendí qué cosa es andar en verdad delante de la misma Verdad» (LV 40.3). «Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo huvieran enseñado. [...] Esta Verdad que digo se me dio a entender, es en sí misma verdad y es sin principio ni fin y todas las demás verdades dependen de esta Verdad, como todos los demás amores de este amor

y todas las demás grandezas de esta grandeza» (LV 40.4).

La experiencia de des-sujeción es experiencia de conocimiento, una certeza absoluta de todo y de nada que transforma, sumerge en una paz perpetua, en gozo, amor. Es conocimiento que es amor, grandeza, gozo, paz, porque es unidad, presencia, ser... Es experiencia liberadora porque rompe la burbuja de la egocentración, traspasa la frontera: la des-sujeción permite vislumbrar, y ese vislumbre se lleva por delante una percepción del sí mismo encerrada en las paredes del yo:

[...] no se da a conocer hasta que va ensanchando esta alma poco a poco, conforme a lo que entiende es menester para lo que pone en ella. Por eso digo que traí consigo la libertad, pues tiene el poder de hacer grande este palacio. Todo el punto está en que se le demos por suyo con toda determinación y le desembaracemos. (CP 48.3)

Una es la vía de oración y culto para satisfacer al rey del reino de los cielos exteriores y para contentar al ejército de guardianes de su causa, y otras son las estrategias que favorecen que el ser humano pueda vivir la que es su auténtica posibilidad, sabiéndose palacio, realizando la condición fronteriza. Lanfranchi buscaba recursos para rescatar esa posibilidad culturalmente «oculta» o impertinente, por su parte, Teresa de Ávila no lo tendrá más fácil en el esfuerzo por provocar ese giro de ciento ochenta grados en la comprensión de «sus» monjas, convencer de ello a confesores y jueces, y orientar la búsqueda en el aquí mismo.

3.2.1. *Método: de la oración vocal a entender no entendiendo*

En el *Camino de perfección* y en las *Moradas* Teresa de Jesús procura exponer de forma ordenada los requisitos de la vía contemplativa, la del conocimiento silencioso. Revisemos las aportaciones de su propuesta.

Las dos obras se complementan. En el *Camino* la monja sale al paso de una grave dificultad: la imposición de prácticas devocionales, de adoración y servicio al «Rey» del otro mundo (oración vocal, arrepentimientos, penitencias...) que desvía de la posibilidad de «meterse en la majestad misma». El *Camino* nos ofrece un material insuperable para distinguir claramente los dos «reinos»; para ver la sutilidad que requiere la condición fronteriza sea cual sea el ámbito cultural en el que se procure alcanzarla, y en qué consiste el arte de los maestros de esta condición en su esfuerzo por dirigir hacia ella —lo más directamente posible— partiendo de las condiciones culturales concretas. Con todo en contra, la propuesta del *Camino* enseña a transformar un sistema de vida al servicio de la dualidad en una vía de conocimiento de los ámbitos inefables, una vía de contemplación. Las *Moradas* insisten en la posibilidad limítrofe como núcleo del núcleo de la existencia humana y, por tanto, en que el camino para su realización no aleja de sí, sino que conduce hacia ese «centro del alma o espíritu que es una cosa tan dificultosa de decir» (M 7.^a, 2.14), realización de aquella posibilidad en potencia que todo lo transforma. Las *Moradas* subrayan la necesidad de reconocer el objetivo para no errar en la dirección, eligiendo un camino que aleje.

Antes de comenzar a exponer el ejercicio de las facultades en la exploración silenciosa, dedica los primeros veinticuatro capítulos del *Camino de perfección* a insistir en los soportes de la práctica, en las condiciones necesarias para poder llevar a cabo la práctica y que ésta no se gire en contra de sí misma: que conduzca al silencio y a la liberación (hacia la Majestad) y no al

fortalecimiento del yo (al «ruido» interior).¹² Así pues, se trata de tener siempre en perspectiva el «no regalarse» (capítulos 1-4); además de evitar lo que deba evitarse, la mejor manera de cultivar ese no regalarse es ejercitándose en el amor desinteresado (capítulos 7-11), un amor «sin poco ni mucho de interese» (CP 11.2) y en el desasimiento (capítulos 12-14). En lograr el desasimiento «está el todo», ése es el quid de la cuestión; no es sinónimo de «entrar en religión» (CP 18.1) sino de «darnos al Todo sin hacernos partes» (CP 12.1). No se trata de crear un muro de contención para los impulsos sino de «convencer» a la voluntad (la volición, el sentir) para que comprenda cuál es «el objetivo que ha de durar» y así poder trasladar hacia ese objetivo la «fuerza de la afección».

Desde una antropología bien distinta, la auscultación de Lanfranchi (y la actuación acorde a los resultados de la auscultación) no estaría muy lejos del «cultivo de las virtudes» tal como los presenta Teresa de Jesús en estos primeros capítulos. No se trata de acumular méritos, sino de colaborar en la reconducción de las capacidades. Todo trabajo de silenciamiento de las capacidades de cognición resulta inútil si el sujeto, hasta lo más profundo de sí, no está dispuesto a no buscar nada para sí. Teresa explica cómo ella vivió estancada los primeros dieciocho años de vida religiosa por no acabar de comprender esto, «dieciocho años en la batalla y contienda de estar dividida entre dos intereses opuestos, querer tratar con Dios y con el mundo» (LV 8.3). Vendrán después años en los que estará enzarzada en la «segunda contienda», la de procurar usar las facultades en las vías del silencio (en atención silenciosa, pero no «bozas»). Las orientaciones de estos primeros capítulos están al servicio de la polarización, y tienen muy presente que la práctica de las «virtudes» no resulte contraproducente al levantar un muro todavía más denso. Caben ahí una serie de consideraciones valiosas sobre el concepto de humildad y el conocimiento de sí mismo.

La verdadera humildad, la que ayuda en la vía que propone Teresa de Jesús, es hermana del desasimiento (CP 15.1). No tiene nada que ver con sentimientos autocompasivos, que protegen frente a cualquier esfuerzo, justifican la inoperancia, paralizan.¹³ La humildad no es ni «encogimiento» que rehúye reconocer la grandeza de la condición humana, ni movimientos psíquicos en la zona de las culpabilidades que no hacen más que agrandar la ciénaga en la que vive el sapo. Hay malos guías, que enseñan a ser «sapo, contento en sólo cazar lagartijas» (LV 13.3). Andar con el entendimiento «amontonando pecados para ver que no lo merece» es «ruido», impedimento (LV 15.6). La verdadera vía, por el contrario, transita por una humildad que es libertad, en la que la Majestad «espera a que vuele el sapo por sí mismo» (LV 22.13), una humildad que es un conocimiento de sí mismo en el que el contacto con la luz deshace la falsa consistencia del yo:

[...] no es menester andar rastreando cosas para sacar humildad y confusión, porque el mismo Señor la da de manera bien diferente de la que nosotros podemos ganar con nuestras consideracioncillas, que no son nada en comparación de una verdadera humildad con luz que hace *una confusión que hace deshacer*. (LV 15.14)

Por eso humildad y desasimiento son hermanas, una y otra diluyen el soporte de un sujeto que actúa, piensa y siente desde su solidez. El desasimiento reduce el campo del yo, la «humildad» es reconocimiento de la diferencia entre el «yo» y el campo. El camino avanza profundizando en el

reconocimiento y en la «reducción», hasta alcanzar aquella verdadera y absoluta humildad y aquel auténtico desasimiento que resultan de la experiencia cognitiva silenciosa.

El tratamiento dado por alguien a la humildad puede ser un indicador válido para saber si sus enseñanzas van dirigidas a perfeccionar el comportamiento de un sujeto o buscan situarlo más allá de su «ser sujeto». Es decir, si buscan amoldar al sujeto al canon de bondad propio de un orden ético determinado o si se esfuerzan por colaborar en retirar el velo, en apuntar hacia la frontera, para asomarse al límite. Volveremos sobre este punto, pero ya anunciamos que ha sido una herramienta útil para atrevernos a «traducir» el discurso religioso, con el convencimiento de no estar forzando los textos. ¿Cómo podemos estar tan seguros de que Teresa de Jesús, o Juan de la Cruz, o Jalāl ud-Dīn Rūmī y un largo etcétera no están apuntando a obedecer la voluntad de un Señor más allá de este mundo, cómo tener la certeza de que se refieren a un Absoluto aquí, en el propio existir, que se alcanza desde una *reformación* de la experiencia de vida, una *reformación* que es experiencia cognitiva y que avanza de conocimiento en conocimiento? ¿Cómo? Interrogándolos acerca de la humildad o del arrepentimiento.

Si pretendieran perfeccionar el modo de ser del siervo ante la voluntad de su Señor (manteniendo el enfoque dual), abogarían por el cultivo del arrepentimiento, por la permanente revisión del propio comportamiento, por cultivar una memoria bien viva del registro de actuaciones, decisiones y deseos que permitiera corregir errores. En cambio, cuando lo que se procura es una mirada hacia sí mismo que «deshaga» la consistencia del yo, la orientación va en la dirección de desocupar la memoria del recuerdo de sí mismo, merezca ese recuerdo una valoración positiva o negativa. Todo darle vueltas al «yo» es pérdida de tiempo y de energía, no deja de insistir Teresa de Jesús. En el movimiento de alzado que favorece la condición fronteriza la memoria presta una ayuda muy distinta: en lugar de ponerse al servicio del recuerdo de sí, instrumenta el recuerdo del objetivo hacia el que se tiende, lo pone enfrente. La memoria no recrea el pasado (el sujeto que ya ha sido, en ninguna de sus formas) sino que da fuerza al futuro, a la esperanza, a la posibilidad de ser. Juan de la Cruz será el gran formulador de la memoria transmutada en el poder de la esperanza.

Teresa de Jesús no pierde ocasión para enseñar que en la «verdadera humildad» se juega todo. No puede ser menos cuando «la humildad es andar en Verdad», «Dios es suma Verdad», «plega a Dios nos haga la merced de no salir jamás de este propio conocimiento» (M 6.^a, 7.10). Humildad es, pues, reconocimiento de la propia naturaleza esencial, capaz de Absoluto. Éste es quizás el aspecto en el que más insiste a lo largo de las *Moradas*. Atreverse a reconocerse a sí mismo como un castillo de puro cristal, como un diamante, como la mismísima Majestad, tiene como puerta de entrada y como fundamento de todo el camino la permanente consideración de quiénes somos, qué es ese castillo y cuál es la naturaleza de la Majestad,¹⁴ la actitud *upanishádica* de acrecentar la autoconsciencia bajo la permanente consideración del *tat twam asi* (tú eres Eso) de la *Chandogya Upanishad*, hasta realizar el «Soy», afirmación suprema de la verdad, aquel «soy la Verdad» que llevó a Al-Hallāj al patíbulo.

Polarización total. No buscar el propio regalo, amor sin ningún interés propio, desasimiento y «verdadera humildad, que aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza a todas» (CP

6.1): éstas son, en síntesis, las orientaciones que el buscador debe tener siempre presentes si quiere avanzar en el cultivo «silencioso» (contemplativo) de las facultades, pues «si no hay ejercicio de ellas, siempre os quedaréis enanas» (M 7.^a, 4.10). Una vez expuesto esto, la obra *Camino de perfección* se ocupa de su tema central: el ejercicio silencioso (contemplativo) de las capacidades cognitivas practicado a pesar de la imposición de la oración vocal en la vida de las monjas y sin salirse del marco de lo establecido.

Para adentrarse en el conocimiento de la Majestad, para beber el agua de vida, para caminar hasta llegar a la misma fuente —de la Verdad, de la Eternidad— el ruido de las palabras no es herramienta útil (CP 35.1-2). Pero, en cambio, es lo que se espera de las monjas, de ese «personal» dedicado a la adoración del Señor del Universo; es la ocupación propia de esa «corte celestial», su sentido de ser social. ¿Cómo compaginar dos direcciones tan opuestas?

Ahora, pues, tomando a los que quieren beber del agua de vida y caminar hasta llegar a la misma fuente, importa mucho y el todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, travaje lo que se travajare, mormure quien mormurare, siquiera llegue allá, siquiera muera en el camino, siquiera se hunda el mundo; como muchas veces acaece con decir: «hay peligros», «hulana por aquí se perdió», «el otro se engañó», «el otro que rezava cayó», «dañan la virtud», «no es para mujeres que les vienen ilusiones», «mejor será que hilen», «no han menester esas delicadeces», «basta el Patemóster y Avemaría». (CP 35.2) Ningún caso hagáis de los miedos que os pusieren ni de los peligros que os pintaren. [...] Quien os dijere que éste es peligro, tenedle a él por el mesmo peligro y huid de él (y no se os olvide, porque por ventura habréis de menester este consejo). (CP 36.2)

Las hermanas debían limitarse a la oración vocal sin salirse de los rezos estipulados... Y ahí aparece el genio de la maestra de sabiduría: si hay que decir el Padrenuestro, nadie nos puede impedir considerar a quién se dirige uno cuando dice «Padre».¹⁵ «[...] si hablando estoy enteramente viendo que hablo con Dios, con más advertencia que las palabras que digo, junto está oración mental y vocal» (CP 37). Sin miedo, digan lo que digan:

Importa mucho entender que vais bien, porque en diciendo a uno que va errado y ha perdido el camino, le hacen andar de un cabo a otro, y todo lo que anda buscando por dónde ha de ir se cansa y gasta el tiempo y llega más tarde. (CP 37.3)

Claro está que hemos de ver lo que decimos, no puedan decir por nosotras que hablamos y no nos entendemos. Cuando digo «Credo», razón me parece será, y aún obligación, que sepa lo que creo; cuando digo «Pater», amor me parece será entender quién es este Padre. Pues también será bien que veamos quién es el maestro que nos enseña esta oración. (CP 40.1)

Oración mental, hijas mías, es entender estas verdades. (CP 38.2)

Y así queda sorteado el principal obstáculo. A lo mejor pronunciar una sola palabra toma más de una hora (CP 53.3; 50.2),¹⁶ pero sólo así se cumple bien con la obligación de la oración vocal. Teresa de Jesús convierte cada una de las palabras de las oraciones establecidas en motivo de indagación atenta, contemplativa, silenciosa.¹⁷ quién es el Padre, quién soy yo, dónde está ese reino en el que se lo ha de buscar... Superado el obstáculo del momento cultural, de la época, hace falta hacer frente a las dificultades propias del acceso a la frontera.

Se requiere un uso de las facultades en atención sostenida, en atención bien despierta hacia el interior.

Sólo esto es lo que quería dar a entender: que para irnos acostumbrando a con facilidad ir asegurando el

entendimiento para entender lo que habla y con quien habla, es menester recoger estos sentidos exteriores a nosotros mismos y que les demos en qué se ocupar, pues es así que tenemos el cielo dentro de nosotros. (CP 50.1)

En recogimiento interior, pero ofreciendo a los sentidos puntos de atención hacia los que dirigirse. No se trata de dejar el «entendimiento bovo perdiendo el tiempo» (M 6.^a, 7.7) a la espera de la noticia, de la intuición (del «fuego encendido»), sino de salir en su busca, «considerando» qué es la realidad, «preguntando a las criaturas» y a uno mismo, escudriñando. No hay que buscar «suspender el entendimiento», dejándolo «bovo o frío» (LV 12.5) sino reeducarlo. Las capacidades se han desarrollado al servicio de las actividades e intereses del yo, se mueven bien entre sujetos y entre objetos. Para que puedan reconocer lo sutil de lo sutil, lo inefable, ese Todo que desborda, habrá que trabajarlas. «No es silencio de las potencias sino encerramiento de ellas en sí misma» (CP 49.3): «Llámase recogimiento porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios» (CP 47.1). La cognición entera se halla tendida hacia ese fondo sin forma, hacia ese más allá de las palabras, donde se reconoce la grandeza del más allá de la propia construcción...

Teresa de Jesús insiste: «Y entended que esto no es cosa sobrenatural, sino que podemos nosotros hacerlo» (CP 49.3). «No creáis si no sois para estotro, y creed que digo verdad — porque he pasado por ello— que lo podréis hacer» (CP 43.1). Ahí está la maestra en su papel, empujando, transmitiendo fuerzas y confianza, apuntando hacia el lejano horizonte al anunciar: «Tranquilas, podéis, si yo pude...». Sólo una cosa importa: la «determinada determinación» de no cejar, de seguir, de apostararlo todo. «Comenzad con seguridad»:

Es como uno en una batalla, sabe que si le vencen no le perdonarán la vida, y que ya que no muera en la batalla, ha de morir después; a mi parecer que peleará con mucho más ánimo y no temerá los golpes [...] Pelead con ánimo. Es muy necesario que comencéis con gran siguridad en que, si peleáis con ánimo y no os dejando vencer, que saldréis con la empresa; esto sin ninguna falta: por poca ganancia que saquéis, saldréis muy rico. (CP 39.5)

La imagen es plástica, vívida: sin pelea, sin movimiento de alzado, no hay verdadera vida, se acepta la derrota de antemano. Se trata de comprender que no hay nada que perder, que compensa jugárselo todo. Cualquier movimiento de descentramiento del yo, de atención silenciosa, recibe noticia del cerco hermético; por tenue que sea ésta, «saldréis muy rico»: el valor del sabor de la verdad.

Recogimiento, consideración, oración mental... La propuesta de Teresa de Jesús es avanzar en el conocimiento-realización de la verdadera naturaleza humana: superando los límites de la construcción egocentrada del yo y del mundo, tomar conciencia de que «en verdad hay otra cosa más preciosa sin ninguna comparación dentro de nosotras» (CP 48.2). Y de que se puede vivir «siéndolo», pero que hay que superar los miedos a los juicios externos y el miedo interior a apartarse de territorios seguros.

Teresa de Jesús otorga una gran importancia —toda— a llegar a asumir la propia posibilidad. «Que estás en el cielo..., ¿qué es el cielo?» El propio interior del ser humano. Importa mucho y todo «que no nos imaginemos huecas en lo interior» (CP 48.2). Hay que aprender a reconocer el ámbito inefable de la existencia, directamente, inmediatamente, ahí donde se lo puede encontrar: en la propia experiencia de conocimiento, que es transformadora. Búsqueda, deseo, dedicación, petición... que sitúan al ser en el «reino»... «Comienza ya a darnos su reino aquí [...]

que es un ponerse el alma en paz, [...] entiende por una manera muy fuera de entender con los sentidos exteriores que está ya junta cabe su Dios, que con un poquito más estará ya hecha una misma cosa con Él por unión» (CP 53.2). El vislumbre del cerco hermético es un «entender» de otro orden, en el que las «potencias no están perdidas pero no querrían bullirse», no les da pena nada, en verdadera quietud, el «entendimiento tan remontado que parece no es en su casa aquello que pasa» (CP 53.4). Y así es que el reconocimiento no se produce en la «casa del entendimiento», de la razón, de la ordenación conceptual, sino en el ámbito del conocimiento silencioso.

¿Cómo practicar ese recogimiento? Aplicando «diligencias y artificios», tantos como haga falta. Hay que conocer la propia mente, trabajar con realismo: «Para entendimientos concertados y almas que están ejercitadas y pueden estar consigo mismas, hay tantos libros escritos y tan buenos que sería yerro hiciéreis caso de mi dicho. Mas de lo que yo querría dar algún remedio [...] es de unos entendimientos que hay tan desbaratados que no parecen sino unos cavallos desbocados que no hay quien los haga parar» (CP 30.2). Para algunas la dificultad de concentración será tal que saldrán ganando sin abandonar nunca la repetición sosegada de oraciones vocales. Otra vez aparece la maestra, animando a adentrarse lo más posible en un uso de las capacidades con los mínimos soportes, pero sabiendo que las naturalezas son distintas y la des-sujeción ha de apoyarse en la realidad de cada uno. En los capítulos 27 y 28 del *Camino de perfección* insiste en este punto; intentarlo todo para avanzar en la vía de la «oración de quietud» (la consideración silenciosa o vía de conocimiento), pero habrá quien no podrá avanzar por esa vía y, en ese caso, la acción «sin interese», el amor, cualquier otro medio de des-sujeción servirán: «No digo yo que quede por vosotras, sino que lo provéis todo» (CP 28.1).

En el *Camino de perfección* Teresa desarrolla una «diligencia», un método de atención: representar al maestro, Jesús, en el interior, y mantener ahí toda la atención. Memoria y entendimiento interrumpen su curso natural para colaborar en hacer presente al maestro en el interior, el ejemplo, el modelo, la encarnación máxima de la vía. Y la voluntad es la potencia que guía la atención en esta ocasión, es la voluntad (el sentir) la que se mantiene en atención lúcida.

En el *Libro de la vida* utiliza la imagen de un hortelano y las cuatro formas de regar el huerto. Aparte de quitar las malas hierbas (desasimiento, amor sin interés, humildad...), hay que regar. En los comienzos se riega con mucho esfuerzo y poca agua: es como sacar el agua del pozo, recoger las facultades, las potencias, polarizándolas hacia el interior por medio de ayudas, como el uso de la imaginación para representarse a Jesús o al castillo... (la misma «imaginación creadora» que la mística musulmana tanto explora). Amaestradas y recogidas las facultades, es ya como sacar el agua con torno y arcaduces: oración de quietud, de consideración silenciosa, en que las potencias están despiertas y atentas, pero sin ruido. La tercera agua ya es corriente de río o fuente, aquí el hortelano sólo colabora dirigiendo. Como en la «noche pasiva» de Juan de la Cruz, la actitud de las facultades es mantenerse en ese «intento», «tendidas hacia», en alerta abierta, pero no pueden «provocar» la noticia silenciosa; en cierta manera, recogerla sí.

La cuarta agua ya será la de la unión, agua de lluvia que todo lo empapa y de la que se desprenden todos los bienes: «[...] es esta que llaman unión y lo que es, yo no lo sé dar a entender» (LV 18.2), «es no entender entendiendo» (LV 18.14). Es reconocimiento, porque es

encuentro del existir con el existir, sin el velo (o el muro) del yo y sin el despliegue de realidad en función de aquél: por tanto, experiencia de unión, de estar por fin «en casa».

En este punto a la «mariposilla importuna de la memoria se le queman las alas, ya no puede bullir» (LV 18.13), pues ni lleva ya cuenta de las experiencias de un sujeto, ni mantiene la construcción del mundo, ni se la necesita para colaborar en la des-sujeción como hacía revistiéndose de esperanza, de futuro, dibujando el objetivo. La esperanza ha sido ya alcanzada. La voluntad está ocupada en amar, pero «no se entiende cómo ama», ya que en ese punto el amor no es una relación de dos, no es relación, es ser, ¿quién ama a quién cuando no hay distinción alguna?: «No ve, ni oye, ni siente», sino que es «transformamiento de el alma de el todo en Dios» (LV 20.18). Y el entendimiento, «si entiende, no se entiende cómo entiende»... La unión es conocimiento silencioso, un «saber» que no es comprensión conceptual sino profunda certeza «sin comprender» y que, descrito con esa frescura tan propia del lenguaje teresiano, no tiene desperdicio:

El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprehender nada de lo que entiende; a mí no me parece que entiende, porque —como digo— no se entiende; yo no acabo de entender esto. (LV 18.14)

Y en otro intento de apuntar hacia el conocimiento silencioso leemos: «Ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no 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» (LV 10.1).

El método que propone Teresa de Jesús trabaja, pues, con la totalidad de la persona, hasta alcanzar ese punto en que el protagonismo ya no es del yo y de sus recursos. Todo el proceso es un itinerario de conocimiento, con las características, necesidades y aportes propios de cada etapa de ese itinerario, siempre presidido por el ejercicio de la lucidez mental. La consideración lúcida y atenta —la vía del conocimiento— es la vía regia, la más directa (al menos, para todos aquellos que puedan andar por ahí; quien tenga dificultades podrá hallar alternativas sustitutivas). Las ocupaciones, las relaciones, todo el entorno, así como los ejes interiores de la vida (memoria, entendimiento y voluntad), todo, al servicio del conocer. En las primeras fases del camino, la batuta del esfuerzo cognitivo la sostiene el entendimiento y, más adelante, se la cederá a la voluntad. En las *Moradas* podemos ver, por ejemplo, cómo se combinan las facultades en ese sutil engranaje que las ha de llevar más allá de sí mismas:

Muchas veces ha menester ser ayudada del entendimiento para encender la voluntad [...] Ansí, cuando no hay encendido el fuego que queda dicho en la voluntad, ni se siente la presencia de Dios, es menester que la busquemos, y que preguntemos a las criaturas quién las hizo [...] y que no nos estemos bovos perdiendo tiempo por esperar lo que una vez se nos dio. Ya sabéis que discurrir con el entendimiento es uno, y representar la memoria verdades a el entendimiento, es otro. (M 6.^a, 7.7-10)

Esa polarización de las facultades en el «recogimiento» es como el buen viento que hace que la nao, con un poco que sople, se ponga «en el fin de la jornada en pocos días», mientras «los que van por tierra tárdanse mucho más». El soplo del entendimiento acerca rápido al fuego, y si no hay «embarazo exterior» (desasimiento, humildad...) «una sola centellica que le toque lo abrasará

todo» (CP 47.2). Porque es un conocimiento que abrasa, deshace, para situar en el Todo, un reconocimiento que es fuego de amor.

3.2.2. *La experiencia fronteriza como experiencia unitiva*

«Trasformamiento de el alma de el todo en Dios» (LV 20.18). La posibilidad humana de reconocimiento desde la cualidad profunda, concebida, asumida y expresada en un mundo construido sobre fundamentos teístas, se vive en el seno de las coordenadas de la relación del sujeto con Dios. Cuando en la significación de la realidad cada rasgo de significado adquiere sentido en una trama presidida por la relación de Dios con su Creación, Dios es —también— el gran símbolo que apunta al cerco hermético, y la «unión con Dios», el símbolo de la realización de la condición fronteriza. Cuando nos acercamos a los intentos de comunicación de la experiencia vivida, reconocemos esa experiencia de conocimiento que hace estallar los límites de la egocentración, que invita al ser humano a ser partícipe de la grandeza inefable de la existencia, más allá de toda forma, de toda categoría, de todo «entender», «a manera de nube de grandísima claridad», dirá Teresa de Jesús en las *Moradas* (M 7.^a, 1.7).

Es el sujeto (el «alma» con sus potencias) quien lleva a cabo el movimiento de alzado; pero el reconocimiento se produce más allá del sujeto, cuando éste ha desocupado el centro del campo de conciencia, ha dejado de reflejarse en la totalidad y es capaz de «ver» sin referencia a un yo (la Majestad le entra «en aquel centro del alma sin potencias ni sentidos» [M 5.^a, 1.13]). Se trata de un conocimiento que «no nace del corazón» —reflexiona Teresa de Jesús—, ni en el alma, ni en «nada conocido», en ninguno de los aspectos que constituirían al sujeto como tal: «[...] su nacimiento es de otra parte aún más interior, como una cosa profunda; pienso que debe ser el centro del alma¹⁸ [...] se ve no ser de nuestro metal sino del purísimo oro de la sabiduría divina» (M 4.^a, 2.5-6).

En esa visión sin referencia sólo una cosa ve, ya no hay dos, sólo una cosa es: de ahí la experiencia de unión, presente en toda la obra de la maestra de Ávila, pero muy especialmente en las *Moradas*.¹⁹ La séptima morada es ese estado de unidad absoluta, no ya como dos que se unen y todavía pueden separarse (dos velas que se juntasen) sino como una sola y misma cosa, como la gota de agua del cielo que cae sobre el río, como el pequeño arroyo que entra en el mar: metáforas de una experiencia no dual del existir.

[...] como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, u que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra y quedan en dos velas, u el pábilo de la cera. Acá es como si cayendo agua del cielo en un río u fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u lo que cayó del cielo; o como si un arroyo pequeño entra en la 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 todo una luz. (M 7.^a, 2.6)

El gusano (la conciencia del yo) —por el desasimiento, recogimiento...—, habiendo tejido el capullo y habiéndose recluso en él, ha dado paso a la mariposa (la «conciencia testigo», si empleáramos terminología *vedānta*), que con su capacidad de vuelo, de distanciamiento, se alza hasta el vislumbre, recibe noticia de un mundo imperceptible para el gusano. Pero en ese mundo más allá de toda forma y construcción sólo Uno existe: la Realidad es y conocer es *ser*,

sin dos; allá, en la séptima morada de ese mundo interior (de ese despliegue de la posibilidad humana) sólo la Majestad mora, no hay más entrada que el deshacerse, la desaparición de la mariposa en la pura luz (no hay más que «Ser-Conciencia», en términos *vedānta*). La asunción de la condición simbólica plena implica un estar en el mundo que sabe que «en todo hay más que lo que se entiende, aunque sea una hormiguita» (M 4.^a, 2.2), conlleva vivir en «advertencia a todas las cosas», en profundo sosiego, paz perpetua, alegrándose de «que se alegren todos», sin atender a «otra cosa sino en amarle» (CP 52).

Ese grado de realización humana no es para unos pocos («no dejaremos de entrar aquí todos»), pues ése era el sentido de la oración de Jesús en la última cena, «cuando dijo que fuesen una única cosa con el Padre, como Jesucristo está en el Padre y el Padre en él» (M 7.^a, 2.9).

Acercarnos a la obra de Teresa de Jesús, de la forma más desnuda posible, nos ha permitido abordar el acceso a la condición fronteriza desde la perspectiva de las culturas de religación. Su empeño en retirar obstáculos para poder despejar el camino a quienes quieran avanzar por él la fuerza a explicitar la diferencia entre los dos «reinos»: el del «más allá» del cerco del aparecer, que crece al servicio de las funciones ideológicas y sociales en las culturas religiosas, y el del «más allá» de los mecanismos de deseos del yo y del conocimiento que se corresponde con él. «De guardar a guardar va mucho», avisa, de guardar un reino u otro, un abismo. Al dibujar tan claramente la frontera entre lo uno y lo otro, permite que siglos más tarde sea posible aprovechar sus indicaciones, su convencimiento de la posibilidad limítrofe humana («que todo está en conocernos»), explorarlas, sin entrar en conflicto con las formas religiosas propias de un contexto cultural ya lejano.

Destacaríamos, en especial, uno de los temas mencionados: sus lecciones acerca de la humildad como conocimiento, como reconocimiento de la doble posibilidad humana. El arrepentimiento como obstáculo y el uso de la memoria para abrir caminos por terrenos no conocidos nos daban la clave para saber de qué «reino» y de qué «señor» se estaba hablando. Ello es algo que nos podrá ayudar frente a cualquier texto religioso. Interrogar a un autor —sea cual sea su medio religioso— sobre la memoria y el arrepentimiento puede resultar una buena estrategia para situar el texto sin ambigüedades.

Vamos a introducirnos ahora en la obra de Juan de la Cruz, interlocutor de Teresa de Ávila y compañero de su impulso reformador. Ello nos brinda la oportunidad de ahondar en el movimiento de «alzado» sin alejarnos de la perspectiva antropológica en la que se enmarcan las propuestas de Teresa, pero a través de una personalidad muy distinta.

Indudablemente, la forma de ser de cada uno de estos dos personajes influye en la diferencia entre las dos obras: la de ella dirigida a buscar remedio a los obstáculos y orientada hacia las estrategias prácticas, mientras que el fraile se esfuerza intensamente por sistematizar. Se trata de textos muy marcados, también, por las condiciones de género, por lo que podía esperarse de cada uno de ellos, por las funciones socialmente asignadas. De la monja ni se espera ni se le pide (ni se le aceptaría, ni se le podría pasar a ella misma por la cabeza) un tratado. Escribe —como hemos dicho— bien sea para echar una mano en el círculo de proximidad de sus hermanas, bien sea para someterse a la revisión y al juicio masculino. Del fraile, del carmelita, sí se espera

una capacidad de teorización y de análisis. En su caso, la experiencia podría considerarse incluso «inútil» (o invisible) si no la hubiera podido verter en los cauces habituales de la enseñanza, en el discurso teológico, a la altura de las «alturas» intelectuales. Pero es evidente que el poeta salta una y otra vez a través del discurso, interrumpiéndolo, desbaratando el orden y la exposición distanciada, así como el genio indomable difícilmente logra mantenerse bajo control en las palabras salidas de la pluma de la fundadora.

Acerquémonos, pues, a Juan de la Cruz, para quien tan difícil y dolorosa llegó a resultar la refracción entre la experiencia fronteriza y el medio religioso —o religión como sistema social—.

3.3. LAS LECCIONES DE «REFORMACIÓN» DE JUAN DE LA CRUZ

La divergencia de opinión entre dos grandes conocedores de la obra de Juan de la Cruz (1542-1591) nos ayudará a reflexionar sobre las aportaciones del místico castellano. Swami Siddheswarananda²⁰ considera que el fraile es «el Patañjali de Occidente», en referencia al gran sistematizador de la práctica yóguica, y recomienda encarecidamente a los discípulos occidentales el estudio de sus obras.²¹ De signo contrario son las conclusiones a las que llegó Jean Baruzi en su tesis doctoral (defendida en 1924). Para este investigador resultaba «irritante» la pretensión del místico de poner cerco a «unas facultades demasiado claras», o el habérselas con un alma desde una «visión muy superficial», en lugar de ofrecer medios para explorar la «verdadera oscura penumbra del ser» (1991: 535). Mientras el maestro hindú se admira de la capacidad de análisis y sistematización de los factores implicados en lo que venimos llamando «movimiento de alzado», el especialista francés desaprueba la «demasiado elemental superposición» de virtudes y potencias y, muy especialmente, el peso de la gracia y del concepto de «pasividad» que de ella se deriva.

Tener presente esta divergencia tan radical entre dos buenos conocedores de la obra de Juan de la Cruz nos ayudará a comprender mejor la función del maestro de la condición fronteriza, así como la naturaleza misma de esa condición. En el fondo, la cuestión que se plantea es hasta qué punto es posible trabajar desde el propio sujeto para llevarlo más allá de sí. Cómo participan en ello las capacidades humanas. Si es que pueden. ¿Cómo harán las capacidades humanas para trabajar más allá de sí mismas? El esfuerzo requerido, ¿no será algo así como un no-hacer de las capacidades con relación a su «hacer natural»? ¿Cómo movilizar al sujeto más allá de sí, desde el único instrumento con el que puede jugarse la partida, que es el sí mismo? ¿Cómo explicar que desde el sí mismo se puede impulsar el acercamiento, pero que el acceso requiere un «hacerse otro»? Exige una «reformación» para la que el cerco del aparecer no tiene más palabras que apuntar a algo «otro», oscuridad y silencio de toda actividad conocida de las facultades. Nada conocido. Nada. Noche: «[...] de donde la noche que habemos dicho más se puede y debe llamar cierta reformación que purgación» (N II, 3.1).²² «Reformación» es el término elegido por Juan de la Cruz para subrayar la orientación positiva de la des-sujeción.

Y cómo hablar de todo ello. Cómo transmitir que esa opción no tiene relación con adaptar y someter el cerco del aparecer terrenal a los designios del cerco del aparecer celestial. Cómo explicar que la partida no se juega en el tablero de la «religación», el de los comportamientos

sociales. Cómo hablar de la posibilidad de habitar el cerco hermético, más todavía, cómo anunciar que se trata de una invitación cursada al género humano, pero que el acceso no lo facilita nada de todo aquello que constituye la realidad del sujeto en el cerco del aparecer, ni las mismísimas virtudes. Ni lo terrenal y humano, ni lo celestial: desembarazándose de todo lo temporal, pero también de lo espiritual, de la «religación», sus modos y ocupaciones. La reseña que acompaña al título de la *Subida del Monte Carmelo* indica que la obra trata «de cómo podrá un alma disponerse para *llegar en breve* a la divina unión», con avisos «para que sepan desembarazarse de todo lo temporal y *no embarazarse con lo espiritual*».

Baruzi acierta cuando sugiere que Juan de la Cruz simplifica pretendiendo poner cerco a las facultades, ¿puede hacer otra cosa quien aspira a ofrecer orientación allá donde no hay camino alguno? Objetivamente, no hay simplificación posible. El sujeto es un todo en interrelación indivisible. Una trama compleja, en interconexión, en la que los puntos no pueden existir sin el conjunto de los hilos y el patrón de entrelazado. Pero el pedagogo de la condición fronteriza ha de hacer manejable esa complejidad; porque se trata, precisamente, de situarse allá donde ninguna división ni caracterización resultan válidas, desde un uso transformado de las posibilidades humanas que tampoco admite clasificaciones ni encajes. Y esto es así por la propia naturaleza del fenómeno, pues «para ir a nuevas tierras hay que ir por caminos nuevos nunca sabidos», avisa el maestro:

Así como el caminante que, para ir a nuevas tierras no sabidas, va por nuevos caminos no sabidos ni experimentados, camina no guiado por lo que sabía antes, sino en dudas y por el dicho de otros, y claro está que éste no podría venir a nuevas tierras ni saber más de lo que antes sabía, si no fuera por caminos nuevos nunca sabidos y dejados los que sabía. (N II, 16.8)

El pedagogo utilizará la organización de las facultades y las virtudes tal como se conciben en el cerco del aparecer, tal como se conciben en su entorno cultural, y trabajará a partir de ellas. Y lo hará para autoconducirse más allá de ellas, en una esquematización estratégica que ha de facilitarle la orientación de ese todo que se organiza en la estructura subjetiva, aún sabiendo que no son esas facultades —las del sujeto en su interacción con el mundo de objetos— las que se asoman más allá de la frontera. Es la diferencia que marcan los términos «natural» y «sobrenatural». «Natural»: todo aquello que pertenece al cerco del aparecer, a la relación de unos sujetos, constituidos como tales, en un mundo de objetos (terrenales o celestiales). «Sobrenatural»: más allá de lo «natural».

Porque las naturales potencias no tienen pureza, ni fuerza, ni caudal para recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo de ellas, que es divino, sino sólo al suyo, que es humano... (N II, 16.4)

Más allá de lo «natural», oscurecido o silenciado todo aquello que daba consistencia al mundo de las construcciones y de las certezas limitadas, irrumpe el existir ilimitado, libre de toda forma; invade, transforma, genera la experiencia de «unión» porque ya una sola cosa es, una unión que es conocer, reconocimiento lúcido del ser. Ese conocimiento no pertenece al orden del cerco del aparecer, al orden de lo natural (lo humano), el de la conceptualización y la designación, sino al ámbito de la posibilidad silenciosa del inteligir humano, aquel que se abre en el silencio del yo (por tanto, ya no «natural» sino sobrenatural, divino). En la oscuridad del

sujeto como tal,

se alumbra el entendimiento con lumbré sobrenatural de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino, lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo. (C 39.12)

Esta dichosa noche, aunque oscurece al espíritu, no lo hace sino por darle luz de todas las cosas [...] para que divinamente pueda extender a gozar y gustar de *todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo* [...] porque la luz que se le ha de dar es una altísima luz divina que excede toda luz natural y que no cabe naturalmente en el entendimiento. (N II, 9)²³

El maestro de la condición fronteriza tiene que habérselas con lo que «excede», con lo que, por eso mismo, no puede ser abordado directamente —aunque Jean Baruzi deseara otra cosa—. En contraste con los maestros de la «religación» (los «guías espirituales» hábiles en ayudar a adecuar el ámbito de lo humano y de lo celestial en el cerco del aparecer), que vigilarán para que no se «exceda la capacidad natural», para que las capacidades naturales se conformen con los parámetros socialmente aceptados de bien y de orden. Como Teresa de Jesús, Juan parece sacar fuerzas precisamente de la preocupación que le genera la desorientación causada por aquellos «guías» que no intuyen el cerco hermético, ni la posibilidad de acceso, ni los frutos de la realidad fronteriza. Son guías que desorientan con sus modos «rateros», que no han entendido la necesidad de silenciar las facultades en su actividad natural (discurso, imaginación, etcétera) para posibilitar el acceso «otro»:

De esta manera muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas. Porque no entendiéndolos las vías y propiedades del espíritu [...] instruyen a las almas por otros modos rateros que ellos han usado o leído por ahí, que no sirven más que para principiantes; que no sabiendo ellos más que para éstos, y aun esto plega a Dios, no quieren dejar las almas pasar —aunque Dios las quiera llevar— a más de aquellos principios y modos discursivos e imaginarios, para que nunca excedan y salgan de la capacidad natural, con que el alma puede hacer muy poca hacienda. (Ll 3.31)

Así pues, Juan de la Cruz simplifica, sí. Lo hace estratégicamente: aborda la naturaleza humana desde la concepción del sujeto propia de un determinado entorno cultural (tan «simple», o inadecuada, como la de cualquier otro entorno cultural) para facilitar el «movimiento de alzado». En ese sentido la comparación con Patañjali está más que justificada. Ambos —si se quiere— se esfuerzan por dejar huellas en el océano o mojones en el espacio, que es todo lo que se puede hacer cuando se procura guiar al «sí mismo» más allá del sí mismo y desde el sí mismo, en ese intento por conducir a unas capacidades para ir más allá de ellas. Veamos primero la aportación de Juan de la Cruz en su peculiar forma de presentar la des-sujeción, el acceso a la condición fronteriza.

3.3.1. *La condición fronteriza como unión de Sabiduría*

El símbolo central que utiliza Juan de la Cruz para referirse a la transformación que hace posible habitar el existir, sin separación alguna entre el hecho existencial personal y la grandeza ilimitada e inefable del existir mismo, es la unión, y «noche» la actitud de «alzado» que conduce hacia ella, la polarización en el esfuerzo de des-sujeción. Baste recordar que las dos obras dedicadas a explorar «cómo» podrá un alma disponerse para llegar en breve a la «divina unión» (la *Subida del Monte Carmelo* y la *Noche oscura*) arrancan y avanzan inspiradas y guiadas por

el poema «Noche oscura», esa noche que encierra todos los modos y los «cómos»: Noche dichosa, «noche que guiaste», «¡Oh noche que juntaste Amado con amada, amada en el Amado transformada!» (1982: 55). Unión de los esponsales, en la oscuridad de la noche. La noche es posibilidad, es guía y es unión transformante.

Unión que es «de dos, uno», transformación de lo limitado en lo ilimitado, «la transformación en Dios a que en esta vida se puede llegar» (Ll, pról., 3), siendo «el centro del alma» el lugar de encuentro, el no-lugar. Porque ese «centro» apunta precisamente más allá del concepto de alma individual, con sus cargas y sus virtudes, apunta allá donde todo ha sido aniquilado, donde todo reposa en el silencio profundo de la noche, en la oscuridad escondida, «despojada por amor» de toda particularidad, de todo lo que no es Dios, «el alma más parece Dios que alma, y aún es Dios por participación» (S II, 5.7).

La «unión substancial» «siempre está hecha», pues la realidad es una: «Dios» es la naturaleza propia del existir de toda existencia. Pero vivir desde la perspectiva de esa auténtica naturaleza (vivir revistiendo la condición fronteriza, diríamos), con la capacidad de ver la verdadera «entidad» a través del cerco del aparecer y de sus construcciones, ésa es la «unión de semejanza», en la que uno pone todo de su parte despojándose —por amor— del velo de ocultación que es el yo, la existencia egocentrada; hasta que las cosas de Dios y del alma «son unas en transformación participante». Dice así:

Para entender, pues, cuál sea esta unión de que vamos tratando, es de saber que Dios en cualquiera alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste substancialmente. Y esta manera de unión siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen; de manera que si de ellas de esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser. Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta substancial que siempre está hecha, sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor. Y por tanto ésta se llamará unión de semejanza, así como aquella unión esencial o sustancial, aquélla natural, ésta sobrenatural; la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra; y así, cuando el alma quita totalmente de sí lo que le repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor. (S II, 5.3)

Y leemos un poco más adelante: «[...] amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios, luego queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios» (S II, 5.6). La luz «nunca falla en el alma», la luz está, es la propia naturaleza de la existencia, «pero por las formas y velos de criatura con que el alma está velada y embarazada, no se le infunde». Retirando lo que separa «de todas las formas e imágenes aprehensibles [...] se transforma en sencilla y pura sabiduría que es el Hijo de Dios» (S II, 15.4). La encadenación de equivalencias no deja lugar a dudas. Luz, sabiduría «sencilla» que es un aprehender sin imágenes, sin formas, en intuición pura y directa, estado que es la naturaleza misma del existir humano, aunque cruza cualquier limitación «natural» para revestirse de su dimensión ilimitada, la del existir mismo, «sobrenatural»: ser la sabiduría misma o, lo que es lo mismo, hijos de Dios. Una transformación que es experiencia de conocimiento, como hemos venido insistiendo: unión-conocimiento que ya no es conocimiento de objetos, porque no es el saber de un sujeto en referencia a un mundo, sino re-conocimiento de una verdad «otra» que se es. No es tarea del entendimiento (de la

razón), porque no hay conceptos sobre los que avanzar; es un silenciar u oscurecer toda forma, todo núcleo de identidad, todo aquello que no sea de la misma naturaleza que la divina Sabiduría: «Inteligencia de verdades desnudas», reconocimiento sin mediación, conocimiento silencioso, a-formal, «noticias que saben a esencia divina y vida eterna» (S II, 26.5):

La inteligencia de verdades desnudas que se da al entendimiento es noticia de verdades desnudas, [...] nunca son de cosas particulares, por cuanto son acerca del Sumo Principio [...] ellas mismas son la misma unión. (S II, 26.4)
[...] la Sabiduría de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene, ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente, porque totalmente es pura y sencilla. Y como quiera que para juntarse dos extremos, cual es el alma y la divina Sabiduría, será necesario que vengan a convenir en cierto medio de semejanza entre sí, de aquí es que también el alma ha de estar pura y sencilla, no limitada ni atenida a alguna inteligencia particular, ni modificada con algún límite de forma, especie e imagen. (S II, 16.7)

Conducir a la tiniebla de todo lo natural es el medio para participar de esa luz «que excede toda luz natural y que no cabe naturalmente en el entendimiento» (N II, 9.3). Se trata de reeducar la naturaleza humana hacia un modo de «entender» radicalmente distinto, «mirar con ojos muy diferentes que antes», «aniquilar el hábito que de mucho tiempo tiene en sí formado en su manera de entender» (N II, 9.5). «Su ciencia tanto crece, que se queda no sabiendo, toda ciencia trascendiendo», como escribe en el poema «Entréme donde no supe», un texto único como síntesis de esa vida transformada centrada en una experiencia cognitiva en la que se es lo que se conoce, directamente, la verdad encarnada;²⁴ un «no sabiendo» que es «ciencia perfecta» consistente en paz, libertad plena y «piedad» (compenetración con cada brizna del existir), todos aquellos frutos propios del ser fronterizo, del ser que habita el existir y no el sí mismo.

La «reformación» procura el conocimiento directo, silencioso, sin intermediarios de imágenes o palabras y, a la vez, el conocimiento (que es «ser») transforma la existencia. La percepción del cerco hermético supone la superación de los límites particularizantes: «Esta visión es la causa de la similitud total del alma con Dios [...] porque todo lo que ella es se hará semejante a Dios, por lo cual se llamará, y lo será, “Dios por participación”» (N II, 10.5). En la experiencia unitiva toda dualidad queda diluida. Se mire hacia donde se mire, no hay dos. «Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Dios», anuncia el Corán (2:115). En el habitar la frontera, revistiendo la condición fronteriza (o, en términos del carmelita, cuando el ser humano se une con Dios), «siente ser todas las cosas Dios» (C 14.4). E insiste, subrayando la radicalidad de la experiencia, que no hay que entender que se ven las cosas «a la luz de Dios» sino que lo son, en verdad y absolutamente. No son otra cosa que Dios. Verdadera unión, sin dos; no hay dos, la realidad es una. Leemos en el *Cántico*:

[...] cada una de estas grandezas que se dicen es Dios, y todas ellas juntas son Dios. Que por cuanto en este caso se une el alma con Dios siente ser todas las cosas Dios [...] Y así no se ha de entender que lo que aquí se dice que siente el alma es como ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios. [...] es una fuerte y copiosa comunicación y vislumbre de lo que él es en sí, en que siente el alma este bien de las cosas que ahora en los versos declararemos, conviene a saber:

Mi Amado, las montañas

Las montañas tienen alturas, son abundantes, anchas, hermosas, graciosas, floridas y olorosas. Estas montañas es mi Amado para mí.

Los valles solitarios nemorosos

Los valles solitarios son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad de sus arboledas y

suave canto de aves hacen gran recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio. Estos valles es mi Amado para mí. (C 14.4-6)

Y siguen «las ínsulas extrañas», «los ríos sonorosos», «el silbo de los aires», «la noche sosegada»... cada realidad «es mi Amado para mí». No es que las realidades le recuerden al Amado, «son» el Amado y no otra cosa. La realidad es una, sin dos. Ésa es la esencia de su existir. En ese conocer no conociendo, al conocer la «naturaleza propia» de la realidad («siéndola», pues es la única vía de conocimiento en la no-dualidad), el Amado, aquello que en verdad Es, se conoce la realidad entera «en su fuerza, en su raíz, en su vigor», se conoce las «criaturas» en su verdad:

Y éste es el deleite grande: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa, y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y esotro esencial. (Ll 4.5)²⁵

Se vive la experiencia cognitiva en la medida en que se ha logrado superar la dualidad y, por tanto, silenciar las facultades que sostienen un mundo con sentido, un mundo objetivado frente a un sujeto. Las «potencias naturales» han de perder su modo natural de recibir y de obrar para poder participar en ese estado de «sencilla sabiduría». Entendimiento, memoria y voluntad han de dejar de sostener una realidad al servicio del sujeto; han de dejar de «obrar humanamente» para hacerlo «divinamente»: sin referencia a un yo y a sus intereses, sino desde el seno de lo inconmensurable.

Porque las naturales potencias no tienen pureza, ni fuerza, ni caudal para recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo de ellas, que es divino, sino sólo al suyo, que es humano [...] y así vengan a quedar dispuestas y templadas todas estas potencias y apetitos del alma para poder recibir, sentir y gustar lo divino y sobrenatural alta y subidamente. (NII, 16.4)

[...] Lo cual no es otra cosa sino alumbrarle el entendimiento con lumbre sobrenatural de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino; y ni más ni menos, informarle la voluntad con amor divino, de manera que ya no sea voluntad menos que divina, no amando menos que divinamente, hecha y unida en uno con la divina voluntad y amor; y la memoria, ni más ni menos; y también las aficiones y apetitos todos mudados y vueltos según Dios, divinamente. Y así esta alma será ya alma del cielo celestial y más divina que humana. (NII, 13.11)

De ahí las estrategias que plantea llevar a cabo con las facultades. Y de ahí, también, el equilibrio o tensión entre «actividad-pasividad» que acompaña todo el proceso. Actividad en cuanto a forzar el silenciamiento, pasividad en cuanto al «humano obrar»...

3.3.2. *Actividad y pasividad transformantes*

La «irritante simplificación» señalada por Baruzi es, quizás, el gran acierto de Juan de la Cruz. Desde el seno de la cultura religiosa a la que pertenece y que lo constituye, tiene el valor intelectual de llevar a cabo una reinterpretación de las «virtudes» por la que éstas se alejan de su papel propio de la ordenación del cerco del aparecer y pasan a convertirse en medios estratégicos para asomarse más allá de él, estrategias de alzado, de des-sujeción. En su lectura común, cuanto mayor es la virtud, más va creciendo el sujeto, adquiriendo más y más virtud... Pero para el negocio de la condición fronteriza, de nada sirve la hacienda del sujeto, al contrario. «No hay escalera» (S II, 8.6), no se van subiendo peldaños en el «ser sujeto». El cambio de perspectiva que exige la realización de la «sabiduría» requiere el silencio completo del sujeto, de su

actividad, de su comprensión del mundo, de sus ansias y deseos. Apagado todo ese mundo de realidades, en la noche de todo ello, entonces es posible «salir sin ser notado», salir del sí mismo en aquel gesto que resulta en la «unión transformante». Salir y realizar el «entender no entendiendo», en la «noche dichosa» de todo lo conocido.²⁶ En su esfuerzo por aclarar el «cómo» de esa posibilidad, Juan de la Cruz reflexionará sobre la «pasividad», sobre el «no-hacer» de las facultades en el ámbito del silencio del yo. Pero antes, tiene lugar la «noche activa», la autoconducción decidida hasta la frontera. Y la estrategia que propone es la de un uso de las facultades desplazado de su eje habitual. Ahí entra el papel de unas virtudes reinterpretadas, que se pondrán al servicio de ese desplazamiento.

Cómo pasar de un obrar «humano» de las facultades a un obrar «divino» es el tema central de la *Subida del Monte Carmelo* y de la *Noche oscura*, aunque está presente también en la *Llama de amor viva* (a lo largo del comentario a la tercera canción,²⁷ por ejemplo). La *Subida* y la *Noche* tienen como eje el poema de la *Noche oscura*, noche de salida de sí, noche dichosa de unión y transformación. En la *Subida* Juan de la Cruz se detiene de forma especial en exponer el sentido positivo de la «reformación», la naturaleza de la experiencia cognitiva silenciosa, poniendo el acento en ese trabajo con el propio ser, la naturaleza egocentrada abordada desde la perspectiva de las «potencias»; cómo avanzar en ese silenciamiento sin caer en las trampas que el propio intento puede provocar. La búsqueda de perfecciones espirituales siempre será un obstáculo, un fortalecimiento del ego que aleja del conocimiento («es buscarse a sí mismo en Dios, lo cual es harto contrario al amor» [S II, 7.5; véase: N I, 1.3; N I, 7.3; N I, 6.3; S II, 20.5, etcétera]).

El carmelita tendrá en consideración el mundo de los sentidos (la «parte sensitiva»); el alma y sus potencias (entendimiento, memoria y voluntad, el psiquismo en sus aspectos cognitivos y afectivos), y el «espíritu», la interioridad silenciada, ese ámbito de lucidez interior más allá de unas facultades relacionadas con un núcleo subjetivo (un concepto cercano a la «conciencia testigo» del pensamiento *vedānta*, nos parece). La síntesis de la propuesta, revisada y expuesta con todo detalle a lo largo de las diversas obras, sería: «[...] la parte sensitiva se purifica en sequedad, y las potencias en el vacío de sus aprensiones, y el espíritu en tiniebla oscura» (N II, 6.4). Un punto delicado es encontrar la forma de trabajar desde lo único que se tiene a mano, el propio ser con sus capacidades, para de-crecer: de ahí el equilibrio «activo/pasivo» y las estrategias con las virtudes al servicio de ese juego.

En la *Noche oscura* la «actividad» (la «noche activa») arrastra connotaciones muy negativas. Es «buscar por donde no se puede hallar», buscar según las «potencias», con trabajos de perfeccionamiento que resultan contraproducentes porque no hacen más que reforzar el yo (el resultado serán los «siete vicios capitales y las muchas imperfecciones que cada uno de ellos tiene»). En la obra *Noche oscura*, la «noche activa» se refiere a un andar desorientado que acrecienta los obstáculos, mientras que en la *Subida* la «noche activa» se nos presenta como una fase introductoria y necesaria: alude al trabajo por silenciar las potencias, las facultades, para poder empezar a explorar y potenciar el uso silenciado, el «obrar vacío» de aquéllas (lo que será la «noche pasiva»). Así, el libro primero de la *Subida* está dedicado al análisis de la «noche oscura, activa y pasiva, del sentido», el libro segundo a la «noche activa del entendimiento», y el

tercero a la «noche activa y pasiva de la memoria y de la voluntad». Activo y pasivo se complementan al abordar cada uno de los aspectos del ser desde la perspectiva de la des-sujeción; se trata de mantener la tensión y el equilibrio entre retirar obstáculos (actividad), por una parte, y tender más allá de las formas, más allá de lo conocido y, ya en la oscuridad, mantenerse en la tensión atenta, alerta, amante, receptiva, quieta... pasiva, en cuanto al obrar propio del mundo de las formas, de los objetos y los sujetos. El término «pasivo» se corresponde mal con esa actitud de receptividad suma, pero es pasivo, sí, desde la perspectiva del «obrar humano» de las facultades:

Es como si dijera: levantaré mi mente sobre todas las operaciones y noticias que pueden caer en mis sentidos y lo que ellos puedan guardar y retener en sí, dejándolo todo abajo; y afirmaré el paso de la munición de mis potencias, no dejándolas dar paso de operación propia, para que pueda recibir por contemplación lo que se comunicare por parte de Dios. Porque ya hemos dicho que la contemplación pura consiste en recibir. [...] el alma ha de estar desembarazada, ociosa, quieta y pacífica y serena al modo de Dios [...] porque se requiere el espíritu tan libre y aniquilado acerca de todo que cualquiera cosa de pensamiento [...] la impediría e inquietaría y haría ruido en el profundo silencio que conviene que haya en el alma [...] en suma paz y tranquilidad, escuchando y oyendo el alma lo que habla el Señor Dios en ella. (LI 3.34-36)

3.3.3. *Esbozo de método de reformatión*

Discurso e imágenes (la comprensión razonada y el trabajo con la imaginación) ayudan como punto de partida, o para alcanzar a situarse en la línea de salida; son instrumentos para polarizar las energías, valorar y comprender el sentido de la vía, de la invitación y la posibilidad de ser, distinguir lo que no es, de tal manera que las fuerzas se acrecienten y madure la decisión. Una vez que se echa a andar en el proceso de «reformatión» adquiere todo el sentido la propuesta estratégica con las virtudes, para que, lejos de constituir un obstáculo, éstas ayuden a crear el vacío, la oscuridad, el silencio en todo aquello que constituye al sujeto humano como tal:

Habiendo, pues, de tratar de inducir las tres potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad, en esta noche espiritual, que es el medio de la divina unión, necesario es primero dar a entender en este capítulo cómo las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad [...] hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia: la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad. (S II, 6.1)

La fe, insiste, genera el vacío y la oscuridad del entender, la esperanza vacía la memoria de toda posesión, mientras que la caridad vacía y desnuda a la voluntad de todo afecto y deseo que no sea el de la unión con la Sabiduría (S II, 6.2; N II, 21, etcétera). Reformar no es detener. Detener el funcionamiento de la actividad cognoscitiva podría conducir a situar al ser humano en el plano de los objetos inanimados. Al conocimiento se va por el conocimiento —dirá Maestro Eckhart—; no se trata de paralizar sino de lograr activar la posibilidad escondida, el funcionamiento del ser más allá de la posibilidad subjetiva. El instrumento neuronal capaz de ordenar las noticias de la percepción y de razonar es también capaz del reconocimiento silencioso, testigo directo del existir. Dar aviso a la posibilidad escondida, poner ante el entendimiento verdades todavía imposibles para provocar su despertar, así es la «virtud de la fe» reinterpretada por Juan de la Cruz. Se trata de un instrumento semejante a los *koans* de la escuela zen Rinzai. La fe es guía de ciego, es escala que penetra en lo profundo, allá donde no hay escalera por la que el

entendimiento pueda llegar. «La noche espiritual que es la fe» (S II, 1.2) ayuda al entendimiento a quedar sin lumbre de inteligencias, «saliendo de todo límite natural y racional», penetrando en verdades que «exceden todo juicio y razón, aunque no son contra ella» (S II, 22.13).

Por dos vías puede el entendimiento recibir noticias e inteligencias: la una es natural, la otra sobrenatural. La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por vía de los sentidos corporales, ahora por sí mismo. La sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento *sobre* su capacidad y habilidad natural. (S II, 10.2)

No es reconocimiento contra razón. Simplemente la excede, es el ámbito de la posibilidad «otra» del conocimiento humano: la que se ofrece al sujeto silenciado, a las capacidades «oscurecidas».

Juan de la Cruz dedica muchas páginas y esfuerzo a delimitar el ámbito de esas «verdades de fe» que no hay que confundir con cualquier tipo de imaginaciones o visiones o afirmaciones de contenido «espiritual», realidades de mundos paralelos o de mundos «celestiales». La fe —y sus verdades— es ese impulso cognitivo interior que vacía acrecentando la capacidad de no buscar nada para sí, así como la paz, el interés desinteresado, el amor (S II, 16.10-12; S II, 24.6). El uso de la imaginación para representarse al maestro, a Jesús, es otro tipo de recurso que puede resultar útil en unos primeros momentos de silenciamiento, pero en el que, según él, hay que entretenerse lo mínimo posible. Una vez logrado su propósito, el de dar la orientación a la atención y al sentir, conviene dejarlo rápidamente atrás. Juan parece mucho menos partidario de este recurso que Teresa; le ve más inconvenientes que ventajas. Ella se entretiene en aclarar cómo no caer en los inconvenientes y superarlos, pero defiende el uso de la imaginación. Y a juzgar por el relato de su itinerario personal, la imaginación fue para la fundadora la principal de las herramientas utilizadas para avanzar en la vía de la fe que propone el fraile.

Toda la pericia en esa tarea de reformación radica en acertar el momento en que hay que abandonar cualquier recurso «activo», dejar cualquier soporte y mantenerse en la quietud silenciosa, atenta, abierta (receptiva, pasiva). «Con atención y advertencia amorosa en aquella quietud» (S II, 12.6). ¿En qué momento? En el mismo en el que pueda focalizarse hacia la «noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada en que está el alma bebiendo sabiduría y amor y sabor»; sin quedar ociosa, vacía de formas relativas a un sujeto, pero intuyendo ya el cerco hermético y atendiendo a esa intuición:

Es pues necesaria esta noticia para haber de dejar la vía de meditación y discurso [la dificultad es que] esta noticia general de que vamos hablando es a veces tan sutil y delicada que el alma no la echa de ver ni la siente. (S II, 14.10-11)

El carmelita extiende una y otra vez las consideraciones generales relativas a la relación entre la potencia y la virtud, entre entendimiento y fe, a cualquiera de las potencias y virtudes. La «esperanza» será la estrategia para vaciar la memoria, la «caridad» vaciará a la voluntad de cualquier apego o querer propio (los «apetitos de la voluntad»), situando la volición y el sentir en la esencia de la realidad, en la Sabiduría, en «Dios»:

La esperanza vacía y aparta la memoria de toda posesión de criatura [...] la caridad vacía y aniquila las aficiones de los apetitos de la voluntad de cualquiera cosa que no es Dios y sólo los pone en Él. (N II, 21)

La caridad será el cultivo del profundo «interés sin interese» que veíamos en Teresa de Jesús; supone un mantener activo, no adormecido, todo el ámbito de la afectividad y el sentir pero desligándolo del sujeto, de una actividad reactiva atada a los deseos y temores del sujeto; será un sentir autónomo, libre, no supeditado al gozo, la esperanza, el dolor y el temor, las cuatro «afecciones del alma» (S III, 16). De hecho, el lugar de la unión es la voluntad, se produce en el sentir profundo, pero la voluntad, el entendimiento y la memoria son inseparables; son aspectos distintos de una realidad única, el ser. «Las operaciones de las unas dependen de las otras» (S III, 1.1), pero distinguirlas facilita el abordaje.

En ese sentido, no queremos dejar de destacar el tratamiento que Juan de la Cruz da a la memoria. En la misma dirección que Teresa de Jesús, Juan previene contra un uso «piadoso» de la memoria dedicada a la revisión de la propia actuación, a provocar arrepentimientos, etcétera. La afirmación es inequívoca: la condición que se está buscando habitar, o realizar, nada tiene que ver con el mundo del sujeto, sus construcciones, sus relaciones. Detenerse en este tipo de actividades no ayuda en nada a adquirir la fuerza y la valentía para «salir de casa», para lanzarse más allá de todo «arrimo»; al contrario, se convierte en «pestífero daño», pues «suele quedar una cierta satisfacción oculta [...] que les hace harta soberbia espiritual» (S III, 9). A resguardo entre buenas consideraciones humanas y celestiales, se pierde de vista el objetivo, la verdadera posibilidad de ser:

[...] conviene ir por este estilo desembarazando y vaciando y haciendo negar a las potencias su jurisdicción natural y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural, pues su capacidad no puede llegar a negocio tan alto, antes estorban, si no se pierde de vista. Y así, siendo verdad que a Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es que por lo que es, de necesidad, para ir a Él ha de ir negando y no admitiendo hasta lo último que pudiere negar de sus aprehensiones, así naturales como sobrenaturales. Por lo cual así lo haremos ahora en la memoria, sacándola de sus límites y quicios naturales y subiéndola sobre sí, esto es, sobre toda noticia distinta y posesión aprehensible, en suma esperanza de Dios incomprehensible. (S III, 2.2-3)

Hay que dejar a la memoria «calva y rasa» de cualquier noticia relacionada con el sujeto y su mundo. ¿Cómo hacerlo?:

[...] en todas las cosas que oyere, viere, oliere, gustare o tocare, no haga archivo ni presa de ellas en la memoria, sino que las deje luego olvidar [...] dejando la memoria libre y desembarazada, no atándola a ninguna consideración de arriba ni de abajo, como si tal potencia de memoria no tuviese. (S III, 2.14)

En lugar de situar el funcionamiento de la capacidad en el eje del pasado, la propuesta estratégica es trasladarlo a la posibilidad futura, la esperanza. El pasado refuerza al yo, al sujeto, al dar consistencia a las raíces de su historia personal, de su sentido de vida. La esperanza en el «vacío de toda forma», la realidad futura del ser libre de toda sujeción, ofrece «tranquilidad y paz de ánimo, pues carece de la turbación y alteración que nacen de los pensamientos y noticias de la memoria [...] y en esto tiene gran disposición para la sabiduría humana y divina y virtudes» (S III, 6). Silenciar la memoria es diluir las ataduras del sujeto y de sus construcciones de mundo, situando al ser en el presente, haciéndolo presente al instante presente, a la realidad.

Hasta ahí la «actividad», el método, la dedicación que persigue el necesario «desasimiento» para poder participar de la visión de las criaturas en sí mismas, con clara noticia de ellas, de una forma radicalmente distinta a cuando se comprende con «asimiento», pues éste impone su

verdad relativa a la realidad, en lugar de recoger la verdad que «se dice» en el existir mismo. La «caridad» que promueve Juan de la Cruz vacía de todo apego y pone en comunión con el ser mismo de las criaturas, así el buscador

adquiere libertad de ánimo, claridad en la razón, sosiego, tranquilidad y confianza pacífica en Dios, y culto y obsequio verdadero en la voluntad para Dios. Gozo y recreación en las criaturas con el desapropio de ellas, el cual no se puede gozar en ellas si las mira con asimiento de propiedad; porque éste es un cuidado que, como lazo, ata al espíritu en la tierra y no le deja anchura de corazón. Adquiere más en el desasimiento de las cosas, clara noticia de ellas para entender bien las verdades acerca de ellas, así natural como sobrenaturalmente, por lo cual las goza muy diferentemente que el que está asido a ellas, [...] porque éste las gusta según la verdad de ellas, esotro según mentira de ellas. (S III, 20)

Subrayaríamos cada una de las líneas de este párrafo, todos y cada uno de los logros de la des-sujeción, cada uno de los rasgos contrastados entre el conocer asido y el desasido. El uno ignora la realidad, ve las cosas para sí pero no «en la verdad de ellas», crea «mentiras», formas ilusorias. El otro hace patente al que es, visión que libera, que sosiega... ¡Cuánta razón tenía Swami Siddheswarananda en su comparación! Este párrafo nos ofrece un verdadero compendio del logro de sabiduría de esa larga estela de buscadores en Oriente y en Occidente, y pone al descubierto la distancia entre la «creación de mundos» a la medida del sujeto y el reconocimiento de la realidad desde el silencio de la necesidad, en la des-sujeción.

La estrategia de trabajar con las facultades reconduce al ser sutilizándolo, desarrollando su posibilidad silenciosa (desligada del ser sujeto), hasta ese punto en el que ya poco puede decirse de las facultades como tales. Porque si se ha logrado esa sutilización, ya no hay límites, ni diferencias, ni aspectos, ni núcleo subjetivo, ni actividad de ese núcleo, por tanto tampoco «facultades» como tales. De ahí que sólo pueda hablarse de gozo, de paz, de amor y de recepción, de «gracia»... De «pasividad» del sujeto. Y llegados aquí, estamos ya en condiciones de poder abordar aquellas valoraciones tan opuestas sobre la obra de Juan de la Cruz, que mencionábamos al abrir este apartado: la del maestro hindú y la de Jean Baruzi.

«No abordó la delicada tarea que hubiera supuesto la elaboración de una crítica de la gracia», escribía Baruzi (1991: 533). Tras haber estudiado con todo detalle la obra del místico carmelita, el investigador se muestra muy crítico en sus conclusiones. «Excesivo apresuramiento», «esquematismo elemental», «empobrecimiento de la propia experiencia»...²⁸ Me atrevería a afirmar que a Baruzi se le escapa la naturaleza misma del conocimiento silencioso, la naturaleza de aquel «encuentro» o «encaje simbólico» en el que se mira «sin nadie que mire porque, quien mira, viendo se olvidó de sí» (Corbí 1996: 170), como recogíamos en el primer capítulo de este trabajo. O quizás olvida que «la autoconsciencia que aparece en el lugar del no-conocer pasa a ser un conocer sin conocer» (Nishitani 1999: 213). Si la experiencia se prestara todavía a ser analizada y sistematizada desde las herramientas de la objetivación, aún no nos hallaríamos en el ámbito del no-conocer, del conocimiento silencioso, en la plena realización fronteriza.

En la experiencia cognitiva silenciosa hay un «algo» que se da, una entrega, que no se corresponde con el esfuerzo hecho. Algo sucede y la persona *sabe* —y lo sabe absolutamente— que ese suceder, ese realizarse, ese ver y oír, es *otredad*. Su ser, su «yo» —el alma y sus potencias— sólo pueden trabajar por no entorpecer. Y por mantenerse alertas en la noche, sin dejarse

vencer por el sueño. El «Amado» se da en la ausencia absoluta de todo lo relativo al sujeto. En esa oscuridad se puede producir el encuentro. «Nada, nada, nada, nada y, aún en el monte, nada»: es la inscripción que acompaña a un dibujo de la *Subida del Monte Carmelo* que ilustra el proceso unitivo. ¿Cómo podría darse forma a esa nada? «El que por ello pasa lo sabrá sentir mas no decir.»²⁹ Uno puede disponerse a amar, pero el surgimiento del amor no es resultado de la disposición a amar. De pronto, el ser se ha hecho otro. ¿Cómo? El abismo es salvado sin saber cómo y por eso tiene sentido hablar de «gracia». Se puede abrir la zanja, retirar los obstáculos, pero cuando el agua del río empapa la tierra, bien sabe la tierra de quién es el agua...

Siddheswarananda comparaba a Juan de la Cruz con Patañjali y sus *Yogasūtras*, un texto que recoge y sistematiza técnicas y prácticas de ascesis y meditación puestas a prueba durante siglos y que es la columna vertebral del *rāja yoga*.³⁰ Y no por ello la distancia entre el uso de las facultades y la experiencia de lo Indecible (se le dé el nombre que se le dé) deja de hacerse sentir como un salto sin continuidad. Leemos en la última de las cuatro secciones de los *Yogasūtras*: «Las causas eficientes (basadas en el esfuerzo humano) no son la causa directa de las transformaciones. Sólo actúan para eliminar los obstáculos. Como el campesino que abre una zanja hacia el campo; el agua siguiendo su naturaleza, si no halla obstáculos, regará el campo» (*Yogasūtras* IV, 3). La «actividad de las facultades» llega hasta donde puede llegar el abrir la zanja. Si hay agua, ésta seguirá su curso. La luz nunca falla, siempre está —escribía el fraile—; si se retiran los velos, la luz se infunde... Patañjali dirá:

Con los sentidos retirados de sus objetos, la mente libre de fluctuaciones, entonces el velo que cubre la luz interior es destruido. (*Yogasūtras* II, 52-54)

Aquel que ha renunciado a cualquier fruto para sí permanece en el estado de contemplación ininterrumpida que se denomina nube de virtud diáfana. (*Yogasūtras* IV, 29)

Cuando el Todo irrumpe en el propio interior, ¿cómo podría decir que ese Todo es fruto de sí mismo? No hay balance o comparación posible entre el proceso de silenciamiento y la experiencia de encuentro «transformante». Hacia ahí apunta el concepto de «gracia»: el hacerse presente de «lo que excede» no puede vivirse más que como don, como experiencia puramente gratuita. Es un concepto teológico que Juan de la Cruz recibe de su mundo cultural —hace notar Baruzi—; lo es, sí. Pero es, sobre todo, un símbolo apto para señalar un aspecto muy real de la experiencia vivida, y en ese sentido conserva una capacidad significativa que no pide ser superada. La asunción de la condición fronteriza es experiencia de recepción, de «gracia», de suceso más allá de la actividad del sujeto. Un trecho del camino puede reconstruirse y analizarse, y a ello dedican sus mejores esfuerzos tanto Patañjali como Juan de la Cruz. Avisarán de lo que conduce y de lo que no, de lo que ayuda y lo que no, cada cual apoyándose en lo que su propia tradición cultural puede ofrecerle. Pero llega un punto a partir del cual poco puede decirse ya. No hay huellas. Ni camino. Todo lo que pueden ofrecer los maestros es insistir en los rasgos que caracterizan la experiencia si se ha acertado en la orientación: sereno amor, paz, luz, desasimiento, verdadera libertad: «[...] libertad de espíritu general en todo [...] para poder comunicar con libertad con la anchura del espíritu con la divina Sabiduría» (N II, 9.3).

Un gran logro de Juan de la Cruz como maestro de la condición fronteriza es, precisamente, su audaz reinterpretación del cultivo de las virtudes teologales. A partir de los elementos propios de «la vida en religión», una vida virtuosa en el seno del cerco del aparecer, lo que propone es un programa (una orientación) de vida dirigido hacia la realización de la existencia limítrofe, algo bien distinto a cualquier tipo de actuación más o menos acomodada a la ordenación del cerco del aparecer. También ese rasgo, el de la reinterpretación de las virtudes, admitiría establecer comparaciones con los *Yogasūtras* y otras obras de la tradición hindú en las que la práctica yóguica se presenta y se desarrolla como contrapropuesta a unos rituales fosilizados, base del sistema social. El texto culminante de este proceso sería el *Bhagavad Gītā*, que elabora una síntesis de todas las vías de salvación y las integra en la devoción *vishnuita*, en la que la genuina devoción (la acción cultual) pasará a ser el conocimiento «del que Es», conocimiento directo, unitivo, transformación del propio ser. Lo veremos en el próximo apartado. En el yoga —la «unión», pues ése es el sentido del término— que presenta el *Gītā* reconocemos elementos del *rāja yoga* de Patañjali, pero subraya muy especialmente la «devoción» con todas y cada una de las capacidades humanas, la implicación del existir en todas sus facetas: mente, sentir, actuar.

Si por su aspecto práctico y sistemático es justo comparar la obra de san Juan de la Cruz con los *Yogasūtras*, las similitudes con el yoga integral del *Gītā* no son menos evidentes. Tanto el *Gītā* como Juan de la Cruz, ofrecen una propuesta de alzado que «reconduce» la práctica religiosa social (cultivo de virtudes cristianas, en uno, férreo sistema ritual en el otro) reconvirtiéndola en herramienta para ir más allá del cerco de realidad, teniendo en cuenta todas las facetas del existir. Ambos planteamientos aprovechan la riqueza de la metafísica teísta para empujar al ser humano más allá de los límites de su identidad subjetiva. El teísmo favorece una comprensión de la realización humana como proceso de relación entre la realidad condicionada de la que se parte y la ilimitada, absoluta, hacia la que se tiende. El sujeto y Dios. Es un proceso de relación que facilita la movilización de las raíces más profundas e inconscientes de la naturaleza personal, las del sentir (la voluntad). Entre ambos términos el lazo será de amor, la vía avanzará muy especialmente por el sentir, «transformación del alma con Dios que es semejanza de amor [...] transformada en Dios por amor» (S II, 5.3), como hemos visto. Es un amor que conoce, experiencia cognitiva plena, pues la barrera que se rompe es la de la ignorancia, y el «Otro», el término de la unión, es la pura, absoluta Verdad. Aunque hablar en términos de «otredad» sería falsear la perspectiva del *Gītā*, pues al que hay que conocer amando es al Uno.³¹

Acercarnos al *Bhagavad Gītā* en el siguiente apartado va a permitirnos abordar, desde perspectivas culturales bien distintas, tres temas presentados desde la obra de Juan de la Cruz. Los tres temas son: a) la distinción entre el ideal de comportamiento en una determinada cultura de estructura religiosa y el movimiento de alzado propuesto desde el seno de esa cultura; b) el alzado como propuesta positiva de reificación del ser humano, desde una perspectiva integral, considerando las distintas facetas que intervienen en el existir; y c) la aportación del teísmo cuando el reino de las formas divinas no suplanta al cerco hermético ni se identifica con él, sino que es adoptado como símbolo y se le deja desplegar su poder simbólico. La cultura religiosa de la India ofrece un buen ejemplo de ello, en una incomparable riqueza de formas.

3.4. EL *BHAGAVAD GĪTĀ*, LA DEVOCIÓN COMO BÚSQUEDA

A las puertas de la gran batalla entre Pandavas y Kuravas, el príncipe Arjuna interroga angustiado a su cochero, que no es otro que Krishna. El diálogo entre los dos quedó inmortalizado en el *Bhagavad Gītā* —o *Canto del Bienaventurado*—, incluido tardíamente (siglos I-II d. de C.) en el libro VI del *Mahābhārata* (VI, 25-42). Probablemente es el texto más conocido y más comentado de la literatura espiritual hindú, desde los tiempos clásicos (Sankara o Ramanuja, por ejemplo) hasta hoy (Sri Aurobindo, Mahatma Gandhi, Radhakrishnan, Vivekananda...). No hay unanimidad sobre el origen o la fecha de composición de este *Canto* (entre los siglos IV-I a. de C.) que, junto con las *Upanishad* y los *Brahma-sūtras*, forma parte del «triple canon del Vedānta».³²

Libre —para nosotros— de lastres culturales, del peso de siglos de creencias e interpretaciones, el *Gītā* nos permitirá ponderar la capacidad comunicativa del discurso simbólico en sus formas teístas. El *Canto* muestra a una figura divina tan antropomórfica como el dios Vishnu, encarnado en su avatar, Krishna, moviéndose a lo largo del diálogo desde la más absoluta trascendencia, el Brahman sin forma (*Nirguna-Brahman*), hasta el *Saguna-Brahman* de todas las formas y hasta la experiencia del sin forma ilimitado en el seno del propio existir humano (*ātman*). Es una invitación fronteriza formulada mediante una rica puesta en escena mítica. Krishna, en la figura del conductor del carro, habla como amigo; es también la voz de Vishnu, la posibilidad de que Dios hable en primera persona con Arjuna. A petición del príncipe, cuando éste le ruega poder contemplar la gloria del Ser supremo, Krishna se transforma en el Uno, en el Infinito inconcebible. Ante la visión, Arjuna es invadido por el terror, aquel pavor tan propio de la experiencia teofánica, numinosa: fascinación y terror. Y, cuando Krishna recupera su figura, el guerrero agradece que Dios se le muestre en su «pacífica belleza» (BG XI, 50).³³ Al contemplar la suavidad de su rostro humano, Arjuna «recupera su propia naturaleza y la paz del corazón» (BG XI, 51). El *Canto* es una bella muestra de cómo, en el discurso simbólico, las formas divinas pueden librarse de fijaciones descriptivas, de cualquier identificación designativa, y mantenerse en el ámbito de comunicación de lo sutil, que escapa a toda forma.

Krishna había avisado al príncipe: los ojos mortales no pueden sostener la visión divina, pero por unos instantes se la va a conceder (BG XI, 8). Arjuna pudo así contemplar «la Totalidad en el Uno»; el fulgor de mil soles, todos los dioses en el resplandor de la belleza infinita sin principio, ni medio, ni fin: visión transformada del mundo, libre de toda fijación (BG XI, 9-46). A la «forma suprema, que es luz, radiante, infinita, total» (BG XI, 47), «nadie alcanza a contemplarla por los Vedas, ni por los sacrificios, los estudios, las buenas obras, los rituales, ni por las más grandes austeridades» (BG XI, 48), explica Krishna al príncipe. Insiste en ello. Ninguno de los medios por los que se ordena la vida en el cerco del aparecer, ninguno de los medios reconocidos para acumular méritos, orientar la vida, satisfacer los designios del cielo, puede resultar de ayuda para ir más allá del cerco del aparecer. Krishna establece una distinción bien clara, una cosa son los actos que persiguen unos fines limitados, otra es una propuesta de conocimiento que pasa por ir más allá de cualquier límite o expectativa personal: aquellos que

«siguen las palabras de los Tres Vedas y buscan una recompensa finita obtienen una recompensa finita» (BG IX, 21). «Su cielo es un deseo egoísta», los fines que persiguen son limitados y así las recompensas que logran son limitadas (BG II, 42-44; BG IX, 20-22). Encuentran lo que buscan.

Las advertencias con relación a las escrituras y los rituales valen tanto para los adoradores hipócritas como para los devotos sinceros. Los primeros,

carecen de discernimiento y citan hábilmente las sagradas escrituras, despreciando su verdad profunda. Están henchidos de mundanos deseos y ansían las recompensas de los cielos. Tienen oraciones para cada deseo y la recompensa que esperan es terrenal; no comprenden nada sino la ley que encadena a la rueda de nacimientos y muertes. (BG II, 42-43)

Y dice de los segundos:

Hay hombres que conocen los Tres Vedas, que beben el *Soma* y están libres de pecado. Dan culto y rezan al cielo. Ellos alcanzan el cielo de Indra, el rey de los dioses y allí disfrutan de los placeres reales. (BG IX, 20)

Los que adoran a los dioses van hacia los dioses, los que veneran a los antepasados irán a los antepasados, quienes adoran a los espíritus y poderes elementales irán a ellos. Sólo los que me buscan a Mí vendrán a Mí. (BG IX, 25)

Cada uno obtiene el resultado merecido. Los que con su culto sincero y sus oraciones desean el cielo de Indra alcanzan el cielo de Indra, el paraíso. Su deseo es elevado, su dedicación sincera, pero no va más allá del mundo de las formas, aunque se trate de las formas de los invisibles planos superiores. Pero tener «la determinación de ser uno con el Uno» (BG II, 44), ése es un propósito de otra naturaleza que requiere medios de otra naturaleza: los que el *Canto* revela.

Tú, Presencia infinita en la que todas las cosas son, gloria a ti, que todo lo eres, delante, detrás de mí, en todas partes, Padre, maestro supremo, Poder supremo de todos los mundos [...] mi anhelo es conocerte. (BG XI, 31, 42-43)

Soy el silencio de los misterios, soy el conocimiento de los que conocen. (BG X, 38)

De los que viven bajo el impulso de ese anhelo dice: «[...] ésos viven en Mí y yo en ellos» (BG IX, 29). Los que deseen conocer al Ilimitado (reconocer el cerco hermético, diríamos), con los medios adecuados, obtendrán su propósito. Todos. La afirmación es categórica: no hay elegidos, no hay naturalezas especialmente dotadas. Se acierta o no se acierta, se intuye la dirección apropiada o no, se apuesta radicalmente por ello o no, pero Él, la posibilidad de ser uno en el Uno, de ser habitado por el Todo o de habitar la condición fronteriza, Él es el mismo para todos:

Soy el mismo para todos los seres y mi amor es siempre el mismo. (BG IX, 29) Todos los que se refugien en Mí, aunque sean débiles, humildes o pecadores, aún las mujeres, los Vaisyas o incluso los Sudras, todos pueden alcanzar la realización suprema. (BG IX, 32)

Si no son las prácticas religiosas habituales, ni el buen comportamiento social, ¿cuál es la orientación adecuada? Aparece ahí la reinterpretación de la devoción que ofrece el *Gītā*. Así como Juan de la Cruz proponía una reinterpretación del cultivo de las virtudes, el *Gītā* presenta un culto, un ritual, una ofrenda devocional que nada tienen que ver con el culto, el ritual o la ofrenda de «fines limitados». Con esos actos sólo comparte el nombre.

Superior a cualquier sacrificio realizado con ofrendas materiales es el sagrado sacrificio del conocimiento. Ya que la

sabiduría es en verdad el objetivo de cualquier acción sagrada. (BG IV, 33)

La «ofrenda del sacrificio» es, en el *Gītā*, símbolo del camino, del movimiento de alzado, hasta la des-sujeción liberadora, hasta la experiencia cognitiva plena:

Nadie puede alcanzar a contemplarme como me has visto tú, ni por las austeridades, ni por el estudio de los Vedas, ni por las ofrendas o sacrificios. Mas por la devoción intensa y única [*bhakti*], esa Forma mía será enteramente vista y conocida y en ella se ha de penetrar. Quien actúa por Mí, me ama y ha hecho de Mí su meta, libre de todo apego, ése en verdad se une a Mí. (BG XI, 53-55).

Estos tres versículos presentan la síntesis de la propuesta. En el versículo XI, 54 aparece por primera vez en el texto el término *bhakti*,³⁴ la devoción, que irá adquiriendo más y más dimensiones a lo largo de la obra, a medida que se va profundizando en lo que encierra su significado. Ya en este final del capítulo XI, aparecen anunciados los principales rasgos: una dedicación de amor, desde el sentir profundo, que se traduce en (y se vive por) una entrega completa, no buscar nada para sí, desasimiento absoluto... como puerta del conocimiento.

Es una devoción que contrasta radicalmente con el ritualismo brahmánico; todo el texto se moverá en términos de «ofrenda», de «sacrificio», en alusión a unos significados que nada tienen que ver con la práctica sacerdotal. El *Gītā* no pone en cuestión el *dharma*, el orden justo, un sistema social que requiere unos rituales por los que se obtienen unos resultados, y de unos especialistas para realizarlos; las distintas tareas ocupan su lugar en el conjunto social en el que cada uno tiene su papel. Arjuna ha de cumplir con su deber de guerrero, todos han de llevar a cabo sus obligaciones de casta. Pero hay una forma de orientar las propias capacidades que rompe con la fijación del sujeto en sí mismo, transformando su visión de sí mismo y del universo entero. Ésa es la cuestión. No es posible, ni deseable, no actuar; que cada uno asuma la actuación que le es propia. El hecho de que la actuación y la vida sean motivo de fijación o sean camino de conocimiento no depende de la actuación en sí, sino de la actitud del ego en el vivir y el actuar: depende de si se alimenta o no a sí mismo y a sus propios fines.

Pon todo tu corazón en la acción pero no en su recompensa. No trabajes tras un resultado, pero no dejes de llevar a cabo tu tarea. (BG II, 47) Actúa con el corazón desasido, en paz, renunciando a los frutos de la acción, firme por igual en el éxito y el fracaso. La ecuanimidad de la mente es el camino. (BG II, 48)

El alejamiento de la concepción sacerdotal tradicional ya era explícito en las *Upanishad*, pero parecería que aquellos debates de sabiduría se situaban en un plano paralelo y contiguo al del sistema ritual, sin rozarlo, centrándose en el ámbito del despertar interior. Los sabios de las *Upanishad* ya habían formulado claramente la diferencia entre los fines finitos del ritual y la búsqueda del conocimiento unitivo, la realización de la verdadera identidad del ser humano, resumida en la conocida fórmula de Uddālaka Āruni a su hijo Shvetaketu: *tat twam asi*, «tú eres Eso» (*Chandogya Upanishad* 6.8.7). Es un conocimiento que no podía ser alcanzado «ni por las palabras, ni por el pensamiento, ni por los ojos, ni por los sentidos» (*Katha Upanishad* II.3.12), ya que el Absoluto, aquello que quiere conocerse «no se puede pensar con el pensamiento y sin embargo es por lo que el pensamiento piensa» (*Kena Upanishad* 1.6). Sólo realizándolo, sólo desde el Sí se alcanza al Sí (*Katha Upanishad* I.2.23), que es lo más sutil de

lo sutil, más grande que lo más grande, más pequeño que un grano de mostaza, que se extiende por el universo entero y mora en el interior del corazón... No es posible alcanzarlo por la acumulación de conocimientos ni de méritos:

Es conocido para quien lo desconoce y desconocido para quien lo conoce. No es comprendido por aquellos que lo comprenden, es comprendido por los que no lo comprenden. (*Kena Upanishad* 2.3)

El cultivo del discernimiento se presenta en esos diálogos como tarea sutil que transforma la perspectiva del ser hasta provocar el reconocimiento liberador del Único que es en todo («¿qué sufrimiento o temor pueden alcanzar a aquel para el que todos los seres son el Ser, porque ve en la unidad?» [*Īsā Upanishad* 7]); una evidencia que se muestra «como el resplandor de un relámpago, como un parpadeo» (*Kena Upanishad* 4.4).

Despertar a la verdad, provocar el reconocimiento; provocar la conciencia de la identidad entre trascendencia e inmanencia, entre el Ser absoluto, *Brahman*, y el reconocimiento de la verdadera naturaleza en sí mismo (*ātman*), hasta que el discípulo pueda llegar a la afirmación de la verdad plena («este *ātman* es *Brahman*» [*Māndūkya Upanishad* 2], «Yo soy, yo soy *Brahman*» [*Bṛihadāranyaka Upanishad* I.4.10]), tal parece ser el objetivo nuclear de las *Upanishad* del primer período. Los sabios *upanishádicos* se encuentran alejados del ritualismo brahmánico —decíamos—, pero no son totalmente ajenos a la casta sacerdotal, ya que encontramos brahmanes entre ellos, como Yajñavalkya o Uddālaka Āruni. Lo que hacen es situarse en otro ámbito (el de la búsqueda espiritual) sin entrar en competencia con la tarea de los sacerdotes y su interacción ritual con los innumerables dioses. El *Gītā* da un paso más. El *Gītā* convierte esa búsqueda, esa realización de la auténtica dimensión humana, en el sentido profundo del ritual o de la devoción. Es en ese punto en el que insistimos en destacar la semejanza con el ofrecimiento de Juan de la Cruz. Si se Lo alcanza por el conocimiento, entonces la realización del conocimiento es la verdadera devoción, el culto, el cultivo de la virtud. Para el que *conoce*, los Vedas son tan útiles «como un cubo de agua en una inundación» (BG II, 46). Cuando se conoce, se superan todas las escrituras, del pasado y del futuro (BG XI, 48):

La mente libre de toda atadura, dueño del gobierno de sí mismo, con el ser en armonía, ésa es la religión suprema, más allá de la acción terrenal. (BG XVIII, 49)

La «religión suprema»: aquella que conduce a asumir la verdadera naturaleza del ser humano, en contraste con una práctica sociorreligiosa que es «acción terrenal», acción útil en la gestión de lo terreno (en las sociedades estables, pre-industriales, regidas por culturas religiosas...).

3.4.1. *La vida como ofrenda: una invitación abierta a todos*

¿Cómo lograr la hazaña? Arjuna pregunta por la mejor opción; sabiduría y acción parecen oponerse (BG III). La distinción es engañosa y falsa, responde Krishna. No se puede vivir sin actuar. El arte está en tomar la vida entre las manos, en su totalidad, y convertirla en acto de conocimiento, por amor; o en acto de amor por el conocimiento, buscando esa serenidad interior que permite avanzar en el discernimiento. Que cada uno cumpla con su deber, sea éste humilde o elevado (BG III, 35). El enemigo no son las obligaciones, no es la vida. El enemigo

que se debe batir es el origen de la perturbación, del error, de la obnubilación: el deseo. El deseo es insaciable, su fuerza (la pasión) lo tiñe todo con sus colores (ira, inquietud, temor). Todo queda cubierto por la pasión, como el fuego por el humo, el espejo por el polvo; se adueña de los sentidos, de la mente y de la razón humana, oscureciendo su posibilidad (BG III, 36-40). El deseo genera pasión, la pasión confunde, la confusión ofusca e impide la intuición de la verdadera posibilidad de ser y su realización (BG II, 61-64).

El objetivo es el conocimiento, pero no hay tal si el ser humano no logra situarse en la serenidad del desapego respecto al deseo y sus creaciones. El *Gītā* propone una vía única a la vez que múltiple, pues el alzado se lleva a cabo desde la totalidad del ser: *bhakti yoga*, yoga del amor, de la devoción, que se traduce en acción al dirigir toda acción hacia Aquel que es la meta y no hacia sí mismo (*karma yoga*, o yoga de la acción). Una ofrenda que es inseparable de la opción por la vía del conocimiento, del conocimiento unitivo (*jñāna yoga* o *budhi yoga*, como también se la designa); unión por el conocimiento, que es la meta y también la vía de la polarización del *bhakta*, el devoto, en su actuar desinteresado. En el *Gītā* los distintos yogas aparecen como aspectos de la polarización de una vida humana que no puede parcelarse. Las divisiones son estrategias para poder hacer hincapié en un aspecto u otro, pero el ser humano es uno. Por esa misma razón, un ritual sin conocimiento o sin amor no serviría para conducir más allá del «sí mismo»; tampoco una inacción forzada, o un desarrollo de capacidades mentales o psíquicas sin una orientación de amor-conocimiento (BG II).

«Haz de tu vida una ofrenda.» La indicación para facilitar el desapego, característica del *Gītā*, es ese vivir plenamente, actuando, comprometiéndose, pero sin atender para nada al resultado, sin buscar nada para sí. Ésa será la orientación que permitirá silenciar los mecanismos de la egocentración sin alejarse del entorno cotidiano. Sin alejarse exteriormente, aunque modificando de raíz el curso natural de las aguas, la actitud interior. «Convierte tus acciones y tu vida en la ofrenda del sacrificio.» En ese diálogo en el que el Absoluto puede dialogar como la divinidad objeto de culto y devoción, Krishna explica el sentido profundo del culto: conducir la vida hasta el Uno. La vía es el olvido de sí, la des-sujeción. Y ésta no supone dejar de ser, dejar de actuar, sino dejar de ser el objeto de la actuación y de los esfuerzos. Y el mejor modo de dejar de serlo es trasladar la meta hacia el «gran objetivo»: el cerco hermético, en alguna de sus formas personales, Krishna o Vishnu o..., o más allá de ellas, el Brahman ilimitado. En actitud de culto siempre:

Todo aquello que hagas, o comas, o des, u ofrezcas, todo dedícamelo; si sufres, ofrécemelo también. Así quedarás libre de la rueda del *karma*, que produce frutos buenos y malos; firme en la renuncia, estarás libre del bien y del mal, libre de apego, y vendrás a Mí. (BG IX, 27-28)³⁵

El amor del *bhakta* es explícitamente el medio e implícitamente la meta, devoción y unión. El *Gītā* propone, podríamos decir, una «vía media» integral: la integración de las energías en equilibrio. En un extremo estaría el adherirse a la acción y a sus frutos, persiguiendo el interés personal. En el otro extremo encontraríamos la falsa ilusión de mantenerse puros en una estéril abstinencia de toda clase de acción. La opción humanamente equilibrada, la opción propuesta, es la de asumir los condicionantes de la existencia y trabajar con y a partir de ellos: actúa (*karma yoga*) de tal manera que tu amor y tu conocimiento crezcan (*bhakti* y *jñāna yoga*), con

conciencia plena de la acción, sin atender al resultado.³⁶ La versión de la devoción que ofrece el *Gītā* es una fusión de todas las vías. El «cerco hermético» encarnado en la figura de Krishna propone:

Dedícame tu mente, dedícame tu corazón, dedícame tus acciones, dedícame tus ofrendas y tu adoración; y así, manteniéndote en serenidad y paz, haciendo de Mí tu meta, en verdad vendrás hacia Mí. (BG IX, 34)

La propuesta incorpora también la riqueza del *rāja yoga*, una ayuda imprescindible en la búsqueda, sin la cual ninguno de los otros yogas, o aspectos de la vía, podrían darse. La armonía, la pacificación serena, es imprescindible en la vía del conocimiento; no hay polarización posible sin esa serenidad, y para ello es necesaria la «recolección» (el desasimiento: BG II, 55-67). «La mente es inquieta, impetuosa, obstinada, difícil de dominar, pero con una práctica constante y desligándose de apegos, puede ser dominada» (BG VI, 35). El desarrollo de una mente firme, capaz de autoconducirse, libre de los movimientos de atracción o aversión, libre de los vaivenes de la egocentración, es el sustrato de la sabiduría; el viento no lo arrastra, está en posesión de sí mismo (BG II, 71). El practicante deja de ser «un bote a la deriva» al hacerse con la dirección del sentir, de la mente, de la actuación. El capítulo seis (BG VI, 10-26) presenta a grandes rasgos la práctica de la concentración y de la meditación como el desarrollo de la capacidad de autoconducción mental más allá de los movimientos «naturales» del ser necesitado, como el fortalecimiento de la capacidad de atención sostenida, inseparable del «desasimiento». Se insiste en la vía media: no se trata de comer mucho o poco, ni de dormir mucho o poco, ni de forzar la mente a extremos. «Yoga es armonía» (BG VI, 16), y en esa armonía de las capacidades, diluido el deseo, el buscador deviene un *Yukta*, uno en Dios, ve mucho más allá de lo que la razón y los sentidos pueden ver, se halla unido en su interior con la Verdad, liberado interiormente de todo peso, de toda fijación, en la unificación de todas las facultades, los pensamientos conducidos poco a poco a través del silencio (BG VI, 20-26):

Cuando es como una lámpara que arde en la quietud porque está a resguardo allá donde los vientos no la pueden alcanzar (BG VI, 19), entonces, se ve a sí mismo en el corazón de todos los seres y a todos los seres en su corazón. Ésta es la visión del yogui en armonía, una visión que siempre es una. (BG VI, 20) [...] Y cuando me ve en todo y todo lo ve en Mí, no lo abandono ya nunca ni él me abandona a Mí. Quien me ama en esta unidad de amor, me ama en todo lo que ve; viva donde viva, esta persona vive en Mí. Es el más grande de los yoguis, en su visión Una, el placer y el dolor de los demás son su propio placer y su propio dolor. (BG VI, 29-31)

Cualquiera sea el yoga que se aborde, cualquiera sea la facultad en la que se haga hincapié, se va a parar al mismo núcleo de la propuesta: la unión de amor, un amor que es conocerse, que es ser Uno por el conocimiento. Como el Amado y la amada en el *Cántico*, el *bhakta* se hace Uno con la infinita Forma, en su trascendencia y en su inmanencia. ¿Qué camino es mejor —pregunta Arjuna en el capítulo XII—, el de los que buscan a Brahman en la dedicación a los seres, o el de los que Lo buscan en Su ser trascendente, por la concentración suprema? La respuesta es, nuevamente, una respuesta de síntesis. Lo alcanzan los que se polarizan hacia *Nirguna-Brahman* y también los que Lo atienden en todos los seres:

Los que adoran al Eterno, Infinito, Trascendente no manifestado, Omnipresente, el más allá de todo pensamiento, el Inmutable, el siempre Uno; los que sostienen todas las energías y la totalidad de la mente en amor hacia todo, que sitúan su gozo en el bien de todos los seres: éstos vienen a Mí. (BG XII, 3-4)

Quien tenga la capacidad de concentración y meditación que se requiere para avanzar en el sin forma, que lo haga; quien no, que cultive la vía de la acción desinteresada. Lo que importa es la actitud nuclear de toda vía: el olvido del yo y de lo mío, el abandono de falsas expectativas, la polarización hacia el cerco hermético, hacia el más allá del sí mismo, hacia la Verdad —el Fin supremo—, ayudándose de las aptitudes propias de cada uno, así como de lo que las circunstancias ofrecen (BG XII, 7-20).

La misma lección se aplica a las *gunas*, las tres energías vitales entrelazadas en el latido de la existencia. Cualquiera sea la que predomine, el fluir de la existencia está marcado por la continua interacción de las tres tendencias, las tres energías vitales: la que tiende hacia la luz, hacia la sabiduría y la bondad (*sattva*); la de la inercia, la apatía, la oscuridad (*tamas*); la fogosidad, la pasión inquieta, el movimiento, la violencia (*rajas*). Las *gunas* intervienen en todos los momentos del existir humano, lo que marca la diferencia es la proporción. En la vía hay que contar con el material con el que se trabaja. En términos de la antropología del entorno cultural del *Gītā*, eso se concreta en tomar en consideración las *gunas*: favorecer *sattva*, para que la fuerza de la lucidez logre imponerse por encima de la ambición y el desorden propios de *rajas*, y de la apatía y la negligencia propias de *tamas*. Los distintos yogas propuestos ayudan a acrecentar los rasgos *sáttvicos*, que facilitarán el desapego. Un mayor peso de *sattva* favorece la polarización de las capacidades, más allá de toda atadura. Pero no debe uno contentarse con ello: el cultivo de *sattva* puede acabar siendo un obstáculo si conduce a conformarse con la felicidad «relativa» que aporta, una vida controlada, que merece la aprobación del entorno (y la propia). Recordemos que también los místicos carmelitas ponían en guardia ante este peligro. Es necesario ir más allá, insistirá el *Gītā*, más allá de halagos o injurias (BG XIV, 24).

En los capítulos XVI y XVII del *Gītā* se revisan los aspectos de la existencia y cómo, se trate de lo que se trate, ya sea lo más elevado o lo más sencillo, todo puede estar más o menos dirigido por una *guna* u otra. La fe, las creencias, los ideales, el ascetismo, la práctica ritual, la lucha del guerrero, el amor del amante, cualquier aspecto es radicalmente distinto según si quien lo lleva a cabo está dominado por la ofuscación y la ignorancia (*tamas*), por la violencia, la pasión, la inquietud... (*rajas*) o se encuentra bajo la guía del discernimiento y el autocontrol. Ya se trate de sacerdotes y sus sacrificios, de ascetas y sus prácticas ascéticas, de guerreros o de reyes, de comer, de dormir o de trabajar, crecerá la vanagloria, el engreimiento, la agresividad, la ofuscación; o la pereza, la indolencia, la dureza interior; o aquella serenidad y aquella armonía que facilitarán la meditación, el discernimiento, la distancia del deseo, el poder actuar ofreciendo cada momento del existir al «sin mí», al silencio, en esa actuación que actúa sin actuar, en ese amor que ama sin buscarse a sí mismo, en ese conocimiento «que sabe lo que es la esclavitud y lo que es la libertad» (BG XVIII, 30).

Llamemos al cuerpo el «campo» y al que conoce el «conocedor del campo», dirá el capítulo XIII. Enumera todo lo que pertenece al campo³⁷ y todo aquello que conduce a conocer el campo: sinceridad, integridad, constancia, armonía, libertad respecto a las cadenas de la egocentración, también hacia la propia familia, hacia los hijos, ecuanimidad en el placer y en el dolor, libertad respecto a cualquier expectativa, de cualquier orden... Todo eso hace posible que haya un «conocedor del campo», que acabará tomando conciencia de lo único que existe en toda realidad

(BG XIII). «Cuando se da cuenta de que toda esa diversidad es Uno y los movimientos de Uno, realiza su identidad con Brahman» (BG XIII, 30).

Se invita al practicante a que cultive con estrategia todo lo que pueda reforzar el avance hacia esa meta y a que se aleje de lo que pueda ofuscar su reconocimiento del campo.³⁸ El deseo, la ira y la codicia son las puertas principales de ese infierno interior que es la ansiedad constante. El que se aparta de esas puertas hace lo mejor que cabe hacer para su propio bien y puede echar a andar por la Vía Suprema, la vía del conocimiento (BG XI, 22).

Aquí y allá, una y otra vez, se insiste en los rasgos de esa estrategia llevada a cabo con todos los resortes del existir. «¿Qué es la acción y qué es estar más allá de la acción?» Se distingue entre la acción adecuada y la acción inadecuada, pero se da un paso más: existe «una acción que es silencio, ¡misterioso es el camino de la acción!». «El hombre que encuentra el silencio en su actuar, que comprende que el silencio es acción, ese hombre en verdad ve la Luz y en todas sus acciones hallará la paz» (BG IV, 15-18). Esa persona, con un actuar libre de pasiones, libre de falsas expectativas, iluminada por el discernimiento, sin esperar nada, sin buscar nada para sí, se sitúa en la paz, aumenta su capacidad de desasimiento hasta romper las ataduras, hasta situarse más allá de sí misma, una con el Uno (BG IV, 21-27). «Libre de todo apego, con una mente que dirige las facultades en armonía, actúa en el camino del *karma yoga*», el yoga de la acción (BG III, 7). Con participación de mente y corazón.

Los sacrificios, los Vedas, todas las acciones prescritas pertenecen al mundo de las *gunas*. Sal del juego —le dirá Krishna a Arjuna—. «Elévate más allá de las *gunas*, Arjuna. Habita la Verdad eterna, más allá de las posibilidades terrenales; olvida cualquier ganancia, hazte dueño de tu ser» (BG II, 45). Ha traspasado las *gunas* «quien considera iguales honor y deshonor, aquel que es el mismo para el amigo y para el adversario, el que no emprende nada por un fin egoísta. Quien así me rinde culto con amor inquebrantable, trasciende las *gunas* y es digno de hacerse uno con Brahman» (BG XIV, 25-26). Una vez más se subraya el objetivo: no se trata de mejorarse a sí mismo, ese camino no lleva muy lejos. De lo que se trata es de desplazar al sí mismo del eje, de cultivar la des-sujeción para poder atender a la invitación de habitar la frontera.

3.4.2. *El conocimiento como propuesta ética*

El curso de la vida presenta momentos más aptos para la procreación, momentos para la actuación en sociedad en su diversidad de ocupaciones, momentos para el retiro y la meditación. El *Canto* recoge la concepción propia del hinduismo (que también lo es del judaísmo, del islam y de tantas otras tradiciones culturales) en la que las diversas facetas de la existencia se engarzan armónicamente, sin exclusión ninguna entre ellas. Pero, en la línea de lo expuesto hasta ahora, para lograr la realización plena del ser humano como tal, no basta con orientar la actuación según criterios del cerco del aparecer. La verdadera orientación ética no pende de la escala social del bien y del mal. El objetivo ético sumo radica en alcanzar el conocimiento que transforma la visión y, como consecuencia, el sentir y el actuar. Que el *bhakta* apunte al Infinito, pues, al hacerlo, disuelve —también— el generador de cualquier actuación limitada, nefasta, contraria al bien de los seres. Al disolver la perspectiva egocentrada, se disuelve el poder del

deseo. La vía del *bhakta* es la de la dedicación completa a la búsqueda, en desasimiento de sí, amor transformante que desemboca en la Verdad, en el ser-conocer, en el reconocimiento de la verdadera naturaleza de la realidad. El más mínimo desplazamiento del eje, por pequeño que sea el paso, transforma la visión entera (BG II, 40), y con ella la naturaleza de la existencia:

[...] por su amor Me conoce, ve mi Verdad, Mi naturaleza más profunda, y merced al conocimiento alcanza la unión con mi Ser. (BG XVIII, 55) Quien vive en identidad con Brahman está fuera de la aflicción y del deseo, vive en paz, en la identidad con todos los seres, su amor es Uno. (BG XVIII, 54)

¿Qué mal podría causar aquella persona que no desea nada para sí, que es dueña de su vida, que no va tironeada por el apego, que ve en sí misma a todos los seres, que es una con el ser de todo lo que existe?

Ninguna acción puede manchar a aquel que vive en armonía, dueño de su vida, uno con el Uno, cuyo ser es el *ātman* universal, que se reconoce en todos los seres. Libre de ataduras, haga lo que haga su acción es vía de purificación. (BG V, 7-13)

Avanzar en la des-sujeción libera de la perspectiva errónea, egocentrada. Más allá de las luchas interiores, de las tendencias opuestas, las prescripciones no aportan nada a quien se ha dejado a sí mismo atrás. «Asentado en la ecuanimidad, desligado del éxito y el fracaso, el ser humano está más allá de lo que está bien hecho o mal hecho. [Libre del error, libre de la egocentración] avanza pues hacia la sabiduría en el yoga de la acción» (BG II, 49-50).

Alcanzando la sabiduría, Arjuna, quedarás libre de toda ofuscación, pues verás a todas las existencias en tu corazón y a tu corazón en Mí. [...] Aunque fueras el mayor de los pecadores, con la barca de la sabiduría cruzarías el mar del pecado. No hay nada que purifique como esta sabiduría. El que vive en armonía consigo mismo descubre esta verdad en su interior. (BG IV, 35-38)

«Levántate, guerrero, levántate» (BG IV, 42). El gran obstáculo es la desconfianza en las propias fuerzas. O el desconocimiento de la posibilidad. En función de ese cultivo, uno mismo es su propio amigo o el peor de los enemigos. Que el *bhakta* mire bien alto. Si el ser humano tiene por horizonte la condición fronteriza, avanzará hacia ella y hará de sí mismo su principal recurso. Si no, el propio ser se constituye en velo, en muro, en condena.

¡Levanta! por medio del *ātman* se levanta el hombre, no permitas que se oculte. Tu *ātman* puede ser tu amigo, y puede ser tu enemigo. El interior del hombre es su amigo cuando se ha conquistado a sí mismo; pero para aquel que no tiene dominio de sí, su interior se transforma en su peor enemigo. (BG I, 5-6)³⁹

El gran obstáculo es pensar «no hay más que esto» (BG II, 42); ésa es la causa de que se interpreten los Vedas al pie de la letra en su sentido superficial, dice el *Gītā* (capítulos I y II, 43-46). Sólo por amor hacia lo que no es el sí mismo, por amor a lo que Es, alguien puede anhelar ver y, de ahí, acercarse hacia la frontera alejándose de sí mismo (BG XI, 54-55). Pero sólo el vislumbre logra encender el anhelo. Cuando lo hace, puede llegar a prenderlo todo, o no; puede convertirse en visión firme, certeza absoluta, o no: interviene el nivel de polarización, el acierto... El punto crucial es llegar a intuir la posibilidad de la visión silenciosa, ya que eso es lo que facilitará la orientación apropiada a cualquier actuación o situación. Así, la preocupación del *Gītā* es mostrar, provocar, la intuición (como también lo era la de Lanfranchi y la de Teresa

de Jesús, veíamos).

Nisargadatta Maharaj, maestro hindú del siglo ^{xx} del que hablaremos más adelante, señala que la gran aportación del *Gītā* —en este aspecto— es la utilización de la primera persona. Quien llevó a cabo la redacción del poema lo hizo desde el punto de vista de la experiencia del Ser; la lectura del *Canto* permite hacer propias las palabras de Krishna. El lector-recitador puede, afirmación tras afirmación, interiorizar la visión de Krishna, identificándose con ese texto en primera persona. Al hacer suyo el punto de vista de Krishna, el lector rompe los diques de la propia visión subjetiva. Es una apuesta por provocar el vislumbre. «Si se lee el *Gītā* adoptando la conciencia de Krishna, la conciencia que erróneamente se ha identificado con el complejo cuerpo-mente, se percatará de su naturaleza verdadera y se fundirá con su origen», sostiene Nisargadatta (Balsekar 1989: 38).

Krishna se presenta en el capítulo X como el principio, el medio y el fin de todo lo que existe, el sol, la luz, el señor de los vientos, la mente, la vegetación, el tiempo, los sonidos, la muerte y la vida, la habilidad, el silencio de los misterios, el conocimiento de los que conocen... (BG X, 19-41). «Has de saber que con una sola fracción de mi Ser lleno y sostengo al Universo entero, pues Yo Soy» (BG X, 42). Es el devoto, el sacrificio y la ofrenda, el universo, el Padre del universo, la Fuente, la Madre, el Supremo que puede conocerse, el Camino de conocimiento, el Maestro, el Todo... (BG IX, 15-20).

«Cultiva la conciencia interior y permanece en Mí con todos tus pensamientos» (BG XVIII, 57). Cualquiera sea el método que se adopte, la invitación es una exhortación a habitar la frontera por el conocimiento. O, lo que es lo mismo, es una invitación a sentir y comprender la realidad toda, en cada ser, en cada átomo, como el propio ser. Nada puede dejarnos indiferentes cuando nosotros lo somos todo. Los distintos yogas no son más que acentos de una vía única, aquella que alza a la verdadera condición de ser, la que, liberando de toda fijación, disuelve toda duda, toda ignorancia, y se traduce en paz, gozo profundo, maravilla ante un existir que escapa a toda comprensión:

[...] en él encuentra la alegría, en él encuentra el gozo profundo, aquel que en él ha encontrado la Luz de la Verdad; [...] habita en el *Nirvana* de *Brahman*, toda duda se ha disuelto, su alegría se asienta en el bien de todos, [...] la paz embarga a los que se conocen. [...] cuando en observación pacífica y serena de su respiración, con la vida, la mente y la razón en armonía, sin deseo, ni miedo, ni ira, en el silencio del *ātman* liberado de toda atadura, Me conoce a Mí y alcanza la paz de Mi presencia. (BG V, 23-29)

Es la paz y el interés por todo, como no puede ser de otra manera. Caen los velos de la ignorancia, se percibe la Naturaleza infinita de toda realidad, origen y fin, semilla de vida eterna, inteligencia, en todo se lo percibe (BG VII, 1-11), incluso en las tres *gunas*, en constante interacción, aunque «son ellas las que están en Mí y no Yo en ellas» (BG VII, 12). Es una afirmación muy cercana a la del anónimo autor de *La nube del no-saber* cuando sitúa la diferencia entre ser una parte y ser el todo: «[...] la diferencia entre Él y tú es que Él es la razón de tu existencia y tú no lo eres de la suya; es el ser de toda realidad, de toda criatura y de sí mismo» (*Nube* 1992: 124). «Libre de cualquier atadura, con gran amor hacia la creación entera, ése se une a Mí» (BG XI, 55). Enseñanzas que sólo «serán provechosas para quien desea escuchar, [...] para quien ama y quiere amar» (BG XVIII, 67).

Las «lecciones de alzado» que proporciona el *Bhagavad Gītā* son atemporales, tan válidas hoy como ayer, si las figuraciones teístas no dejan clavado al lector en un discurso dual (los dioses y el mundo), si, cabalgando sobre el texto, se le deja desplegar toda su fuerza simbólica, si se acoge el lenguaje teísta desde su propio modo de comunicación, el simbólico, que implica conducir más allá de las formas por medio de formas. Como advierte Jalāl ud-Dīn Rūmī en referencia a las imágenes y nombres que pueblan sus textos, esas palabras no son explicaciones ni ejemplos, sino símbolos, ya que «lo que es ininteligible se hace inteligible, y por tanto tangible, por medio de símbolos». Apoyándose en ellos, «yendo hasta el final del hilo» se puede llegar a averiguar y contemplar aquello que ninguna forma puede contener (Rūmī 1981: 195). Pero la forma simbólica es una ayuda, nunca el término de la búsqueda; en cuanto logra transmitir el «sabor del sin forma», hay que dejarla atrás, sin querer aferrarse a ella. Agarrarse al símbolo es tratarlo como descripción de «algo que está ahí». Entonces el símbolo enmudece, se vuelve opaco. El esfuerzo de Maestro Eckhart por ir más allá de todo lenguaje y de toda fijación («¡ruego a Dios que me libre de Dios!») nos permitirá continuar ahondando en la aportación y en los límites de las formas simbólicas en el ámbito del conocimiento silencioso. Veámoslo.

3.5. MAESTRO ECKHART: HACIA EL CONOCIMIENTO SILENCIOSO A TRAVÉS DEL CONOCIMIENTO

«El falso Dios, que se asemeja en todo al verdadero, con la excepción de que no se le llega a tocar, impide para siempre acceder al verdadero»: esta máxima de Simone Weil (1994: 151) parece presidir el esfuerzo pedagógico de Maestro Eckhart (1260-1328), dominico.⁴⁰ Sus escritos nos permiten advertir que la posibilidad de la frontera puede estar tanto o más oculta en entornos culturales en los que la presencia de «Dios» preside el universo que en aquellos en los que ninguna entidad sobrenatural puebla el horizonte.

Cualesquiera sean los elementos que dan forma y sentido al mundo de vida, el movimiento de alzado —como acceso a la realidad fronteriza— ha de lograr relativizarlos, minimizando al máximo la relación sujeto-objeto, la relación dual de un sujeto frente a un mundo. Sólo así, el sujeto y el mundo pueden mostrarse más allá de la forma adoptada en esa relación marcada por las necesidades.

Comentábamos en la primera parte de este escrito el papel imprescindible del concepto de «Dios» en las sociedades tradicionales. Subrayemos que el «Dios» al que nos estamos refiriendo es un concepto, no una metáfora que apunta más allá de toda posible conceptualización; es un concepto que designa una pieza del escenario, la más importante, el núcleo de toda la trama de sentido. Cuando una generación recibe de la generación anterior los medios básicos para asegurar su supervivencia (saberes, instrumentos, organización, valoración...), cuando todo el sistema se apoya sobre el eje de la transmisión y de la conservación, ¿dónde situar el origen de esa larga cadena de transmisión de vida biológica y cultural? Sólo cabe la posibilidad de que la fuente sea exterior, de que se halle situada en un plano *sobrehumano*. No será la propia cadena la que se autogenera... Esa fuente encarna, por pura lógica, todos los superlativos: el máximo bien, el máximo saber, toda la belleza, toda la bondad, es decir, «Dios», en cualquiera de los nombres, formas o imágenes en que se haya podido concebir semejante fuerza sobrenatural.

El mundo de vida y su sentido no son pensables, ni imaginables, sin esa pieza imprescindible del escenario. Pero *advertir* la realidad exige ir más allá de toda conceptualización, por válida que ésta pueda ser. Y esto es así tanto en la Edad Media como en el siglo XXI. Silenciar la representación, la del sujeto y la del mundo que despliega, también la del Dios que preside ese mundo, es la condición para poder habitar el límite. Ése es el motivo del sorprendente clamor de Eckhart: «[...] por eso ruego a Dios que me libre de “Dios”» (1983: 691),⁴¹ o «[...] le pedimos a Dios que nos despojemos de Dios y aprehendamos la Verdad» (1983: 687). Hay que despojarse de ese «Dios» que en todo se parece al verdadero, excepto en que no existe. Pues existe en el ámbito del primer mundo, en el mundo de vida, el de las construcciones de realidad, el del conocimiento de las formas, pero no allá donde la Verdad se aprehende directamente, inmediatamente, sin distancia, siéndola...

Nos encontramos ante lecciones de condición fronteriza desarrolladas en mundos culturales religiosos; se hallan obligadas, por tanto, a afrontar los obstáculos propios de esos entornos culturales, a la vez que se ven enriquecidas por los recursos simbólicos de dichos entornos. Hacen pie en los elementos de ese mundo para apuntar más allá de ellos. A ese «más allá» de Dios y de toda forma, el maestro dominico ya sólo podrá referirse con expresiones apofáticas, herederas de las del Pseudo Dionisio, en el que tan a menudo se apoya y se escuda: alcanzar al «Dios desconocido supradivino en la silenciosa oscuridad escondida», en un «conocimiento no conocedor», dirá, por ejemplo (1980: 83). En «el profundo silencio» se percibe la palabra secreta, allá donde ni han penetrado nunca imágenes, ni formas, ni las potencias han actuado nunca... Es decir, más allá del yo y de su mundo correlato. No en el ámbito de la perfección de un yo, sino en lo absolutamente desconocido, polarizándose para cruzar más allá de toda forma, también de las divinas:

Uno debe elevarse a una forma superior del conocimiento y este no-conocimiento no debe provenir del no-conocimiento, ¡sino que es a partir del conocimiento como se ha de llegar al no-conocimiento! Debemos ser ignorantes con el conocimiento divino y nuestra ignorancia será entonces ennoblecida y adornada por el conocimiento sobrenatural. (1980: 92) Cuando ya no se sabe nada, ella [la Verdad] se deja ver y se revela. [...] Así tu ignorancia no es una carencia. Debes reducir al silencio todas tus potencias, si verdaderamente quieres realizar en ti este nacimiento. (1998: 93)

Sólo este conocimiento no conocedor mantiene al alma en semejante suspensión y sin embargo la lanza a la búsqueda. (1980: 83)

Las de Maestro Eckhart son lecciones de ese conocimiento que ayuda al no-conocimiento. Guía para provocar la «ignorancia» de cualquier forma de conocimiento del cerco del aparecer, ya sea de las realidades que pueblan el ámbito terrestre, ya sea de las del celestial. Da igual. Esa «ignorancia» es situar al ser más allá del círculo de intereses, saberes y relaciones del sujeto:

Pues esta ignorancia te conduce y te saca fuera de toda cosa conocida y fuera de ti mismo (1980: 85). Es preciso que llegue a un estado de olvido, de ignorancia; es preciso que haya tranquilidad y silencio donde esta palabra debe ser percibida: no se puede llegar a ella mejor que por el silencio; ahí se la comprende como es necesario ¡en la ignorancia! Cuando ya no se sabe nada, ella se deja ver y se revela. (1980: 92)

Al silenciar todo, al situar el existir más allá de los límites del yo y de sus construcciones, se abre la posibilidad del «conocimiento sobrenatural». La expresión es una bella manera de apuntar a la

experiencia cognitiva fronteriza en un entorno cultural de estructura religiosa: más allá de lo natural —es decir, del cerco del aparecer— de sus formas y sus razones. Se trata de un auténtico no-conocimiento ya que quien quiere conocer se adentra en el vacío de todo conocimiento. Pero hay que destacar una puntualización importante: «Es a partir del conocimiento como se ha de llegar». ¿Qué tipo de conocimiento puede colaborar con esa posibilidad de «conocer no-conociendo»? La razón discernidora, primero, la atención lúcidamente silenciosa, después: una actividad mental, coordinada con el sentir (la voluntad) y la memoria, que trabaja duramente⁴² por poner al descubierto la irrealdad de la «realidad», por desembarazar, por vaciar, por crear ese estado o espacio de alerta silenciosa en el que pueda suceder ese «resplandor», ese «cuchicheo», esa «palabra secreta», el «nacimiento» de la posibilidad en lo más profundo del ser. Y ese será el eje de la enseñanza de Maestro Eckhart: el encuentro por la vía del conocimiento.

La bula condenatoria de Juan XXII,⁴³ califica de heréticos diecisiete de los veintiocho artículos de Eckhart investigados por la Inquisición; los restantes son considerados «malsonantes». Lo que la condena *post mortem* (1329) da a entender es que lo preocupante era que Eckhart «mostrara aquellas doctrinas en su predicación ante el vulgo». Tanto los artículos heréticos, como los malsonantes y temerarios «corrompen a la gente vulgar a la que han sido predicados». No se puede hablar de tales sutilidades a gente sencilla sin crear confusión... Porque ésa fue la gran novedad del dominico: apuntar alto, en lengua vulgar (en medio alto alemán) para ser entendido por «gente vulgar». Mujeres, en su gran mayoría; aunó en su persona la faceta de *Lesemeister*, maestro de lectura, y *Lebemeister*, maestro de vida, guía espiritual. El «maestro de lectura» enseñará en París, en latín, como catedrático de teología, titular de la cátedra de teología reservada a los dominicos extranjeros. Será provincial de la dominica Sajonia y vicario general de la provincia de Bohemia, con órdenes específicas de vigilar y velar por la vida religiosa de más de setenta y cinco conventos de monjas, sin olvidar a las beguinas (con más de ochenta y cinco casas sólo en la zona de Estrasburgo), cuya ebullición y cuya libertad tanto preocupaban a Roma.⁴⁴ En ese marco, durante más de diez años (1313-1323), Eckhart será guía espiritual de centenares de mujeres a las que predicará sin «bajar el listón» de sus enseñanzas.

Parece que el enriquecimiento fue mutuo. El maestro supo escuchar y recoger el impulso espiritual de unas mujeres que osaban pretender ir más allá de una vida interior entendida en términos de «religación» —de servicio desde este mundo al rey del otro mundo—. Ofreció soporte conceptual a su búsqueda, base teórica a sus anhelos. Eckhart enseñaba que la finalidad de cualquier acción piadosa no era otra que nacer a/en la Verdad, realizar el ser que ya se es, del mismo modo que «la naturaleza de cualquier grano tiene el trigo por objeto y la naturaleza de todo tesoro tiene al oro por objeto» (1983: 571). Ser el oro que ya se es, sin conformarse con menos.

Si alguien me preguntara, ¿por qué rezamos, por qué ayunamos, por qué hacemos todas nuestras obras, por qué somos bautizados, por qué se hizo hombre Dios?, yo diría: a fin que Dios naciera en el alma y el alma naciera en Dios. (1983: 571)

Realizar ese nacimiento⁴⁵ es el objetivo de la vida espiritual. Y no menos que eso. La «santidad»

a la que anima Eckhart es revestir, realizar la naturaleza «santa», divina, ese ser interior ilimitado, propio de todo ser humano por el mismo hecho de serlo (como insiste en el tratado de *El hombre noble*). Nos complace encontrar de nuevo la afirmación de que la posibilidad no tiene elegidos: «El Hijo del Padre celestial no ha nacido solo en esta oscuridad que es su heredad; tú también has nacido ahí como hijo del mismo Padre celestial y de nadie más; y él también te da a ti la fuerza» (1980: 85). Ni tan siquiera está condicionada por la opción de vida religiosa, dirá explícitamente (en las *Pláticas* [1983: 93ss]; en *Del nacimiento eterno* [1980: 102-104, etcétera]). No es el modo de vida el que condiciona. Todo está en conocer, reconocer, saber y ser. ¿Qué indicaciones ofrece para ello? De nuevo dejaremos hablar a los textos.

3.5.1. *El método para el desasimiento es el «sin método»*

La modificación que exige la condición fronteriza (modificación o «movimiento de alzado», como la venimos llamando a partir de la propuesta de Eugenio Trías), casa mal con la clásica imagen del ascenso gradual, por la triple vía purgativa, iluminativa y unitiva. Eckhart apunta a un cambio abrupto más que a un proceso, apela a situarse en aquella perspectiva que impulsa a adoptar una nueva existencia. La imagen a la que recurre es la de una transformación que implica un nuevo nacimiento: así como la Palabra tomó cuerpo en Jesús, así ocurre en cada ser humano. Un cambio tan súbito como la conversión de Pablo. Como en su caso, quien quiera ver la luz «debe ser ciego y mantener a Dios lejos de todas las cosas» (1998: 91); el apóstol «cuando nada veía» veía a Dios, porque «Dios es una nada» (1998: 90).

En una primera lectura los sermones y tratados de Maestro Eckhart parecen conducir hacia las más altas cimas sin escaleras, ni puentes, ni cuerdas. Si leyendo a Juan de la Cruz se puede tener la sensación de estar ante un itinerario guiado, Eckhart parece no ofrecer «cómos». De hecho, tan sin «escalera» resultan el uno como el otro cuando apuntan a la orientación de las facultades más allá de sí mismo: la «noche pasiva» de Juan de la Cruz no nos deja en mejores condiciones que el «mantenerse en suspensión» de Eckhart, «desasido», «por encima de sí mismo y por encima de las potencias del alma», sin más que «despojarse de lo que no es, del yo y de todo lo que le pertenece» (1980: 101). Situados en la perspectiva del discurso del dominico, convertidos en sus oyentes, sentimos su esfuerzo por reconducir nuestra mirada, vivimos su provocación. Nos atreveríamos a decir que eso es exactamente lo que persigue con su enseñanza: provocar a quienes lo escuchan (y lo leen).

Los tratados y sermones de Eckhart parecen perseguir más el «despertar de la comprensión» en sus oyentes que exponer un itinerario. Hacia dónde sí, y hacia dónde no. Cuál es el esfuerzo que aleja, esfuerzo inútil, cuál es la actitud que aproxima, el «camino sin camino» (1998: 107) porque, de hecho, no hay nada que hacer, nada que perseguir. Todo hacer, toda conquista, no son más que las ideas, proyectos, esfuerzos de un yo, de un núcleo irreal, sin consistencia. Es un camino de un solo paso: desasirse del falso yo; desde ese desasimiento, libres de la ignorancia acerca de la naturaleza propia, cualquier acción es válida. Mientras que, atados al yo, todas nuestras obras nacen en el error y continúan alimentándolo. Al llegar al extremo del palo, hay que dejarse ir, según la imagen del maestro zen Dōgen⁴⁶ (1200-1253). Todo el esfuerzo de

Eckhart parece dirigido a provocar esa comprensión esencial. No nos sorprende, pues, la sintonía, la simpatía profunda que se estableció entre los pensadores budistas de la Escuela de Kioto y el predicador dominico.⁴⁷

La gente nunca debería pensar tanto en lo que tiene que hacer; tendrían que meditar más bien sobre lo que son [...] Quienes no tienen grande el ser, cualquier obra que ejecuten, no dará resultado. (1983: 91)⁴⁸

Ése es el «asunto» que le preocupa. De nada le serviría entretenerse en recomendar una actuación u otra, cuando de lo que se trata es de «hacer grande el ser», situarse en aquella perspectiva de verdad en la que el ser es grande, tan grande como todo, como la totalidad, porque ya nada lo limita cuando sabe que es uno con el Uno. Hacer grande el ser: situarlo —situarse— más allá de los falsos límites, los que fija el apego (el deseo, el temor). Desde el «yo» los actos de amor, de servicio, de sacrificio, de misericordia, de devoción, son inútiles para el único propósito: «desasirse de sí», ir más allá de sí mismo. Desasirse de la perspectiva del sujeto y del núcleo de necesidades a las que obedece; de las imágenes en las que se sustenta.

¿Quiénes son los que honran a Dios? Aquellos que se han salido completamente de sí mismos y ya no buscan su interés en ninguna cosa, ya sea pequeña o grande; que no buscan nada ni por debajo, ni por encima, ni al lado de ellos; que no persiguen ni bien, ni gloria, ni aprobación, ni placer, ni interés, ni devoción interior, ni santidad, ni recompensa, ni reino de los cielos sino que están liberados de todo eso, de todo lo que les pertenece: es de éstos de los que Dios recibe su honor, ellos le dan lo que le es debido. (1980: 129)⁴⁹

El pequeño tratado *Del desasimiento*⁵⁰ se centra en la exposición de este punto nuclear. Ninguna virtud es óptima para acercarse a Dios: ni el amor, ni la humildad, ni la misericordia, ninguna. En cuanto actitudes nacidas de las potencias o capacidades del yo, cualquier virtud puede resultar inútil (incluso contraproducente) para provocar lo único necesario: despojarse de la falsa identificación, silenciar al «hombre exterior», cediéndole el paso al «hombre interior», al «ser del límite» —diríamos aquí— capaz de eternidad, capaz de *ser* la Verdad. En cambio, desde el radical desasimiento de sí mismo, el amor es, la humildad es, la misericordia es.

No quiere ser esto o lo otro, pues el que quiere ser esto o lo otro, ése quiere ser alguna cosa; el ser separado, por el contrario, no quiere ser nada. (1998: 127)

Un corazón desasido es un corazón uno con todo, y no puede ser otra cosa que realización de toda virtud. El hombre exterior puede compararse a la hoja de la puerta que se abre y se cierra, siendo el hombre interior el gozne, inmóvil en sí mismo:

Los maestros dicen que en todo hombre están presentes dos tipos de hombre: uno es el hombre exterior, es decir, la sensualidad; a este hombre le sirven los cinco sentidos, y con todo el hombre exterior obra en virtud del alma. El otro hombre es el interior, es la interioridad del hombre, [...] toma un ejemplo: una puerta se abre y se cierra en un gozne. Ahora yo comparo la plancha exterior de la puerta con el hombre exterior; el gozne, sin embargo, lo tengo por igual al hombre interior. Cuando la puerta se abre y se cierra, entonces se mueve la plancha exterior de aquí para allá y, con todo, el gozne permanece inmóvil en su lugar y no por ello cambia. De la misma manera sucede también aquí si es que lo entiendes correctamente. (1998: 132)

«Si alguien me pregunta», «si ahora preguntases» son expresiones con las que Eckhart introduce, a menudo, sus explicaciones. Si alguien preguntara «¿qué se puede hacer?», la

pregunta resultaría poco útil, pues la clave está en entender lo que se puede ser. Según dónde se asiente el ser, dónde esté ubicado el «gozne», el hacer tendrá un fundamento u otro y, de ahí, resultará un fruto u otro. Aunque externamente no se distingan. «Quienes no tienen grande el ser...» De nuevo esa invitación a una humildad que no es fruto de acumular faltas, arrepentimientos e impotencias, que no es «ganar una virtud» sino reconocimiento del vacío de realidad de un sí mismo inexistente, para dejar ser al que Es. En la pura nada está en lo más alto.

«La carrera no es más que un retorno de todas las criaturas y un unirse en la descreación. Y cuando el alma llega a este punto, pierde su nombre y Dios la atrae hacia sí, de manera que se anonada, así como el sol atrae hacia sí a la aurora para que se aniquile» (1998: 134). Ésa es la humildad transformante, no la que culpa o condena, sino la que lleva a cabo la des-sujeción plena por re-conocimiento de la verdadera dimensión humana, por «descreación» del falso ídolo. Como ya señalamos, se trata de la humildad de quien «no quiere ser esto o lo otro, pues el que quiere ser esto o lo otro, quiere ser alguna cosa; el ser separado, por el contrario, no quiere ser nada» (1998: 127). El desasimiento, el separarse, es la entrada al conocimiento: «[...] el alma tiene una entrada secreta a la naturaleza divina donde se le anonadan todas las cosas. En esta tierra la tal entrada no es sino el desasimiento puro» (1983: 251).

«En el desasimiento está el todo, si va con perfección», leíamos en Teresa de Jesús (CP 12.1). Así pues, ¿cómo hablar de métodos? Cualquier discurso sobre virtudes, sobre algo que adquirir o perfeccionar, puede conducir a equívocos. Lo que las enseñanzas de Eckhart parecen querer hacer patente es, precisamente, eso: que no hay método, que no hay nada que adquirir, sólo algo que descubrir. Mientras, las devociones y demás comportamientos piadosos no hacen más que acrecentar el obstáculo: la importancia del «yo».⁵¹ No se cansa de insistir en ello, procurando corregir una orientación de esfuerzos bienintencionados que no llevan a ninguna parte: la vía no consiste en un cultivo de algo que se pueda hacer crecer.⁵² Método es aquello que aleja de todo método, si es que cabe entonces hablar de método. Más explícito no puede ser:

¿Cuál es la oración del corazón separado [desasido]? A lo que contesto como sigue y digo: la pureza separada no puede rezar, pues quien reza pide algo de Dios, para que se lo conceda, o solicita que lo libere de algo. Pero el corazón separado no pide absolutamente nada, tampoco tiene absolutamente nada de lo que quiera ser vaciado. Por eso permanece vacío de todos los rezos, y su oración no es otra cosa que ser uniforme con Dios. En eso se basa toda su oración. (1998: 133)

Lo que es, ya es, sólo es necesario reconocerlo: «[...] tanto estoy seguro de vivir, tanto estoy seguro de que no hay nada que me sea tan próximo como Dios. Dios está más cercano de mí que yo mismo» (1980: 161).⁵³ «Muchas gentes simples se imaginan que deberían ver a Dios como si estuviera allí mientras que ellos están aquí. Y eso no es así. Dios y yo somos uno» (1980: 134). Se trata de un reconocimiento de la naturaleza de la propia esencia que se lleva a cabo desasiéndose, abandonando, separándose... de lo que —en uno mismo— «no es» (ilusión, falsa identificación). De ahí que la pobreza, bien entendida, sea una bienaventuranza: la desnudez absoluta que deja al descubierto lo que en verdad Es. Ésa será la verdadera pobreza de espíritu: el vacío de todo lo que no sea el Ser ilimitado, desidentificarse de ideas, conceptos, recuerdos, proyectos; no conservar resquicio alguno de consistencia propia. Los hay que sin

renunciar a su esencia propia no dejan de hacer penitencias. Si son bienintencionados, no se puede más que alabarlos, pero

¡qué pena que estas gentes conozcan tan poco de la Verdad divina! Se les llama santos a causa de la actitud que toman ante el mundo; pero en el fondo no son más que asnos, pues en modo alguno cogen el sentido propio de la Verdad divina. [...] Dios en su misericordia les concederá el Reino de los cielos. Pero «por la Verdad divina» que ni son pobres de espíritu ni se les parecen, no son más que asnos que no han comprendido nada de la Verdad. Pasan por grandes a los ojos de los que no conocen un bien mayor [...]. (1980: 192)

Es posible que reciban el Reino, pero no la Verdad: tal es otra manera de apuntar a la distinción entre asumir la condición fronteriza como el proceso de conocimiento que es, y el adoptar una actuación adecuada al sistema de valoración religioso del cerco del aparecer. A esto último quizás le corresponda un Reino (probablemente en la otra vida); pero lo primero transforma esta vida:

[...] dispuesto a la verdadera interioridad, deja valientemente todas las cosas exteriores, aunque fueran esos ejercicios a los que te habías comprometido por un voto y de los que ni papa ni obispo podrían desligarte [...] ¡por muy firmemente que un hombre esté unido a toda esa clase de cosas, si penetra en la verdadera experiencia interior se libera de todas ellas! (1980: 103)

El sermón *Beati pauperes spiritu* es duro y claro (1983: 684-693; 1980: 191-197). La verdadera pobreza es el radical «desasimiento de sí». Despojado de todo, incluso de la voluntad de Dios, «incluso de Dios mismo», allá donde Dios no encuentra ya ni lugar... «entonces Dios es uno con el espíritu, y eso es la pobreza más profunda que se pueda encontrar» (1980: 197). En la más pura desnudez, sin reposar en nada ni la vista, ni la mente, ni el sentir:

Mientras aún estamos ocupados en mirar, no somos uno con lo que miramos. Mientras algo sea aún el objeto de nuestra intuición, no somos aún uno con el Uno. Pues allí donde no hay más que Uno, no se ve más que el Uno. (1980: 183)

Desasirse es hacer pie en lo único que es, y «hacer pie» es habitar, es conocer no-conociendo, ver por ceguera, comprender por la insensatez. Des-sujeción es discernimiento, y éste es realización del ser, liberación esencial de toda irrealidad, de todo no ser, de toda creación de la ignorancia. En esa pura nada, ya ni el alma es alma, todo es pura Deidad. La propia esencia se reconoce a sí misma:

En manera alguna debemos suponer a Dios fuera de nosotros mismos, sino que por el contrario debemos considerarlo como nuestro propio bien, como una Realidad que nos pertenece. No debemos servir ni actuar por una recompensa cualquiera, ni por Dios ni por nuestro honor, ni por ningún bien exterior a nosotros, sino únicamente por amor a lo que es nuestra propia esencia y nuestra propia vida y que reside en nosotros. (1980: 134)

Una vez más nos viene a la mente el paralelismo con el maestro zen Dōgen, cuando —en el *Genjo Koan*— plantea la síntesis de la Vía como el estudio de sí mismo:

Estudiar al Buddha es estudiarse a Sí mismo. Estudiarse a Sí mismo es olvidarse de Sí mismo. Olvidarse de Sí mismo es ser iluminado por todas las cosas. Ser iluminado por todas las cosas es desprenderse del propio cuerpo-mente y del cuerpo-mente de los demás. (1988: 23)⁵⁴

¿No es el mismo *desasimiento*, la desnudez radical de Eckhart? Un desasirse que es indagar-

conocer, conocer transformante. La radicalidad de las afirmaciones del dominico, que lucha por expresar lo inexpressable, lo sitúan muy cerca de los «radicales» de ámbitos culturales lejanos. Cuesta poco establecer paralelismos con textos hindúes y budistas. Podríamos aportar una variedad de testimonios de esa trabazón profunda entre desapego-discernimiento-realización del conocimiento o del Ser, en términos muy similares a los que utiliza Eckhart. Como ejemplo, mencionemos de nuevo a Patañjali y los últimos aforismos del libro III de los *Yogasūtras*. El libro III aborda el uso de la mente al servicio del discernimiento (en las distintas fases de la concentración y la meditación), y en sus últimos aforismos, del 49 al 55, expone cómo, tras haber logrado la cima de la pureza, la mente desidentificada (por medio de la comprensión) de todas las falsas identificaciones, en la desnudez, adquiere el discernimiento esencial (*Vivekaja-jñāna*), la omnisciencia que la libera de toda aflicción (ya que la fuente de la aflicción hay que buscarla en las identificaciones erróneas); y en ese estado de discernimiento liberador, la mente pura es idéntica a Purusha en su pureza (III, 55). Para alcanzar ese estado de identidad con Purusha, de liberación absoluta de cualquier atadura, el yogui ha renunciado incluso al estado de perfección (al cultivo de las virtudes o de la condición virtuosa: III, 50); y si es invitado por los seres celestiales, ni se enorgullece ni se siente atraído por tal invitación (III, 51). Como en Eckhart, el mundo de las entidades celestes no es el objetivo del buscador de la Verdad.

Ofrecer las potencias al ser interior, polarizarlas a su servicio, es todo lo que se puede hacer. En el texto *El hombre noble* (1983: 219-235; 1998: 115-124), que arranca con la frase evangélica «un hombre noble se fue a un país lejano para ganar allí un reino y volver después», nos presenta a ese hombre noble que no va a ninguna parte sino hacia el recogimiento y la polarización de las facultades en la comprensión de lo que verdaderamente es. Transformación por el conocimiento —ésta es la propuesta de Eckhart—, conocimiento que ya es, en sí mismo, transformación. Por eso sus palabras insisten una y otra vez, como esforzándose en lograr que los ojos vean, en el instante mismo, lo que cada uno ya es. Procuran que el oyente, el lector, despierte por la palabra. «Muchos buscan la luz y la verdad donde no está, buscan lejos, y al final llegan tan lejos de casa que ya no encuentran el camino de vuelta al interior» (1980: 89). El hombre noble no «va»; sale de lo exterior, de las imágenes (de la realidad construida) y de sí mismo (del sujeto construido) para poder ser, para volver a lo que ya es:

En efecto, es preciso que el hombre salga de todas las imágenes y de sí mismo, que se vuelva extraño a todas las cosas, si verdaderamente quiere convertirse en el Hijo de Dios [...] pues cada persona es igualmente Unidad, esta misma Unidad que es su naturaleza. [...] Es por esto que dice que un hombre noble se fue a un país lejano para ganar un reino y se volvió a su casa. Pues el hombre debe ser uno en sí mismo; esta unidad tiene que buscarla en sí mismo y en la Unidad; es necesario que la reciba en la Unidad. Después debe «volver», es decir, saber y conocer que conoce a Dios. (1983: 228-231; 1980: 21-30)

Sin distinción, sin formas, «¡la Unidad con la Unidad, la Unidad saliendo de la Unidad, la Unidad en la Unidad y, en la Unidad, la Unidad eternamente!» (1980: 30). La orientación positiva ayuda al discernimiento. Y esa ayuda al discernimiento consiste en recoger los sentidos y las capacidades (las potencias) y ponerlas al servicio del ser interior. Por sagrados que sean los votos, los compromisos que uno haya tomado, todas las acciones «exteriores» no tienen más sentido que impulsar la polarización hacia esa búsqueda en la oscuridad de toda forma y de toda

concreción.

Las capacidades humanas se desarrollan al servicio de las necesidades del ser vivo, hacia el exterior en la relación sujeto-mundo de objetos. La exploración del más allá de ese mundo pide una reeducación de las capacidades de tal manera que puedan colaborar en mantener al ser en atención silenciosa hacia ese más allá de toda forma. Las prácticas exteriores pueden prestar una ayuda en ese tramo en el que hacen falta todo tipo de estrategias para reconducir, para reeducar las capacidades en un uso distinto del habitual. Una vez conseguido este propósito, son inútiles. En ningún caso serían un objetivo en sí mismas (1980: 102-104).

[...] si ocurre que hace conocimiento de algo mejor, que tenga sus primeros votos por apagados y cumplidos. Esto es fácil de probar. Pues se ha de mirar antes al fruto y a la verdad interior que a la obra exterior en sí. [...] Es eso lo que debes espiar con celo y sutileza y es lo que pueda acercarte más, antes que cualquier otra cosa, lo que debes seguir. Debes tener un corazón que se eleve, no un corazón que descienda hasta tierra, un corazón ardiente, en el que sin embargo reine una inalterable y silenciosa paz. (1980: 104)

Y para conseguir ese propósito, tampoco son las prácticas «instituidas y prescritas» (1980: 102) la mejor vía. Poner una «brida» al ser, «tener prisioneras a las capacidades», tiene una utilidad muy limitada, en muy determinados momentos. «¡Si quieres encadenarla mil veces mejor, ponle la brida del amor!» (1980: 113). Hay que amar la búsqueda, amar el propósito desinteresado. El que queda enganchado por «el anzuelo del amor», ha encontrado el mejor camino. El entendimiento, la memoria y la voluntad, así pues, ayudan en la medida en que colaboren en despertar en las profundidades ese deseo capaz de movilizar la búsqueda. En un sermón relacionado con las figuras evangélicas de Marta y María (1998: 103-111), en el que ahonda en la orientación de las facultades al servicio del ser interior, vemos cómo la voluntad (el sentir, la afección) se reeduca atendiendo a los «verdaderos maestros» (es decir, por la reflexión y comprensión de la «posibilidad fronteriza», diríamos) y siguiendo los pasos de quien antes se puso en movimiento, el maestro, Jesús. La «escucha atenta» inicial impregna las facultades y las reorienta. Convencer al propio ser hasta su raíz más profunda (que pertenece siempre al territorio de la «voluntad», del querer, del sentir, del deseo) es quizás el único paso necesario. «Conocimiento, amor y acción», «saber, amor y acción» —insiste en el *Libro del consuelo divino*—; «reabsorber las potencias», para ponerlas al servicio del trabajo interior, en «el olvido de todas las cosas», «en el silencio profundo y completo»... «¡ah!, si de una sola vez pudieras volverte ignorante de todas las cosas, caer en una ignorancia de tu propia vida!» (1980: 82). Una vez más, no se busca que la memoria ponga delante de los ojos la propia vida para corregirla; memoria, entendimiento y voluntad, con su correspondencia en la acción, han de encontrar la manera de colaborar en el vaciado, en el profundo desasimiento. En esa disposición, en el profundo silencio y olvido, «se dice la Palabra».

Desde la estructura de la egocentración no es posible asomarse más allá de ella. A diferencia de Juan de la Cruz, Eckhart no se entretiene en reconducir las facultades: las capacidades son instrumentos del conocimiento discriminador, hay que abandonarlas, sin más contemplaciones.

Memoria, razón y voluntad, todas ellas te diversifican; por eso debes abandonarlas a todas: la actividad de los sentidos, la de la imaginación y todo eso en lo que te sientes a ti mismo y todo lo que tienes a la vista ante tus ojos. Entonces puedes encontrar al Hijo, no de otra forma. (1980: 108)

O también:

Allí ni la memoria, ni la razón, ni los sentidos, ni las potencias a las que corresponde conducir y alimentar a los sentidos, ninguna estaba ya activa [...] Así es cómo el hombre debe evadirse de sus sentidos, volverlos hacia el interior y entrar en un olvido de todas las cosas y de sí mismo. (1980: 82)

No son las facultades de un sujeto las protagonistas del conocimiento silencioso; no se trata de adecuar al sujeto para que pueda reconocer a un «superobjeto» (Dios), sino de atravesar toda falsa identificación, hasta poder hacer pie en aquel «sí mismo» que no es individualidad (yo, alma). Ese «fondo» goza de sí mismo. No hay dos, un alma y un Dios que actúa en ella. Ni el alma conoce a Dios, ni Dios conoce nada; eso requeriría «dos», y no hay dos, sino sólo la realidad siendo, en beatitud y lucidez sumas:

En el alma hay un Fondo secreto de donde manan el conocimiento y el amor; este algo no conoce y no ama; las potencias del alma son las que conocen y aman. Aquel que descubre el Fondo secreto ha comprendido en qué reposa la Bienaventuranza. Este fondo secreto no tiene ni pasado ni futuro, no espera nada que pueda añadirse a él, pues no puede ganar ni perder. Es por lo que tampoco puede, por poco que sea, conocer que es Dios el que actúa en él; él mismo es el que goza de sí mismo, a la manera de Dios. En este sentido es en el que digo que el hombre debe liberarse de Dios. Es el único medio del hombre para poseer la pobreza. Los maestros enseñan que Dios es una Esencia, una Esencia razonable y que conoce todas las cosas. Pero yo digo: Dios no es ni esencia, ni razonable y no conoce ni esto ni aquello. Es por lo que Dios está despojado de todas las cosas y es por lo que Él mismo es todas las cosas. (1980: 194)

Toda la predicación va dirigida a insistir en la necesidad de no dispersarse en palabras ni en ningún otro tipo de práctica que no sea la reflexión lúcida que deshaga la falsa consistencia de la realidad; sólo aquello que ayude a vaciar y a adentrarse en ese ámbito interior (en el «fondo») más allá de la psique, de la volición y sus construcciones. En el ámbito de la vida cotidiana entra en juego la acción y la interrelación con los seres. No se puede permanecer sin actuar, pero se puede actuar no actuando, desde el silencio de la acción; la acción silenciosa también colabora en la creación del vacío. ¿Cómo se concreta la actuación silenciosa? Silenciando el móvil, desligando la acción de cualquier interés. El actuar que, como una rémora, obstaculiza el alzado es el que busca algo para sí, porque no deja de alimentar la consistencia del «sí mismo». El obstáculo es el mercadear. La expulsión de los mercaderes del templo le sirve a Eckhart para hablar de ese actuar que no comercia, que no busca para sí.

Si quieres vaciarte absolutamente de toda mercancía, de forma que Dios te deje estar en el templo, todo lo que hagas en tus obras debes cumplirlo únicamente por el amor de Dios y mantenerte tan vacío de todo como vacía es la nada, que no está ni aquí ni allí. No tienes que pretender absolutamente nada. (1998: 36-37)

«Sin interese», decía Teresa de Jesús. «Desde este fondo interior debes hacer todas tus obras sin porqué», aconseja Maestro Eckhart (1998: 49). Y a continuación expone de forma clara la diferencia entre un actuar que vacía y un actuar en función de la lógica de la ordenación religiosa del mundo. Esa lógica es comprensible, pero no es lo mejor que puede hacerse —dirá— ya que se basa en un orden regido por un «Dios», criatura, una entidad con unas características. Se basa en un Dios que es un «modo», una forma y todo el campo de significaciones asociadas a él (también un modo de actuación, una vida determinada, la religiosa), con exclusión de lo que no entre en el campo de ese «modo»:

Tengo por cierto que mientras obres por el reino de los cielos o por Dios, o por tu bienaventuranza eterna, [es decir] desde el exterior, no es bueno para ti. Se te puede aceptar así, es verdad, pero no es precisamente lo mejor. Si alguien se imagina, verdaderamente, que por la interioridad, la devoción y la gracia especial va a recibir más de Dios que junto al hogar o en el establo, entonces no haces algo distinto que si tomaras a Dios y le cubrieras la cabeza con una manta y lo colocaras bajo un banco. Pues quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo. Pero quien busca a Dios sin modo, lo comprende tal como es en sí mismo; y tal hombre vive con el Hijo y él es la vida misma. (1998: 49)

Actuar «sin porqué» es, pues, la manera de abrir la puerta al «nacimiento» desde el actuar; supone impregnar la cotidianidad del silencio del movimiento del yo, lo cual aporta una mayor comprensión de los mecanismos de ese yo, sus soportes, sus exigencias; y la comprensión conlleva disolución. Es el «no hacer», *wu wei*,⁵⁵ el actuar silencioso que encontramos con distintos rostros en las diversas tradiciones de sabiduría. Es éste un bello sermón que acaba con una reflexión en relación con los que le piden que ruegue por ellos. Eckhart se pregunta: «¿Por qué salís de vosotros mismos? ¿Por qué no permanecéis en vosotros y os recibís en vuestro propio bien? ¡Si lleváis toda la verdad esencial en vosotros!» (1998: 50).

Al repasar las propuestas concretas de Eckhart, se hace evidente que no estamos tratando con un «ideario de vida» para contentar a los dioses, ni en su orden celeste ni en su orden terrenal, sino con una lucidez suma que ha de hacer posible la transformación, el «nacimiento». De esa transformación brota la actuación humana plena: profundamente interesada por todo porque lo «es» todo; no es un interés por algo o alguien, es un «serlo todo».⁵⁶ Por tanto, se trata de una actuación interesada, amorosa, desde la libertad más radical: cuando se ha deshecho el núcleo, ya nada limita, nada encadena.

No puede uno imponerse actuar por amor, ya que el amor no se impone. Puede procurar mantener la mayor lucidez posible sobre los móviles de la acción y actuar sin alimentarlos, colaborando en disolver la estructura de la egocentración. De la disolución, la unión con el existir: el amor en su mayor grado. Desde la razón, desde la acción, desde la volición, todo está en «trabajar por despojarse de lo que no es» (1980: 100), ahondando en la oscuridad, en la ignorancia.

3.5.2. *Maestro de vida, maestro de la realización humana plena*

Pero ¿qué es esta oscuridad, cómo se llama? Sólo podríamos llamarla una posibilidad y una actitud, que sin embargo no carecen de esta realidad que sólo tiene esto como contenido: que tú te realices. (1980: 109)

La des-sujeción es adentrarse en la oscuridad y, así, la oscuridad es «una posibilidad y una actitud». Qué definición más sugerente. Eckhart la explica. Es una posibilidad, la de una realización plena; sin marcha atrás, el ser sólo descansa cuando está lleno de su realidad. Es positividad pura: por ella se alcanza el Todo («ganar a aquel que es todas las cosas» [1980: 109]); percibirse como todas las cosas, re-conocerse y re-conocer desde la esencia una y única del existir, rompiendo cualquier limitación. Y una actitud: «Seguir esta oscuridad, esta ignorancia, escrutándola y entregándose a ella sin retorno» (1980: 109). Escutar y entregarse, mente, sentir, acción, todo. En polarización total. La oscuridad apunta a la posibilidad y a la actitud. No tiene más nombre. Porque realizada la posibilidad, llevada a cabo la transformación

propuesta, ya no hay distinción ni nombre, ni oscuridad. Dos símbolos utiliza Eckhart con frecuencia —lo hemos ido viendo— para referirse a esa realización plena: la bienaventuranza (a partir de «bienaventurados los pobres de espíritu») y el nacimiento eterno.

La libertad expresiva con la que desarrolla la imagen del nacimiento es poderosa. No es extraño que inquietara a la Inquisición. Jesús, en los textos de Eckhart, no es un ejemplo de muerte (cruz, sacrificio...) sino de entrega: la encarnación misma del desasimiento. Muy especialmente, Jesús es un ejemplo del objetivo del desasimiento, de la «posibilidad» y de la «actitud». Es un ejemplo de que hacerse «otro» es posible, de que el ser fronterizo es posible, de que la naturaleza humana lleva en sí la posibilidad infinita: la de superar la egocentración para así situarse en la frontera, de modo que seamos testigos del «cerco hermético» (en terminología de Trías), del «círculo de la eternidad» (según las palabras de Eckhart); y, dando todavía un paso más, Jesús es un ejemplo de la posibilidad de «habitar la frontera» (en expresión de Trías), de «estar en casa» (para Eckhart), de contemplar a Dios en su esencia, sin mediación, en su ser propio («donde el fondo de Dios es mi fondo y mi fondo es el fondo de Dios: estar en casa, en la unidad, en la eternidad» [1998: 107]). Estar. «En paz, en la unidad de la amada eternidad» (1998: 108). Sólo hacía falta recorrer el camino sin camino de sí mismo a sí mismo, de la falsa concepción del sujeto a la perspectiva desplazada del eje de la egocentración, que permite reconocer esa Nada, ese Uno, ese Todo que se muestra cuando se ha corrido el velo, el último velo. Recoger el fruto de la Nada.

El Padre engendra a su Hijo sin cesar y todavía digo más: me engendra en tanto que Hijo suyo y el mismo Hijo; todavía digo más: no sólo me engendra en tanto que su Hijo, sino que me engendra en tanto que Él mismo y Él se engendra en cuanto a mí y a mí en cuanto a su ser y su naturaleza [...] Todo lo que Dios realiza es uno; por eso me engendra en tanto que su Hijo sin diferencia alguna. (1998: 54)

Jesús, el Hijo, como símbolo de la Verdad encarnada en la naturaleza humana, está presente como horizonte en muchos de los textos eckhartianos. Es un símbolo también muy querido por la mística musulmana, como veremos seguidamente. Es el tema central del tratado *Del nacimiento eterno*, al que ya hemos hecho numerosas referencias, en el que Eckhart expone cómo se colabora en el nacimiento por el «silencio completo», y va saliendo al paso de todas las posibles dificultades de comprensión que puede plantear la propuesta. El tratado se abre con la invitación a tomar en consideración la «posibilidad»: «Este nacimiento se produce siempre, dice Agustín. Pero cuando no se produce “en mí”, ¿qué me importa? ¡Que por el contrario se produzca en mí, es toda la cuestión!» (1980: 79). ¿Hay algún rasgo distintivo de tal transformación? El conocimiento. Un reconocimiento de la esencia de toda cosa, de aquello que todo es y que todo lo impregna, en el que en todo se ve todo, en todo se ve lo único que es (Dios, la esencia); como cuando se mira fijamente al sol durante un tiempo, se mire lo que se mire, en todas partes sólo se distingue la luz (1980: 112). Nada resulta un obstáculo ni un impedimento, ni hay necesidad de práctica devocional alguna para el que ha «nacido como Hijo».

El ser fronterizo no necesita «bridas» pues actúa, siente y vive desde el reconocimiento del valor profundo único, ilimitado, omnipresente. Desasido de cualquier núcleo subjetivo propio, disuelta hasta la última sombra del sujeto, en la des-sujeción completa, vivir es conocer, conocer es amar, totalmente libres y prisioneros. Libres de cualquier límite personal (la visión

distanciada con sus deseos, angustias, miedos, obsesiones...), prisioneros del ser-amor, del ser uno con todo, sin distancia: «El que marcha por este camino, no importa en qué se ocupe o a qué se dedique, es el amor el que lo hace, es exclusivamente su obra, ¡que haga algo o no haga nada, no tiene ninguna importancia!». Y concluye el tratado expresando el siguiente deseo: «Que nos ayude a ser así, prisionero y liberado, aquel que es él mismo el amor» (1980: 114).

Así, la síntesis de la enseñanza de Eckhart como «maestro de vida» es su apuesta por la vía del conocimiento como la senda más directa hacia la realización de la condición humana plena. Se trata de un conocimiento que usa la razón, la acción, la voluntad, todas las capacidades al servicio de des-crear el mundo de las formas —de las criaturas, también el «yo mismo», Dios, toda criatura...— para habitar el no-conocimiento, la transformación en la Verdad misma. Uno es el «conocimiento vespertino» en el que se conocen imágenes y formas, un conocimiento necesario para gestionar el cerco del aparecer. El otro es el «conocimiento matutino» en el que «se ve a las criaturas sin diferencia alguna, desnudadas de todas las imágenes, desvestidas de toda semejanza en el Uno que es Dios mismo» (1983: 229; 1998: 121). Ése es un conocimiento que arranca del mundo de la egocentración para trasladar el existir al ámbito de la des-sujeción y de su conocimiento propio.

Eckhart enseña a traspasar la dualidad, sea cual sea la forma cultural que ésta revista. Aunque sean formas tan sagradas como las que la cobijaron en el seno de las culturas de religación. Desde la desnudez de la visión del «conocimiento matutino», cualquier forma del cerco del aparecer participa de la Verdad, de la esencia. También Dios, que deviene el símbolo del Uno por excelencia. La mayor dificultad para no errar en la orientación de la vía en el seno de las culturas religiosas —a juzgar por su insistencia sobre ese aspecto— era (o es) entender que la auténtica religación no se produce entre «dos», no liga al sujeto a un «Alguien», a un «Otro» al que hay que regalar con determinadas actuaciones, correcciones, acumulaciones de méritos, etcétera. La auténtica religación es aquella que conduce a «ser» en el «no ser». Desasimiento, dejar ser al ser. El movimiento de alzado que conduce a la condición fronteriza es autónomo respecto a los parámetros de bondad, de adecuación, propios de la ordenación del cerco del aparecer. Una vez más constatamos que se alcanza «a pesar de» ellos, porque aquello que se ha desarrollado en función de sostener la construcción del cerco del aparecer no puede ser un instrumento apto para «atravesar más allá de», para conducir más allá del cerco de vida y su orden propio. En ese sentido, todo lo que se le puede pedir a la construcción es que no niegue, no oculte, no impida, que asuma la existencia de la «posibilidad», que acepte, pues, su límite y la posibilidad de avanzar más allá de él. Y si bien la razón tuvo —o puede tener— dificultades en autolimitarse, vemos que la «realidad sagrada» no lo tiene más fácil.

Desde el sabor de ese conocimiento sin intermediarios todo conocer queda transformado y la vida en el cerco del aparecer es ya una vida «otra», fronteriza, capaz de impregnar de «unidad» el cerco de vida, la vida hasta su último átomo. «Ahí recibe todo su ser y vida y saca todo cuanto es, del fondo divino, y no sabe nada ni del saber ni del amor ni de cualquier otra cosa» (1983: 230; 1998: 121). Porque no hay «nadie» —no queda ningún «alguien», ningún sujeto del hecho de conocer o de amar, alguien que «sepa»—. Sólo amor-conocimiento, conciencia plena, encarnada en la vida. Según esa impresionante formulación de Eckhart: «Uno con Uno, uno de Uno, uno

en Uno y en uno Uno eternamente» (1983: 233; 1998: 125). El maestro dominico es, pues, maestro del acceso a la frontera y maestro de la lectura simbólica del discurso religioso, al potenciar su posibilidad expresiva al servicio de la realización. También hoy, para el lector del siglo ^{xxi}, maestro de vida y maestro de lectura: *Lebemeister*, *Lesemeister*.

Seguidamente, echaremos una mirada al tratamiento de la relación del cerco hermético y el cerco del aparecer, y a las formas de referirse al «encaje» entre ambos, en el entorno de la tradición musulmana. Con ayuda de la obra de Jalāl ud-Dīn Rūmī (1207-1273) veremos otro esfuerzo por apuntar a la invitación de experiencia limítrofe de realidad en un entorno teísta. En este caso, la separación entre ambos cercos se disolverá —como es tan característico de la tradición islámica—, al subrayar la realidad única del cerco hermético (si se puede hablar así). La vía del conocimiento será planteada como la realización de la *shahāda* (*lā ilāha il-lā Allāh*), de la afirmación de la existencia de una Única realidad, el Uno (*al-Ahad*), en su Unidad indistinta (*ahadiyya*), patente en la Unicidad (*wāhidiyya*) de la realidad.

3.6. LA REALIZACIÓN DEL «HOMBRE UNIVERSAL» (*AL-INSĀN AL-KĀMIL*)

Al acercarnos a la tradición musulmana para recoger ejemplos significativos de «lecciones de alzado» albergábamos algunas dudas sobre si no estaríamos forzando los textos. ¿La distinción entre una ordenación religiosa del cerco del aparecer y unas «lecciones de alzado» generadas en ese determinado entorno cultural era válida en el marco de la «religión de la unidad»?

«El trato que reciba la memoria y el arrepentimiento nos dará la respuesta», intuimos. Y así fue. A partir de ahí nos dimos cuenta de que ésa habría de ser la clave de orientación, cualquiera fuese la tradición de que se tratase. Ésa sería la clave para no confundir una reeducación que busca perfeccionar el carácter y la actuación de las personas con aquella «reformación» que pretende llevar los límites de la vida humana más allá del sujeto y sus construcciones. El perfeccionamiento en el cerco del aparecer (limitando excesos, doblegando, limando...), que adecua a la gente al modelo ideal ofrecido desde el «modelo divino», forma parte de la ordenación religiosa del cerco del aparecer. Mientras que la reformación que pretende «llevar más allá de sí», superar los límites subjetivos para poder vislumbrar el existir libre del filtro de la construcción necesitada, aquella que persigue quebrar el mundo de certezas de la egocentración en un esfuerzo radical de conocimiento, es la reformación propia de la des-sujeción, la que propicia el alzado. Y cada uno de estos dos propósitos considera a la memoria de una forma distinta. Se conciben desde el seno de una cultura religiosa o no.

En el primer modelo será muy útil el recuerdo constante de lo que puede ser mejorado, el arrepentimiento, una memoria ocupada en la revisión constante del pasado. En el segundo (lo hemos visto ya en Teresa de Jesús, en Juan de la Cruz, en el *Gītā* y en Maestro Eckhart), la clave está en forzar las capacidades hacia un movimiento «no natural» («sobrenatural», nos decía Juan de la Cruz) que las aleja de su funcionamiento ligado a los intereses de un yo, para hacerlas trabajar dirigidas hacia lo no construido por el interés; es decir, hacia lo no construido de manera alguna, la no forma: las capacidades vivas en el ámbito del que llamaríamos conocimiento silencioso. También la memoria tiene que encontrar vías de alejamiento. Ahí,

cultivar el recuerdo de sí mismo resulta más un obstáculo que una ayuda, ya que impide el abandono de la atención egocentrada. Al tratarse de una atención egocentrada teñida de buenos propósitos («arrepentimientos», etcétera) se bendice el cultivo del recuerdo.

Contra ese lastre tan sutil advierten los maestros de la condición fronteriza. Por tal motivo vimos que ese punto podía servirnos de fiel de la balanza: el tratamiento de la memoria nos ofrecería el código de interpretación de las lecciones de los maestros. Pasajes como el siguiente extracto del *Mathnawī*, la obra magna de Jalāl ud-Dīn Rūmī, no dejan lugar a dudas sobre el objetivo de la reformatión perseguida:

La vía del que va más allá de la conciencia de sí, no es la vía del arrepentimiento.

El lamento te liga a la conciencia de ti. Pasado y futuro son, los dos, un velo que te separa de Dios, ¡pégales fuego a los dos!

¿Por cuánto tiempo vas a permanecer lleno de nudos a causa de ellos? Mientras el ney conserva algún nudo no participa de los secretos, no es compañero de la voz y los labios.

Cuando la búsqueda es sincera estás absorto en la búsqueda. Si vuelves la vista hacia casa, estás todavía contigo mismo. Tu arrepentimiento es peor que tu pecado.

Tú, que te esfuerzas en arrepentirte de un estado ya pasado, ¿cuándo te vas a arrepentir de este arrepentimiento de hoy? (*Mathnawī* I, 2200-2208)⁵⁷

La caña que será transformada en esa flauta llamada ney se elige cuidadosamente, debe crecer bien recta hacia lo alto; se vacía al fuego, en un trabajo lento y cuidadoso. Cuanto más liso y limpio su interior, más bello es el sonido del ney, se dice. Por eso es el símbolo del sufi.⁵⁸ Aferrarse a los recuerdos del pasado (a las raíces de la consistencia del sí mismo) o a las expectativas, deseos y proyectos de futuro sitúa el eje de la visión y de la existencia en la egocentración: los nudos que impiden el gesto libre —predica Rūmī—. Mientras se mantenga un «yo», hay alguien más que la realidad única: hay «alguien». Y mientras haya «alguien» no se ha comprendido, todavía, en toda su profundidad, la afirmación nuclear del islam, *lā ilāha il-lā Allāh*, «Dios, no hay dios sino Él» (no hay más que Dios, no hay más Dios que Dios).

El texto de Rūmī aleja del arrepentimiento, pero ¿no es el arrepentimiento (*tauba*) la «primera jornada» del camino?, se nos podría objetar.⁵⁹ El sentido de ese primer paso no es entretenerse en sí mismo, sino un reconocimiento inicial del objetivo deseado (y de la senda que conduce hacia él) a la vez que el hecho de caer en la cuenta de que uno se halla en la dirección equivocada. *Tauba* implica una decisión. Como la de Majnun (el amante por excelencia de la literatura persa) de descender de su camello y continuar el camino a pie. Quería visitar el país de Layla, pero el camello tenía sus propios motivos para retornar sobre sus pasos, y aprovechaba cualquier distracción de Majnun para hacerlo (*Fihī-ma-fihī*, 34).

Media vida cautivada por el deseo del amigo, la otra media malgastada por la inquietud que causan los enemigos... «deja ese juego, salta sobre el corcel del arrepentimiento, que en un instante es capaz de trasladarte desde lo hondo hasta el cielo» (*Mathnawī* VI, 460-465). *Tauba* apela al concepto de conversión, de corrección radical del rumbo, y en ese sentido resulta útil y necesaria para la «gente de la vía»; no se refiere a una memoria que gira sobre sí misma.⁶⁰ Los textos están repletos de ejemplos y exhortaciones referentes a los dos significados de «arrepentimiento»; al analizarlos, se despejan las dudas. Podríamos decir que la *sharī'a*, el camino ancho que se ofrece al conjunto de la sociedad, propicia un estilo de cultivo de la

memoria, mientras que la *tarīqa*, el camino estrecho, el de la búsqueda del conocimiento, favorece otro. *Shari'a* y *tarīqa*: dos propuestas que en principio no se contraponen pero que en la realidad han convivido siempre con tensiones.⁶¹ Rūmī compara a la *shari'a* con la sala de audiencias del rey, en la que se cumplen decretos innumerables y «plenos de utilidad». «La estabilidad del mundo depende de ello.» Pero la condición del derviche es la compañía del rey... «son cosas muy diferentes» (*Fihi-ma-fihi*, 135).

La afirmación del valor Único del Uno, afirmación unificadora, que rige el sentir del cerco del aparecer, acentúa la relación directa con el Existente sin mediaciones, sin diferencias ni jerarquías. Si se adopta como invitación fronteriza, conduce hasta la superación de toda distinción, de toda forma; sumerge en el cerco hermético como única realidad y, buceando ahí, muestra que sólo hay un Rostro, sólo una realidad «es»: «[...] adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios» (Corán 2:115). Esa Faz está «siempre presente, es actual, continua y eterna», dirá Rūmī (*Fihi-ma-fihi*, 38). De hecho no se trata de transformar nada, sino de reconocer, como aquel que no sabía cómo se llamaba hasta que un día conoce su nombre. El universo es «espuma cargada de ramitas» que con el movimiento de las aguas reviste belleza. El Uno es el océano (*Fihi-ma-fihi*, 26-27). La gran masa de agua es de la misma naturaleza que la pequeña gota (*Fihi-ma-fihi*, 54). Si la pequeña gota no se reconoce en la esencia de la gran masa de agua, no se debe a la esencia «sino al compañero que la manchó con su reflejo» (el *nafs*, el ego).

Desde la afirmación de la Unidad como realidad única, ¿cómo podría ordenarse nada? De ahí que, aunque el habitante de la frontera comprenda la necesidad de ordenar el cerco del aparecer, con las aportaciones y limitaciones propias de cualquier ordenación, sus proclamaciones de la Unicidad de la realidad (*wāhidiyya*) difícilmente pueden ser asumidas por la ortodoxia preocupada por el encaje del entorno social. Las afirmaciones de los que «realizan» la *shahāda*, la certificación del Único, son imposibles de «gestionar» desde el cerco del aparecer: asentados en el Uno, las formas religiosas pierden cualquier exclusividad o primacía; distintos cántaros para transportar el agua (¿qué importancia tendrá la forma del cántaro?). Así, cualquier camino que acerque al conocimiento del Uno es válido, las vías no se excluyen entre sí cuando se trata de avanzar hacia algo. Otra cosa es cuando lo que se necesita es ordenar de manera unificada el curso social. Si hay alguna tradición rica en afirmaciones que distinguen entre las formas propias del cerco del aparecer y el valor de la diversidad cuando se quiere apuntar al otro lado de la frontera, ésa es el islam.⁶² Escribe Al-Hallāj:

He reflexionado sobre las distintas confesiones religiosas
haciendo un esfuerzo por comprenderlas,
y las considero como un Principio Único con numerosas ramifi-[caciones].
No pidáis a alguien que adopte tal o cual confesión religiosa,
ya que esto le alejaría del Principio fundamental [...] (1986: 63)

Cuando la *shari'a* es considerada fundamentalmente como vía de ordenación del cerco del aparecer, una vía que busca un orden justo, de hermandad de iguales en relación con el Único, principio y fin de toda existencia, la afirmación radical de la unidad y de la unicidad obstaculiza cualquier jerarquización, cualquier estructuración ordenada. Aquélla es, según la metáfora de

Rūmī, la vía ancha, que facilita el acceso al agua, es la lámpara que el caminante lleva de noche para no equivocarse de camino... Pero ¿dónde situar a quienes, una vez alcanzada el agua, buscan sumergirse hasta lo hondo para recoger la perla, o a los que han andado hasta la aurora y pueden guiarse por los primeros rayos solares?

En ese sentido, las afirmaciones de los sufíes acerca de la *sharī'a* recuerdan la actitud de Jesús cuando proclamaba que no pretendía abolir la Ley sino cumplirla. El sufí dirá que su propósito no es otro que llevar a cabo la profesión de fe musulmana, la afirmación de la Unidad. La realización de la *shahāda*, la afirmación del Uno, culmina de forma natural en la atestiguación del Único en uno mismo (*al-Tawhīd*). «Él es yo» es la única ecuación válida, el resultado de la indagación por la que se han retirado todos los velos hasta disolver al sujeto, una afirmación que adquiere forma en la inquietante expresión de Al-Bistamī:⁶³ «¡Gloria a mí! ¡loado sea yo!», o en la *Ana'l Haqq* («yo soy la Verdad») que llevó al patíbulo a Al-Hallāj, condenado por blasfemia.⁶⁴ La tensión entre los dos «niveles de verdad» es inevitable. La *shahāda*, según sea reconocida desde un lado u otro de la frontera, dará pie a dos lecturas realmente contrapuestas. Invita Ibn 'Arabī a quien desee buscar la Verdad: «Debes empezar siguiendo al Profeta según la letra y el espíritu. Después practicarás la *consideración* y la *identidad suprema*». La «consideración» se practica por la desaparición de la «temporalidad del yo». Conocerse es liberarse del dualismo (*Ithnayniyya*), la creencia en dos divinidades; si alguien tuviera una existencia independiente sería un dios distinto de Él. El conocimiento de sí mismo aporta

la certeza absoluta de que tu existencia no es ni una realidad ni una nihilidad, sino que no eres, no has sido y no serás jamás. Comprenderás claramente, entonces, el sentido de la fórmula: *lā ilāha il-lā Allāh* (no hay Dios si no es El Dios), es decir, no hay Dios distinto de Él, no hay existencia distinta de Él, no hay otro distinto de Él y no hay Dios si no es Él. (Ibn 'Arabī 1987: 29)

En un movimiento que sería como la contrapartida del esfuerzo de Maestro Eckhart por «librarse de Dios por Dios» —o librarse de cualquier imagen o concepto para poder conocer la verdadera naturaleza de lo que «es»—, realizar la profesión de fe musulmana resultaría en constatar que esa «verdadera naturaleza», el «Único que es», arrasa con toda otra realidad para poder ocupar su lugar propio. Una experiencia a la que la poesía islámica da forma con versos difícilmente igualables:

¿Soy yo, eres Tú? ¡Ello haría dos dioses!
Hay una mismidad Tuya en el fondo de mi nada para siempre
[...] entre Tú y yo hay un «yo soy» que me atormenta.
¡Que Tu «soy Yo» se lleve mi «soy yo» lejos de nosotros dos!
(Al-Hallāj 1986: 67)
Si Te tocan, me tocan.
Tú eres yo, sin separación. (1986: 55)⁶⁵

El ser humano que alcanza a reconocer el verdadero sentido de la *shahāda*, realizándolo, ése es *al-Insān al-Kāmil*, el «hombre universal». Es universal porque «es» el universo entero, es el «perfecto». Su eje y fundamento no es ya la individualidad condicionada sino su naturaleza esencial, ilimitada, eterna; *al-Insān al-Kāmil* es quien hace patente la posibilidad humana, aquella que todos los seres comparten, pero que sólo los humanos pueden llegar a reconocer

(aunque no todos lo logren): «Eres más precioso que el cielo, ¿qué puedo hacer si tú ignoras tu propio valor? No te vendas barato, ya que tienes un alto precio», cita Rūmī a Sanāʾī (*Fihī-ma-fihī*, 33). «Lo esencial es comprender el verdadero sentido y transformarse uno mismo en el verdadero sentido» (*Fihī-ma-fihī*, 37). En una de las odas, Rūmī insiste: «Eres una perla escondida en el montón de barro y paja. Si te lavaras la cara ¿qué pasaría? [...] Eres hijo de rey, ante ti se prosterna Gabriel. Si buscaras el reino de tu padre ¿qué pasaría?» (*Diwan*, 844). Y tras un rosario de preguntas de este estilo, la invitación imperiosa: «¡Ya basta! Eres una montaña, ¡busca en la montaña la mina de oro!». Para quien avanza en esa dirección, la *tarīqa*, la vía, es el medio de investigar el sentido de la *shahāda* y de llevar la *sharīʿa* (el camino) hasta sus últimas consecuencias. O hasta realizar su anuncio. Rūmī —maestro en teología y poeta místico— encarna ese tenso diálogo entre la ordenación religiosa del cerco del aparecer y la visión transformada de la realidad desde el reconocimiento del más allá de toda ordenación; la difícil relación entre el ser del límite y la lógica de los caminos preestablecidos. A través de sus palabras, contando también con la ayuda de la obra *El hombre universal* de Abd al-Karīm al-Yīlī, tendremos la oportunidad de acercarnos a la concepción de la asunción de la condición fronteriza en el entorno cultural islámico.

3.6.1. *Jalāl ud-Dīn Rūmī: la vía del asombro*

Rūmī (1207-1273),⁶⁶ apodado Mawlana («nuestro maestro»), enseñaba en Konya cuando, en 1244, un hecho transformó la existencia de aquel doctor en jurisprudencia: la irrupción en su entorno de Shams de Tabrīz, un derviche errante (de alrededor sesenta años, por aquel entonces). La tradición ofrece varias versiones sobre aquel encuentro y el diálogo que sostuvieron el derviche y el teólogo, un diálogo del que nace el Rūmī poeta, el místico, el del *samaʿ* (la danza en círculos que emula el giro de los planetas alrededor del sol). Shams le habría preguntado sobre la utilidad de las prácticas espirituales, a lo que Rūmī habría contestado refiriéndose a la comprensión de la ley religiosa, las tradiciones y las costumbres. «Cuestiones externas sólo», le dice Shams, Rūmī pregunta qué es lo que está olvidando considerar y el derviche le responde: «El conocimiento es transitar de lo desconocido a lo conocido», y, citando a Sanāʾī: «Si el conocimiento no te arranca de ti mismo, más vale la ignorancia que ese conocimiento». En otra versión, con la llegada de Shams los libros de la sala ardieron sin quemarse; en otra, Shams los arroja al agua y los recupera secos...

Sea como fuera, la presencia del derviche significó la conversión de Mawlana, quien por un tiempo dejó de enseñar y se hizo discípulo de Shams. Pasado el primer año y medio, Shams se alejó por la presión del entorno, pero Rūmī envió a su hijo mayor, Sultān Valad, en su búsqueda. Shams regresó junto a Rūmī y permaneció en Konya hasta su misteriosa desaparición definitiva en 1247, probablemente asesinado por los discípulos de Rūmī. Éste lo buscó durante mucho tiempo y no dejó de esperar su regreso. La literatura sufí recoge esa relación como la caída de todos los velos, la experiencia hierofánica en la que la Faz se mostró a Rūmī en el rostro de Shams, la experiencia de la Unidad que funde toda dualidad. Desde la aparición de Shams, Rūmī inicia la composición de las odas, el *Diwan de Shams de Tabriz*, una obra consagrada a cantar el gozo de la presencia, el dolor de la ausencia, la búsqueda, el

encuentro en la disolución... una obra dedicada a cantar el proceso de transformación y su término, la unión, a partir de la relación del discípulo y el maestro. En las odas, la presencia de Shams es la del Uno que arrasa con todo, que deja en la más absoluta desnudez, mostrando el verdadero sentido de la *shahāda*:

El pájaro ha roto la red y ha encontrado el camino secreto hasta más allá del espacio [...] escapando al velo de los dos mundos, ha alcanzado el mejor de los lugares [...] el brillo de su rostro proviene del esplendor del lugar [...] quien permanece lejos de esa belleza no puede percibir la imagen [...] ¡se mantiene en la forma externa de la religión! He renunciado a todas mis cualidades y calificaciones, desnudo de mí mismo, es el sol el que viste a los desnudos. Pronunciar «¡Dios es el más grande!» no es compatible con tu propia vida. Sólo tendrás derecho a decirlo el día que hayas sacrificado tu vida [...] ¡Oh, Shams al-Haqq de Tabriz!, ante tu sol el corazón es menos que un átomo en su absoluta insuficiencia. (*Diwan*, fragmentos de la oda 845)

La ocultación de Shams es la ocultación del Amado, de la verdad,⁶⁷ los versos suplican su regreso, buscan la luz (*shams* significa «sol»), y su presencia es el gozo de la visión,⁶⁸ es la plenitud de la realización y del conocimiento,⁶⁹ en la desaparición de sí mismo: no hay lugar para dos, el encuentro sólo puede realizarse en la unidad⁷⁰ («sólo estamos tú y yo [...] No, mientras haya un “tú” no puede haber un Yo» [*Diwan*, 45]). Shams, y la experiencia que desencadena en Rūmī, es la viva imagen de aquel «encaje simbólico» —que presentábamos en el primer capítulo de este trabajo— entre el cerco hermético y el testigo. Shams encarna —para Rūmī— el cerco hermético, lo desvela, lo hace patente; el camino se convierte para él en ser fiel espejo de la Faz que tiene ante sí, en convertirse en un claro eco del secreto revelado. La presencia-ausencia de Shams es la experiencia simbólica extrema comunicada oda tras oda. Responde a una percepción que rompe todo código de interpretación y de formulación dual del cerco del aparecer, en la que no queda más lógica, ni más discurso, que la Unidad.⁷¹ La palabra sirve para comprender hacia dónde hay que dirigirse, pero en el encuentro no hay ya lugar para las palabras.⁷²

A partir de ese momento, Mawlana orientará a sus discípulos hacia el más allá de sí mismos, reinterpretando el sentido de la práctica y de la búsqueda:

Oh, peregrinos que vais a la Meca, ¿dónde estáis?

Venid, venid, el Amado está aquí mismo.

Tu Amado es el más cercano de tus vecinos, sólo os separa un muro [...] ¡Qué lástima! sois vosotros mismos la ocultación de vuestro tesoro. (*Diwan*, 648)

A partir de su tarea docente nacerá la *tariqa* Mawlawīya, una de las principales *tariqas* del mundo musulmán. Comparable a las órdenes terceras del entorno cristiano, los cofrades no cortan de una forma radical con el mundo y sus ocupaciones cotidianas, sino que alternan períodos más o menos prolongados en la *takya*, la sede, junto al maestro, con períodos en el hogar familiar. La consolidación ordenada de la *tariqa* Mawlawīya fue llevada a cabo por el primogénito de Mawlana, Sultān Valad, a quien también se deben las compilaciones de lecciones y diálogos.⁷³ En 1262, Rūmī comenzó la composición de su obra principal, el *Mathnawī*.⁷⁴

Lo que distinguiría a Rūmī sería su empeño en mostrar que sin la experiencia de la Unidad todos los demás esfuerzos —todo saber, todo conocimiento, toda práctica— resultan inútiles

(Vitray-Meyerovitch 1977: 127ss). Dejando de lado sus responsabilidades como intérprete de la sabiduría coránica, asume la tarea de provocar el reconocimiento de la realidad desde la asunción de la condición fronteriza. Sultán Valad deja constancia del escándalo que siguió a la «conversión» del reputado teólogo (1988: 85-101).⁷⁵

Una ortodoxia que rechazaba la música, así como cualquier técnica extática, no pudo ver con agrado las constantes danzas que parecían contagiar a todo el entorno.⁷⁶ Al representar el giro de los planetas alrededor del sol (*shams*), el danzarín se ejercita en revestirse de una conciencia distinta a la de la egocentración. Vuelta tras vuelta, busca situarse en la perspectiva del fronterizo, se identifica con la naturaleza ilimitada y contribuye así al debilitamiento de su subjetividad.⁷⁷ Mawlana pone en guardia contra la intención de forzar superficialmente el éxtasis. El *sama'* es un instrumento al servicio del olvido de sí, al servicio de la conversión y de fijar el gesto agradecido en todos los átomos del ser.⁷⁸ Podría decirse que los miles de versos del *Mathnawī* glosan el *sama'*, mientras que la danza pone en práctica las lecciones del *Mathnawī*. Así, cada sesión de *sama'* comienza con la recitación de los dieciocho versos del «Canto del ney», el poema que abre el libro primero del *Mathnawī*. El ney, símbolo del vacío interior de quien va a disponerse a danzar, recuerda —en el poema— el dolor de la separación (desde que fue cortado del cañaveral) y se dispone a entonar el canto de unión. Un canto que es «de fuego y no de aire», el fuego por el que se vacía la caña, el fuego del desnudamiento.

Las lecciones de Rūmī serán un constante fundamentar la vía de la Unidad y animar a ella. Insistirá en que la *Qibla*,⁷⁹ la dirección que guía la vida del buscador y hacia la que se encamina, es la dirección del conocimiento, la del reconocimiento de la esencia de la realidad (la Unidad), no (sólo) la de la ordenación del cerco del aparecer en sumisión a los designios del Uno. Una vez más, ese reconocimiento se lleva a cabo reformando al propio ser, vaciándolo de sí mismo, vaciándolo —como se vacía al ney— de toda entidad propia y descubriendo el valor de la propia existencia: la perla es el ser ilimitado, uno con toda realidad, libre de la sujeción a los mecanismos del deseo. Con la aparición del propio interés surgen cien velos en el corazón que recubren los ojos (*Mathnawī* I, 335).

Si alguien dijera al embrión en el seno materno que en el exterior se extiende la tierra, amplia y luminosa, le explicara sus delicias, le hablara del sol, la luna y las estrellas [...] éste no querría escuchar. Así viven los seres humanos, sin dejar que estas palabras les penetren, es el deseo el que levanta una sólida barrera, el deseo tapa los oídos e impide escuchar, el apego a sí mismo cierra los ojos y no deja ver. El miedo no deja comprender. (*Mathnawī* III, 50-68)

El punto crucial es saber esto, darse cuenta de que bajo la paja se halla el tesoro escondido. Descubrirlo —ser el tesoro, ser el palacio— es volver a nacer. «Preñados» de esa posibilidad de ser que trasciende todo límite, fecundados por el Alma del alma, por el Universo entero, cada uno tiene en sus manos la posibilidad de darse a luz en la verdadera naturaleza, en la potencialidad limítrofe, como ser «universal». La imagen preferida, que coincide con la empleada por Maestro Eckhart, es la del nacimiento. Y el símbolo por excelencia de ese nacimiento, María dando a luz a Jesús.

Como María, haz nacer de ti a un Jesús sin padre. Es preciso nacer dos veces, primero de la madre, después de sí mismo. Vete pues y engéndrate a ti mismo de nuevo. (*Mathnawī* III, 3700ss)

El alma universal, en contacto con el alma individual, ha escondido en su seno una perla valiosa. Ha quedado el alma encinta de un Mesías esplendoroso que sobrepasa todo tiempo y todo espacio. Portadora del Mesías ilimitado, cuando el Alma del alma fecunda al alma, el universo entero queda fecundado. (*Mathnawī* II, 1184)

Todo nacimiento comporta dolor, dolor de parto, pero la dicha que resulta es grande. Toda persona es portadora de un Jesús en sí misma, pero no todas están dispuestas a hacer el esfuerzo de parir (*Fibi-ma-fibi*, 39).

El ser está anquilosado en tu cuerpo como el pequeño embrión en el vientre materno. Sin los dolores de parto no verá la luz; mi madre, mi naturaleza, pare al cabrito con dolor, ¡ábrete ya, pues el cabrito desea nacer! y mientras tu naturaleza se queja del dolor tu cabrito canta feliz la llegada de la liberación. (*Mathnawī* III, 3555-3558)

Ese «hombre universal» es el hijo del instante (*Mathnawī* I, 133), ya no es la individualidad, fruto de un pasado y ligada a unas expectativas de futuro. Es el que despierta a la maravilla, como el embrión que sale a la luz: «[...] la obra de la religión no es otra que el asombro maravillado» (*Mathnawī* I, 312).

Prácticamente contemporáneos, es interesante ver el paralelismo entre esas dos grandes figuras, Mawlana y Maestro Eckhart. Los dos, doctores en teología. Los dos con gran reputación en el ámbito de la ortodoxia. Los dos asomándose más allá de la frontera, viviendo el impacto del más allá de toda forma, de todo discurso y de toda ortodoxia. Los dos «maestros de vida», anunciando la posibilidad humana de cualidad profunda y dedicando sus esfuerzos docentes a mostrar la dirección del movimiento de alzado, la dirección de la des-sujeción positiva, creadora, dadora de vida. Los dos apelando a una misma imagen: dar a luz a la propia esencia, que no es otra que la realidad. «La Palabra otorga al ser humano la misma gracia que otorgó a María», dice Rūmī (*Mathnawī* I, 1934). Dos hadices⁸⁰ son especialmente queridos por la tradición sufi. En uno Dios declara: «No me contienen ni los cielos ni la tierra sino el corazón del verdadero creyente», una afirmación que sirve de fundamento a enseñanzas que apuntan a «dar a luz» la posibilidad infinita incrustada en el ser humano y a situar el «ser creyente» en la orientación de ese «dar a luz».⁸¹ En el otro, las palabras que transmite el Profeta son: «A quien se me acerca y me ama, Yo lo amo, y de aquel a quien Yo amo, Yo soy el oído, la vista, la lengua, la mano, el corazón y la palabra». Se renace a la posibilidad ilimitada acercándose por amor, y el nacimiento es fusión, unión, desaparición de toda distancia o dualidad:

El corazón es el cielo más alto, porque el nacimiento hace del amado y el amante una sola y misma cosa. El Altísimo juega constantemente un juego de amor consigo mismo, como el agua del arroyo y la de la fuente son una misma cosa. Cuando Al-Hallāj dijo «soy Dios» era el mismo Dios quien hablaba desde el asiento de su corazón. (*Mathnawī* VI, 2259)

No se trata de lograr unas cualidades u otras («Las cualidades que se otorgan son accidentales, no son las verdaderas» [*Fibi-ma-fibi*, 59]), se trata de la des-sujeción, de dejar atrás al sujeto egocentrado, sus juegos, recuerdos, deseos... («No hay lugar para dos “Yo”, uno de los dos debe morir para que toda dualidad desaparezca» [*Fibi-ma-fibi*, 44]; como la mariposa, que se lanza sobre la llama aún sabiendo que va a ser aniquilada [*Fibi-ma-fibi*, 57]). El punto delicado y crucial es el de la comprensión: captar la posibilidad, poner en su lugar el mecanismo de la

egocentración. Atada por una brida, cada criatura vive girando alrededor de su necesidad:

Si miras fijo a la brida, serás esclavo para siempre. Anímate a mirar a quien tira de la brida, comprenderás que estás atado para andar por el surco trazado por quien te amarró, y entonces podrás liberarte. (*Fihi-ma-fihi*, 170)

La voz de Rūmī incita, invita, despierta... Lo más difícil es convencer al embrión. No es fácil descubrir esa perla escondida, pero quien busca encuentra, siempre, tarde o temprano (*Mathnawī* III, 978-1030); por la palabra, por el silencio, por el olor... Su perfume se deja sentir. El gesto de alzado parte de considerar esa certeza y mantenerse con todo el ser, con todas las capacidades y en todo momento en alerta lúcida. Sin el más mínimo gesto de atención hacia sí o, más exactamente, sin más atención hacia sí que la consideración de la propia posibilidad, el reconocimiento de «la perla» en uno mismo: la consideración de la propia posibilidad.

«El hombre es grande, todas las cosas están inscritas en él, pero los velos no le permiten descubrir el tesoro en sí mismo»; el deseo, ocupaciones diversas, proyectos, todos ellos son velos y más velos (*Fihi-ma-fihi*, 71-72). Una de las trampas —dice— es la sobrevaloración de la «utilidad» en el cerco del aparecer. Como aquel que se siente satisfecho de haber dado un buen destino al sable de piedras preciosas al usarlo para cortar carne, o al cuchillo del mejor acero del mundo para sostener una calabaza rota (*Fihi-ma-fihi*, 32-33)... así es el ser humano en sus múltiples ocupaciones: potencial de sabiduría inexplorado. Mientras que, para el que ama y sabe, «abrir y cerrar los ojos es una acción trascendente» (*Fihi-ma-fihi*, 70).

Todo se juega en el conocimiento. Mawlana es un maestro de conocimiento que precisa el valor de cada ámbito de las capacidades cognitivas. Hay que aprovechar lo que cada facultad puede ofrecer. La percepción de la perla es más intuición que visión o comprensión. La razón orienta en la buena dirección, ayuda en el avance hacia la frontera, fundamenta la búsqueda. Pero es el conocimiento silencioso el que certifica. «Entender no es comprender [...] La razón es buena y deseable hasta que ella te hace llegar a la puerta del Rey. Cuando llegas a Él, abandónate a Él, no tienes nada que hacer con el cómo y el porqué» (*Fihi-ma-fihi*, 147). Por el razonamiento uno sabe que la casa está hecha por el arquitecto, que el arquitecto tiene ojos, y otros detalles. Pero el razonamiento pronto olvida. Es una invitación para salir a la búsqueda del arquitecto. El enamorado lo conoce y nunca más olvida (*Fihi-ma-fihi*, 66). «Vende la inteligencia para poder comprar la capacidad de maravilla» (*Mathnawī* I, 310).

La razón acerca a la intuición; la razón unida al cultivo del recuerdo constante (el *dikhr*) y a la atención despierta que busca el reconocimiento silencia la cognición de su ocupación egocentrada, tiéndola del sabor de su objetivo. «La palabra es útil porque incita a la búsqueda, no porque a través de ella pueda obtenerse lo que se busca» (*Fihi-ma-fihi*, 231). Si se pudiera adquirir a través de las palabras, no sería necesario el aniquilamiento ni el nacimiento (*Fihi-ma-fihi*, 146). Pero no es así, es una experiencia cognitiva que se alcanza por el uso silenciado de las capacidades, y para ello es imprescindible el silencio del sujeto. Hasta provocar el estallido de certeza, en el que desde el propio interior se reconoce que «cada cosa en el universo está llena hasta el borde de su belleza y su sabiduría», cada cosa es «una gota en el océano de la belleza y el gozo», el tesoro escondido que se desvela (*Mathnawī* I, 2861): «[...] búscalo en ti mismo, ya que tú eres todo» (*Fihi-ma-fihi*, 104).

Una vez más podemos constatar la invitación a una experiencia cognitiva que busca conducir más allá de la perspectiva subjetiva y de sus construcciones. Una vez más, el camino es un proceso de des-sujeción para hacer posible la superación de límites (interiores) y de obstáculos (socioculturales) y el cultivo de las capacidades en unas condiciones radicalmente nuevas y desconocidas. Y una vez más vemos cómo esta invitación se ha formulado en la estructura propia de unas culturas humanas (de estructura religiosa), en diálogo y en tensión con sus propios límites.

Nuevamente advertimos que toda la energía y los esfuerzos del que quiere ayudar a otros en el alzado se centran, en primer lugar, en hacer comprender la posibilidad, en provocar el giro de la mirada, en convencer acerca de la existencia de la perla y llevar al buscador hasta la orilla del mar. «Pero ¿cómo hará para alcanzar la perla si solamente permanece mirando al mar?» Ese tesoro ni se ve mirando la superficie, ni se encuentra mediante el trabajo minucioso de vaciar el mar con una copa (la razón, las ciencias y las artes). Ya cerca del agua, el maestro anima a tomar el único camino que conduce más allá: la inmersión, sin miedo, sin resguardos, confiando... «y sin respirar, zambullirse de cabeza». «El que descubre este sentido, alcanza el secreto de su propia perfección, el que no lo descubre carece de punto de partida» (*Fihī-ma-fihī*, 220-222).

Sin esa intuición, falta el punto de partida, la motivación para echar a andar, para afinar los receptores (silenciar y «tender hacia»), la mente, las capacidades todas. La preocupación por favorecer esa intuición es la de todo maestro: «Contienes el universo, eres noble, un tesoro inimaginable...», insistirá Mawlana. No es en el arrepentimiento, en la modificación de unos modos de hacer u otros, en donde está la llave de la experiencia cognitiva valiosa, sino en el reconocimiento, gozoso reconocimiento («El corazón es algo precioso que debe estar siempre lleno de gozo, si no es como una cuerda deshilachada y, por consiguiente, inútil» [*Fihī-ma-fihī*, 246]). Gozo que nace del reconocimiento mismo y que proporciona las fuerzas y la decisión para el movimiento de alzado.

No he cantado el *Mathnawī* para llevarlo cargando encima ni para que fuera repetido una y otra vez; he cantado el *Mathnawī* para que, con el libro bajo los pies, podáis volar bien alto. (*Mathnawī* VI, 618)

3.6.2. *Abd al-Karīm al-Yīlī: a la Esencia por los Atributos*

Llegar hasta el agua y sumergirse. ¿Cómo? Sumergirse es dirigir todas las capacidades, la totalidad del ser, hacia (y en) un medio vital que no es el propio: generar la certeza de la perla escondida, superar los temores y desarrollar una aplicación de las capacidades humanas distinta de la habitual, de la de tierra firme. Una vez más encontramos numerosos ejemplos del cultivo de la des-sujeción, del alejamiento de la egocentración, a partir de los distintos ámbitos que configuran el ser: sentir, mente, acción. En cada uno de ellos, y en el conjunto como unidad, las propuestas conjugan el reconocimiento de la posibilidad fronteriza, la toma de conciencia de la limitación de no procurarla y la reconducción práctica: polarización de la mente, del sentir y de la acción más allá de los límites del mundo de intereses de la egocentración. El camino ancho, el del orden social, puede gestionarse desde el exterior. La vía, la *tarīqa*, sólo puede nacer desde el convencimiento y la fuerza interior. Transformar el sentir, enamorarlo de la Esencia (*dāt*), es el gran logro. Veíamos el ejemplo de Majnun, que abandonaba a su camello: se avanza en la

dirección hacia la que se orienta el sentir (amor-deseo). El corazón va primero, después seguirá el resto, pero, a la vez, al corazón se lo puede convencer, se lo puede ayudar a «enamorarse». «Se aprende a amar al ser aquel del cual se dicen constantemente palabras bondadosas» (*Fihī-ma-fihī*, 240-241). Se enseña un sentir y una acción que cultivan el enamoramiento, por medio de poner de relieve los rasgos dignos de amor, alimentar el recuerdo, actuar hacia cada gota de realidad como se actuaría con el Rey mismo, o con el Amado.

En todo el proceso la mente tiene un papel imprescindible. Hemos mencionado ya las referencias al trabajo desde la razón para acercarse al agua. La razón es necesaria para «dar razón» de la existencia del cerco hermético⁸² y para despejar obstáculos: para explicitar la peculiaridad de cada cerco, desde qué perspectiva puede hablarse de identidad y desde cuál no. Al delimitar la existencia y la peculiaridad del cerco hermético se hace también evidente que su exploración no puede avanzar mediante recursos duales, y que desde todos los niveles se apela a un conocer que es realizar: ser. Una de las aportaciones interesantes de la tradición islámica son sus propuestas concretas para un uso de las capacidades mentales que aleje de la dualidad. Son propuestas para abordar desde la mente lo que escapa a las formas propias de la mente. La obra *El hombre universal* de Abd al-Karīm al-Yīlī (1365-1428),⁸³ a la que dedicaremos este apartado, es un auténtico tratado de cómo transformar la visión de la realidad desde el conocimiento.

La Esencia infinita y sin forma no puede convertirse en «objeto» del pensamiento, ni de la contemplación ni de la meditación; pero se la puede abordar desde la meditación sobre sus «atributos», dirá Al-Yīlī (2001: 9-10). Como el ciego puede reconocer la existencia de una flor por su perfume, la invitación a trabajar con los atributos es la de reconocer los «perfumes», reconocer, valorar, impregnarse de... Dos son las vías para abordar la Esencia Única en su Unidad (*ahadiyya*): o bien por las negaciones sucesivas de toda distinción, la vía apofática, o bien por el reconocimiento de su «perfume» en la manifestación, en la Unicidad (*wāhidiyya*) inmanente, en sus cualidades. Cada una de esas cualidades, los Atributos (*sifā*), son como lámparas que permiten al buscador vislumbrar la Esencia en una semi penumbra, habituando a la vista, engrandeciendo más y más lo que ya era inconmensurable. Los Atributos son virtuales —podríamos decir—; constituyen una estrategia, una ayuda para dirigir las capacidades hacia un reconocimiento que, de hecho, sólo puede producirse por identificación, una identificación que anulará toda distancia y toda distinción. Pero desde la subjetividad el ser puede trabajar para disponerse a ello. Cada facultad y cada ámbito del ser ocupan un lugar central (no hay periferia) en esa orientación que «dispone» al reconocimiento por identificación; también la cognición.

Al-Yīlī nos muestra una forma peculiar de desarrollo de *jñāna yoga*. La teología musulmana recoge infinitos «Nombres de Dios», aunque suelen concretarse en la enumeración de las noventa y nueve denominaciones que aparecen en el Corán. Cada uno de estos «Nombres» (El Compasivo, El Misericordioso, El Poderoso...) no designan, sino que simbolizan rasgos de la manifestación de la Esencia (la Compasión, la Misericordia, el Poder...) e invitan a explorarlos. La exploración de los Atributos no es, principalmente, una ocupación de naturaleza conceptual sino que implica una atención completa generada desde el silencio de palabras y discursos. Consiste en teñir toda la comprensión, y de ahí toda la existencia, del color de algún rasgo del

más allá de la frontera, en el esfuerzo de realizarlo. Se trata, pues, de un «entender» transformador. Ese yoga del conocimiento llevado a cabo a partir de los Atributos no es una invención de Al-Yīlī; lo encontramos en Ibn ‘Arabī, en Al-Ghazālī, Al-Bistamī, en ‘Attār y en Rūmī...: es una propuesta, ya asentada en la tradición musulmana, que la obra de Al-Yīlī nos permite conocer mejor, pues él la desarrolla con detalle. Pero no sólo se halla asentada en la tradición musulmana. El hacer cabalgar la mente (y, desde ahí, la totalidad del ser) sobre los Atributos es una dedicación comparable a la que promueve el *samadhi* con objeto, al que se refiere Patañjali. Y, también, puede compararse a la propuesta de Juan de la Cruz de reformación del entendimiento por la fe (la «noche activa del entendimiento», el oscurecimiento iluminador del entendimiento). Las «verdades de fe», aquí los Atributos, retan al entendimiento forzándolo a ir más allá de sí, más allá del mundo sostenido por el discurso y la palabra.

También el judaísmo ofrece recursos para operar a partir de los Atributos. La larga tradición meditativa de los maestros de la cábala se funda en la posibilidad de transformar la realidad «viéndola» desde la perspectiva de su verdadera naturaleza con propuestas en las que los Atributos juegan un papel importante. A partir de la consideración de las letras como energía básica, como elementos primordiales de la configuración del pensamiento, de la articulación del lenguaje y de la realidad misma, la meditación se ofrece como propuesta de deconstrucción del sentido cotidiano (del mundo y del ser humano mismo) partiendo de una atención plena centrada en las letras y los nombres que componen, hasta poder leer la realidad en todos sus trazos como el Nombre esencial. Así como hay un Corán escrito en alfabeto árabe y, a la vez, todo en el universo son «versículos del Corán» (la totalidad de la existencia compone un magno texto sagrado), de la misma manera la realidad entera toma forma en la trama de sus nombres hebreos; y para quien sabe ver, tanto la realidad como la Torá no proclaman otra cosa que «el gran Nombre de Dios. En la realidad se encuentra el tejido vivo fabricado con el tetragrama, en una sutil e infinita malla de combinaciones, hasta que finalmente nos llega a nosotros en la forma de las frases hebreas de la Torá». La Torá es el entretejido de los nombres de Dios, «pura expresión de esencia» (Scholem 1998: 89).

Aunque fuera del contexto cultural de la lengua hebrea resulte difícil guiarse por esta propuesta, no por ello dejamos de reconocer el valor que posee en la perspectiva en la que nace y se desarrolla. Se trata de un contexto en el que se recibe y vive la lengua como germen creativo de toda realidad; el sonido, la forma, los trazos de cada palabra, de cada letra, son considerados como vehículos de significatividad. Puesto que cada signo del alefato es letra y número a la vez, los distintos «juegos» combinatorios favorecen la contemplación del valor de toda realidad mediante una meditación que toma en consideración cada uno de los elementos que componen la palabra. La descomposición de los términos en sus partes reestablece infinitas relaciones a partir de cada letra y es otra vía para lograr romper la muralla designativa y trasladar la intelección a otro orden de realidad. La propuesta invita a un tipo de meditación que interrelaciona cada realidad con el todo y pone de relieve los rasgos de valor inefable que impregnan y constituyen el ser de toda realidad.

Así, desde esa vía, el lenguaje mismo logra ofrecer un peculiar andamio al servicio de la indagación silenciosa. Es lo que se conoce como el árbol sefirótico (*sefirá*: emanación), el árbol de las emanaciones o, también, «árbol de las vidas», en algunos autores. *Etz* (árbol), *Jaím*

(vida), que todo lo abarca. En hebreo, «vida» es un plural sin singular, es el conjunto de toda realidad, Una y múltiple, incluye todos los planos, las perspectivas, las manifestaciones, todo.

En un extremo del árbol, en lo alto, *Keter*, la corona real, y más allá de ella (en relación de identidad, según las versiones), la fuente última de tanta emanación, infinita, inefable: *Ein Sof*, lo Infinito (*sof*: fin, *ein sof*: sin fin), *Ain*, la Nada, lo inefable, más allá de toda forma y toda expresión, cognoscible mediante las formas y las expresiones, es decir, al fin y al cabo, mediante las emanaciones (*sefirot*). Belleza, inteligencia, conocimiento, bondad, misericordia, juicio, compasión, victoria, gloria, fundamento, raíz... todos los Atributos, los rasgos de la realidad Una, todos ellos relacionados, entrelazados, presentes, rasgos constituyentes del extremo inferior del árbol: *Maljut*, el reino, el mundo de las realidades tangibles.

El árbol plasma la conjunción de las veintidós letras del alefato, con su valor numérico y los atributos representados en las diez *sefirot*, como representación articulada de cualquier aspecto de la vida siempre expandiéndose y entrelazándose desde y en la Esencia misma del Ser. «Árbol de vida es la Torá para los que se acogen a ella», dice la tradición (*Mishlei* 3,18). Sin perder de vista esta propuesta del texto, la Torá, como fuente de vida, el árbol sefirótico sirve de plantilla, de ayuda, de soporte a la razón, a la imaginación y a todas las capacidades psicometales para indagar esa Unidad absoluta. Apunta hacia esa «Nada» que todo lo es; y, por ello mismo, orienta el camino: una vía que va más y más hacia la Nada de sí mismo. De hecho, sólo hay que mover una «i», dicen los maestros cabalistas: de *Aní* (yo, ego) a *Ain* (Nada, Yo), un pequeña modificación (la desegocentración) que transforma la realidad toda. Revestirse de los Atributos para despojarse del yo, «devolviendo cada cosa a su Nada», dirá el rabí Azriel; devolviendo cada cosa a la «nada de sí misma», a su verdadera esencia.

Retornando a la tradición musulmana, así como el trabajo con los Atributos puede equipararse a la «noche activa del entendimiento», el *dikhr* no estaría lejos de la «noche activa de la memoria», en la medida en que reforma la memoria por medio de la «esperanza», tiéndola de la realidad hacia la que se tiende. El *dikhr*, el recuerdo constante de *Allāh*, la quintaesencia del trabajo sufí, va mucho más allá de la repetición de determinadas fórmulas. Ese recuerdo implica mantener las facultades en alerta procurando percibir, comprender, valorar y asumir los rasgos de la Esencia tal como pueden descubrirse en su manifestación. Por medio de ejemplos concretos, la obra de Al-Yīlī nos muestra el sentido y el alcance de este trabajo de des-sujeción —llevado a cabo con el entendimiento-memoria— que busca romper los diques de contención que el yo impone. Cada uno de los Atributos propuestos (Divinidad, Unidad, Misericordia, Revelación, Oscuridad) sirve de punto de apoyo para afinar la mente silenciosa. De contradicción en contradicción, negando y afirmando, la práctica fuerza a la comprensión a desplazarse de sus hábitos para explorar desde la perplejidad. Todos los nombres «se relacionan con la Esencia, pero Ella es incognoscible aunque puede ser conocida» (Al-Yīlī 2001: 28). «¡Qué lejos de Ti que alguien pueda conocerTe y qué lejos de Ti que alguien pueda ignorarTe, ¡oh perplejidad! [...] En lo que concierne al lenguaje es como si Ella no existiera y, desde este punto de vista, se resiste a ser percibida por el entendimiento humano.» Nada la alcanza, «ningún límite, por extenso e incommensurable que sea, puede abarcarLa» (2001: 29).

Entre los noventa y nueve nombres, los hay que animan a dirigir la atención hacia la

manifestación, como ámbito propio en el que cabe descubrir el rastro de los Atributos (el Compasivo, el Generoso, el Justo...), otros conducen la atención hacia la Esencia misma (el Uno, el Independiente...), pero, finalmente, todos y cada uno señalan hacia el reconocimiento en uno mismo («¡busca en ti mismo y medita sobre ellos!» [2001: 55]), en aquella sede en la que la Esencia reside y puede ser reconocida, el corazón, el «núcleo del núcleo» del ser humano. Se ha de buscar en aquel «centro» en el que radica la posibilidad humana de reconocimiento más allá de las palabras: en su realidad desegocentrada. En el alzado. Lo demás sólo son aproximaciones:

No existe en el cosmos ningún lugar para la manifestación de la Unidad más perfecto que tú mismo cuando te sumerges en tu propia esencia y olvidas toda relación, y cuando te percibes a ti mismo por ti mismo despojado de tus apariencias, de forma que seas tú mismo en ti mismo y cuando de entre todas las Cualidades divinas o atributos creados —que, por otra parte, te pertenecen— ninguno ya se refiere más a ti. Este estado del hombre es el lugar más perfecto de toda la existencia para la manifestación de la Unidad. [...] Debes saber que la percepción de la Esencia suprema consiste en que llegas a saber, por vía de intuición divina, que tú eres Él y Él es tú. (2001: 40 y 49)

La comprensión es la realización de la condición fronteriza, la encarnación del cerco hermético en la existencia humana. Es el segundo nacimiento de Mawlana y de Maestro Eckhart. Es la realización de la dimensión humana plena, «universal», el «ser universal»:

Ella [la Esencia] me atrajo hacia sí y se puso en lugar de mí en mí.

Ciertamente Ella me reemplazó pero ¿dónde estoy ahora?

Yo me convertí en Ella y Ella es yo mismo [...] Ella me ha mostrado a mí mismo a través del ojo de mi realidad esencial.

[...] Sus cualidades son las mías, mi esencia, la Suya, en sus virtudes se levanta para mí el sol de la Belleza. Mi nombre es realmente Su Nombre, y el Nombre de Su esencia es mi nombre. Y todos estos atributos me pertenecen por naturaleza. (2001: 80)

En la exploración del atributo «Divinidad» las existencias se comparan a espejos, situados unos frente a otros, de manera que cada uno refleja todo el conjunto, la totalidad de los espejos está contenida en cada uno y así puede decirse que a cada uno «pertenecen la totalidad de las existencias». En un mundo cultural que pivota sobre el concepto de unidad, ésta se convierte en símbolo central para la indagación del cerco hermético y en clave de la experiencia fronteriza. La experiencia fronteriza subrayará la naturaleza del cerco hermético como naturaleza esencial de toda existencia; y su reconocimiento (facilitado en la des-sujeción) canta la no existencia de la individualidad subjetiva («¿A quién escribiré, entonces, ya que te paseas por todo mi ser? La pluma se rompió, el papel se desgarró» [*Fihi-ma-fihi*, 199]) y la del ser universal: «Tú que eres el espejo de la belleza real, fuera de ti nada existe de lo que está en el mundo; lo que tú quieres búscalo en ti mismo, ya que eres todo» (*Fihi-ma-fihi*, 104).

La vía es de un sólo paso: salir de sí mismo. Salir de sí es constatar que el sí mismo no existía, era una perspectiva errónea, «de lo que fue no queda más que un nombre» (*Fihi-ma-fihi*, 81-83). Tampoco existe más la extinción ni la aniquilación (*fanā*) que buscaba ir del perfume a la cosa misma; el que se ha unido con el almizcle se ha «eternizado con la esencia misma del almizcle y expande su perfume al mundo entero» (*Fihi-ma-fihi*, 82). Sólo queda el asombro. El asombro perplejo y embriagado es la prueba de la Verdad (prueba de estar aprehendiendo más allá de sí) y, por tanto, es una constante fuente de alabanza: «[...] cada vez que ve realizado lo que pudo aprehender, certeza y amor se acrecientan, y este acrecentamiento del amor, de la

certeza y del asombro se convierte en una alabanza sin frases ni palabras» (*Fibi-ma-fibi*, 242).

Cuando Rūmī —como veíamos— proclamaba que «la obra de la religión no es otra que el asombro maravillado» (*Mathnawī* I, 312), el asombro del embrión que ve la luz al nacer, el del ser humano al descubrirse en su posibilidad «universal», ahí el término «religión» desea abarcar todos los niveles de la apuesta humana por la «vida plena». Alude claramente al movimiento de alzado, incita a él, procurando incorporar la lógica del cerco del aparecer, sus condiciones y condicionantes. Quiere asumir la realidad del cerco de vida, aunque sin dejar de considerar todas sus dimensiones. Pero esa religión del asombro ¿puede ser compatible con la de la orientación del curso social?

Hemos mencionado ya aquella concepción que aúna los tres niveles de experiencia como tres círculos concéntricos. El primer nivel, *islām*: la entrega, la unificación de los actos, gestionada desde la *sharī'a*, propia del *muslim*. El segundo, *imān*: la apertura, la búsqueda de la unidad en todo el ser orientada por los Atributos, y guiada desde la vía, *tarīqa*, propia del *mu'min*. Finalmente, el tercer nivel, *ishān*, es el de la realización de la unidad de la Esencia, es el nivel propio del *muhsin*. Ahí ya no hay camino, ni ancho ni estrecho, sólo *haqīqa*, la realidad en su plenitud. Rūmī, reconocido durante años como doctor en jurisprudencia, hijo de un teólogo, insiste en mostrar la aportación peculiar de cada uno de los niveles, cuando el más superficial o externo no obstaculiza la vía hacia la Verdad. Algunos pasajes dejan entrever añoranza hacia aquel «sabio del pasado», personaje ideal que legislaba desde el conocimiento de la Unidad, en contraste con

los sabios de nuestra época que, para sus investigaciones, cortan un cabello transversalmente en cuatro partes y conocen perfectamente lo que no les concierne. Ellos abrazan cualquier conocimiento; sin embargo, en lo que respecta a su propia persona lo ignoran todo. Distinguen lo lícito y lo ilícito diciendo: «Esto está permitido, aquello no». Pero en relación consigo mismos no saben qué es lícito o ilícito, puro o impuro. Hablan de todas las cosas, las explican y emiten su juicio [...] sin que todo eso tenga relación alguna con la esencia del objeto considerado. (*Fibi-ma-fibi*, 35)

El sufi insistirá en que su propuesta no se opone a la *sharī'a*; él no hace más que poner a la *sharī'a* en su lugar y trabajar para profundizar a partir de ella. Pero se hace evidente que *sharī'a* y *tarīqa* son dos vías: un *re-ligar* como despliegue ideológico que facilita una determinada ordenación del cerco del aparecer no es lo mismo que un *re-ligar* como movimiento de alzado que sitúa al existir en sus dimensiones propias y posibles: allá donde no hay límites, en la realidad fronteriza, *haqīqa*. El discurso del sufi es integrador, pero desde la perspectiva de la condición fronteriza toda forma y todo límite pasan a ser relativos, pierden su carácter absoluto. Y la ordenación religiosa del cerco del aparecer se sostiene sobre absolutos. Ése es el momento en el que las dos vías, las dos «religaciones», muestran su punto de incompatibilidad connatural, como tan nítidamente expresa Rūmī en este poema (1999: 93), que hemos reservado como conclusión de este apartado, dedicado a recoger una muestra de la oferta fronteriza vertida en el entorno cultural religioso propio del islam:

¿Qué se puede hacer, oh musulmanes?
Pues no me reconozco.
No soy cristiano, ni judío, ni mago ni musulmán.
No soy de Oriente ni de Occidente, ni de tierra firme ni del mar;
No provengo de la naturaleza ni de los cielos circundantes.

No soy de tierra, ni de agua, ni de aire, ni de fuego;
[sigue la enumeración de negaciones]
No soy de este mundo, ni del próximo, ni del paraíso ni del infierno.
Mi lugar es el No-lugar, mi huella es la No-huella;
no tengo cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Amado.
He renunciado a la dualidad, he visto que los dos mundos son uno.
Busco Uno, conozco Uno, veo Uno, llamo a Uno.⁸⁴
Él es el primero, Él es el último, Él es el externo, Él es el interno.
No conozco a otro excepto a «Oh, Él!» [*Ya Hu!*]
Y a «Oh, El que es!» [*Ya man Hu!*]

3.7. EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO: RECONOCIMIENTO DE LA ESENCIA FRONTERIZA

3.7.1. *La conciencia de ser en La nube del no-saber y en Sri Nisargadatta Maharaj*

Acercándonos ya al final de este tercer capítulo, queríamos subrayar el que, nos parece, es el núcleo de toda lección fronteriza, sirviéndonos, para ello, de dos voces bien distantes en el tiempo y en el espacio, abordándolas casi simultáneamente para poder apreciar mejor la naturaleza de la propuesta, cualquiera sea la ordenación del mundo. Nos referimos al movimiento de alzado como toma de conciencia de sí, de la propia existencia en su verdadera dimensión. Lo veremos en el conocido texto anónimo inglés del siglo XIV, *La nube del no-saber* (y en la *Carta de orientación particular* del mismo autor)⁸⁵ y en las recopilaciones de diálogos con Sri Nisargadatta Maharaj (Bombay, 1897-1981).⁸⁶ El mensaje de ambos es escueto y simple: importa reconocer identificaciones erróneas para poder conocer lo que constituye, en verdad, el «ser». Los textos del autor inglés ocupan pocas páginas. Los del maestro de Bombay podríamos decir que todavía menos, pues no escribió ni una sola línea. Quizás en otra época su huella se habría borrado pronto, pero en el tiempo de las grabaciones y del papel impreso, sus diálogos (como sucedió con las enseñanzas de Ramana Maharshi) han quedado recogidos en numerosas publicaciones. Es sorprendente poder constatar cómo convergen los dos maestros en su esfuerzo por ofrecer una lección fronteriza lo más desnuda y clara posible.

A quien quiera experimentar el amor de Dios (de nuevo, un Dios más allá de Dios) el autor de la *Nube* le propone que se desnude de sí mismo y se revista de Él; que abandone su yo (el conocimiento y la conciencia de sí mismo) para que la conciencia personal no se interponga entre uno mismo y Dios, impidiendo el acceso. ¿Qué aconseja para llevar a cabo esa des-sujeción? Insiste, fundamentalmente, en una sola idea: concentrarse en la conciencia de existir. Acompaña su sencilla propuesta con una serie de consideraciones que ayudan a orientar y fundamentar la dedicación.

Se trata de revestirse de aquel a quien se ama, ya que sólo experimentándolo se lo puede conocer. La frase evangélica «quien quiera amarme que se olvide de sí mismo», da pie al comentario: «[...] que se despoje de sí y se revista de mí. Yo soy la vestidura del amor y de la eternidad infinitos» (*Nube*, 140). A ese desasimiento se lo puede llamar verdaderamente amor y sólo el que lo experimenta puede saberlo (*Nube*, 140). Y cuando uno se dispone a olvidar toda conciencia de sí mismo y todos sus conocimientos «comprende y experimenta que si no pierde su yo, nunca alcanzará su objetivo. Porque haga lo que haga, intente lo que intente, la conciencia personal no deja de interponerse entre uno mismo y Dios» (*Nube*, 141).

En la meditación silenciosa se ejercita ese despojarse para revestirse, en un esfuerzo por lanzar (trasladar, impulsar...) al propio ser hasta aquel a quien se quiere conocer-experimentar. El medio para lograrlo es la conciencia de la existencia en su desnudez. Ya que el Ser es el ser de sí mismo y de todas las cosas, en esa desnudez no hay diferencia entre la propia existencia y la existencia que todo lo es. La única diferencia es que «él es la razón de tu existencia pero tú no lo eres de la suya» (*Nube*, 124), pero se trata de una misma naturaleza, una misma existencia, un

mismo ser, que sabes que eres «cuando te atreves a dejar de ser» («no a dejar de existir —ya que eso sería una locura y una blasfemia— sino a olvidar el conocimiento y la conciencia de ti mismo», puntualiza el autor [*Nube*, 44]).

Cuando vayas a recogerte, procura que nada ocupe tu mente aparte del impulso desnudo dirigido hacia Dios, sin revestirlo de ningún pensamiento relativo a cómo es, o sus obras, ni a ninguna sutileza de la inteligencia. Solamente que Él es; no lo conviertas en ninguna otra cosa, te lo ruego. Este impulso puro y desnudo en tu mente y en tu sentir se concretará en un pensamiento desnudo y un sentimiento ciego de tu propio ser. Como si quisieras decir: «Te ofrezco, Señor, lo que soy, sin tener en cuenta ningún rasgo particular de vuestro ser, simplemente que sois». Que esta oscuridad ocupe toda tu mente y que tú seas un reflejo de ella. [...] Sin miedo, en total desnudez y simplicidad, concéntrate en el hecho de ser, sin querer indagar en ninguna particularidad [...] habría que ser muy ignorante para no poder reconocer la propia existencia, para pensar y sentir que se es, no que seas esto o aquello, sino que *eres*. Creo que esto debe ser evidente incluso para la vaca más obtusa [...] ofrece todo tu ser a esa consideración, no permitas que tus capacidades se dispersen en especulaciones [...] aférrate a ese punto fundamental de tu espíritu que es tu propio existir. [...] No vuelvas hacia atrás por muy santos que sean los objetivos hacia los que te quieran conducir tus capacidades. (*Nube*, 124-125)

Recomienda el autor dejar atrás cualquier pensamiento referente a Dios o a sí mismo que se entretenga en considerar peculiaridades o rasgos: que si Dios es esto o aquello, que si soy así o asá... Lo que propone es una polarización total de la conciencia hacia el hecho mismo de existir, hacia la cualidad misma de ser, sin detenerse en nada más. Como ayuda propone centrar toda la atención en un término, lo más breve posible, que facilite esa polarización del «impulso desnudo», que ayude a penetrar más y más hondo en la conciencia de existir. Pura conciencia de existir. En la *Carta* propone el término «es»: «[...] pues descubrirás que todo se halla resumido y contenido en un término tan breve como “es”» (1992: 130). En la *Nube* concreta la práctica en otros dos términos: «Dios», «amor».

Esa breve forma lingüística —la que sea— tiene por función impulsar la atención, empujarla: «Este impulso o movimiento del alma no tiene un sentido físico, hacia arriba o hacia abajo. Habría que considerarlo como un cambio súbito más que como un movimiento» (*Nube*, 103). Por la vía de llenar la mente con una sola palabra, una palabra que vehicula una aprehensión del sentir, y forzar a la intelección a considerarla, se va conduciendo a la mente-sentir hacia el ámbito del conocer silencioso, la cognición humana se adentra en la *nube del no-saber*, pues en el no-saber (más allá de toda construcción conceptual) es donde se puede reconocer al que es, a Aquel a quien se busca, al que ninguna palabra ni idea pueden referir, pues *es* sin distinción ni límite alguno. La tarea consiste en ir más allá de lo que se interpone entre el buscador y el reconocimiento; más allá de las formas que dan entidad al cerco del aparecer, esas formas que configuran el escenario como si fuera el todo, ya sean terrenales (el yo y su mundo) o celestiales (Dios y su mundo). La nube del olvido ha de cubrirlo todo, «no sólo a las criaturas en cuanto tales sino también a sus obras y circunstancias» (*Nube*, 44). Ha de cubrir todo lo que pensamos, hacia abajo, hacia el mundo, y hacia arriba (hacia Dios). Esos pensamientos «hacia arriba» interfieren entre el buscador y la realidad de Dios:

Lo digo con todo respeto, pero la verdad es que en esta tarea no resulta de ningún provecho pensar en la bondad o en la dignidad de Dios, o en la de la Virgen, o pensar en los santos, los ángeles y los bienes celestiales. No creas que te puede servir para fortalecer tu propósito. Pensar en la bondad de Dios y todo eso es una buena cosa, y amarlo y alabarlo por ella, pero es mucho mejor el pensar desnudo en su existencia desnuda, amándolo y alabándolo por sí

El buscador ha de estar dispuesto a mantenerse y adentrarse en esa oscuridad procurando que el anhelo que le empuja no se debilite (*Nube*, 39). Oscuridad significa ausencia de conocimiento (*Nube*, 42), y la nube «obviamente no es una nube del cielo sino una nube de no-conocimiento» (*Nube*, 43) que ha de ocultar o deshacer todo saber y a la vez será el lugar del encuentro. La nube estará entre el buscador y Dios y entre el buscador y la creación. El autor dice no saber cómo podría pensarse al Sí, al ser, a Dios mismo; sí sabe que no es nada que pueda pensarse y, por tanto, la única vía de la que puede dar razón es apartar, pacientemente, todo aquello sobre lo que cabe pensar. Esa realidad absoluta que se anhela puede ser percibida y retenida por el amor, por la contemplación de amor, no por el pensamiento. Así pues, la tarea consistirá en tomar conciencia de la posibilidad y alimentar el anhelo; cubrir con la nube del no-saber toda forma, límite o concepto (silencio del yo y de todas sus construcciones), y adentrarse más y más en ese no saber (conocimiento silencioso). Como se pueda: adentrarse en el «no-saber no sabiendo», nos decía Juan de la Cruz. En esa instancia el autor de la *Nube* propone la ayuda de la breve palabra: «Al procurar penetrar en la oscuridad», la palabra hará las veces de «dardo afilado de amor» (*Nube*, 45). La palabra servirá de escudo protector ante el continuo «ataque» de los pensamientos, que interferirán una y otra vez, cuestionando qué es lo que se está buscando, u ofreciendo bellos discursos sobre Dios y su creación, o llenando de dudas sobre la posibilidad de semejante intento, dada la pequeñez del ser. A todo movimiento del pensamiento, o de la memoria, o del deseo, a todo, hay que responder con esa única palabra que, así, hará las veces de escudo y de dardo, de instrumento que facilita el traslado del buscador a ese fondo, a ese no-saber en el que la verdadera condición de la existencia puede ser asumida.

Seiscientos años después, en el subcontinente indio, Nisargadatta enseña a quien se le acerca, responde a quien le interroga. Y lo hace con palabras como éstas:

Para conocer lo que es, primero tiene que investigar y saber lo que no es. Y para saber lo que no es, tiene que vigilarse a sí mismo cuidadosamente, rechazando todo lo que no concuerde con el hecho básico: «Soy». Las ideas como «he nacido en tal sitio» [...] y así sucesivamente, no son inherentes al sentido de «soy». Nuestra actitud común es «soy esto». Separe perseverantemente el «soy» de «esto» y trate de sentir lo que significa *ser*, simplemente ser, sin ser «esto» o «aquello». Todos nuestros hábitos se oponen a ello y la tarea de combatirlos es larga y, a veces, pesada, pero un entendimiento claro ayuda mucho. Cuanto más claramente entienda que en el nivel de la mente usted sólo puede ser descrito en términos negativos, más rápidamente llegará al fin de su búsqueda y a realizar su ser ilimitado. (2003: 102) Sabiendo lo que no es, llegará a conocerse a sí mismo. El camino de regreso a uno mismo pasa por el rechazo y el abandono. (2003: 22)

Nisargadatta explica que nada de lo que se pueda señalar tiene existencia real. Lo único que se puede afirmar es «soy», pero tal es una afirmación que corresponde más a una dirección, a un indicador para saber hacia dónde atender y buscar, que a algo determinado. Cada «soy esto» puede ser disuelto, es posible ver su inconsistencia, indagando, interrogando incansablemente. «Lo que la mente ha creado, la mente debe destruirlo» (2003: 235). En prácticamente todas las conversaciones se encuentran pistas para llevar a cabo esa tarea de deconstrucción. Nisargadatta utiliza distintas imágenes para referirse a ella: es como estudiar las paredes de la prisión, desprendiendo piedra a piedra; o como cavar un pozo, rechazando todo lo que no es agua hasta

que se alcanza el manantial que da la vida (2003: 546-548). Paso a paso, desde los niveles más concretos o exteriores hasta los más sutiles (el pensar, el sentir y los contenidos que los alimentan), la dedicación consiste en intentar alcanzar «la percepción del ser impersonalmente personal», la percepción de lo «Supremo», dedicando toda la energía a romper el muro construido alrededor de uno mismo.

Se procura conservar el «soy» en el interior, como quien incuba una intuición mental, un sentir (2003: 548), sumergiéndose en él, de manera que se logre establecer mente y sentir sólidamente en el contenido de «soy», permitiendo que el término actúe como símbolo (2003: 85-87). El uso «meditativo» del lenguaje permite avanzar exactamente en la misma dirección en la que —más arriba— veíamos trabajar a los poetas (en la dirección propia del uso poético del lenguaje). Hemos mencionado una forma peculiar de hacerlo a través de la exploración de los «nombres divinos». La palabra es un puente cuando se la explora, cuando se la observa desde todos los ángulos; llega un momento en que la mente se da la vuelta, se dirige hacia la realidad que está más allá de la palabra, cruzando más allá del concepto y llegando a la experiencia que se halla en la raíz de la palabra (2003: 575-577). «De hecho, esos repetidos intentos de ir más allá de la palabra es lo que se llama meditación», dirá Nisargadatta (2003: 576).

Las orientaciones de Nisargadatta respecto al «soy» son enormemente parecidas a las del autor de la *Nube* respecto al «es»: unas pocas letras encierran todo el contenido de la búsqueda y se convierten en instrumento de discriminación y de penetración. Poner un método al lado del otro nos ayudará a interpretar las numerosas propuestas de prácticas meditativas a partir de la palabra, del ir más allá de la palabra con la palabra, que nos ofrecen las diversas tradiciones culturales. Más arriba examinamos ciertas prácticas dirigidas a polarizar la atención mediante la exploración del alefato, del Nombre, de los nombres divinos... En el caso que nos ocupa ahora, el de la concentración en un solo término, vemos que presenta dos posibles vías de polarización de la mente. Una sería el uso mántrico del término, al estilo de las tradiciones de la India o de la oración del corazón del hesicasmo, otra sería el uso interrogativo, propio —por ejemplo— de la práctica *koánica* del zen Rinzai. Comparando el trabajo con el *mantram* y el trabajo con el *koan*, David Loy (2000: 219-221) ofrece una pista interesante al subrayar que el *koan* ayuda a provocar la interrogación, a sostenerla y a alimentarla, mientras que el *mantram* «tiñe» el sentir con el color del ámbito del no-yo, ayudando al buscador a sumergirse en el olvido de sí. El *koan* conduce al olvido de sí transformando al buscador en pura interrogación (la «gran duda»). Desde esta perspectiva, la propuesta del autor de la *Nube* correspondería claramente a una práctica mántrica, mientras que el «soy» de Nisargadatta cabalgaría entre las dos prácticas: interrogante que polariza la búsqueda y espacio interior en el que sumergirse.

Ambos autores explican que la práctica requiere unos márgenes de dedicación específica para «asentar» el término en el interior o para establecer el propio interior en el término. Una vez establecido firmemente el «soy» (o el «es») en el pensamiento y el sentimiento, «cualquier cosa que haga, piense o diga, este sentido de ser, inmutable y afectuoso, permanecerá como el telón de fondo de la mente», dirá Nisargadatta (2003: 86). Y el autor de la *Nube*:

Esa tarea simple no es contraria a mantener tus actividades cotidianas. Con la atención centrada en la conciencia ciega de tu ser desnudo, unido al ser desnudo de Dios, podrás realizar tus tareas diarias, comer, beber, dormir o pasear, hablar o callar, estar de pie o tumbado, andar, correr o ir a caballo, trabajar o descansar. (*Nube*, 133)

Decir «todo lo que soy te lo entrego, Tú eres» —como propone el autor de la *Nube*—, reconociendo y apartando todo aquello que sea particular, lo que sea «esto» y «aquello», todo lo que no se corresponda con el «es» pleno, infinito, ilimitado, es una tarea interior idéntica a afirmar «soy» y a que esa afirmación en primera persona se vaya despojando de todo aquello relacionado con la individualidad circunstancial. En el caso de la *Nube*, la «esencia de la existencia» presente por doquier, simbolizada por el «es», ayuda a absorber todo lo que no es, «los estos y los aquellos», las identificaciones múltiples, en el punto concreto de la existencia de quien pone en práctica la propuesta. En el otro caso el buscador, en su aspiración a constituirse en el punto de encuentro que ya es, utiliza el término «soy» como formulación de esperanza, como aquello que se quiere descubrir y ser, diluyendo todo lo que no es, «los estos y los aquellos» que no son el «soy».

En ambos casos, la realización resulta en una toma de conciencia del existir en su esencia absoluta: el «Ser» o el «Supremo» para Nisargadatta, «Dios» para el autor de la *Nube*. Uno y otro ponen en guardia acerca de la limitación de cualquier término respecto a aquello que no puede ser nombrado, ni pensado, ni comprendido. Aquello que sólo se puede conocer siéndolo. Afirmaciones como éstas quizás resulten poco sorprendentes cuando provienen de «Oriente», pero encontrarlas, con toda su radicalidad, en plena cultura religiosa cristiana (en el siglo ^{xiv} europeo), en el apogeo de la coherencia de la construcción cristiana del cerco del aparecer, nos pone cara a cara con el sentido de esa experiencia cognitiva y con el uso simbólico de los términos.⁸⁷

El autor de la *Nube* dedica más de la mitad de sus escritos a exponer el distinto orden de realidad en el que hay que situar a la vida religiosa (las consideraciones sobre Dios, los pensamientos más sublimes, las consideraciones sobre el propio comportamiento, sobre lo que es pecado o no lo es...), por un lado, y, por otro, al anhelo por conocer directamente al que es, a Dios. Lo uno tiene un determinado ámbito de utilidad, pero no guarda relación con la búsqueda del conocimiento directo. Para avanzar en ese conocimiento no valdrán las motivaciones relacionadas con el devenir de unos sujetos; se trata de jugárselo todo por un interés desinteresado y, por tanto, se presuponen todas aquellas dedicaciones y actitudes que ayuden a ordenar la vida en función de favorecer la desegocentración. Dado esto por supuesto (en el prólogo y en el primer capítulo de la *Nube*), importa que el buscador de buena voluntad comprenda cuál es el objetivo de la búsqueda (ir más allá de todo pensamiento y toda forma) y cuál no lo es (quedarse en la zona «sublime» del cerco del aparecer, en la de las verdades celestiales y las virtudes divinas adquiridas por arrepentimientos y adquisiciones). Importa que el buscador no sacrifique lo «valioso» por lo «bueno».

Para la tarea de amor que se propone, lo que se requiere es «mirar hacia delante y no hacia atrás» (*Nube*, 38). Como hemos visto ya en otros autores, cuando el sí mismo conoce «es perfectamente humilde porque ya no queda más causa que la principal, Dios en sí mismo» (*Nube*, 55). ¿Qué es la humildad sino el conocimiento verdadero de lo que uno en verdad es? Ante la contemplación de la «superabundancia de amor, de la bondad y la verdad sin límites en sí mismo» la naturaleza no puede preocuparse por el pecado o la santidad (*Nube*, 54). Ni los pensamientos elevados (capítulo 9), ni la conciencia de pecado (capítulos 10-13 y 30-32), ni el

reconocimiento de las limitaciones (capítulos 14-15) proporcionan la ayuda adecuada a la tarea propuesta. No son más que obstáculos, distracciones, justificaciones para evitar el paso radical de «dejarse a sí mismo atrás»:

Ponte a tu tarea, apresúrate. Y si la memoria de tus acciones pasadas interfiere en tu mente, interponiéndose entre tú y Dios, aplasta ese recuerdo enérgicamente con un ferviente impulso amoroso. Cúbrelo con la densa nube del olvido, como si nunca hubieras cometido pecado, ni acto alguno, ni tú ni nadie. Empuja hacia abajo todas estas consideraciones cada vez que se presenten. Y si te resulta difícil, echa mano de todas las técnicas y estratagemas espirituales que conozcas hasta hacer desaparecer todos esos pensamientos. [...] Haz lo que puedas por ignorar esas interferencias y mantente como si quisieras mirar por encima del hombro, mirando algo más allá de ti mismo: ese algo es Dios dentro de la nube del no-saber. (*Nube*, 72-73)

Nisargadatta afirma: «Olvide sus experiencias pasadas y sus logros, quédese desnudo, expuesto a los vientos y a las lluvias de la vida y tendrá una oportunidad. No malgaste el tiempo en lamentos, aprenda de sus errores y no los repita» (2003: 214). La persona (en cuanto que construcción limitadora) radica en la identificación del observador con el «yo» y «lo mío». El maestro insiste: no hay ni yo ni mío, sólo un momento, un «soy», que es el puente. No se libera la persona, sino que nos liberamos de ella, como de una cáscara que aprisiona: al destruir las ataduras de la memoria y de la autoidentificación, la cáscara se rompe. La memoria es el centro que imparte realidad a todo cuanto percibe.

Una vez más podemos valernos del tratamiento que se le da a la memoria para tener la confirmación del sentido de la propuesta. Nisargadatta vuelve una y otra vez al análisis del papel de los recuerdos para el sostenimiento del escenario y de la «personalidad» que representa un papel en la escena. «Personalidad» es el modo en que cada ser humano se muestra como persona. Insiste en el papel de la memoria como aglutinador. La «personalidad es un hábito», dice (2003: 153), una forma de ser construida a base de repeticiones, de recuerdos, un hábito construido por la memoria e impulsado por el deseo, por la necesidad que orienta la actuación y la expresión de esa personalidad. «La memoria alimenta a la imaginación y la imaginación genera deseo y miedo» (2003: 553). Sentimientos, pensamientos y actos corren ante el observador en una sucesión sin fin, creando la ilusión de continuidad de una existencia aparentemente independiente (2003: 170). Sólo la memoria da continuidad (2003: 287). El mundo se crea y se recrea con los propios recuerdos, la libertad surge de comprender que uno mismo es el creador; al percibir por primera vez algo que no es recuerdo se resquebraja la solidez de la construcción: «Después de ver que usted es un montón de recuerdos unidos por el apego, salga y mírelo desde fuera. Tal vez perciba por primera vez algo que no es recuerdo» (2003: 516-517). Es ahí donde hay que situar la experiencia de asombro.

A su vez, el autor de la *Nube* dedica muchos esfuerzos a reorientar al buscador de buena voluntad, a explicarle que el verdadero acto de amor está en no dar vueltas sobre sí mismo, y que no hay mejor acto de contrición que dejar de ser, y que para «dejar de ser» la interpretación habitual de la vida espiritual es un estorbo. En cambio, no tiene ningún interés en discutir, ni en pretender convencer a los «murmuradores, moralistas, maliciosos, insolentes» (*Nube*, 36). Tampoco a aquellos que, sin intentar llevar a cabo la propuesta, la juzgan de elitista y de no tener en cuenta a la gente corriente. Se entristece, sí, cuando oye decir que es una propuesta difícil y

elevada; quiere subrayar que no es así, que no hay que interpretar sus palabras entre miles de sutiles devaneos intelectuales, sino que es tan sencillo y tan directo como lo propone: saber reconocer la propia existencia.

A los que me dicen que lo que propongo es tan elevado, tan difícil, raro y desconcertante, que sólo algunos intelectuales y eruditos podrían entender, les he de responder que actualmente muchos están tan obnubilados por entelequias y curiosidades sobre temas espirituales y naturales que se les escapa la verdadera pretensión de este sencillo escrito, que es que el ser humano más simple de espíritu se una en humildad amorosa a Dios en la perfecta caridad. Si lo analizan bien se darán cuenta de que no es sino una simple lección dirigida a cualquiera, ya que habría que ser muy estúpido para no poder reconocer la propia existencia: pensar y sentir que se es, no que se es esto o aquello, sino que se es. (*Nube*, 124-125)

La dificultad está en dar crédito a la posibilidad y a la vía propuesta. Cada cual tendrá que vérselas con su dificultad específica. La de las personas piadosas será atreverse a dejar atrás unos ejercicios de piedad que podían darles sentido de vida, de buen hacer, de enriquecimiento de esta vida y de la futura, dejarlos atrás a cambio de nada, a cambio de un no poder atrapar, ni fijar, ni concretar, ni saber.

La práctica —o el método— que proponen los dos autores es el pensarse desde fuera de sí mismo, convertirse a sí mismo en objeto de meditación, testigo indagador de sí mismo, hasta llegar a la raíz del error y a la verdad que está más allá del error.

Nisargadatta distingue entre la persona, el testigo y la conciencia. Entiende por «persona» al conglomerado de hábitos y recuerdos que cristalizan en una forma de ser, en una personalidad. El «testigo» será la atención distanciada capaz de observar a la persona. La atención disuelve la «personalidad» (2003: 266), desenmascara la trama. «La persona meramente parece ser, como el espacio dentro del frasco parece tener la forma, el volumen y el aroma del frasco» (2003: 286). No se trata de luchar contra la persona limitada para convertirla en lo que no es, sino verla desde la perspectiva correcta (2003: 566). El asunto es batallar contra la evidencia de ser lo que se cree ser, negarse a pensar en sí mismo en términos de esto o aquello (2003: 290). El testigo (es decir, las capacidades reorientadas en ese alejamiento de sí que hace posible la observación distanciada) es quien lleva a cabo la tarea. El testigo es un puente entre la conciencia suprema y la conciencia múltiple de la persona. Cuando el testigo logra diluir la conciencia múltiple, queda el ser («Usted es el ser, es el origen, la Posibilidad Inagotable» [2003: 110]). Ahí el testigo ya no «conoce» sino que «es» conciencia, «es» realización del ser, la realidad «una e indivisible», «atemporal, dura y sólida».

«Conocer» implica que alguien conoce algo, implica, por tanto, dualidad sujeto-objeto de conocimiento. Así pues, sólo puede «conocerse» lo falso, la construcción del sujeto. El testigo sólo puede reconocer lo falso, los «límites añadidos» a la realidad, al propio existir, dirá Nisargadatta. El único modo de conocer la realidad, que es conciencia, es «serla».

Encontramos la misma estrategia en el autor de la *Nube*: «Te dije que olvidaras toda cosa y todo conocimiento excepto la conciencia ciega de tu existencia desnuda». Es decir, observarse con el propósito de «olvidarse de sí», dando valor al observador impersonal, al testigo, «hasta poder revestirse de la conciencia de Dios mismo, algo que se lleva a cabo deshaciendo todo tipo de conciencia personal», siendo el ser de Dios («Dios es tu ser» [*Nube*, 141]). Conocer es ser:

ser la única existencia que es. La conciencia múltiple había quedado atrás, ahora incluso «la conciencia ciega de la existencia desnuda» (la conciencia testigo) se diluye, pues ya sólo Él es, «Él es el ser de sí mismo y de todas las cosas, y sólo se diferencia de las otras criaturas en que Él es el ser de sí mismo y de todo. Es en todo y todo es en Él y tienen su ser en Él como Él es el ser de todo» (*Nube*, 124).

La mente que finalmente ve y experimenta a Dios tal cual es en su desnuda realidad no está más separada de Él de lo que lo está de su propio ser, que es uno en esencia y naturaleza. Pues así como Dios es uno con su ser, de la misma manera, el espíritu que ve y experimenta a Dios es uno con aquel a quien ve y experimenta, porque se han convertido los dos en uno por la gracia. (*Nube*, 150)

A lo largo de las conversaciones de Nisargadatta abundan las indicaciones sobre cómo concretar la tarea de establecerse en el «soy». Importa comprender la actividad de la memoria que da solidez a un escenario carente de la realidad que se le otorga. Además de reconocer la inconsistencia de cualquier «esto» que acompañe al «soy», propone vivir de acuerdo con el «ser en potencia». Aunque todavía no lo perciba así, el buscador es «todo»: «Abandone todo sentido de separación, véase a sí mismo en todo, y actúe en concordancia. Con la acción llegará la bienaventuranza, y con la bienaventuranza, la convicción» (2003: 564, y también: 307, 498, 514, 566, etcétera). Nisargadatta apunta en la misma dirección que Juan de la Cruz y su propuesta de reformar la memoria, sustituyendo el discurso del recuerdo (pegado a la historia personal y a las expectativas —personales— de futuro) por el discurso «de lo que el ser humano es en verdad, aunque sólo se intuya oscuramente»: el discurso de la «esperanza».

Ése es el papel que puede jugar el maestro, indicarle al aprendiz su posibilidad y animarlo a que actúe y piense como si ya hubiera alcanzado la meta. Ello ayuda a vivir desde una perspectiva descentrada respecto al yo, y de ese mismo intento crece la energía y la comprensión:

La conciencia es desapegada e inamovible. Es lúcida, silenciosa, pacífica, alerta, valerosa, sin deseo ni temor. Medite sobre ella como su propio ser y trate de ser ella en su vida diaria, así la percibirá en toda su plenitud. (2003: 307)

En un momento en que un interlocutor pone en duda la validez de vivir según las recomendaciones de otra persona, vivir del recuerdo de las palabras de otro, Nisargadatta le responde: «[...] ya está viviendo del recuerdo. Lo que le pido es que sustituya los viejos recuerdos por el recuerdo de lo que le he dicho» (2003: 564). Al príncipe que se cree mendigo sólo se lo puede convencer animándolo a comportarse como príncipe y ver lo que le sucede (2003: 348). El primer paso lo dará si confía en esa sugerencia, pero a partir de ahí juzgará por su propia experiencia. El maestro interior es la verdadera guía. Las recopilaciones recogen las referencias de Nisargadatta a la breve y fructífera relación que mantuvo con su maestro. Éste le dijo que se situara en el «soy», sin más. Él intuyó el valor de lo que se le decía, confió y se comportó en consecuencia. Hasta que realmente habitó en el «soy».

Los dos autores insisten en el amor. Es el amor a la verdad el que pone en movimiento y la verdad es amor, ya que es «serlo» todo, disolución de distancias y distinciones... No hay amor más grande que el conocimiento, dirá el autor de la *Nube*, y el amor es el signo de la verdad (pues en la desnudez de sí, la realidad es una, íntima unión con todo, con el ser: la verdad es amor [*Nube*, 150]). Uno con uno, uno con Dios, con aquel que es «la vestidura del amor y de la

eternidad sin fin» (*Nube*, 140).

Para el autor de la *Nube* se trata de hacerse uno con el que todo lo es; desde la perspectiva de Nisargadatta, «verse a sí mismo en todo y en todos»: la gente se ve a sí misma en el mundo, mientras que el que conoce ve al mundo en sí mismo (2003: 360). «Verse a sí mismo en todos y a todos en sí mismo, eso es amor» (2003: 143).⁸⁸ La condena de sí no pone en marcha la búsqueda, sino que es el amor a sí mismo el que lo hace: el profundo respeto por el existir en cada punto de realidad, también el más próximo, la propia existencia. Es el amor a sí mismo entendido como no despreciar la posibilidad de ser verdaderamente, lo cual nada tiene que ver con cultivar una personalidad u otra (2003: 549). Cuando uno es todo, el interés por sí mismo «adquiere la forma de una buena voluntad universal e inagotable, un amor todo-abarcante» (2003: 162):

[...] y por encima de todo, el afecto infinito, el amor, oscuro y silencioso, irradiando en todas las direcciones, abarcándolo todo, haciéndolo todo interesante y hermoso, significativo y esperanzador. (2003: 368)

La fuerza del fronterizo es la compasión, la profunda unión con el sentir de todo. Entonces se comprende que el camino es la meta, que la meta es vivir la vida en camino. No para llegar a ninguna parte, sino para vivir revistiéndose de la condición fronteriza, simplemente; para vivir en el encuentro, pues eso es el camino para Nisargadatta, una afirmación del «soy» que convierte la vida en un gozar de la belleza, de la sabiduría, «la vida deja de ser una tarea y se convierte en un éxtasis en sí misma» (2003: 565), en «gozosa quietud y libertad interior» (2003: 499).

3.7.2. *A modo de síntesis: el poema de Yoka Daishi*

Cerraremos el recorrido por esta pequeña selección de maestros del conocimiento interior con un poema breve (alrededor de unos dos mil *kanjis*) que nos ayudará a recopilar los aspectos abordados a lo largo del capítulo. Se trata de uno de los textos esenciales del budismo zen, el *Shodoka* del maestro Yoka (665-713).⁸⁹ Toda la tarea, dirá Yoka Daishi, es tarea de sabiduría, de transformación por el re-conocimiento, y esa sabiduría requiere el abanico de las capacidades cognitivas: razón, discernimiento y lucidez silenciosa capaz de asomarse más allá de las palabras. La razón es herramienta útil mientras se albergan dudas sobre la orientación que se ha de seguir, el conocimiento conceptual colabora en la búsqueda en la medida en que sirve para despejar el horizonte (Yoka Daishi 1981: 212). Pero la razón puede obstaculizar si no comprende la peculiaridad de la realidad fronteriza y del conocimiento silencioso. El maestro Yoka explica que sus muchos años de estudio de los textos y de sus comentarios, los años de reflexión sobre los nombres y las formas no le ofrecieron el reposo: «[...] seguramente es tan vano como querer entrar en el océano para contar los granos de arena. A fin de cuentas, ¿qué utilidad puede aportarte el tesoro de los demás?» (1981: 216). Sólo el convencimiento de la posibilidad de encontrar el propio tesoro, que ya es mucho, pero no más.

Solamente comprender la raíz original,
sin preocuparse por las ramas,
es como captar el reflejo de la luna en la joya pura. (1981: 136)

Ésta es, quizás, la estrofa nuclear del poema. La luz nítida de la luna reflejada en la joya pura es, en la tradición Cha'n, el símbolo por excelencia del verdadero yo, el símbolo de una existencia lúcida libre de los límites de la egocentración que antes la oscurecían. Lo único que importa es llegar a captar la raíz, comprender la esencia del existir y poner los medios para ello sin buscar acumular otros méritos.

Los conocimientos no pueden reemplazar la asunción de la condición fronteriza. El sentido de los textos, el sentido de los maestros del alzado, es animar y empujar a tomar en cuenta la posibilidad, pero sus palabras ni son ni pueden sustituir la propia búsqueda (el propio movimiento de des-sujeción): «Son pueriles los que crean una falsa realidad en su puño vacío o en el extremo de su dedo. Nada pueden obtener tomando por la luna el dedo que la señala» (1981: 226). Sin la intuición de la realidad fronteriza el lenguaje simbólico puede dejar atrapado al buscador, como en una trampa: la confusión entre el dedo y la luna, el tomar al símbolo por real, en lugar de dejarse guiar por su función, que consiste en conducir más allá de sí.

La visión fronteriza va acompañada de una «nube de compasión» que se esparce hasta el último rincón (1981: 166); se trata de la compasión, entendida desde la raíz etimológica del término, «padecer con», unión con el sentir y el ser del otro, pues la visión fronteriza es el resultado y la realización del levantamiento de aquel velo que comprendía limitando. Ver es realizar la naturaleza misma de la existencia hasta el último poro del propio ser: la única naturaleza, la única existencia, la única esencia, ilimitada, «derramándose» por doquier.

Una sola naturaleza contiene todas las naturalezas,
una sola existencia incluye totalmente todas las existencias.
Una sola luna se refleja en todas las aguas,
todos los reflejos de la luna en el agua provienen de una sola luna. (1981: 168)

La vía —se insiste—, no es acumulación («no se puede a la vez amontonar las hojas y buscar las ramas» [1981: 58]), sino polarizarse para ver. O, dicho de otro modo, supone retirar lo que impide ver: la falsa consistencia otorgada al yo y al mundo, al sujeto y a su escenario de objetos. La realización de la condición fronteriza no se relaciona con la acumulación de méritos de ningún orden («pregunta a una marioneta si adquirir méritos para encontrar al Buddha es eficaz» [1981: 48]).⁹⁰

El reconocimiento o la intuición del «tesoro» (del «reino» de Teresa de Jesús, de la «perla» de Rūmī...) es imprescindible para ponerse en marcha, pero, además, ayuda a no andar deshaciendo caminos. Sin la conciencia del «más allá de sí» la dedicación perseguiría, inevitablemente, metas propias del mundo del yo y de sus expectativas, no conduciría a otra cosa más que a acumular piedras sobre el propio muro. Sin amor-interés desinteresado (1981: 90) la dedicación endurece al buscador y lo aleja del desasimiento, o le lleva a albergar (y cultivar) esperanzas del ámbito «celestial» (resultados relacionados con los niveles superiores de la construcción). «*Fuso* (la dedicación) practicado con un fin puede dar la suerte de renacer en el cielo, pero es como disparar una flecha hacia el cielo. Cuando la fuerza de la flecha se ha agotado vuelve a caer al suelo», avisa Yoka Daishi (1981: 130). Una flecha disparada hacia el cielo puede aportar un resultado del cielo, pero no era ése el propósito de un movimiento de alzado que

buscaba penetrar la verdad. Así no ha hecho más que aumentar el grosor del muro que había que traspasar. Sin interés alguno del ámbito del yo, la actitud del buscador es *mushotoku*, energía sin atención alguna al resultado, sin atención al provecho propio. Otra indicación con la que nos hemos encontrado repetidamente.

No hay que buscar el obstáculo (o la ayuda) para llevar a cabo la opción en un canon de comportamiento más o menos correcto. La perspectiva desde el trabajo del movimiento de alzado es otra: el comportamiento (ya sea correcto o incorrecto desde la lógica del cerco del aparecer) es ignorante si desconoce la posibilidad fronteriza, y desde esa ignorancia mal podrá guiar los pasos hacia el acercamiento. Por tanto, será acertada aquella dedicación o tarea que reduzca la ignorancia de la realidad de la frontera y que pueda, así, aproximar a ella. Ése es el objetivo de las diversas prácticas propuestas, bien distinto del que parece perseguirse desde la interpretación habitual de las prácticas religiosas. El *Gītā* es un bello canto a la transformación de la práctica religiosa en ejercicio de silencio de sí.

No hay dificultad, interior o exterior, que no pueda sortearse si se ha reconocido «el sabor del agua». La verdadera dificultad radica en no intuir aquella posibilidad de vida limítrofe que hay que buscar en uno mismo. Ése es el gran reto que afronta todo maestro: cómo generar la grieta, cómo provocar la pregunta, la «gran duda». Una vez más, vemos que Yoka Daishi utiliza también el símil de la joya, el tesoro:

Las gentes ignoran la joya preciosa.
Pero cada uno la posee,
profundamente escondida en la conciencia. (1981: 60)

El sentido de la des-sujeción no es otro que despojarse de aquello que oculta la posibilidad («Despójate por ti mismo de los andrajos que ocultan este tesoro» [1981: 82]). «Cada uno la posee» ya que es la condición humana misma. No hay elegidos: ésta es una afirmación con la que nos hemos encontrado en todos los ejemplos trabajados. No hay naturalezas especialmente favorecidas de antemano. Pero el «velo» puede ser motivo de que muchos pasen de largo sin tener noticia de la posibilidad. La ignorancia, la ocultación, es la gran dificultad contra la que luchan los maestros de la condición fronteriza, a la vez que insisten en lo universal de la posibilidad: es tesoro, sí, pero cada uno lo posee.

La comprensión transforma la realidad, la vida, situando a la persona en la verdadera dimensión del existir. Poner el pie en la frontera, en la realización de la realidad en su doble dimensión, la del cerco hermético y la del cerco del aparecer, provoca que aquellas construcciones del cerco del aparecer, antes sólidas e incuestionables, se perciban como funciones tan útiles como relativas. Relativas, pues no son más que filtros ordenadores. Útiles, ya que sin ordenación, sin dar forma al caos (interior y circundante), no sería posible la supervivencia de una especie tan indeterminada biológicamente. Simples modulaciones de la realidad, velos, en la medida en que ocultaban la existencia del cerco hermético. Velos, en plural, si nos atenemos a la realidad en sus particularidades. Pero, de hecho, es un único velo: el que oculta la percepción de la realidad del cerco hermético. Una percepción que depende de que el control de las capacidades cognitivas sea regido por el sujeto y sus necesidades —la construcción personal subjetiva contrapuesta a un mundo de objetos interpretado desde los parámetros de la

necesidad—, o no lo sea.

Estudiar al Buddha es estudiarse a Sí mismo. Estudiarse a Sí mismo es olvidarse a Sí mismo. Olvidarse a Sí mismo es ser iluminado por todas las cosas. Ser iluminado por todas las cosas es desprenderse del propio cuerpo-mente y del cuerpo-mente de los demás. (Dōgen 1988: 23)

Habíamos hecho ya mención a esta conocida sentencia del maestro Dōgen (siglo XIII) con relación al «desasimiento» de Eckhart. El «Buddha» es aquí símbolo, encarnación del sin-forma, símbolo de la «verdadera naturaleza». ¿Cuál es el campo de estudio más directamente abordable? La propia existencia. Acercarse a ella es apartar lo que no tiene entidad, ir despejando cada «eso» para poder reconocer el «soy» (decía Nisargadatta). Desde el «soy», o el «es», o desde ser «el cuerpo del Buddha», se es «todo» («iluminado por todas las cosas») porque la vida habita en el nivel profundo de la existencia compartida, que se muestra ocupando hasta el último rincón, hasta el último horizonte. Desasidos del cuerpo-mente con el que antes se identificaba cada existir particular, la realidad entera, cada partícula de ella es ahora «cuerpo de Buddha». El color de las montañas, el sonido de los valles, son la voz y la postura del Buddha, dirá Dōgen. Y el maestro Yoka:

Si comprendemos el cuerpo de Buddha, no hay nada más.

Manantial original, nuestra naturaleza propia es el puro y verdadero Buddha. (1981: 18)

«Nuestro cuerpo es ilimitado como los cielos», afirma Yoka Daishi (1981: 174). Lanfranchi se ejercitaba en «habitar» el espacio como el cuerpo propio. Juan de la Cruz explicaba en el *Cántico* cómo «cada una de estas grandezas que se dicen es Dios, y todas ellas juntas son Dios», no es que se le parezcan, es que «son». No pueden ser otra cosa que lo que Es. El manantial original. Rūmī cantaba a los que se conocen a sí mismos y componen con su propia esencia un libro al que dan por título «soy la Verdad».

Todos ellos insisten en comunicar el mismo mensaje: «Busca en ti». Desde el reconocimiento, la realidad se abre en dos direcciones, la profundidad inefable y la lejanía ilimitada, espacio interior y espacio exterior.⁹¹ «Busca en ti», una búsqueda de un solo paso, des-asirse, poder mirar a través de sí... expresiones que apuntan a ese reconocimiento cualitativo de la realidad que es «comunidad de presencias»:

Reconocer es hacerse presente a todas y cada una de las cosas para que las cosas se le hagan presente a uno. [...]

Reconocer es hacer presente todo mi ser, con todas sus facultades, a algo que se me hace presente con toda su autonomía y su misterio. Reconocer es una comunión de presencias. La comunión de presencias, ¿no es amor? Ésa es la incommensurable belleza de nuestro destino de hombres. (Corbí 2001: 208)

Cobra conciencia de ti, de tu existencia en su auténtica dimensión: tal sería, nos parece, la síntesis de toda lección fronteriza, cuando la lección nace del convencimiento de un existir que es, por naturaleza, fronterizo, lugar de encuentro con el sin límites ni formas, desde cualquier punto determinado del existir. Ese «cobrar conciencia» no es reconocimiento de ser «esto» o «aquello», sino conciencia del encuentro, o, lo que es lo mismo, de la auténtica dimensión de la existencia en la realidad del «punto» de encuentro que es cada ser humano; una toma de conciencia que necesita de la razón fronteriza para poder reconocer la frontera, y del

conocimiento silencioso para adentrarse en ella, revistiéndose así de la condición propia.

[...] ¿no adviertes en todo ello el trazado de una posible nueva ética cuyo «imperativo categórico» deba repensarse en estos términos: «Sé fronterizo; atrevete a ser habitante de la frontera»? ¿Una ética en la que se proponga [...] la adecuación o el ajuste de la propia condición *existencial* con esta *esencia del ser* que constituye su naturaleza y esencia limítrofe y fronteriza?

Ese límite, pues, me invade y me constituye, recorre mis arterias y las células de mi cerebro y corazón. Es, de todos los componentes de mi ser, lo más propio, lo más íntimo: el núcleo mismo de mi *ser persona*. (Trías 1999: 378)

Conocer lo más propio, la propia esencia, es «serla», situarse en ella, vivir desde ella, y ese conocimiento tiene lugar en la medida en que las formas del yo individual y social se reconocen como lo que son, ropajes y decorados; en la medida en que deja de confundirse la «vida» con la «actuación en escena». Por ello el conocimiento es des-sujeción, es desplazarse de la perspectiva del sujeto; y por ello se avanza en el conocer si se produce el desplazamiento que permite «reconocer». Des-sujeción: restarle protagonismo al actor, al sujeto, a fin de no agotar la vida en los reducidos límites de un guión determinado, repetido tarde tras tarde, día tras día, sin asombro posible. «Atreverse.»

La construcción cultural del mundo, tan imprescindible para la supervivencia, se entroniza como única y absoluta, velando el reconocimiento de la posibilidad limítrofe. Cada trama cultural tiene su estilo propio de ocultación. La lección siempre parte de una realidad cultural determinada, pues el ser humano es un ser cultural. La utiliza, la expande, la fuerza, la aparta, apunta más allá de ella como intentando cruzar el muro que supone toda construcción, colectiva e individual, como queriendo ver la presencia ilimitada, informulada e informulable, a través del velo de la trama. Y lo hace para, luego, ya desde la perspectiva de la frontera, poder recuperarla plenamente, con sentido renovado. Superada la identificación de construcción y realidad, nada es obstáculo, cualquier forma puede ser translúcida.

4. REFLEXIONES FINALES

Lo que produce asombro y admiración no es un ente o una entidad, sino la pura existencia, el simple y desnudo estar en el ser, el puro y simple sentirse siendo.
Eugenio Trías (2001: 59)

Partíamos del interés por favorecer la capacidad de asombro, y ese propósito nos ha conducido desde el análisis de los distintos modos de «estar» en la realidad, hasta la reflexión sobre el significado de «sentirse siendo». Desde los modos de construir mundos con sentido y de habitarlos, hasta el reconocimiento más allá de las ordenaciones de sentido. Desde el esfuerzo por fundamentar «razonablemente» la posibilidad de una vida «asombrada», hasta la indagación de aquello que la impulsa y la hace posible: el «movimiento de alzado», con lo que eso pueda significar. Ya al inicio del recorrido dejamos claro que no nos ocuparíamos de un fenómeno esporádico sino de una disposición de vida que podía llegar a ser habitual, que era deseable que lo fuera —nos decía Eugenio Trías—, «un afecto recurrente, que una y otra vez se recrea» (2001: 61), capaz de situar a la vida en una perspectiva de interrogación, interés o admiración por la existencia: vida asombrada.

En síntesis, el recorrido llevado a cabo ha partido de los fundamentos de una doble posibilidad de aproximación a la realidad (conocimiento conceptual y conocimiento silencioso), para comprender las condiciones de viabilidad propias de cada una. Desde ahí ha echado a andar hasta detenerse en el concepto de «des-sujeción» como núcleo de la posibilidad de ese «sentirse siendo», de vivir la existencia en su connatural condición doble (o fronteriza): la exploración de la des-sujeción, los ámbitos en los que se presenta, los modos en los que se desarrolla, los frutos que proporciona.

La recogida de datos nos muestra dos estilos de silenciamiento del sujeto. Por un lado se dan los «acercamientos a la frontera» derivados de la exploración sincera de la realidad en los que el compromiso con alguna de las vías de conocimiento puede llegar a conducir más allá del corto alcance del mundo de los intereses limitados. Artes, ciencias, ética social, cualquier ámbito de interés por la realidad (aún con grandes o pequeñas dosis de interés egocentrado en su origen) impulsan al ser humano a no prestar oídos a los miedos o exigencias del yo, a silenciarlos para poder avanzar en la búsqueda deseada. Ahí veíamos a artistas y pensadores atreviéndose a ir más allá del círculo de la egocentración, movidos por el interés hacia la realidad. Afinando la atención, la atención sostenida, coordinando las facultades para poder polarizarse, sin frenos, sin obstáculos interiores, hacia el objeto de su búsqueda. A ese silencio instrumental del sujeto responde el toque de la conciencia fronteriza, la intuición de la realidad limítrofe. El mismo campo de exploración se ofrece como ámbito de exploración fronteriza, fundamento del conocimiento silencioso, gratuito, esfuerzo por adentrarse en el más allá de la realidad moldeada

por la comprensión necesitada.

La otra posibilidad es la exploración del propio existir en su calidad de realidad fronteriza: mover el eje del propio existir como tarea sistemática que busca acceder a la realidad fronteriza misma. Hombres y mujeres luchan por llevar a cabo esa «adecuación», con todo su ser. Es su misma existencia la que deviene símbolo —la que hace presente la realidad de la frontera— y alienta a otros a ponerse en camino. Ahí es donde reconocíamos el valor de la propuesta de la mística como maestra de la condición fronteriza, una afirmación que todavía habría que matizar y completar.

4.1. CLAVES DE INTERPRETACIÓN

El legado místico o espiritual puede recuperar protagonismo por sus aportaciones al servicio de la posibilidad de conocimiento completo si se lo desnuda del revestimiento simbólico propio de un sistema de creencias, de valores y de moralidad perteneciente a un tiempo desaparecido. Puede recuperar protagonismo si —como decía Eliade (1999: 7) con relación al término «religión»— uno parte de la constatación de que las tradiciones místicas o espirituales no implican cierta «creencia en Dios, ni en dioses, ni en espíritus, sino que hacen referencia a aquella experiencia que se relaciona con los conceptos de “ser” y de “verdad”», a través de los símbolos y conceptos propios de un tiempo cultural. La experiencia fronteriza no dispone de más vías de expresión que las de la cultura de cada tiempo —aunque sus protagonistas no dejen nunca de insistir en la inadecuación de los términos y conceptos de los que echan mano—. En el primer capítulo contrastábamos los modos de las culturas religiosas (culturas estables) con los propios de las culturas de innovación y cambio (seculares). Por el proceso de secularización, la ordenación, el sentido y la gestión del mundo cambian de manos, y los que fueron los puntales del antiguo orden pierden progresivamente entidad. Poco a poco todos los campos del conocimiento y de la vida van forjando su independencia con relación a las estructuras de *religación* con absolutos externos; también la posibilidad limítrofe, el conocimiento silencioso, necesitará cobrar autonomía respecto a la «religación con el misterio» interpretado como el territorio de la divinidad.

No se trata sólo de distanciarse de antiguos hábitos relacionados con la gestión del cerco del aparecer, sino también de las formas que adoptó la concepción del movimiento de alzado (y la condición fronteriza misma) en el seno de esos modos culturales.¹ La fusión entre los modos de referirse a la experiencia fronteriza y la estructura cultural religiosa va más allá de unas formas, impregna sutilmente todos los modos de concebir. Vemos, por ejemplo, cómo gran parte de los «maestros de sabiduría» a los que podemos tener acceso vivieron en entornos culturales agrarios. Entornos, pues, en los que el núcleo fundamental que impregnará todo el sistema de vida y toda concepción será el esquema «muerte-resurrección»: como el grano, toda vida pasa por la muerte para poder vivir y dar vida, morir para fructificar. La concepción del movimiento de alzado quedará también moldeada desde esa estructura básica del pensamiento: el «alzado» será «muerte», proceso de negación, de muerte de sí mismo, para poder acceder a la frontera, a la vida. No encontraremos referencias al alzado en términos de «aventura», «creación», «proactividad» o «innovación», por ejemplo, que ayudarían a categorizar la des-sujeción de una

forma más adecuada a la estructura cultural contemporánea.

Poner entre paréntesis el lenguaje mismo en el que se expresa la experiencia, no quedar atrapados por su propia fuerza simbólica, será más costoso —por sutil— que el alejarse de las antiguas funciones religiosas que se apoyaban en ese discurso. Pero es esa orientación la que nos permite sacar provecho de ese inmenso legado.

4.1.1. *Mística y conocimiento*

Explorar las propuestas de la mística en clave de —peculiar— conocimiento de la realidad no es una novedad. Cuanto más y mejor se comprende la naturaleza de los elementos dispares que constituyen el hecho religioso, la estructura de las culturas humanas, o las bases del conocimiento, pueden interpretarse mejor las aportaciones de cada uno. No es una novedad, ya que el siglo xx ha sido rico en investigaciones en todos esos campos, pero nos encontramos lejos de la superación de los muchos *pre*-juicios que rodean a la experiencia mística. De esa ya larga marcha deseáramos recoger la aportación de Henri Bergson (1859-1941), quien, con su concepto de «religión dinámica», presentaba el conocimiento místico como base de una ética fundamentada en la experiencia de unidad profunda. Una ética del *détachement*, del desapego, generadora de una profunda metamorfosis en el ser humano, de la que los místicos serían la escuela fundamental.

Bergson afronta el conocimiento humano desde las condiciones propias de una especie animal entre otras. Busca comprender la necesidad de «formación de mundos» por parte de las especies vivientes y sitúa en ese marco la peculiaridad de la construcción humana de mundos simbólicos. Distingue entre dos niveles de conciencia en el ser humano a partir (o, mejor, en relación con) esa peculiaridad. El viviente humano ha necesitado «sustituir la realidad por el símbolo», y ya no «percibe la realidad sino a través de los símbolos» (aquí se utiliza «símbolo» en el sentido de «palabra», «concepto» [Bergson 1999: 92-94]); necesita distinguir, crear mundos habitables; los proyecta mentalmente, los despliega ante sí para poder habitarlos: es el «yo» proyectado, por contraste con el yo fundamental, sustrato de la experiencia de existir, un «yo» que adquiere consistencia con la ayuda de la memoria.

La percepción, por instantánea que sea, consiste en una incalculable multitud de elementos rememorados y, a decir verdad, toda percepción es ya memoria. *No percibimos prácticamente más que el pasado*, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado que corroe el porvenir. (1987: 94)

La memoria sostiene los mundos de sentido, posibilita el análisis, retiene la combinación de elementos en su repertorio. Somos poco conscientes de ella y tomamos por real el mundo que continuamente reelabora para nosotros. Además, la memoria retiene y alinea uno tras otro todos nuestros estados, asignándoles un lugar y una fecha en un pasado definitivo que constituye nuestra conciencia sólida de entidad personal.

La «intuición», por el contrario, es conocimiento directo que se dirige a la luz de las profundidades. Es, según Bergson, la aprehensión directa de la realidad. La intuición es la simpatía con la originalidad móvil de la vida, la energía creadora siempre activa, captada desde dentro, sin símbolo interpuesto; nos remite al interior de la vida, al conocimiento inmediato del

objeto sin mediación del sujeto.

Una vez analizados los fundamentos psíquicos y sociales de la «representación» y de su contrapartida, la intuición —percepción inmediata de la profundidad viva de cada existencia—, Bergson afronta, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, el punto clave de la propuesta de Schopenhauer: no hay más ética verdadera que aquella que se pone al servicio de (y mana de) la superación del sujeto; sólo cruzando los límites del sujeto, derribando el muro, en la experiencia de identidad con la plenitud del existir, puede hablarse de amor, de interés, de verdadera actitud ética. Recordemos que Geneviève Lanfranchi, discípula de Bergson, hace de su vida un campo de pruebas destinado a lograr realizar ese «conocimiento inmediato», vía de unión del sujeto con el objeto de conocimiento.

Bergson reconoce dos niveles éticos con valor propio; si hay dos «yos» (el proyectado y el fundamental) a cada uno le corresponderá una actitud ética. Una es la que liga a los seres como partes constitutivas de las sociedades y que se despliega como «religión estática»: la que ordena, la que enlaza al ser humano a las formas de vida y a la sociedad, por medio de narraciones que actúan algo así como las canciones de cuna en la infancia. La otra será la ética que permite sobrepasar los límites asignados a la especie como especie animal; una actitud ética que promueve y es fruto de una voluntad que no queda encerrada en los límites del interés individual y del grupo, en los límites de la solidaridad natural, sino que, sobrepasándolos, se expande hacia la humanidad en un impulso de amor, en un *elan* vital que parece la esencia misma de la energía creadora mostrándose (2003: 96-98). Esta ética merecerá su propio despliegue en la «religión dinámica».² Ésta será el conjunto de actitudes e iniciativas que promueven la capacidad humana de superación respecto a los límites impuestos por la necesidad a una especie viviente, egocentrada por naturaleza. La «religión dinámica» es la expresión de una ética más allá del ego que se hará sentir por los frutos del interés pleno, desinteresado, y por la alegría profunda que lo acompaña.

Bergson augura un futuro de pequeños grupos en los que el nexo de unión de sus miembros será la búsqueda y la ayuda mutua en esa búsqueda, la ayuda a la des-sujeción, así como la actuación hacia el conjunto de la humanidad desde la des-sujeción (2003: 221-282).

La seguridad que ofrece la «religión dinámica» no es de la misma naturaleza que la seguridad que perseguía la religión estática (fijar un sentido del rumbo de la vida, consolar, ordenar la actuación...). La suya es la seguridad que proporciona la des-sujeción, el desapego: opera en el ser humano una metamorfosis tal que barre cualquier inquietud, no hay retorno hacia sí, no hay un «alguien» por el que preocuparse. Esa metamorfosis es una cualidad propia de todo ser humano —si se dispone adecuadamente a ello—, y el modelo, la fuente de aprendizaje, lo ofrecen los místicos de todas y cada una de las tradiciones religiosas, quizás culturalmente lejanos entre sí, pero siempre en sintonía profunda.

La pregunta, que ya se planteaba Bergson, es si podemos referirnos con un mismo término, «religión», a dos realidades tan radicalmente distintas o incluso opuestas (2003: 225). Opta por no negarle el nombre de «religión» a la religión-creencia, pero tampoco renuncia a otorgárselo a la búsqueda interior libre, al fenómeno místico, a la experiencia silenciosa (desde el silencio del «yo-proyección»). Quizás, poco a poco los elementos propios de la religión estática adquirirán nuevo sentido, nueva vida, vivificados (magnetizados) por el *elan* místico —sugiere—;

favorecer la des-sujeción significará propagar un profundo gozo, nacido del seno del valor de la existencia, que irá acompañado, a su vez, de una renovación de la actitud científica, a la que ampliará, capacitándola para que pueda ver más allá de sí misma (con lo cual Bergson aludía a la posibilidad de superar el estrecho cientismo, tan propio de la primera mitad del siglo ^{xx}).

El filósofo francés concluye la obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* con una profética llamada a la responsabilidad de la humanidad sobre la gestión del futuro de la vida: «La humanidad no se ha enterado suficientemente de que el futuro depende de ella. Tendrá que decidir, en primer lugar, si quiere continuar viviendo. Y, a continuación, si se va a limitar a sobrevivir o si va a optar por hacer el esfuerzo necesario para que se lleve a cabo, también en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo: fabricar dioses» (2003: 338).

«Fabricar dioses»: una metáfora muy propia de la época de las máquinas, hoy poco sugerente, pero explícita a pesar de ello: el sentido del universo no sería otro que dar forma a esa conciencia ilimitada, lúcida, eterna, libre, que es una con la energía creadora, que es interés —de nuevo— ilimitado, lúcido... Darle forma en y a través de la existencia humana, «fabricar dioses», es decir, divinizar la existencia humana al romper los límites impuestos por la naturaleza propia de los animales necesitados: apostar por la experiencia humana de vida en su doble dimensión. Día a día nos alejamos del entorno cultural de Bergson, de su mundo conceptual, de su realidad sociorreligiosa; pero su valoración del sentido y de la aportación de la mística no ha perdido vigencia, aunque urja continuar trabajando por abrirle vías adecuadas en el seno de la peculiaridad cultural del siglo ^{xxi}.

4.1.2. *Las dos caras de la memoria personal*

En términos de Bergson, podríamos decir que en nuestra aproximación a la mística hemos procurado un ejercicio de lectura del legado místico como escuela de la peculiar metamorfosis que abre las puertas a la «intuición» (o «conocimiento silencioso»). Nos ha movido a ello la profunda convicción de que esa venerable herencia trabaja por transmitir la posibilidad fronteriza —como la hemos venido llamando— y orientar hacia ella. Su esfuerzo comunicativo no persigue enseñar a adecuar las actitudes personales a unos determinados parámetros sociales de comportamiento (terrenales y celestiales); no persigue la adecuación del encaje de los individuos en el cerco del aparecer. Busca el conocimiento. Son textos, y rastros, que quieren forzar a la vista a que mire más allá de sí y que recurren para ello a tantos «artilugios y artificios» como sean necesarios (usando la expresión de Teresa de Jesús). Sin dejarnos de guiar por Wittgenstein, diríamos que no estamos ante una propuesta de investigación sobre lo bueno sino sobre lo valioso o lo que realmente importa, «aquello que hace que la vida merezca vivirse» (Wittgenstein 1997a: 34).

Aunque no guardáramos duda alguna respecto a la validez de esta interpretación, ¿cómo demostrarlo? ¿Dónde encontrar una prueba inequívoca de ello?

La clave estará en el tratamiento de la memoria. La memoria carga con la tarea de mantener la construcción del mundo y la entidad del yo en él —nos decía Bergson—. Desde la perspectiva de adecuar un comportamiento a una escala de valores, la memoria repasa y revisa para modificar, corregir, lamentar, perfeccionar... las actitudes del yo. Alimenta el arrepentimiento:

es la memoria personal puesta al servicio del cultivo de lo «bueno». Pero no acaban ahí las posibilidades éticas de la memoria, o no son ésas las posibilidades que explora la mística. En realidad, las lecciones fronterizas advierten contra ese uso de la memoria: «¡Arrepiéntete del arrepentimiento!», nos decía Rūmī; «lucha por que el recuerdo de tus acciones pasadas no se interponga en el camino», veíamos en el autor de la *Nube*. Ir con el entendimiento «amontonando pecados» condena al sapo a quedarse en la ciénaga —avisaba Teresa de Jesús—. La humildad —insistía la carmelita— no es rehuir de la grandeza de la condición humana, sino aprender a reconocer dónde está el verdadero tesoro. La ética fronteriza se funda sobre el reconocimiento de la grandeza de la condición humana y trabaja por realizarla.

Y así lo hemos podido ver. Una tras otra, las lecciones fronterizas proponen estrategias para arrancar la conciencia de sí del círculo limitado de un yo, su comportamiento y su historia personal, para revestirla de conciencia de la verdadera naturaleza del ser, de aquella condición fronteriza que, quizás, aún no se percibe, pero que es la verdadera posibilidad del ser. Y desocupada de los recuerdos del yo, la memoria es el instrumento que puede actuar como liana que facilita el salto. Aplicar la capacidad de recuerdo a lo que se puede llegar a ser (reconociendo lo que ya se es) vacía de la atención a lo ya sido.

La memoria sale en ayuda del proceso en dos momentos y de dos modos. El primero es el que hemos visto en la «auscultación» de Geneviève Lanfranchi, el mismo que sugiere María Zambrano en las *Notas de un método*: el esfuerzo por recuperar alguna vivencia de cualidad profunda, fronteriza o cercana a la frontera, guardada en ese fondo del sentir sin que sea posible percibirla. En este caso, la memoria rescata lo valioso que yace en el «lecho oscuro del olvido», para poder ir constituyendo un fondo propio de vivencias significativas capaces de motivar el alzado.

El otro momento y el otro modo suponen el «recuerdo del futuro» capaz de desplazar, de llevar más allá de sí,³ de dar valor a lo que se puede llegar a ser, a lo que ya se es sin saberlo todavía. Las afirmaciones en referencia a la «humildad» no hacen más que subrayar esta orientación. Y lo hacen siempre con el objeto de despejar el campo de la falsa entidad otorgada al yo (por «virtuosa» o «débil» que pueda ser la realidad de ese yo) y poniendo toda la fuerza en el reconocimiento del tesoro, la perla, la verdadera naturaleza.

Contando con esa clave, vemos cómo todas las indicaciones ocupan su lugar en unos programas coherentes y armónicos, que toman en consideración la naturaleza humana en toda su complejidad. Son orientaciones y recursos para hacer frente a dificultades de distinto orden relacionadas con el uso silenciado de las facultades; recursos para salir al paso, muy especialmente, de aquel nudo inicial: ¿cómo interesarse por ir más allá de unos límites todavía no intuitos?

Porque ése es el gran obstáculo en toda época: cómo provocar la intuición de la posibilidad. Era la interrogación nuclear de Geneviève Lanfranchi y es, de una forma u otra, la de todo maestro. ¿Cómo desarrollar una sensibilidad capaz de reconocer la frontera si sólo el reconocimiento la suscita y éste depende de ella?, se preguntaba Lanfranchi.

4.2. APUNTES PARA UNA PEDAGOGÍA FRONTERIZA

Desde el exterior, el perfume, la noticia, es aportado por el testimonio de los predecesores. Desde el interior, esa peculiar «memoria» juega un importante papel. Hemos visto cómo Lanfranchi propone la «auscultación cualitativa» con el propósito de rescatar el mínimo rastro de experiencia fronteriza propia que pueda existir en el bagaje personal. «No sé si queda dado bien a entender por qué es cosa tan importante este conocernos», insistía Teresa de Jesús (M 1.^a, 1.1), apuntando a un «reino» interior que todo lo merecía. Para adentrarse en la búsqueda no basta una creencia, una abstracción: no tiene suficiente fuerza de alzado. Hace falta algún mínimo de reconocimiento experiencial, por leve que sea. En ello vuelcan sus esfuerzos los maestros: sea para provocar el sabor, desde su propio reconocimiento, sea para indicar hacia dónde buscar para poder reconocer. Siempre es en sí mismo. Tesoro, perla, reino, verdad, sabiduría, Dios, cuerpo de Buddha, único, más cercano que la propia yugular... son todas ellas expresiones empleadas para apuntar al valor de un reconocimiento que se produce en el propio campo existencial, en el punto del existir más cercano a sí. Husserl cerraba sus *Meditaciones cartesianas* citando a san Agustín: «No vayas fuera de ti; dentro de ti, en el interior del hombre, habita la verdad» (2002: 204).

La perla está en el propio interior, en el propio ser. No puede ser de otra manera, ¿cómo buscar si no? No hay necesidad de acudir lejos para desenterrar el tesoro: «[...] aquí, aquí mismo, en mí, dispongo de todos los elementos con los cuales puedo iniciar una aventura filosófica de conocimiento y libertad», nos dirá Trías (1999: 391-392). Basta con enfocar la reflexión y la atención silenciada en relación con lo que se es: el límite, la frontera, como lo más constitutivo del ser humano. Aquello que permite ser *eso mismo* que se es. Es el «más allá interior», «mi cuota de misterio con relación a mí mismo: mi propio y personal “cerco hermético”» (Trías 1999: 379).

4.2.1. *María Zambrano: la imposibilidad de un método*

María Zambrano (1904-1991), que ha ido asomándose intermitentemente a lo largo de estas páginas, buscaba extender la invitación fronteriza a todo ser humano. Sus «bienaventurados» («seres, vida y ser, unidos» [1990: 15]) son la metáfora que encarna esa posibilidad. La preocupación por favorecerla está presente en muchos de sus escritos, aunque no llegue a cuajar en una sistematización. Pero están sus *Notas de un método* (1989), que serán eso, notas, intuiciones, vías apuntadas y sugerencias de cara a una pedagogía capaz de allanar el camino al desarrollo del ser humano «completo», en su naturaleza múltiple; y un instrumento para la reflexión.

En Zambrano «poesía» es sinónimo de conocimiento silencioso, de asumir la esencia del existir sin distancia alguna, directa e inmediatamente, sin el velo de ninguna otra presencia, en el acto de «desvivirse». Como la «intuición» bergsoniana, la «poesía» sólo puede realizarse en el desnudamiento. Mientras que la «filosofía», la abstracción propia del pensamiento, puede estar promovida desde afanes individuales o personalistas (el crecimiento del «yo») y, en este caso, contraponerse a la «poesía». O bien puede estar motivada por «amor de objetividad», de afirmación de la totalidad de las cosas; en este caso, filosofía y poesía andan juntas (1993: 110-114): dos movimientos distintos (en cuanto a la orientación y al método), pero acordes en la

referencia a la unidad íntegra del universo. Filosofía y poesía no refieren a dos disciplinas estancas —apunta Zambrano—, sino a dos orientaciones connaturales a cada ser humano; en un horizonte ideal, desarrollándose armónicamente y enriqueciéndose mutuamente.

En la «filosofía», el pensamiento (nacido de la admiración, de la interrogación admirada) se esfuerza por cobrar distancia, por abstraerse de la fuente suscitadora de maravilla. Al alejarse, al proyectarse hacia delante, puede llevar a cabo el pensar metódico. Es un movimiento, pues, de ascesis de la realidad en su percepción plena, inmediata. La «ética del poeta», en cambio, avanza en un movimiento contrario, el de acercarse más y más al asombro inicial, y lo hace mediante la ascesis de sí mismo. La ética del poeta es una entrega, un no reservarse nada; es un transformar el reconocimiento admirado en vida y conciencia, «desviviéndose» (1993: 97-98). «Desvivirse» será el término que utilizará la autora para apuntar en la dirección de la des-sujeción. La «poesía» es el resultado de la voluntad del poeta por compartir el reconocimiento asombrado, por tanto, es el resultado de su «desvivirse», de su alejarse del propio sí mismo.

Las referencias a la «ética del poeta» no pueden ser más radicales: entrega su vida a la poesía, sin reservarse ningún ser para sí (1993: 43), en un «saber desinteresado que viene a resultar el más profundamente interesado de todos, pues que, en realidad, no es un añadir nada, sino simplemente convertir el alma, un hacerla ser, ya que el que contempla se hace semejante al objeto de contemplación» (1993: 53). «Para ello se mantiene el poeta vacío, en disponibilidad siempre, su alma viene a parecer un ancho espacio abierto, desierto» (1993: 108). Y en ese vacío radical, absoluto, puede reconocerse que «en cada criatura está el misterio de su ser y de la creación entera» (1993: 108). Reconocer, pero no poseer. Para poseer hay que mantener la distancia, ser distinto de lo poseído. La verdad no se puede poseer, sólo ser, en un acto de amor, de entrega, sin reserva alguna, sin que nada quede «para sí»:

[...] abrirse del ser hacia dentro y hacia afuera al mismo tiempo [...] Es la salida de sí, un poseerse por haberse olvidado, un olvido por haber ganado la renuncia total. Un poseerse por no tener ya nada que dar; un salir de sí enamorado; una entrega a lo que no se sabe aún, ni se ve. Un encontrarse entero por haberse enteramente dado [...] No puede graduarse porque la poesía consume enteramente, transforma el ser donde desciende. (1993: 110)

El método, el camino trazado que avanza paso a paso, se da en la «filosofía», mientras que en la «poesía» sólo se avanza con la sutil guía de una «orientación», de un «sabor»:

Poesía y filosofía serán desde el principio dos especies de caminos que en privilegiados instantes se funden en uno solo. El camino abierto paso a paso, mirando adelante hacia el horizonte que se va despejando, que absorberá el nombre de «método» y el camino que la paloma traza en el aire sin saberlo, llevada sólo por su único saber: el sentido de orientación. (1994: 70)

Llevada por su único saber, sin método... Se plantea entonces un punto importante con relación a la naturaleza de la maestría y del aprendizaje en el ámbito del conocimiento silencioso. Si no hay método, ¿puede haber pedagogía? ¿Puede hablarse de aprendizaje? ¿No volvemos a quedarnos en manos del azar o de la elección divina?

En la medida en que afirma un avanzar sin huellas, ni caminos, en tanto subraya el aspecto de «don, hallazgo por gracia», nos estaría dejando desarmados respecto al cultivo de la que considera «una de las dos mitades» del ser humano (1993: 13). Pero es y no es. Ya que en las *Notas de un método*⁴ vemos despuntar una didáctica que toma en consideración la síntesis de

las dos potencialidades y un ejercicio de las capacidades mentales que ahonda en la concentración, la atención sostenida, la apertura, la creación de «claros en el bosque» (silencio del propio discurso) acompañada del desarrollo de la capacidad de acogida o reconocimiento en los claros.

La ética del bienaventurado zambraniano, «filósofo» o «poeta», se caracteriza por la actitud de abandono, de desapego de todo lo familiar, tal como lo ha ido fabricando la costumbre. Una actitud que es respuesta a la llamada «del ser, del de las cosas que son, de la verdad» (1990: 84-86), que es amor, que es interés desinteresado. Esa ética quedará facilitada por un cultivo de la atención y del conjunto de las facultades mentales en interrelación con el sentir —propone Zambrano—, un cultivo que favorece la posibilidad de la llamada. Sin dejar la imagen de la paloma, se trata de indicaciones para fortalecer las alas y, también, para provocar el vuelo. Pero, incluso en el aire, la aportación —la maestría— de los fronterizos es insustituible.

Ciertamente no hay método, nada equivalente a un recetario que dicte el siguiente paso. Convertir las indicaciones de los maestros del conocimiento silencioso en esquemas pautados sería malinterpretarlas. Pero el «desvivirse» puede trabajarse de forma lúcida. Incluso metódica. «Metódica», no porque haya un itinerario prediseñado, pero sí porque es posible abordar el trabajo conscientemente y con continuidad. Es ahí donde se sitúa la aportación de los maestros de la des-sujeción.

4.2.2. *Una peculiar maestría*

¿En qué consiste la enseñanza de los maestros de la condición fronteriza? Recordemos aquellas palabras de san Agustín que abrían el tercer capítulo: «Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la inteligencia, lo que quiero conocer» (1982: 657). Los maestros anticipan. Su arte consiste en transmitir confianza en la posibilidad y en los propios recursos, así como estratagemas para tender puentes entre una frontera que todavía ni se intuye y una realidad del cerco del aparecer (realidad interior y exterior), sólida, opaca, indudable. Desde la realidad subjetiva, ¿qué es lo que puede mover al sujeto a «llevarse» más allá de sí mismo, a superar unos límites que no se sospechan? En ese punto la aportación de los maestros es clave. Las lecciones fronterizas trabajan en dos frentes. Por un lado está la reorientación de las facultades hacia más allá de sí; torcer su movimiento natural para forzarlas a mirar «más allá de sí», hacia la frontera. Por otro, lo más difícil: motivar esa tarea de reorientación, impulsarla. Hemos recorrido una pequeña selección de «lecciones» para poner de relieve ese arte. El arte de provocar la interrogación por la naturaleza del propio existir, el arte de despertar la «gran duda» (en terminología budista), de cuestionar la evidencia sin grietas de la conciencia subjetiva como eje del mundo. El arte, en suma, para proporcionar recursos y transmitir confianza en la condición humana, en la grandeza de la condición humana.

Geneviève Lanfranchi nos presentaba el movimiento de alzado sin referencias religiosas, lo que nos permitía recoger las características propias del alzado sin confusión de objetivos. Teresa de Jesús, en su esfuerzo por sortear el corsé ideológico-religioso con el que pretendían controlarla, nos dejaba bien clara la diferencia entre un medio cultural de estructura religiosa y el movimiento de alzado. Su compañero de fatigas, Juan de la Cruz, lo complementaba

sistematizando el movimiento de alzado, presentando una reinterpretación de la práctica religiosa (el cultivo de las virtudes): la orientación de las capacidades más allá de sí, «saliendo, estando ya la casa sosegada». Veíamos entonces otros ejemplos de sistematización del trabajo con todo el ser, con todo aquello que forma parte de la experiencia humana de vida, de cara a alzarse al reconocimiento del existir: los yogas de Patañjali y la propuesta del *Bhagavad Gītā*. Tanto los maestros cristianos como los hindúes tenían en cuenta la interrelación del conjunto de facultades humanas (intelección, percepción, volición, actividad; mente, sentir, actuar) y nos permitían observar cómo sus propuestas, lejos de procurar el perfeccionamiento de nadie, orientaban hacia el vaciamiento de cualquier «alguien». Nos acercábamos luego a Eckhart, el maestro del «sin método», y a la fuerza de su convicción acerca de la posibilidad de realizar la eclosión desde lo más profundo de sí mismo. Su «nacimiento eterno» nos llevaba hasta el «segundo nacimiento» de Jalāl ud-Dīn Rūmī. Con Rūmī y con Al-Yīlī, y la invitación a trabajar a partir de los «Atributos», veíamos otra manera de tantear en la realidad hasta captar la condición fronteriza, fuera y dentro. Con Maestro Eckhart y los dos autores de la tradición islámica advertíamos el poder de la fuerza simbólica para llevar a la comprensión más allá de sí, más allá de las formas. Y, más adelante, su contrapartida en la simbología budista del maestro Yoka. Finalmente nos deteníamos en la más escueta de las propuestas: tomar conciencia de la realidad fronteriza como condición propia, conciencia plena de «ser», de la mano del autor desconocido del siglo XIV a quien se debe *La nube del no-saber* y de Sri Nisargadatta, maestro del Vedānta del siglo XX.

El contacto con quienes han revestido la condición fronteriza (a través de los textos, palabras, indicaciones) permite recibir noticia del «sabor» de la frontera, de la naturaleza de la realidad que trasciende al sujeto y sus construcciones. Un anticipo de aquello que todavía no se conoce por propia realización. Un aroma que actúa como brújula para la paloma en vuelo; como guía y alimento de ese sentido de orientación al que apela Zambrano. Y ya desde la frontera, desde la asunción de la condición fronteriza, vuelve a tener pleno sentido la afirmación de la inexistencia de métodos, pues no había ni camino, ni distancia que recorrer. Nada que cambiar. Sólo ver y reconocer lo que, desde siempre, *es*. Patente y evidente.

4.3. A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo del recorrido hemos podido constatar cómo se desprendía de cada uno de los textos analizados toda una propuesta dirigida a hacer posible una verdadera adecuación del ser a la realidad fronteriza. En cada uno de los ejemplos revisados hemos podido ver una pauta sistemática de «reformación» de la orientación de las facultades para llevarlas más allá de su uso egocentrado. Cada propuesta, con sus aportaciones propias y peculiares, busca llevar la mente, el sentir y la acción desde su actividad propia al servicio de las necesidades y deseos de un sujeto hasta un «tender hacia» más allá del sujeto. Busca motivar el cambio de rumbo, estrategias para llevarlo a cabo, pautas para ayudar a asentar la nueva dirección. Pone en guardia acerca de obstáculos y dificultades. Y, sobre todo, insiste una y otra vez, en la existencia de la posibilidad, procura convencer del valor de la condición fronteriza y de los recursos al alcance. De la realidad de la posibilidad.

Hemos visto que cada uno hacía frente a la ocultación propia de su entorno cultural, ya fuera la identificación del dedo y la luna (para utilizar una imagen bien conocida), ya fuera la ausencia de «dedos» simbólicos. En entornos de configuración religiosa, la mirada se dirigiría más allá de sí, pero podría quedar detenida en el ámbito «celestial», en el plano superior del cerco del aparecer, sin llegar a vislumbrar la frontera. Hemos podido constatar el esfuerzo —de quien quiere comunicar la posibilidad fronteriza— por distinguir entre imaginaciones y conceptos divinos, por un lado, y aquella experiencia que se produce más allá de toda forma, por otro. Distinguir entre el símbolo y lo simbolizado. Abandonar a Dios por Dios —decía Maestro Eckhart—. Uno tras otro los hemos visto jugando con los símbolos hasta lo imposible para lograr apuntar más allá de lo concebido y de lo concebible. Uno tras otro se han esforzado por distinguir aquellas actuaciones que pertenecen al ámbito de las formas, los conceptos, las expectativas, por sublimes que sean, y aquellas que luchan por abrir una grieta que permita pasar «a través de». Avanzar —con Juan de la Cruz— «por caminos no sabidos», parar entrar allá donde nada se sabe, «toda ciencia trascendiendo».

En cambio, la ocultación propia de los entornos secularizados es de otra naturaleza, es la ocultación propia de un horizonte falto de cerco hermético, vacío de misterio; arrumbando el mundo simbólico, lo simbolizado resulta más imperceptible. Sería difícil sopesar cuál de las dos ocultaciones es mayor, en los dos casos la dificultad es grande y propia de la condición humana, como hemos querido mostrar en el primer apartado. No se debe a una malformación cultural, sino que es consecuencia de la doble posibilidad de conocimiento. La construcción del cerco del aparecer, sea la que sea, se ha de mostrar como absoluta, como indudable, como la realidad misma, y lo connatural al viviente es que se sitúe en el centro del escenario que configura su mundo, una vida regida por la relación sujeto-objetos en una realidad compartida, construida culturalmente.

Como ámbito de cultivo de ese conocimiento silencioso, vale —lo hemos visto a lo largo del segundo capítulo— toda indagación de la realidad llevada a cabo por ella misma, sin buscar nada para sí. Artistas y pensadores, buscadores de todo tipo nos han ofrecido testimonio de ello. Toda búsqueda desde el silencio de sí abre al silencio de la realidad y de sí mismo, abre a la realidad inefable, en uno mismo y en todo. Pero, además, están aquellos que se han esforzado por afinar las vías de acceso, por favorecerlas y comunicarlas. Y ahí es donde hay que situar el legado de la mística.

La selección ofrecida ha consistido en una pequeña muestra sin más ánimo que el de hacer patente que es posible acercarse a los maestros religiosos desde la perspectiva de la condición fronteriza y que una aproximación como ésta resulta muy esclarecedora: nos permite situarnos ante unos maestros del conocimiento de sí mismo. Un conocimiento de la verdadera naturaleza del existir que se lleva a cabo revistiendo esa naturaleza, adecuando el ser a su condición propia. Un conocimiento que empuja a sentir el sabor de la libertad —fruto de despojarse de los límites del sujeto—, que permite traspasar todo molde y «ser» la inmensidad, la esencia misma de la realidad ilimitada. Un conocimiento que hemos podido ver, una y otra vez, asociado a un profundo interés por toda realidad (por el existir único compartido), un interés que es admiración y asombro porque es presencia ilimitada, inefable, inabarcable, instante tras instante; que se manifiesta como paz, certeza y ausencia de temor, pues ha desaparecido el

causante de los temores, aquel sujeto que veía peligrar sus proyectos. Esa paz y esa «quietud» no se muestran como síntoma de indiferencia, sino de un interés por el existir en su plenitud, libre de los miedos ligados a las expectativas de un yo aferrado al extremo de un palo. Es experiencia de conocimiento que es re-conocimiento pleno, identidad, profunda estimación, comunión: sólido fundamento ético.

Esperamos que la muestra ofrecida baste para poder apreciar el arte pedagógico de estas lecciones de «alzado» a la condición fronteriza.

Y, finalmente, la última cuestión. La primera, de hecho. La «cuestión inicial» que nos ha acompañado a lo largo de todo el trayecto. Hasta qué punto es posible una cualidad de vida «asombrada», hasta qué punto es posible adecuar la vida a su condición fronteriza, en qué medida se dan vías reales de desarrollo del conocimiento silencioso.

La fuerza del lenguaje simbólico, con expresiones como «nacimiento divino», «ser Dios», «uno con el Uno» y un largo etcétera, podría tendernos una trampa al volver a situar la posibilidad del conocimiento silencioso más allá de la cotidianidad: una invitación fuera de este mundo cursada a seres celestiales. El valor propio de esa posibilidad es lo que origina esos «excesos» del lenguaje, en el intento por comunicarla, con el riesgo de que el lenguaje lleve a confusión. El equívoco consistiría en poner el acento en lo tan radicalmente «otro» de la experiencia; tan «otra», tan elevada, tan novedosa, que podría olvidarse la posibilidad de hacer algo para acceder a ella, para realizarla. Si se ignora la existencia de barcas para cruzar, ¿quién podría plantearse llegar a la otra orilla del río? De ahí el interés de analizar paso a paso las propuestas examinando el partido que sacan de cada facultad humana, al aprovecharlas al máximo en la tarea de alcanzar una perspectiva desegocentrada. Examinando, también, cómo lidian con los obstáculos que se presentan.

Las «lecciones» apuntan muy alto para motivar, para insistir en el valor propio de la naturaleza humana. Para contrarrestar todas aquellas voces, interiores y exteriores, que le dicen al sapo que no ha de moverse de la ciénaga (Teresa de Jesús). Pero, a la par, ofrecen recursos, multitud de recursos para lanzarse a la aventura. Hay ahí un amplio legado, un ofrecimiento inagotable de ayudas.

Al mismo tiempo, hablar de «don» o de «gracia» también tiene sentido. No falta fundamento para ello, ya que la experiencia de realidad desde la des-sujeción no se corresponde con la conciencia de la tarea concreta que se haya podido llevar a cabo desde el sujeto. «Algo se ha producido» sin una causa directa relacionada con el propio actuar. El sujeto se sabe «no causante» de la realidad fronteriza. Una vez más el lenguaje resulta ambiguo y limitado, y puede resultar engañoso si es tomado al pie de la letra. Tan verdadera sería la afirmación «nada puede hacerse, porque no hay nada que lograr», como esta otra: «La decisión y el empeño de uno son fundamentales». Las dos son tan contradictorias como ciertas.

Supuesto esto, ahondar en las características del movimiento de alzado facilita la posibilidad. Asentar la des-sujeción como orientación positiva de las capacidades humanas nos permite entender mejor el «cómo» llevar a cabo la posibilidad «silenciosa». Se nos muestra como opción de reconocimiento, que sólo pide ver «a través» del sujeto, y trabajar para ello. Ahora y siempre —como hemos podido constatar—, la dificultad está en tener noticia de tal posibilidad, y en

entender lo que la alimenta, pero no está reñida con unas configuraciones culturales más que con otras. La condición fronteriza está reñida —sólo— con una realidad que se dé por sabida y agotada desde la visión subjetiva (sea ésta una visión sustentada sobre el mito, sea sobre la razón). Y todo aquello que ayude a la toma de conciencia de los límites de la propia visión la favorece.

Recogida y fundamentada como posibilidad connatural a la especie, de lo que se trata es de explorar y asentar la des-sujeción (en sus infinitas posibilidades y aspectos) como lo que es: movimiento de adecuación (de «reformación») de las capacidades a la plena condición de ser. Tal es la lección y la certeza que se desprenden del estudio de los maestros de la condición fronteriza. Nos transmiten también la confianza en que los tiempos son distintos, pero ni mejores ni peores para el conocimiento de sí mismo. Si ese conocimiento no hubiera sido siempre algo sutil y escurridizo, no se habrían dedicado —siglo tras siglo— tantos esfuerzos en la insistencia en que la posibilidad está aquí mismo, escondida y patente, minúscula e inabordable en su inmensidad: tan cerca y tan lejos.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1977), *Encyclopédie des mystiques* (dir. M.-M. Davy), 4 vols., París, Seghers.
- (1980), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona, Kairós.
- (1981), *Le Vide: expérience spirituelle en Occident et en Orient*, París, Les Deux Océans.
- (1983), *Le maître spirituel selon les grandes traditions et d'après des témoignages contemporains*, París, Les Deux Océans.
- (1985), *The creative process. Reflections on invention in the arts and sciences*, Berkeley, University of California Press.
- (1993), *Les voies de la mystique, ou l'accès au Sans-accès*, París, Les Deux Océans.
- (1994), *El sagrat en l'art*, Barcelona, Cruïlla.
- (1997), *Creators on creating*, Nueva York, J. P. Tarcher/Putnam.
- (1999), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam: an ecumenical dialogue* (ed. Moshe Idel; Bernard McGinn), Nueva York, Continuum.
- (1999), *La religión de la pintura: escritos de filosofía romántica del arte*, Madrid, Akal.
- ABELL, Arthur M. (1992), *Converses amb compositors famosos: sobre la creació de llurs obres mestres, la seva genialitat i inspiració*, Reus, Artur Martí i Gili.
- AGAMBEN, Giorgio (1998), *El hombre sin contenido*, Barcelona, Altera.
- AGUSTÍN, san (1982), *El maestro*, en: *Obras de San Agustín*, vol. 3, Madrid, BAC.
- AL-HALLAJ, Husayn ibn Mansūr (1955), *Dîwân*, París, Cahiers du Sud.
- (1986), *Poemas de amor divino*, Madrid, Miraguano.
- AL-YILĪ, Abd al-Karīm (2001), *El hombre universal*, Madrid, Mandala.
- AN-NAWAWI, Abu Zakariya Yahya (1986), *Los cuarenta Hadiths*, Barcelona, Edicomunicación.
- ANCELET-HUSTACHE, Jeanne (1978), *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, París, Seuil.
- ANSARI (1992), *Gritos del corazón*, Madrid, Sufi.
- ARGULLOL, Rafael (1989), *Tres miradas sobre el arte*, Barcelona, Destino.
- ARISTÓTELES (2001), *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza.
- ARJOMANDI ROD, Arash (2008), *Razón y revelación: la religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trías*, Barcelona, El Cobre.
- ARNHEIM, Rudolf (1986), *El pensamiento visual*, Barcelona, Paidós.
- (1993), *Consideraciones sobre la educación estética*, Barcelona, Paidós.
- (1995), *Arte y percepción visual. Psicología del ojo creador*, Madrid, Alianza.
- ‘ATTAR, Farid ud-Dīn (1979) *Mantic Uttair: El lenguaje de los pájaros*, Barcelona, Visión.
- AUROBINDO, Sri (1989), *Guía del yoga integral*, Barcelona, Plaza & Janés.
- BACH, Ana M. (1947), *La pequeña crónica de Ana Magdalena Bach*, Barcelona, Juventud.
- BACHELARD, Gaston (1942), *L'eau et les rêves*, París, José Corti.
- (1961), *La flamme d'une chandelle*, París, PUF.

- BALCELLS, Pere-Albert (1997), *Autorretrat de Mozart a través de la seva correspondència*, Barcelona, La Campana.
- BALSEKAR, Ramesh (1989), *El buscador es lo buscado: puntos clave de la enseñanza de Nisargadatta Maharaj*, México, Yug.
- BALTHUS (2001), *Mémoires de Balthus: recueillies par Alain Vircondelet*, Mónaco, Du Rocher.
- BARASCH, Moshe (1995), *Teorías del arte: de Platón a Winckelmann*, Madrid, Alianza.
- BARUZI, Jean (1979), «Introduction a des recherches sur le langage mystique», en: M. M. Davy (dir.) *Encyclopédie des mystiques*, 4 vols., v. I, págs. XXIX-XLV, París, Sehers.
- (1985), *L'intelligence mystique*, París, Berg.
- (1991), *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- BENJAMIN, Walter (1984), *Art i literatura*, Vic, Eumo.
- BENTOUNÈS, Cheikh (1998), *L'Homme intérieur à la lumière du Coran*, París, Albin Michel.
- BERGER, John (1997), *Algunos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible*, Madrid, Ardora.
- BERGSON, Henri (1987), *Memoria y vida*, Madrid, Alianza.
- (1999), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme.
- (2003), *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, PUF.
- BERLIN, Isaiah (1982), *Contra la corriente: ensayos sobre la historia de las ideas*, Madrid, FCE.
- BHAGAVAD GĪTĀ (1970), *La Bhagavad-Gītā* (trad. Jean Herbert; ed. y coment. Sri Aurobindo), París, Albin Michel.
- (1976), *Bhagavad Gita, el Cantar del Señor* (trad. Leonor Calvera), Buenos Aires, Dédalo.
- (1988), *Bhagavad Gita* (trad. Elisabet Abeyà; Joan Mascaró), Palma de Mallorca, Moll.
- (1997), *Bhagavad Gita: con los comentarios advaita de Śāṅkara* (ed. Consuelo Martín), Madrid, Trotta.
- BODIDHARMA (1995), *Enseñanzas zen*, Barcelona, Kairós.
- BOHM, David (2002), *Sobre la creatividad*, Barcelona, Kairós.
- BONAUD, Christian (1994), *Introducción al sufismo: el Tasawwuf y la espiritualidad islámica*, Barcelona, Paidós.
- BONNEFOY, Yves (1993a), *Remarques sur le dessin*, París, Mercure de France.
- (1993b), *El País* (Babelia), 12-06-1993: 2.
- BRAQUE, Georges (2001), *El día y la noche: cuadernos 1917-1952, seguidos de «Pensamientos y reflexiones sobre la pintura» (1917)*, Barcelona, Acantilado.
- BRIANTCHANINOV, Ignace (1978), *Les miettes du festin: introduction à la tradition ascétique de l'Église d'Orient*, Saint Vincent sur Jabron, Présence.
- BRODSKY, Joseph (2000), *Del dolor y la razón: ensayos*, Barcelona, Destino.
- BRONOWSKI, Jacob (1993), *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*, Barcelona, Gedisa.
- BROSSE, Jacques (1999), *Los maestros zen*, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta.
- BUBER, Martin (1998), *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós.
- BUONARROTI, Miguel Ángel (1993), *Sonetos completos*, Madrid, Cátedra.

- BURKE, Edmund (2001), *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Madrid, Tecnos.
- CAPUTO, John D. (1990), *The mystical element in Heidegger's thought*, Nueva York, Fordham University Press.
- (2005), *Sobre la religión*, Madrid, Tecnos.
- CARRITHERS, Michael (1995), *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Madrid, Alianza.
- CASSIRER, Ernst (1975), *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE.
- (1989), *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE.
- CERTEAU, Michel de (1982), *La fable mystique: XVIe-XVIIe siècle*, París, Gallimard.
- CÉZANNE, Paul (1991), *Correspondencia*, Madrid, Visor.
- CHAGALL, Marc (1989), *Mi vida*, Barcelona, Parsifal.
- CHAMBRON, Jacqueline (1981), «Le Vide chez St Jean de la Croix», en: *Le Vide, expérience spirituelle en Occident et en Orient*, París, Deux Océans/Hermès.
- CHAMPIGNEULLE, Bernard (1946), *Les plus beaux écrits des grands musiciens*, París, La Colombe.
- CHEBEL, Malek (1995), *Dictionnaire des symboles musulmans: rites, mystique et civilisation*, París, Albin Michel.
- CHENIQUE, François (1982), *El yoga espiritual de san Francisco de Asís*, Barcelona, Herder.
- CHIPP, Herschel B. (1995), *Teorías del arte contemporáneo: fuentes artísticas y opiniones críticas*, Madrid, Akal.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (1999), *Les Stromates: Stromate VI* (ed. Patrick Descourtieux), París, Du Cerf.
- COHEN, Esther (1999), *El silencio del nombre*, Rubí, Anthropos.
- COOMARASWAMY, Ananda K. (1997), *La transformación de la naturaleza en arte*, Barcelona, Kairós.
- (2001), *Sobre la doctrina tradicional del arte*, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta.
- COPLESTON, Frederick (1982), *Religion and the One*, Londres, Continuum.
- CORÁN, EL (2000), *El Corán* (ed. Julio Cortés), Barcelona, Herder.
- CORBÍ, Mariano (1983), *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- (1992a), *Conocer desde el silencio*, Santander, Sal Terrae.
- (1992b), *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*, Barcelona, Herder.
- (1996), *Religión sin religión*, Madrid, PPC.
- (2001), *El camino interior*, Barcelona, Bronce.
- (2007), *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona, Herder.
- CRESPO, Ángel (2005), *La realidad entera: antología poética (1949-1995)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- DAVY, Marie-Madeleine (1980), *El hombre interior y sus metamorfosis*, Barcelona, Integral.
- DAWKINS, Richard (2000), *Destejando el arco iris: ciencia, ilusión y el deseo de asombro*, Barcelona, Tusquets.
- DELACROIX, Eugène (1987), *El puente de la visión: antología de los diarios*, Madrid, Tecnos.

- DELGADO-GAL, Álvaro (1996), *La esencia del arte*, Madrid, Taurus.
- DESJARDINS, Arnaud; LOISELEUR, Véronique (1989), *L'audace de vivre*, París, La Table Ronde.
- DHAMMAPADA (1995), *Dhammapada: la esencia de la sabiduría budista* (trad. Carmen Dragonetti), Buenos Aires, Sudamericana.
- DIDEROT, Denis (1994), *Escritos sobre arte*, Madrid, Siruela.
- DŌGEN (1988), *Shobogenzo Zuimonki: enseñanzas zen del maestro Eihei Dogen, recopiladas por su sucesor Koun Ejo* (trad. Dokusho Villalba), Madrid, Miraguano.
- (1989), *Shobogenzo: la naturaleza de Buda*, Barcelona, Obelisco.
- DUBANT, Bernard (2002), *Ne-Pas-Faire, le pouvoir du Non-Agir*, París, Guy Trédaniel.
- DUCH, Lluís (2001), *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder.
- DUPRÉ, Louis (1998), *Simbolismo religioso*, Barcelona, Herder.
- DURAND, Gilbert (1997), «La noción de límite en la morfología religiosa», en: AA.VV., *Los dioses ocultos: Círculo de Eranos II*, Barcelona, Anthropos, págs. 95-140.
- ECKHART, Maestro (1980), *Obras escogidas*, Barcelona, Visión Libros.
- (1983), *Tratados y sermones: obras alemanas* (trad. Ilse M. de Brugger), Barcelona, Edhasa.
- (1995), *Du Détachement et autres textes* (trad. Gwendoline Jarczyk), París, Payot.
- (1998), *El fruto de la nada y otros escritos* (trad. Amador Vega Esquerre), Madrid, Siruela.
- EGAN, Kieran (1994), *Fantasia e imaginación: su poder en la enseñanza*, Madrid, Morata.
- EMRE, Yunus (1991), *Diván*, Madrid, Del Oriente y del Mediterráneo.
- EINSTEIN, Albert (1971), *Comment je vois le monde*, París, Flammarion.
- EISNER, Elliot W. (1995), *Educación la visión artística*, Barcelona, Paidós.
- ELIADE, Mircea (1968), *Le Yoga, immortalité et liberté*, París, Payot.
- (1980), *Tratado de historia de las religiones*, 2 vols., Madrid, Cristiandad.
- (1989), *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza.
- (1997), *Patañjali y el Yoga*, Barcelona, Paidós.
- (1999), *La búsqueda: historia y sentido de las religiones*, Barcelona, Kairós.
- (2003), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós.
- ELIAS, Norbert (1994), *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*, Barcelona, Península.
- FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio (2000), *Los científicos y Dios*, Oviedo, Nóbel.
- FERRIS, Timothy (1993), *El firmamento de la mente: la inteligencia humana en el contexto cósmico*, Madrid, Acento.
- FIELDER, Konrad (1991), *Escritos sobre el arte*, Madrid, Visor.
- FLEURS DU VIDE (1995), *Les fleurs du vide: anthologie du bouddhisme Soto Zen*, París, Grasset.
- FOUCAULT, Michel (1994), *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta.
- GADAMER, Hans-Georg (2000), *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós.
- (2002), *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós.
- (2003), *Verdad y método*, 2 vols., Salamanca, Sígueme.
- GAO XINGLIAN (2004a), *La raíz de ser de la literatura*, Barcelona, Empúries.
- (2004b), *Por otra estética seguido de reflexiones sobre la pintura*, Barcelona, El Cobre.

- GARDNER, Howard (1994), *Educación artística y desarrollo humano*, Barcelona, Paidós.
- (2001), *La inteligencia reformulada: las inteligencias múltiples en el siglo XXI*, Barcelona, Paidós.
- GARDNER, Martin (1989), *Los porqués de un escriba filósofo*, Barcelona, Tusquets.
- GAUCHET, Marcel (1985), *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, París, Gallimard.
- (2003), *La religión en la democracia: el camino del laicismo*, Barcelona, El Cobre.
- GAUGUIN, Paul (1989), *Escritos de un salvaje*, Madrid, Debate.
- GIACOMETTI, Alberto (1997), *Écrits*, París, Hermann.
- GODIN, André (1985), *Psychologie des expériences religieuses*, París, Le Centurion.
- GOLDBERG, Philip (1994), *La dimensión intuitiva*, Barcelona, Apóstrofe.
- GOMBRICH, Ernst Hans (1997), *Arte e ilusión: estudio sobre la psicología de la representación pictórica*, Madrid, Debate.
- GONZÁLEZ LANDA, María C. (2005), «Notas de un Método de María Zambrano y “enseñar a aprender”», en: *Unidad en la Diversidad*, 16-2-2005: 11.
- GOETHE, Johann Wolfgang von (1984), *Le Divan*, París, Gallimard [orig.: *West-östlicher Divan*, Stuttgart, 1819].
- GOODMAN, Nelson (1976), *Los lenguajes del arte*, Barcelona, Seix Barral.
- (1990), *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor.
- GUARDANS, Teresa (1997), *El saber marginat: l'altra cara del coneixement*, Barcelona, Edicions 62.
- HAAAS, Alois M. (1985), «La Nada de Dios y sus imágenes explosivas», en: *Nada, mística y poesía; Er, revista de Filosofía* 24/25, págs. 13-34.
- (1999), *Visión en azul: estudios de mística europea*, Madrid, Siruela.
- (2002), *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona, Herder.
- HAEDEWIJCH DE AMBERES (2002), *Les lettres (1220-1240)* (ed. P. M. Bernard), París, Le Sarmant.
- HARRIS, Marvin (2000), *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica.
- HEGEL, G. W. F. (2007), *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal.
- HEIDEGGER, Martin (1987), *De camino al habla*, Barcelona, Serbal; Odós.
- (1988), *Serenidad*, Barcelona, Serbal; Odós.
- (1998), *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.
- (2003), *Camino de campo*, Barcelona, Herder.
- HEISIG, James W. (2002), *Filósofos de la nada: un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Barcelona, Herder.
- HERBERT, Jean (1976), *Reflexions sur la Bhagavad Gîtâ vue dans son contexte*, París, Dervy.
- HESCHEL, Abraham J. (2003), *I asked for wonder*, Nueva York, Crossroad.
- HUANG PO (2002), *Enseñanzas sobre la Mente Única del maestro Huang Po* (trad. Aigo Castro), Madrid, Miraguano.
- HUEI NENG (1985), *Vida y enseñanza de Huei Neng, sexto patriarca zen: según el sutra de las Piedras Preciosas*, Madrid, Luis Cárcamo.
- HULIN, Michel (2007), *La mística salvaje*, Madrid, Siruela.

- HUSSERL, Edmund (2002), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos.
- HUXLEY, Aldous (1992), *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*, Barcelona, Edhasa.
- IBN 'ARABÍ (1984), *Le Livre de l'extinction dans la contemplation*, París, de l'Oeuvre.
- (1986), *El Núcleo del Núcleo*, Málaga, Sirio.
- (1987), *El tratado de la Unidad*, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta.
- IDEL, Moshe (2005), *Cábala: nuevas perspectivas*, Madrid, Siruela.
- IQBAL, Mohammad (1989), *Les secrets du soi. Les Mystères du Non-Moi*, París, Albin Michel.
- JÄGER, Willigis (2004), *La oración contemplativa*, Barcelona, Obelisco.
- JAMES, William (2002), *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península.
- JOHNSON, Will (2003), *Rumi, gazing at the beloved*, Rochester, Inner Traditions.
- JOHNSTON, William (1997), *Teología mística: la ciencia del amor*, Barcelona, Herder.
- JUAN DE LA CRUZ, san (1982), *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo.
- JULLIEN, François (2003), *La grande image n'a pas de forme: ou du non-objet par la peinture*, París, Seuil.
- JUNG, Carl Gustav (1995), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Paidós.
- KANDINSKY, Wassily (1987), *La gramática de la creación*, Barcelona, Paidós.
- (1996), *De lo espiritual en el arte*, Barcelona, Paidós.
- (2002), *Mirada retrospectiva*, Barcelona, Emecé.
- KANT, Immanuel (1997), *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa.
- KLEE, Paul (1970), *Diarios: 1898-1918*, México, Era.
- KOESTLER, Arthur (1998), *En busca de lo absoluto*, Barcelona, Kairós.
- KOKOSCHKA, Oskar (1988), *Mi vida*, Barcelona, Tusquets.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1990), *La presencia del mito*, Madrid, Cátedra.
- KOONING, Willem de (1999), *Écrits et propos*, París, École Nationale Supérieure des Beaux Arts.
- KUHN, Thomas S. (1993), *La tensión esencial*, México, FCE.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (1994), *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza.
- (1996), *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia*, Oviedo, Nobel.
- LANFRANCHI, Geneviève (1955), *À la recherche de l'existence essentielle* («Claude Allecq»: seudónimo) [298 págs. mecanografiadas; en depósito en la Biblioteca Nacional de París].
- (1960), *Paul Valéry et l'expérience du moi pur*, Lausanne, Mermod.
- (1966), *De la vie intérieure à la vie de relation*, París, Éditions sociales françaises.
- (1975), *La formation de soi par soi*, Beauvais, Centre Departamental de Documentation Pédagogique.
- (1981), «Vivre en vacuité», en: *Le Vide: expérience spirituelle en Occident et en Orient*, París, Les Deux Océans, págs. 271-289.
- (1986), *Vie intérieure dans le théisme et l'athéisme. Dialogues de Mirmande entre Marcel Légaut et Geneviève Lanfranchi* [95 págs. mecanografiadas].
- LANGER, Susanne K. (1966), *Los problemas del arte*, Buenos Aires, Infinito.
- (1967), *Sentimiento y forma: una teoría del arte desarrollada a partir de una «Nueva*

- clave de la filosofía*», México, UNAM.
- LAO TSE (1998), *Libro del curso y de la virtud: Dao de jing* (ed. Anne-Hélène Suárez), Madrid, Siruela.
- LE SAUX, Henri (1982), *Intériorité et révélation*, Saint Vincent sur Jabron, Présence.
- (1986), *Éveil à soi, Eveil à Dieu*, París, OEIL.
- LÉGER, Fernand (1969), *Funciones de la pintura*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo.
- LEIRIS, Michel (2000), *Le merveilleux*, Bruselas, Didier Devillez.
- LELOUP, Jean Yves (1990), *Écrits sur l'hésychasme: une tradition contemplative oubliée*, París, Albin Michel.
- LEONARDO DA VINCI (1984), *Diario privado*. Madrid, Editora Nacional.
- (1996), *Leonardo da Vinci a través de sus textos* (selec. Umberto Valeri). Barcelona, MRA.
- LESHAN, L.; MARGENAU, H. (1996), *El espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh*, Barcelona, Gedisa.
- LEVINAS, Emmanuel (2004), *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca, Sígueme.
- LIBERA, Alain de (1999), *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta.
- LLULL, Ramon (1985), *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Barcelona, Orbis.
- LÓPEZ-BARALT, Luce (1998), *Asedios a lo Indecible: San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Madrid, Trotta.
- LOSSKY, Vladimir (1982), *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona, Herder.
- (1998), *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París, Vrin.
- LOY, David (2000), *No-dualidad*, Barcelona, Kairós.
- MAHĀBHĀRATA (1984), *El Mahābhārata* (trad. J. Pardilla), 2 vols., Barcelona, Teorema.
- MALÉVICH, K. S. (1974), *De Cézanne au suprématisme: tous les traités parus de 1915 à 1922*, Lausanne, L'âge d'homme.
- MANDELSTAM, Osip (2003), *Gozo y misterio de la poesía*, Barcelona, El Cobre.
- MARAGALL, Joan (1978), *Elogi de la paraula i altres assaigs*, Barcelona, Edicions 62.
- MARAGALL I NOBLE, Gabriel (1988), *Joan Maragall*, Barcelona, Edicions 62.
- MARÍ, Antoni (1984), *L'home de geni*, Barcelona, Edicions 62.
- (1994), *Formes de l'individualisme*, Valencia, Eliseu Climent.
- (1995), «De Déu al nosaltres», en: *El sagrat en l'art*, Barcelona, Cruïlla, págs. 67-83.
- (1998), *El entusiasmo y la quietud: antología del romanticismo alemán*, Barcelona, Tusquets.
- (2002), *La voluntat expressiva*, Barcelona, La Magrana.
- (2004), *La vida dels sentits: fragments d'una unitat perduda*, Barcelona, Angle.
- MARINA, José Antonio (2001), *Dictamen sobre Dios*, Barcelona, Anagrama.
- MARTÍN, Consuelo (1998), *Conciencia y realidad: estudio sobre la metafísica advaita con la Mandukya Upanisad, las Karika de Gaudapada y comentarios de Sankara*, Madrid, Trotta.
- MARTÍN VELASCO, Juan (1999), *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta.
- (ed.) (2004), *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*, Madrid, Trotta.

- MASLOW, Abraham (1987), *La personalidad creadora*, Barcelona, Kairós.
- MASSIGNON, Louis (1999), *La pasión de Hallaj, mártir místico del Islam*, Barcelona, Paidós.
- MASSIN, Marianne (2001), *Les figures du ravissement*, París, Bernard Grasset.
- MATISSE, Henri (1993), *Escritos y opiniones sobre el arte*, Madrid, Debate.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco (1999), *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid, Debate.
- MELLONI, Xavier (2003), *L'U en la multiplicitat: aproximació a la diversitat i unitat de les religions*, Barcelona, Mediterrània.
- (2007), *Vislumbres de lo real*, Barcelona, Herder.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964a), «El lenguaje indirecto y las voces del silencio», en: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, págs. 47-98.
- (1964b), *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard.
- (1969), *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard.
- (1985), *L'oeil et l'Esprit*, París, Gallimard.
- MERTON, Thomas (2004), *La experiencia interior*, Barcelona, Oniro.
- MILAREPA (1981), *Cantos de Milarepa*, México, Yug.
- MONDRIAN, Piet (1989), *Realidad natural y realidad abstracta*, Madrid, Debate.
- (1993), *La nueva imagen en la pintura*, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos.
- MONNERET, Jean-Luc (2003), *Les grands thèmes du Coran*, París, Dervy.
- MONTSALVATGE, Xavier (2001), «La música del azar», en: *El País Semanal*, 17-5-2001: 47.
- MOSTERÍN, Jesús (2001), *Ciencia viva: reflexiones sobre la aventura intelectual de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa.
- NASR, Seyyed Hossein (1980), *Essais sur le Soufisme*, París, Albin Michel.
- NICHOLSON, Reynold Alleyne (1975), *Los místicos del islam*, México, Diana.
- NICOLÁS, Juan Antonio; FRÀPOLLI, María José (eds.) (1997), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos.
- NICOLÁS DE CUSA (1985), *La docta ignorancia*, Barcelona, Orbis.
- (1999), *La paz de la fe*, Madrid, Tecnos.
- (2002), *Du non-autre: le guide du penseur*, París, Du Cerf.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999), *Estética y teoría de las artes*, Madrid, Tecnos.
- NISARGADATTA MAHARAJ, Sri (1998), *Enseñanzas definitivas*, Barcelona, Liebre de Marzo.
- (2001), *Ser*, Málaga, Sirio.
- (2003), *Yo soy Eso*, Málaga, Sirio.
- NISHIDA, Kitaro (1999), *Logique du lieu et vision religieuse du monde*, París, Osiris.
- NISHITANI, Keiji (1999), *La religión y la nada*, Madrid, Siruela.
- NUBE DEL NO-SABER (1992), *El núvol del no-saber. Carta de direcció espiritual privada: anònim anglès del segle XIV*, Barcelona, Proa.
- (2006), *La nube del no-saber: texto anónimo inglés del siglo XIV*, Barcelona, Herder.
- OHLIG, Karl-Heinz (2004), *La evolución de la conciencia religiosa*, Barcelona, Herder.
- OTÓN CATALÁN, Josep (2001), *Vigías del abismo: experiencia mística y pensamiento contemporáneo*, Santander, Sal Terrae.

- OTTO, Rudolf (1965), *Lo santo*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1996), *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, París, Payot [orig.: *West-Östliche Mystik*, Gotha, Klotz, 1926].
- OUAKNIN, Marc-Alain (1992), *Tsimtsoum: introduction à la méditation hébraïque*, París, Albin Michel.
- PANIKKAR, Raimon (1994), *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica: para una lectura intercultural del símbolo*, en: AA. VV., «Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo de Eranos I», Barcelona, Anthropos, págs. 383-413.
- (1999), *Iconos del misterio: la experiencia de Dios*, Barcelona, Península.
- (2000), *El mundanal silencio*, Barcelona, Martínez Roca.
- (2005), *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona, Herder.
- PATAÑJALI (1973), *Los Yogasūtras de Patañjali* (trad. Fernando Tola y Carmen Dragonetti), Barcelona, Barral.
- (1983), *Yoga philosophy of Patanjali* (ed. Swami Hariharananda Aranya), Albany, State University of New York Press.
- (1993), *Yogasūtras de Patañjali, con los comentarios de Vyasa y Shankara* (ed. Ernesto Ballesteros), Madrid, Bhisma.
- PEREIRA ROMERO, Teresa (1993), *Silencio y poesía: la obra de Yves Bonnefoy*, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- PESSOA, Fernando (2001), *Un corazón de nadie*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- PIAGET, Jean (1970), *Biología y conocimiento: ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognitivos*, Madrid, Siglo XXI.
- PINO, Francisco (1999), «De poesía», en: *El País* (Babelia), 24-7-1999: 5.
- PORETE, Marguerite (1995), *El espejo de las almas simples* (ed. Blanca Garí; A. Padrós-Wolff), Barcelona, Icaria.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA (1990), *Obras completas*, Madrid, BAC.
- RACIONERO I GRAU, Lluís (1987), *Art i ciència: la dialèctica de la creativitat*, Barcelona, Laia.
- RAILLARD, Georges (1998), *Conversaciones con Miró*, Barcelona, Gedisa.
- RAMANA MAHARSHI, Sri (1995), *Día a día con Bhagavân*, Madrid, Etnos.
- READ, Herbert (1986), *Educación por el arte*, Barcelona, Paidós.
- REEVES, Herbert (1987), *La hora de embriagarse*, Barcelona, Kairós.
- REZA ARASTEH, A. (1985), *Rumi, el persa, el sufi*, Barcelona, Paidós.
- RICOEUR, Paul (2005), *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta.
- RIESSER, Dolf (1975), *Art and Science: modes of thinking*, Londres, Studio Vista.
- RILKE, Rainer Maria (1982), *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Alianza.
- (1985), *Cartas sobre Cézanne*, Barcelona, Paidós.
- (1986), *Cartas a Rodin*, Madrid, Síntesis.
- ROBLES ROBLES, José A. (1995), *Religión y paradigmas*, Heredia (Costa Rica), Fundación UNA.
- (2001), *Repensar la religión: de la creencia al conocimiento*, Heredia (Costa Rica), Universidad Nacional.
- RODIN, Auguste (1991), *Conversaciones sobre el arte: recogidas por Paul Gsell*, Caracas,

- Monte Ávila.
- ROTHKO, Mark (2004), *La realidad del artista*, Madrid, Síntesis.
- RŪMĪ, Jalāl ud-Dīn (1973), *Odes Mystiques: Dīvān-e Shams-e Tabrizī* (trad. Eva de Vitray-Meyerovitch; Mohammad Mokri), París, Klincksieck.
- (1981), *Fihī-ma-fihī: en esto esta lo que esta en eso*, Rosario, Del Peregrino.
- (1987), *Rubāi'yāt*, París, Albin Michel.
- (1989), *Le Livre du Dedans: Fihī-ma-fihī*, París, Sindbad.
- (1990), *Mathnawī: la Quête de l'Absolu* (trad. Eva de Vitray-Meyerovitch; Djamchid Mortazavi), Mónaco, Du Rocher.
- (1990), *Lettres*, París, Jacqueline Renard.
- (1999), *Soleil du Réel: poèmes de l'amour mystique*, París, Impr. Nationale.
- (2001), *Uno magnificiente*, Madrid, Mandala.
- SÁDABA, Javier (1999), *El hombre espiritual: ética, moral y religión ante el nuevo milenio*, Barcelona, Martínez Roca.
- SANDKÜHLER, Hans Jörg (1999), *Mundos posibles: el nacimiento de una nueva mentalidad científica*, Madrid, Akal.
- SANKARA (1977), *Hymnes et chants vedantiques* (ed. René Allar), París, Éditions Orientales.
- (1988), *Viveka Suda Mani: la joya del supremo discernimiento*, Málaga, Sirio.
- SCHAEFFER, Jean-Marie (1992), *L'art de l'âge moderne: l'esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours*, París, Gallimard.
- SCHELLING, F. W. J. (1990), *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*, Madrid, Tecnos.
- (1999), *Filosofía del arte*, Madrid, Tecnos.
- SCHILLER, J. C. F. (1963), *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid, Aguilar.
- SCHIMMEL, Annemarie (2002), *Las dimensiones místicas del islam*, Madrid, Trotta.
- SCHÖENBERG, Arnold (1987), *Cartas*, Madrid, Turner.
- ; KANDINSKY, Wassily (1993), *Cartas, cuadros y documentos de un encuentro extraordinario*, Madrid, Alianza.
- SCHOLEM, Gershom (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela.
- (1998), *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Madrid, Trotta.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1997), *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa.
- SCHRÖDINGER, Erwin (1988), *Mi concepción del mundo*, Barcelona, Tusquets.
- SCHWEITZER, Albert (1970), *Vivre: paroles pour une éthique du temps présent*, París, Albin Michel.
- (1995), *Humanisme et mystique* (ed. J. P. Sorg), París, Albin Michel.
- SEFERIS, Yorgos (1998), *Días, 1925-1968*, Madrid, Alianza.
- SESSIONS, Roger (1974), *The musical experience of composer, performer, listener*, Princeton, Princeton University Press.
- (1979), *On music: collected essays*, Princeton, Princeton University Press.
- SHINER, Larry (2004), *La invención del arte: una historia cultural*, Barcelona, Paidós.
- SIBONY, Daniel (2002), *Nom de Dieu*, París, Seuil.
- SIDDHESWARANANDA, Swami (1996), *Le Yoga de Saint Jean de la Croix: pensée indienne et*

- mystique carmélitaine*, París, Albin Michel.
- SMITH, Huston (2001), *La verdad olvidada*, Barcelona, Kairós.
- STEIN, Edith (2000), *Ciencia de la Cruz: estudio sobre San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo.
- (2002), *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC.
- STEINER, George (1991), *Presencias reales*, Barcelona, Destino.
- (2001), *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela.
- (2004), *Lecciones de los maestros*, Madrid, Siruela.
- STOKES, Adrian; WOLLHEIM, Richard (1972), *The image in form: selected writings*, Londres, Penguin.
- SVADHYAYA YOGA (1998), *Svadhyaya Yoga: aforismes sobre la saviesa, l'amor i la meditació*, Barcelona, Dalmau.
- TAGORE, Rabindranath (1966), *Obra escogida*, Madrid, Aguilar.
- (1982), *La religión del hombre*, Madrid, Edaf.
- (1983), *Recuerdos*, Barcelona, Plaza & Janés.
- ; ELMHIRST, L. K. (1991), *Sriniketan*, Madrid, Etnos.
- TATARLIEWICZ, Wladyslaw (1997), *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Madrid, Tecnos.
- TATTERSALL, Ian (1998), *Hacia el ser humano: la singularidad del hombre y la evolución*, Barcelona, Península.
- TEILHARD DE CHARDIN (1996), *Himno del universo*, Madrid, Trotta.
- (2000), *El medio divino*, Madrid, Alianza.
- TERESA DE JESÚS (1974), *Obras completas*, Madrid, BAC.
- THOREAU, Henry David (2002), *Journal (1837-1852)*, París, Mercure de France [orig.: *Journal*, Boston, Houghton Mifflin, 1906].
- TOSCANO, María; ANCOECHEA, Germán (1998), *Místicos neoplatónicos - neoplatónicos místicos: de Plotino a Ruysbroeck*, Madrid, Etnos.
- TORRADEFLOT, Francesc (1995), *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego: étude de mystique comparée de la Bhagavad Gîtâ et de Jean de la Croix* [tesis doctoral], Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya.
- TRÍAS, Eugenio (1985), *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel.
- (1991), *Lógica del límite*, Barcelona, Destino.
- (1994), *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino.
- (1997), *Pensar la religión*, Barcelona, Destino.
- (1999), *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino.
- (2000), *Ética y condición humana*, Barcelona, Península.
- (2001), *Ciudad sobre ciudad: arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Barcelona, Destino.
- (2006), *La dispersión*, Madrid, Arena Libros.
- TUGENDHAT, Ernst (2004), *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*, Barcelona, Gedisa.
- UEDA, Shizuteru (2004), *Zen y filosofía*, Barcelona, Herder.

- UPANISHAD (1973), *Upanishads: doctrinas secretas de la India* (trad. Fernando Tola), Barcelona, Barral.
- (1981), *Sept Upanishads* (trad. Jean Varenne), París, Seuil.
- (2001), *Upanisad: con los comentarios advaita de Sankara* (ed. Consuelo Martín), Madrid, Trotta.
- (2002), *Gran Upanisad del Bosque [Brihadaranyaka Upanisad]* (ed. Consuelo Martín), Madrid, Trotta.
- VALAD, Sultân (1982), *Maître et disciple*, París, Sindbad.
- (1988), *La parole secrète: l'enseignement du maître soufi Rûmi*, París, Le Rocher.
- VALENTE, José Ángel (1991), *Variaciones sobre el pájaro y la red, precedido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets.
- (1994), *Las palabras de la tribu*, Barcelona, Tusquets.
- (1999), «Mi lema es nadar contra corriente», en: *El País* (Babelia), 24-4-1999: 12-13.
- (2000), «He vivido esperando la revelación», en: *La Vanguardia*, 2-5-2000: contraportada.
- ; TÀPIES, Antoni (1998), *Conversación sobre el muro*, Barcelona, La Rosa Cúbica.
- VALÉRY, Paul (1998), *Teoría poética y estética*, Madrid, Visor.
- VALLIER, Dora (1982), *L'intérieur de l'art*, París, Seuil.
- VALLIN, Georges (1980), *Voie de gnose et voie d'amour: éléments de mystique comparée*, Saint Vincent sur Jabron, Présence.
- VAN GOGH, Vincent (1977), *Cartas a Théo*, Barcelona, Barral.
- (1992), *Cartas a Van Rappard*, Barcelona, Parsifal.
- VARELA, Francisco J. (1992), *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa.
- VEGA, Amador (1999), *Passió, meditació i contemplació*, Barcelona, Empúries.
- (2002), *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid, Siruela.
- (2005a), *Arte y santidad: cuatro lecciones de estética apofática*, Navarra, Universidad Pública de Navarra.
- (2005b), *Tratado de los cuatro modos del espíritu*, Barcelona, Alpha Decay.
- VIGNE, Jacques (2003), *La mystique du silence*, París, Albin Michel.
- VIGOUROUX, Roger (1996), *La fábrica de lo bello*, Barcelona, Prensa Ibérica.
- VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de (1972), *Mystique et poésie en Islam: Djalal-ud-Dîn-Rûmî et l'ordre des Derviches Tourneurs*, París, Desclée de Brouwer.
- (1977), *Rûmî et le soufisme*, París, Seuil.
- (1978), *Anthologie du soufisme*, París, Sindbad.
- (1998), *La prière en islam*, París, Albin Michel.
- VYĀSA (1984), *El Mahabharata*, 2 vols., Barcelona, Teorema.
- WAGENSBERG, Jorge (1994), *Ideas sobre la complejidad del mundo*, Barcelona, Tusquets.
- WALDENFELS, Hans (1981), *La méditation en Orient et en Occident* (trad. F. Vial), París, Seuil [orig.: *Meditation, Ost und West*, Einsiedeln–Zúrich–Colonia, Benzinger, 1975].
- WEIL, Simone (1993), *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta.
- (1994), *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta.
- WILBER, Ken (1998), *Ciencia y religión*, Barcelona, Kairós.

- WILDE, OSCAR (2000), *De profundis*, Madrid, Siruela.
- (2000), *Sobre el arte y el artista*, Barcelona, DVD.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1996), *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós.
- (1997a), *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós.
- (1997b), *Tractatus logico-philosophicus*, Barcelona, Edicions 62.
- YOGA VĀSISHTHA (1995), *Yoga Vāsishtha: un compendio* (ed. E. Ballesteros), Madrid, Etnos.
- YOKA DAISHI (1981), *Shodoka: el canto del inmediato Satori* (comentarios Taisen Deshimaru), Barcelona, Visión Libros.
- ZAEHNER, Robert C. (1983), *Mystique sacrée, mystique profane*, Mónaco, Du Rocher [orig.: *Mysticism: sacred and profane*, Oxford, Clarendon Press, 1957].
- ZAMBRANO, María (1977), *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral.
- (1989), *Notas de un método*, Madrid, Mondadori.
- (1990), *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela.
- (1993), *Filosofía y poesía*, Madrid, FCE.
- (1994), *El hombre y lo divino*, Madrid, FCE.
- ZEKI, Semir (1999), *Inner Vision: an exploration of art and the brain*, Oxford, Oxford University Press.
- ZELMANOV, Efim (2001), «Hay un sentido universal entre los matemáticos de lo que es bello», en: *El País*, 5-9-2001: 24.
- ZHUANG ZI (1996), *Maestro Zhuang*, Barcelona, Kairós.
- ZUBIRI, Xavier (1998), *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza.
- (1999), *El hombre y la verdad*, Madrid, Alianza.

NOTAS

Introducción

1. Basta asomarse a «clásicos» como *Lo santo* de Rudolf Otto (de 1919, la primera edición) o *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James (escrita en 1902), o considerar la bibliografía más reciente, como, por ejemplo, Eugenio Triás, «Las pasiones filosóficas (asombro, vértigo y amor-pasión)» (2001: 57-74); Erwin Schrödinger, «El asombro filosófico» (1988: 27-34); Martin Gardner, «La sorpresa: por qué no puedo dar el mundo por supuesto» (1989: 347-364); o Ernst Tugendhat, «Asombro» (2004: 167-179).
2. El pensamiento de estos dos autores se abordó de forma más extensa y detallada en mi tesis doctoral: *Indagaciones en torno a la condición fronteriza*, presentada en el Institut Universitari de Cultura de la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona) en 2006, bajo la dirección del doctor Eugenio Triás. De libre acceso en: www.tesisenxarxa.net/TESIS_UPF/AVAILABLE/TDX-1220106-111352/ttgc.pdf.
3. Y ése es el significado que le damos al término «reconocimiento» a lo largo de estas páginas: en el sentido de una «constatación» de lo que excede a la ordenación conceptual que podrá ser asumida por el sujeto cognoscente en la medida en que adopte y se adapte a algún tipo de formalización. Para un estudio del término a lo largo de la filosofía de los siglos XIX y XX, véase: Ricoeur 2005.

Capítulo 1

1. En la ya clásica formulación de Rudolf Otto: «[...] lo *heterogéneo en absoluto* [...], lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y que, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro. [...] El objeto realmente misterioso es inaprensible e incomprensible, no sólo porque mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además porque tropiezo con algo *absolutamente heterogéneo*» (1965: 42 y 44).
2. Para una exposición más detallada nada mejor que acudir a la obra de Eugenio Triás (véase la bibliografía). De gran utilidad también: Arjomandi Rod 2008.
3. Véase: Corbí 2008: 27-37; 1983: 111-191.
4. En este sentido, dirá Amador Vega: «Asumir la muerte de Dios [...] nos lleva a considerar también que lo trascendente, vacío ahora de Dios, ha de ocupar un lugar en el “más acá”, sin perder su profunda dimensión sobrenatural. Ello supone pasar de una comprensión religiosa de la existencia y del mundo a una valoración mística de la realidad. Pero esta apropiación subjetiva del mundo no implica una sustitución sino la asunción de una nueva naturaleza del yo conocedor y de sus relaciones con el mundo y la naturaleza» (1999: 71-72).
5. «A la pregunta por la esencia de esa existencia, a la interrogación acerca de qué sea ese dato del comienzo, debe responderse: el ser *del límite*, expresión en la cual el genitivo debe pensarse como genitivo subjetivo y objetivo. En esa copertenencia intrínseca de ser y límite se descubren ambos unidos en *relación esencial*. [...] En el *fronterizo* estalla la inteligibilidad *en sí* de lo que aparece y se da, así como su libertad implícita. Constituye el despliegue de lo que en la pura esencia del dato del comienzo se halla en estado de latencia, en plena inconsciencia» (Triás 1999: 111-112).
6. Sobre el ser humano como ámbito de experiencia simbólica, escribe Raimon Panikkar: «El centro de la experiencia simbólica no soy yo. Se trata de una advertencia que no es egocéntrica; su centro de gravedad no es mi ego psicológico. [...] dejar que la realidad brote, *hable*: no tiene nada que ver con el deseo de capturar o de “agarrar” lo que aún no hemos formulado, lo que está ahí y necesita nuestra intervención para una formulación más adaptada, más precisa y concreta; se trata casi de lo contrario: dejar que “surjan las aguas”, como una especie de expansión de la realidad» (1994: 404). Expansión de la realidad o mostrarse del cerco hermético.
7. Baste recordar, una vez más, a Wittgenstein: «Veo claro, como si se tratara de un fogonazo, no sólo que ninguna descripción que pueda imaginar sería apta para describir lo que entiendo por valor absoluto, sino que rechazaría *ab initio* cualquier descripción significativa que alguien pudiera posiblemente sugerir por razón de su significación. En ese contexto toda designación carece de sentido porque quiere expresar lo inexpressable. Es decir: veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecerían de sentido, pongamos por caso, por no haber encontrado yo aún las expresiones correctas, sino que más bien es su falta de sentido lo que constituye su esencia genuina. Porque lo que yo quería conseguir con ellas era, precisamente, *ir más allá* del mundo, y esto quiere decir: más allá del lenguaje significativo» (1997a: 43). Insiste en la misma idea, entre otros, Sádaba (1999: 92ss).
8. Una dificultad bellamente plasmada en los versos de Al-Hallaj (siglo XI): «¿Cuál es esta tierra tan vacía de Ti, para que se yergan buscándote en los cielos? Y Tú los ves que miran aparentemente hacia Ti pero, en su ceguera, no Te perciben», se lamentaba (1986: 26).
9. «El punto de vista del sujeto que conoce las cosas objetivamente, y de la misma manera se conoce a sí mismo objetivamente como una cosa llamada el yo, deja de funcionar. Este no-conocer es el yo como una mismidad absolutamente no-objetiva y la autoconsciencia que aparece en el lugar del no-conocer pasa a ser un conocer sin conocer» (Nishitani 1999: 213).
10. Juan de la Cruz, *Noche oscura*, I, 3.1.
11. Sobre la consideración del artista y el concepto de «genio», véase: Marí 1984; 2002: 104-112; y también Schaeffer 1992: 16ss.
12. Cuanto más se esfuerza el pensamiento del XVIII por esclarecer la naturaleza del genio, más evidente resulta que no puede ser una mujer la elegida. Para Diderot, como para Rousseau, era obvio que las mujeres carecían de genio porque «la inspiración arrebatadora que devora, siempre les falta», sentenciaba Rousseau en *El contrato social*. Para William Duff las mujeres eran incapaces de genio porque les faltaba «el poder creativo y la energía de la imaginación»; para Kant una mujer estudiosa «podría muy bien incluso tener barba» y además «a las mujeres les falta un entendimiento fuerte sin el cual lo único que produce el artista son tonterías» (citados en Shiner 2004: 178-179).
13. La primera edición es de 1819.
14. El fragmento procede de la octava carta, que merecería ser reproducida entera, por sus descripciones de la «intuición intelectual», esa facultad que «sustrayéndonos al cambio del tiempo y alejándonos de todo lo que proceda del exterior, nos introduce en nuestro íntimo mí mismo permitiéndonos contemplar en nosotros la eternidad bajo la forma de lo inmutable. [...] Esta intuición nos convence en principio de que hay algo que en su sentido propio *es*, mientras que todo lo restante sólo es *apariencia* a la que *hacemos extensiva* tal noción» (1990: 67).
15. «[...] olvidándose de sí mismo como individuo, y de su voluntad, y convirtiéndose en puro sujeto, en claro espejo del objeto, de tal modo que parece que el objeto está solo, sin el ser que lo percibe y que no se puede separar el sujeto que percibe de la percepción misma, sino que ambos son una misma cosa, porque la conciencia en su totalidad está completamente ocupada y llena por una sola imagen intuitiva» (Schopenhauer 1997: 148).
16. En lugar del «no dualismo» al uso, Panikkar propone traducir el término *advaita* por «adualismo» ya que no apunta a una oposición respecto a la visión dual de la realidad sino a un «más allá de» (Vigne 2003: 38).

17. Dice el párrafo: «[...] el arte arranca a la corriente que arrastra a las cosas de este mundo el objeto de su contemplación y lo aísla ante sí, y este objeto particular que en dicha corriente era una pequeña parte efímera se convierte para él en representante del todo, en equivalente de la multiplicidad espacio-temporal; por consiguiente, se detiene ante este individuo la rueda del tiempo» (1997: 152).
18. «La suprema concentración es liberarse de las ataduras. Ejercitarse en la inmovilidad no aclara nada, simplemente sitúa a los practicantes entre los objetos inanimados. Si comprendierais la verdadera inmovilidad sabríais permanecer inmóviles en la actividad» (Huei Neng 1985: 144).

Capítulo 2

1. Aunque —como indica Gadamer (2003: 134)— ese tipo de valoraciones suele proceder más de los observadores sorprendidos que de los propios creadores.
2. Algo sobre lo que insiste la reflexión estética. Hegel, Gadamer o Langer —entre otros— consideran la obra de arte como experiencia de conocimiento, sentando las bases para una comprensión de la experiencia de una verdad no supeditada, ni inferior, a la de la ciencia, sino capaz de asumir los itinerarios propios de cada ámbito. El hecho estético dejaba de ser un rasgo peculiar de un sujeto peculiar (el *genio*, la persona de elección) para constituirse con toda propiedad en ámbito de conocimiento, con sus requerimientos propios, condiciones, instrumentos, recursos y claves de significación.
3. Se trata de una operación semiótica en un caso, propiamente simbólica en el otro. Otras referencias bibliográficas al respecto: Gadamer 2003: 121-142; Jung 1995: 18-103; Goodman 1976; Cassirer 1989: 212ss.
4. Acerca de la falsa imagen del científico, Einstein escribía: «Los que sólo saben de los resultados y efectos prácticos de la ciencia se equivocan respecto al estado de ánimo de esas personas que han sido capaces de ir abriendo camino, rodeadas de escepticismo. Sólo aquel que haya podido calibrar los enormes esfuerzos y la absoluta dedicación desligados de toda finalidad práctica inmediata puede llegar a apreciar la fuerza y la profundidad de ese tipo de sentimiento» (1971: 18).
5. Zelmanov, matemático, ante la pregunta de si el motivo de su trabajo habían sido las posibles aplicaciones, responde: «[...] el motivo, para mí, es la belleza. Como también lo era para aquellos que desarrollaron la teoría de los números o de las curvas elípticas que luego estuvieron en la base de aplicaciones importantes. Los problemas importantes son bellos, elegantes. Hay un sentido universal de la belleza entre los matemáticos [...]» (2001: 24).
6. Para Rothko, el objetivo del artista es «reducir todo lo subjetivo y lo objetivo para hablar de la experiencia sensual; intentar que los seres humanos entren en contacto directo con las verdades eternas a través de la reducción de estas verdades al terreno de lo sensual, que es el lenguaje más elemental de la experiencia humana con el mundo exterior» (2004: 153). Mondrian alude al esfuerzo por hacer visible lo absoluto, la imagen abstracta como resultado del «reconocimiento consciente de la emoción de la belleza como cósmica, universal» y procura teorizar esta concepción metódicamente (1993: 16). Asimismo remitimos a la extensa bibliografía de Kandinsky en su reflexión por la plasmación de lo sutil, lo «espiritual» en el arte (véase la bibliografía).
7. «Si nuestro cometido es el análisis de los lenguajes, ciertamente podemos concluir que también en la obra de arte, como ente autónomo del artista, se da el testimonio de un sacrificio necesario. En donde hay sacrificio hay creación; y éste, me parece, es el elemento más seguro de una criteriología que no quiera decidir sobre la obra de arte a partir de argumentos o sólo estrictamente estéticos o sólo religiosos. No es lo religioso lo que atrae a lo sagrado a manifestarse, sino la capacidad de la obra por manifestar el sacrificio de la persona con voluntad predicativa; y éste sería el segundo elemento de una criteriología como la que aquí ensayamos» (Vega 2005a: 39). Del mismo autor (1999: 128-176), véase también: «La imatge nua de Déu: apunts d'estètica negativa» y «Passió, meditació i contemplació: sobre la desfiguració ritual en l'art de Mark Rothko». Otro interesante estudio sobre este tema: François Jullien (2003), en especial los capítulos «Quitter la forme pour atteindre la ressemblance», «De la vérité en peinture» y «Regard ou recueillement».
8. Así en el estudio de Jean Baruzi (1991: 528ss) sobre san Juan de la Cruz.
9. «La resonancia interior se intensifica cuando se prescinde del sentido exterior del objeto», leemos en Kandinsky. Y puntualiza: «[...] este sentido está vinculado en realidad con el mundo práctico y por esa razón ahoga la resonancia interior» (1987: 38).
10. En esta entrevista, Miró valora mucho la pedagogía de su maestro Francesc Galí (1880-1965), pintor y pedagogo. Explica cómo Galí les enseñaba, más que a pintar, a «entrenar el ser»; en sus clases ponía en juego todas las capacidades, música, poesía, atención sostenida, exploración perceptiva. El esfuerzo del maestro por desarrollar las capacidades «silenciosas» de sus alumnos fue su verdadera escuela de vida, subraya el pintor en Vallier (1982: 139ss).
11. Dirá Valente, de manera sucinta: «Yerra el poeta que habla de su experiencia personal» (2000).
12. Zambrano estaba convencida de la importancia del desarrollo de la atención sostenida. En sus *Notas de un método*, muy especialmente, desgana pautas para un aprendizaje que tome en consideración la doble posibilidad humana de forma armónica («conocer» y «saber», dirá ella). Su propuesta insiste en la importancia de una disciplina mental que considere, simultáneamente, el trabajo de concentración que permita una atención activa prolongada «tendida hacia» y una entrega meditativa, libre, dispuesta, capaz de acoger lo que «ahí hay». Simone Weil, respondiendo a la misma preocupación, abogaba por «educar la atención», una mezcla de capacidad de espera y deseo, de vacío, apertura y tensión hacia (1993: 68-72), con el convencimiento de que, con las condiciones adecuadas, aquello que ella llamaba «vida de gracia», era una posibilidad de todo ser humano.
13. Escribe Bergson: «Un acto de atención implica tal solidaridad entre el espíritu y su objeto, es un circuito tan bien cerrado, que no se podría pasar a estados de concentración superior sin crear con todas las piezas otros tantos circuitos nuevos que envuelven al primero y que no tienen en común entre sí otra cosa que el objeto percibido» (1987: 65).
14. En otro pasaje Giacometti describe el momento en que se le «abrió la mirada», el instante en que logró, a fuerza de mirar, que sus ojos *vieran*: «Antes vivía en una realidad conocida, banal, estable, la llamaría yo. Mi visión era una visión fotográfica, como la de cualquiera (supongo), no vemos directamente las cosas sino como reflejadas en una pantalla. Eso cambió totalmente en el año 1945 [describe con todo detalle el momento, en plena calle, en el que se encontró ante una realidad desconocida], la realidad se transformó totalmente, me hallaba ante algo nunca visto, el bulevar Montparnasse con la infinita belleza de *Las mil y una noches* [...] y, al mismo tiempo, ese increíble silencio, qué silencio» (1997: 264).
15. «Te acercas volando, fascinado / hasta que, ahí estás, amante de la luz, / como la polilla, calcinado. / Mientras no comprendas aquel: “¿Muere y seas!” / no eres más que un oscuro huésped en tierra tenebrosa», versos del poema «El feliz deseo» (1984: 43). Gaston Bachelard (1961) ofrece un bello recorrido a través del simbolismo de la llama transformadora y sus frutos.
16. «Si Te tocan, me tocan, Tú eres yo», «en el fondo de mi nada, Tú», dirá Al-Hallāj, hasta llegar a formular aquel *Ana'l-Haqq* («yo soy la Verdad») que le costó la vida.
17. Y continúa: «[...] si han entendido, esas palabras han desaparecido de sus mentes, han sido sustituidas por imágenes, relaciones [...] En otros términos, en los empleos prácticos o abstractos del lenguaje, la forma, es decir, lo físico o lo sensible, y el acto mismo del discurso no se conserva; no sobrevive a la comprensión; se disuelve en la claridad; ha actuado; ha cumplido su función; ha hecho comprender: ha vivido» (1998: 85).
18. En la misma dirección nos sitúa Antoni Marí cuando afirma: «La verdad del poema se siente y se percibe en toda su paradójica presencia, en su extensión inescrutable, en su abrirse a la expresividad que trasciende la palabra misma que la sostiene. [...] La palabra del poema sabe de los límites, y es desde este conocimiento desde donde alcanza la infinitud del sentido y la infinitud de la nada. Una nada plena de ausencia, un vacío del sentido en el que en un instante se sitúa la comprensión del camino del ser» (1998: 204-205).
19. Añade Gao Xingjian (2004b: 55): «La especulación metafísica no me sirve para alcanzar la realidad. La realidad es sensual e inmediata, producto de la fusión del sujeto y el objeto, se instala en la conciencia perceptiva en todo momento».
20. Con referencia a la tesis saussuriana de la ausencia de significado del signo fuera del sistema del que forma parte, en «El lenguaje indirecto y las voces del silencio» Merleau-Ponty aboga por considerar la presencia, en el sistema, del «fondo de silencio» del que surge la palabra, tanto si se trata del lenguaje poético como del pictórico (en el que trazos y colores ocuparán el lugar del signo lingüístico). La expresión apunta más allá de ella en el seno de esa interrelación entre las posibilidades del «trazo» elegido y los descartados: «Tenemos que considerar la palabra antes de que se la pronuncie, el fondo de silencio que no deja de

rodearla, sin el cual no diría nada, o lo que es más, poner al descubierto los hilos de silencio de que está entremezclada. Existe, para las expresiones ya adquiridas, un sentido directo, que corresponde punto por punto a giros, formas, palabras instituidas. Aparentemente, ninguna laguna hay en esto, ningún silencio parlante. Pero el sentido de las expresiones que están en vías de cumplirse no puede ser de este modo: es un sentido lateral u oblicuo, que crepita entre las palabras, es otra manera de sacudir el mecanismo del lenguaje o del relato para arrancarle un sonido nuevo» (1964a: 57).

21. Recogemos de nuevo el testimonio de José Ángel Valente: «No estás operando con un procedimiento racional; estás afrontando una realidad que desconoces con instrumentos que no se fundan en la razón [...] la invitación de la pintura a entrar en un mundo que está más allá de las palabras es válida desde cualquier estética, pues es la aventura de la creación: ir más allá de las palabras. La palabra poética empieza justo donde el decir es imposible» (Valente y Tàpies 1998: 27). «Ese conocimiento se produce en el mismo proceso creador [...] El instrumento a través del cual el conocimiento de un determinado material de experiencia se produce en el proceso de la creación es el poema mismo. Quiero decir que el poeta conoce la zona de realidad sobre la que el poema se erige al darle forma poética: el acto de su expresión es el acto de su conocimiento. La poesía aparece así, de modo primario, como revelación de un aspecto de la realidad para el cual no hay más vía de acceso que el conocimiento poético» (Valente 1994: 21).

22. Añade Gao Xingjian: «[...] si el escritor baja de su presunta condición de Creador o Salvador a la condición de hombre [...] y logra entonces escrutar ese “yo” tan a menudo inmerso en el caos de un narcisismo ciego, ganará inteligencia, se liberará de la obstinación y de la vanidad, se serenará y ganará perspicacia. Nacerá entonces en él, con toda naturalidad, la capacidad de reírse de sí mismo, el sentido del humor, la piedad y la tolerancia» (2004b: 52). Sólo desde el silenciamiento puede uno mismo ser el fragmento de realidad elegido al iniciar la exploración.

23. Escribe Bohm: «Mucho antes de que un científico sea consciente de los detalles de una idea nueva, puede “sentirla” vibrando en su interior de maneras que son difíciles o imposibles de verbalizar. Estos sentimientos son como indagaciones muy profundas y llenas de sensibilidad que llegan hasta lo desconocido, mientras que el intelecto hace posible una percepción más detallada de lo que se ha podido captar en esos sondeos. Aquí se encuentra una relación fundamental entre la ciencia y el arte, que funcionará de forma similar, hasta el momento en que el proceso culmina como obra de arte percibida con los sentidos, en lugar de ser una revelación teórica y abstracta sobre el acontecer estructural de la naturaleza» (2002: 78).

24. «Empiezo a acostumbrarme de tal forma a estar cara a cara con la naturaleza que logro, mejor que al principio, hacer abstracción de mi sentimiento personal», escribirá Van Gogh a su hermano (1977: 140).

25. O también: «Cuando uno se propone dibujar tipos [...] hay que sentir una calurosa simpatía, auténtico amor por los hombres, por todos los hombres, de otra forma tus dibujos siempre serán fríos y blandengues» (1977: 77).

26. Se necesita saber distinguir entre seguir un movimiento o aprender de los distintos esfuerzos de búsqueda y sus aportaciones. Valente en una entrevista: «Sospecho inmediatamente cuando oigo hablar de una corriente. Mi lema es nadar contra corriente. [...] tienes que hacer la carrera del corredor solitario; asumes tu carrera y corres dentro de tu carrera y corres con ella. Corres hasta donde llegas, corres infinitamente. Y pierdes toda conexión con el resto de los corredores» (1999: 12-13).

27. En palabras de Léger: «Es necesario analizar, conocer y dominar las obras de los grandes maestros del pasado, pero sin dejarse absorber por ellas; quedará estancado como simple aficionado aquel que deje que “la gran obra” substituya su personalidad» (1969: 19).

28. Y en otro pasaje de sus escritos puntualiza: «No hay reglas. Si existieran unas reglas que se pudieran aprender, ¡cuántos artistas sublimes tendríamos entre nosotros!» (1993: 50).

29. Más voces insistentes en esa necesidad de adecuar la acción, el comportamiento, al fin que se persigue: «Es indispensable reducir la existencia al mínimo. Maillol lo entendió muy bien: “Si hace falta, puedo pasar con un arenque al día”, decía. Simplificar la vida, no admitir nada inútil; valoro esa permanente atención a no alejarse de la línea que uno se ha trazado, ni en los más pequeños detalles de la vida» (Matisse 1993: 261). «Cuando hablo de pintura no puedo alejarme mucho del lenguaje religioso, es el que más se aproxima a lo que quiero expresar, cuando me quiero referir a la sacralidad del mundo, a aquella actitud de uno mismo de ponerse como en disposición, humildemente, como una ofrenda, para poder encontrar lo esencial. Siempre se debería pintar en esa desnudez» (Balthus 2004: 22).

30. Para Simone Weil el desarrollo de esa atención es la piedra angular de una vida de calidad profunda. La atención consiste (en sus palabras) en suspender el pensamiento, en dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto: «[...] el pensamiento, precipitándose apresuradamente sobre algo y quedando así lleno de forma prematura, no se encuentra ya disponible para acoger la verdad» (1993: 71). La verdad es don, pero se trata de cultivar ese espacio vacío en el que la «gracia» pueda actuar. Simone Weil cree que la educación debería ocuparse y preocuparse por encontrar vías para fortalecer la atención y la espera, el vacío y el deseo capaz de sustentar atención, espera y vacío.

31. Si la atención sostenida era, para Simone Weil, la piedra angular, Heidegger, en el pequeño diálogo *Debate en torno al lugar de la Serenidad* [*Gelassenheit*], pone el acento en este desasimiento, una «relación simple y apacible», una actitud que combina «un sí y un no», que es «el puro reposo-en-sí de aquel querer que, renunciando al querer, se ha comprometido con lo que no es una voluntad» (1988: 74). Esa actitud

de quietud interior de un ser desasido es la que permite la apertura a un sentido de la realidad «no inventado ni hecho primariamente por el hombre»: el «abierto». El «abierto» que nos rodea adquiere el carácter de «horizonte» como resultado de nuestro representar; entonces «¿qué es esto abierto mismo si dejamos de lado el hecho de que puede también aparecer como horizonte de nuestro representar?» (1988: 44). Desde el conocimiento-representación no puede comprenderse «lo abierto». En este debate apunta hacia ello con el término *Gegend*, comarca, contrada, una «comarca por cuya magia todo cuanto le pertenece regresa a aquello en donde descansa» (1988: 44). «Desprendido de todo representar, permanecer única y puramente confiado a la contrada» (1988: 51). Generar ese estado de escucha y espera es, para Heidegger, lo más lejos que puede llegarse en el movimiento de aproximación. Pero es algo más que una antesala. Al presuponer un silenciamiento es, ya, una «relación con la contrada», porque el silenciar otorga la calidad de abierto a lo que era el horizonte. «La relación para la contrada es el esperar. Y ello quiere decir: dejarse ir al interior de lo abierto de la contrada» (1988: 56). No es una espera pasiva, es un gesto perseverante, resuelto, pero es espera. Al igual que Simone Weil, también Heidegger pone el acento en generar la disponibilidad, en llegar hasta la frontera. El mostrarse del más allá de la frontera depende del «abierto», del más allá del límite. El diálogo es bien explícito:

«E. En la medida en que logremos al menos desacostumbrarnos del querer, ayudaremos a que se despierte la Serenidad.

P. Más bien: ayudaremos a que se permanezca despierto para la Serenidad.

E. ¿Y por qué no a que se despierte?

P. Porque no podemos desde nosotros mismos despertar en nosotros la Serenidad.

I. La Serenidad es, por tanto, puesta en obra desde otra parte.

P. No puesta en obra sino otorgada (*zugelassen*).

E. Aunque todavía no sé lo que quiere decir la palabra Serenidad, vislumbro de modo aproximado que la Serenidad se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse (*einzulassen*) con lo que no es un querer» (1988: 38).

«La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto [...] nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo» (1988: 28). El debate girará en torno al grado de participación en el proceso, pero lo que no se cuestiona es que el fundamento es

un compromiso con un «no querer», una actividad, una dedicación que motiva el uso desinteresado de las capacidades. El esfuerzo de distanciamiento del querer abre, allana el terreno. Un esfuerzo que cesa cuando se da la Serenidad verdadera, pero ese darse no es algo que resulte directamente de un esfuerzo. El proceso presenta, pues, una fractura insalvable por parte del ser necesitado: la misma estructura del ego —la estructura de ese ser necesitado— es fruto de la necesidad, es en sí misma construcción, y desde ella no puede provocarse un interés desinteresado. Ese «comprometerse con lo que no es un querer» es, para Heidegger, otorgación.

32. Hablamos de una «razón fronteriza» consciente de sus límites y de sus alcances, por oposición a una «Razón (con mayúsculas) que atrae para sí los atributos de lo sacro» (Trías 1999: 429). «Fronteriza significa, en términos positivos, que esa razón tiene que habérselas con un *factum* que se le da, sin que ella, por ella

misma, pueda auto-engendrar»; si quiere salir al encuentro de ese dato del comienzo, debe «salir de sí misma» (1999: 236).

33. «El *fronterizo* no es sin más, o incondicionalmente, el “ser humano”. El *fronterizo* es aquel *skandalon* y *signo* de contradicción, cuya *carne* es simbólica, donde se articulan-y-escinden los dos cercos. El hombre puede *acceder* a la condición *fronteriza* si es capaz de soportar y sostener la apertura del *límite* y tramar diálogo y conversación con él. Entonces, y sólo entonces, se puede instituir como *habitante de la frontera*. Ese acceso es el signo evidente de su liberación y libertad. El acceso a la *verdad* del límite hace posible que el “sujeto” sea libre: “La verdad os hará libres”» (Trias 1991: 525).

34. Wittgenstein, en aquella pequeña joya que es la *Conferencia sobre ética*: «Creo que la mejor forma de describir esta experiencia es decir que cuando la tengo *me asombra ante la existencia del mundo*. Me siento entonces inclinado a usar frases tales como “Qué extraordinario que las cosas existan” o “qué extraordinario que el mundo exista”. Mencionaré a continuación otra experiencia que conozco y que a alguno de ustedes le resultará familiar: se trata de lo que podríamos llamar la vivencia de sentirse *absolutamente seguro*. Me refiero a aquel estado anímico en el que nos sentimos inclinados a decir: “Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme”» (1997a: 39). Ya no hay «quien» que pueda ser dañado.

Igual de expresivo, Eugène Ionesco: «[...] paseaba un día por una ciudad de provincia. De pronto el mundo me pareció transfigurado, de tal manera que me sentí llevado por una alegría desbordante. No puedo contarle lo que fue aquello, hubo como un cambio en el aspecto mismo de la ciudad, de la gente, del mundo. Me parecía que el cielo estaba más cerca. Casi lo palpaba. Tan sólo puedo hablar de intensidad, densidad, presencia, luz. Se puede definir más o menos con estas palabras. Pero no hay definición posible. En todo caso, yo me decía en aquel momento que estaba seguro. Si me hubieran preguntado: “¿Seguro de qué?”, no habría sabido decirlo» (citado en Martín Velasco 1999: 99).

35. Una certeza que se convirtió para él en la idea central de su vida y en la guía de su existencia (M. Gardner 1989: 359).

36. Escribe Simone Weil: «Para admirar realmente el universo, el artista, el hombre de ciencia, el pensador, el contemplativo, deben traspasar esa película de irrealidad que lo vela y lo convierte para la mayoría, a lo largo de casi toda su vida, en un sueño o un decorado de teatro» (1993: 105).

37. Puntualiza Husserl: «El objetivo de la *epoché* fenomenológica, o esta puesta entre paréntesis del mundo objetivo, no es enfrentarnos con una nada. Más bien aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio o, dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de sus menciones puras [...] La *epoché* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo [...]» (2002: 29). Husserl enseña a cuestionar la creencia en el ser del mundo, a desandar el camino hasta situarse en esa conciencia testigo capaz de cuestionarse sobre la realidad representada, pensada, valorada.

38. Georges Braque afirma en una entrevista: «No creo haber hecho una pintura revolucionaria, no iba dirigida contra ninguna pintura. Lo que cuenta es el esfuerzo de cada uno por liberarse. Si hacéis un esfuerzo, eso será lo que cuente. Yo habré sido “aquel que hizo un esfuerzo”» (citado en Vallier 1982: 42).

Capítulo 3

1. Con relación al sentido del término «mística» véase la presentación de M. M. Davy en AA. VV. 1977, vol. 1: VI-XXIX; Baruzi 1985: 51-59; Certeau 1982: 107-155; Zaehner 1983: 329-344; Johnston 1997: 115-116; Martín Velasco 1999: 17-33 y 2004: 5-49; Panikkar 2005: 33-38.

2. Véase al respecto: «Modelos epistemológicos para el estudio del misticismo. La polémica del esencialismo y el constructivismo» (Martín Velasco 1999: 36-42).

3. Juan Martín Velasco (1999: 103-105) justifica el uso del término «mística» para referirse a determinados fenómenos no ligados a las tradiciones religiosas, en la medida en que presentan una serie de rasgos en común: «Reduciendo estos rasgos al núcleo central, éste consiste en una nueva forma de conciencia que supera el conocimiento objetivo, el uso de conceptos y determinaciones, y entra en contacto intuitivo, inmediato, con su objeto, poniendo en juego, en un nivel de profundidad e intensidad enteramente nuevos, tanto las facultades cognoscitivas como afectivas de la persona. Tal forma nueva de conciencia tiene su explicación última, su razón de ser, en el contenido al que se refiere. Éste se sitúa más allá de los objetos inmediatos accesibles a la experiencia ordinaria y al uso de los conceptos y más allá del sujeto que se refiere a ellos, y consiste en una realidad que los engloba a ambos, los supera, más allá de las divisiones yo-mundo, sujeto-objeto, mente-conceptos, y se revela como la raíz de la que ambos surgen» (1999: 104).

4. Véase: Stein 2000.

5. Más adelante (págs. 268ss) recogemos las líneas maestras de la aportación de Henri Bergson (1859-1941).

6. *Le Vide: expérience spirituelle en Occident et en Orient* (1981). Véase la entrada «Lanfranchi» en la bibliografía.

7. Nos referimos a los textos de 1966 y 1975, véase la bibliografía.

8. Así como a menudo hace referencias a Juan de la Cruz, al Tao o al *Bhagavad Gītā*, no menciona a Meister Eckhart, por lo que suponemos que no debía tener conocimiento directo de sus textos.

9. Si bien el punto de partida es tan distinto al budista, no lo son tanto los rasgos de la experiencia cognitiva. Las descripciones de Lanfranchi de la experiencia de «Vacuidad-espacio esencial», en la que queda superada toda separación subjetiva entre interior y exterior y en la que esa Vacuidad-espacio se muestra como la verdadera esencia de toda realidad, nos parece muy cercana a la experiencia budista de «vacío de naturaleza propia» al experimentar —o realizar— la realidad en sí misma (formulada, por ejemplo en el Sutra Lankavatāra, capítulo III); es equivalente al hacerse presente de la nihilidad como presencia real de lo que hay, que Nishitani recoge y explora (1999: 129ss). En el sentido de *śūnyatā*, «la verdadera vacuidad no es postulada como algo fuera de y otro que el ser. Más bien es realizada como algo único e idéntico al ser [...] la vacuidad sólo puede aparecer como autoidentidad con el ser en una relación de “en” (*soku*) por la cual ser y vacuidad son vistos como una presencia mutua desde el principio e inseparables estructuralmente uno de otro. De aquí que hablar de trascendencia no implique alejarse hacia una cosa trascendente llamada vacuidad o nada. La vacuidad reside absolutamente en el más acá, aún más que lo que normalmente consideramos como nuestro propio yo» (Nishitani 1999: 151). El diario de Lanfranchi corrobora, nos parece, estas palabras de Nishitani.

10. Abreviaturas utilizadas: «L.V.» para el *Libro de la vida*, «CP» para el *Camino de perfección* y «M» para *Las moradas del castillo interior*. Todas las citas provienen de la edición de las *Obras completas*, Madrid, BAC, 1974.

11. «[...] como en todo nos sujetamos a lo que tiene la Iglesia (como lo hago yo siempre, y aún esto no os daré a leer hasta que lo vean personas que lo entiendan), al menos si no lo fuere no va con malicia, si no con no saber más» (CP 52.1). Reflexiones como éstas aparecen aquí y allá a lo largo de los textos, y reflejan una preocupación constante por ceñirse a la ortodoxia.

12. Se trata de la necesaria «preparación remota» que ha de acompañar siempre a la práctica, para mantener la búsqueda bien orientada y fortalecida la polarización de las facultades. No es distinta de aquella maestría sobre sí mismo que Patañjali sistematiza en los *Yogasūtras* (2, 29-43) a través de las cinco abstenciones o *yama* (no hacer daño, no mentir, no robar, la continencia y abstenerse de poseer) y de las cinco observaciones, *niyama* (pureza, contento, disciplina física y mental, estudio de las escrituras y de sí mismo, y devoción, dedicación desde la motivación interior). En síntesis, se recomienda evitar la acción egocentrada y todo aquello que pueda fortalecer la egocentración y observar lo que favorece la des-egocentración, despejando el escenario, mediante el estudio y la práctica.

13. «Pues guardaos, hijas, de unas humildades que pone el demonio con gran inquietud de la gravedad de pecados pasados: “si me dispuse bien”, “que no soy para vivir entre buenos” [...] cosas de estas que si vienen con alboroto y inquietud y apretamiento del alma y no poder sosegar el pensamiento, creed que es tentación y no os tengáis por humildes, que no viene de ahí» (CP 67.5). «Déjese de unos encogimientos que tienen algunas personas y piensan que es humildad. Que no está la humildad en que si el rey os hace una merced no tomarla sino tomarla y entender cuán sobrada os viene y holgaros con ella» (CP 46.3).

14. A pesar de la extensión de la selección, merece la pena recoger estos fragmentos del primer capítulo de la Primera Morada sobre el valor del conocimiento de sí mismo como requisito indispensable de una des-sujeción que implica posibilidad de ser: «No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad [...] basta decir Su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del ánimo» (M 1.ª, 1.1). «No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos. ¿No sería gran ignorancia, hijas mías, que preguntasen a uno quién es y no se conociese ni supiese quién fue su padre, ni su madre, ni de qué tierra? Pues si esto sería gran bestialidad, sin

comparación es mayor la que hay en nosotras cuando no procuramos saber qué cosa somos, sino que nos detenemos en estos cuerpos, y así, a bulto, porque lo hemos oído sabemos que tenemos alma; mas qué bienes puede haber en esta alma u quién está dentro de esta alma u el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos» (M 1.ª, 1.2). «No sé si queda dado bien a entender, porque es cosa tan importante este conocernos, que no querría en ello hubiese jamás relajación, por subidas que estéis en los cielos; pues mientras estamos en esta tierra no hay cosa que más nos importe que la humildad. Y así tomo a decir que es muy bueno y muy rebueno tratar de entrar primero en el aposento adonde se trata de esto que volar a los demás, porque éste es el camino» (M 1.ª, 2.9). «Hay dos ganancias en esto: la primera, está claro que parece una cosa blanca muy blanca cabe la negra, y al contrario. La segunda es porque nuestro entendimiento y voluntad se hace más noble y aparejado para todo bien, tratando a vueltas de sí con Dios, y si nunca salimos de nuestro cieno de miserias es mucho inconveniente. [...] nunca el corriente saldrá del cieno de temores, de pusilanimidad y covardia, de mirar si me miran, si yendo por este camino me sucederá mal, si será soberbia, si es bien que un persona tan miserable trate de cosa tan alta, [...] si no voy por el camino de todos, que no son buenos los extremos [...] ¡Oh, váleme Dios, hijas, qué de almas deve el demonio de haver hecho perder mucho por aquí! Que todo esto les parece humildad y otras muchas cosas que pudiera decir, y viene de no acabar de entendernos; tuerce el propio conocimiento, y si nunca salimos de nosotros mismos, no me espanto que esto y más se puede temer» (M 1.ª, 2.10-11).

15. Otra ventaja de aprender a apoyar toda la vida interior en unas pocas palabras del Evangelio es «que aun cuando nos quitaen libros no nos pueden quitar este libro, que es dicho por la boca de la mesma Verdad, que no puede errar» (CP 73.4).

16. «[...] en decir “Padre Nuestro” una vez se les pasará una hora» (CP 53.3). «[...] rezaremos con mucho sosiego el Paternóster [...] de manera que si havíamos de decirle muchas veces el Paternóster, nos entienda de una. Es muy amigo de quitarnos el trabajo, aunque en una hora le digamos una sola vez. [...] Es modo de orar que hace presto costumbre a no andar las potencias alborotadas. Sólo os ruego lo provéis, aunque os sea de algún trabajo, que todo lo que no está en costumbre le da más» (CP 50.2). La atención silenciosa sostenida de las facultades no es «costumbre», cuesta mucho más trabajo que la repetición de oraciones. Las facultades no saben hacia dónde dirigirse, cómo explorar más allá de las palabras... «sólo os ruego lo provéis», insiste la maestra.

17. Nos atreveríamos a decir: convierte la oración vocal en motivo de *jhāna yoga*, en yoga del conocimiento.

18. Estas expresiones recuerdan el «fondo del alma» eckhartiano, la esencia, «allí donde no ha penetrado nunca ninguna criatura ni ninguna imagen».

19. Como hemos mencionado anteriormente, el objetivo de esta obra es explicar cómo el «reino» no está en el más allá, sino que «las cosas de Dios» pasan en el interior del ser humano. Es un canto a la grandeza de la posibilidad humana («[...] no hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad»), es un canto que invita a no desperdiciar la posibilidad de ser, de reconocer lo que ya se es, por motivo de falsas humildades y miedos paralizantes. Las *Moradas* proponen un camino de «humildad» que es conocimiento de la doble naturaleza humana (el ego y el «Ser-Conciencia», podríamos decir en términos más cercanos al hinduismo), proponen reducir el campo a los móviles del ego y utilizar sus facultades para llevarlo más allá de sí mismo, al Ser-Conciencia absoluto, a la Majestad y en el propio ser. Las distintas moradas, en total siete, no describen ámbitos de la psique sino aspectos de un proceso, cada uno de ellos con sus características, sus ganancias y dificultades propias. La primera es la de la «consideración», la de tomar conciencia de la auténtica posibilidad de la naturaleza humana, del tesoro que esconde, de la verdadera humildad, etcétera. Se refiere a la «consideración» que desemboca en la toma de decisión de ponerse en camino. Esa decisión nos sitúa en la segunda morada: aparecen todos los obstáculos, todo parece ponerse de acuerdo para impedir el avance, es el momento de mantenerse firme en la decisión, a pesar de los pesares, desoyendo la oposición interior de un «yo» que no quiere ceder terreno y la oposición exterior de los que ven con temor el camino de conocimiento. Si la persona no ha cedido, entonces ha ganado en certeza, en constancia, en dedicación... en «virtudes». Ésta es la tercera morada, en la que el peligro es que el «yo» tome ventaja de esta situación y se instale y se estanque en la persona «perfecta», virtuosa, bien considerada... que se cree por encima de los demás. Si se logra no errar el camino por ese desvío (con la ayuda del diálogo, guiándose por el amor, la paz, el interés por todos...), el buscador se encuentra en las cuartas moradas. Desde éstas hasta las séptimas, son pasos que se producen en el nivel de comprensión, de avance en la atención silenciosa y de acierto en el uso de las facultades en esa atención silenciosa. En las cuartas se tratará de considerar la inconsistencia del ego, mantenerse en quietud (el gusano de seda ha construido el capullo). Oración de unión, momentos en que se vive la noticia silenciosa, en las quintas. El reconocimiento intermitente de la frontera (de la mariposa) genera dudas en el interior e incompreensión por parte de los que rodean al buscador. Si es autosugestión, imaginaciones: las sextas moradas ayudan a despejar la duda. Ahí da Teresa de Jesús una regla de oro en la que insiste a cada paso: si la práctica genera una certeza interior de paz y mayor amor, adelante, digan lo que digan, no puede ser demonio ni invento. Finalmente, las séptimas son las de la unión o, mejor, las de la transmutación en lo único que realmente es y existe: la Majestad.

20. Siddheswarananda (1996: 156), fundador del Centre Vedantique de Gnetz, casa madre de la orden Ramakrishna en Europa.

21. Patanjali vivió hacia el siglo II a. de C., aproximadamente, y se le atribuye la redacción de los *Yogasūtras*; la datación del texto oscila entre los siglos II a. de C. y V d. de C. José Ángel Valente ya recoge el consejo del Swami en sus *Variaciones sobre el pájaro y la red* (1991).

22. Las citas de las obras de Juan de la Cruz provienen de la edición de las *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 1982. Abreviaciones utilizadas: «S» para *Subida del Monte Carmelo*, «N» para *Noche oscura*, «L» para *Llama de amor viva*, y «C» para *Cántico* (en su segunda redacción, si no se indica lo contrario).

23. Comparemos la «dichosa noche oscura» con los dichos de Zhuang Zi sobre el Tao y su suprema Vacuidad. Leemos en el libro XII, 2: «Lo miras y es oscuridad, lo escuchas y es silencio. Sólo en medio de su oscuridad ves la luz, y sólo en medio de su silencio oyes la armonía. Profundidad de profundidades, puede engendrar las cosas; misterio de los misterios, puede formar la esencia sutil. Por eso el Tao está unido a los seres; suprema Vacuidad, que a todas las necesidades no deja de proveer» (1996: 126). Adentrarse en la oscuridad para ver, no para ver cualquier cosa sino luz, verdad; no para oír cualquier sonido, sino armonía, verdad. Es la esencia, es el existir mismo: cómo no va a estar unido a los seres si es los seres mismos. Suprema Vacuidad en cuanto a formas o realidades del escenario de la construcción y de las expectativas, nada falta en y desde la realidad fronteriza.

24. «Entréme donde no supe, / y quedéme no sabiendo, / toda ciencia trascendiendo. / Yo no supe dónde estaba, / pero, cuando allí me vi, / sin saber dónde me estaba, / grandes cosas entendí; / no diré lo que sentí, / que me quedé no sabiendo / toda ciencia trascendiendo. / [...] El que allí llega de vero / de sí mismo desfallece; / cuanto sabía primero / mucho bajo le parece / y su ciencia tanto crece, / que se queda no sabiendo, / toda ciencia trascendiendo» (1982: 57).

25. Alois M. Haas nos dice, respecto a Juan de la Cruz, que «su amor por la naturaleza llegaba tan lejos que, al parecer, se llevaba a sus monjes a auténticas excursiones para orar, de modo que pudieran participar en el banquete festivo de la naturaleza bajo el cielo abierto [...] En los crepúsculos les permitía permanecer en oración callada y en soledad en los jardines del claustro, lo que se convirtió en costumbre fija entre los camelitas descalzos de Granada» (1999: 56).

26. «Y es así como si dijera: ni el entendimiento con sus inteligencias podrá entender cosa semejante a él, ni la voluntad podrá gustar deleite y suavidad que se parezca a la que es Dios, ni la memoria pondrá en la imaginación noticias e imágenes que le representen. Luego, claro está que al entendimiento ninguna de estas noticias le pueden inmediatamente encaminar a Dios, y que, para llegar a él, antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender, y antes cegándose y poniendo en tiniebla, que abriendo los ojos para llegar más al divino rayo. [...] Y de aquí es que la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe y, por eso, la llama san Dionisio *nayo de tiniebla* [...] Y no acabaríamos a este paso de traer autoridades y razones para probar y manifestar cómo no hay escalera con que el entendimiento pueda llegar a este alto Señor entre todas las cosas que pueden caer en el entendimiento» (S II, 8.5-6).

27. Ochenta y cinco apartados dedicados a comentar esta estrofa: «¡Oh lámparas de fuego, / en cuyos resplandores / las profundas cavernas del sentido / que estaba oscuro y ciego, / con extraños primores / calor y luz dan junto a su querido!».

28. Escribe Baruzi: «A la distinción establecida por los escritores espirituales entre vía activa y vía pasiva se la considera generalmente como hartó clara. ¿Cabría la posibilidad de averiguar por qué no trascendieron estos místicos un esquematismo elemental? A esos fenómenos desconocidos los llamaron, con un excesivo apresuramiento sistemático, “pasivos”. No los exploraron denodadamente por sus recovecos; no esperaron a buscar nuevos conceptos, para hallarles un origen: dejaron sentado que la gracia divina podía por sí sola determinar una reforma completa e íntima del ser. ¿Cómo no iban a ignorar, después de esto, las posibilidades humanas? ¿Cómo no iban a empobrecer y anquilosar su propia experiencia? La idea de una purificación primero activa y luego pasiva sólo conviene a la exterioridad de los hechos. Y aunque los místicos generalmente se atengan a ellos en su lenguaje, saben perfectamente que el drama vivido es muy diferente.

Pero no trabajaron lo suficiente para verter en sus análisis lo que de más original había en su experiencia» (1991: 529).

29. Del «Prólogo» a la *Subida*.

30. En un rápido paralelismo entre los dos pedagogos, diríamos que la primera sección de la obra de Patañjali va dirigida a los que el fraile llama «aprovechados», aquellos que ya han logrado el cese de las fluctuaciones de la mente. Esa estabilidad, unida a la polarización entregada al Señor (*Yogasūtras* I, 23-28), favorecerá la manifestación de la Sabiduría. Vemos, por ejemplo, que «cuando se produce la suprema purificación de las impresiones de la memoria, la mente queda vacía de su forma. Entonces puede resplandecer la comprensión verdadera» (*Yogasūtras* I, 43). «Ahí se produce el conocimiento que posee la verdad, una comprensión que difiere de la que se puede obtener por deducción o por las escrituras, ya que excede al sentido que éstas pueden alcanzar» (*Yogasūtras* I, 49). A partir de la sección segunda se dirige a los «principiantes». Toma en cuenta aquellos que todavía no se han liberado de los deseos y las perturbaciones del «yo» y les indica los medios a su alcance para realizar el vaciamiento. Patañjali propone tres líneas de esfuerzo (*Yogasūtras* II, 1): a) austeridad —ascesis del fuego interior—; b) estudio de las escrituras y de sí mismo, conocimiento de sí mismo; c) entrega al Absoluto, al Señor, Ishvara. Se trata de un esfuerzo con muchos puntos de parentesco con la noche del sentido, activa y pasiva, y con la acción de las virtudes para ayudar a crear la tiniebla, propuesta por el santo para facilitar la acción de la noche. Primero se ha de «sosegar la casa», después sigue el «desarriño» radical, la creación de la noche, y la salida (la «¡dichosa ventura!», la salida de todo límite humano, el hacerse «otro», ilimitado, el «embestir de la luz», «transformada en esclarecido rayo» N II, 5.3).

Las descripciones de «*samādhi* con objeto» (*samprajñāta samādhi*) de Patañjali resultan muy cercanas a la «noche pasiva del sentido» en la que la percepción se dirige hacia un objeto en desnudez total de entendimiento y memoria; mientras que el cultivo de «*samādhi* sin objeto», sin recurso sensitivo hacia el que dirigir la cognición (*asamprajñāta samādhi*), nos recuerda a la «noche pasiva del espíritu». En ésta, el buscador se mantiene «en desarriño de todas las aprensiones del alma», «a oscuras en pura fe» y así «sale de operación humana», produciéndose la divinización, el salto a esa cualidad existencial que rompe las barreras de la identidad subjetiva (N I, 8; N II, 4-25). En el comentario de Eliade sobre los *Yogasūtras* (1997: 64), que compara los dos tipos de *samādhi*, vuelve a aparecer el tema de la gratuidad o la gracia («rpto», dirá Eliade). «Se trata pues de dos clases de “estados” netamente distintos: la primera serie se adquiere por medio de la técnica de concentración; la segunda comprende de hecho un solo “estado”, a saber: el éxtasis no provocado, el “rpto”.» Puntualiza que no se trata de un don o de un estado de gracia pues no se alcanzaría sin un esfuerzo previo, es la coronación de todo un itinerario de «concentraciones» y «meditaciones», «pero sobreviene sin que se lo llame, sin que se lo provoque, por eso puede llamarse un “rpto”».

31. El *Bhagavad Gītā* (BG) y la obra de Juan de la Cruz, como exponentes del amor gnoseológico, han dado lugar a interesantes estudios comparativos. Véase, por ejemplo, la tesis doctoral de F. Torradeflot (1995) y G. Vallin (1980).

32. El término *vedānta* significa «el fin del Veda» y remite en primer lugar a las *Upanishad* (tanto en un sentido cronológico como filosófico: «propósito del Veda»). En segundo lugar, remite a uno de los seis *darśhanas* o sistemas filosóficos ortodoxos del hinduismo. Como tal, el Vedānta presenta una gran diversidad de corrientes, supone un sistema en el que tienen cabida el teísmo y el absolutismo, el dualismo (*dvaita vedānta*) y el a-dualismo (*vedānta advaita*). En cuanto a la composición del *Gītā*, la crítica trabaja con distintas hipótesis. Para unos, parte de la *Sruti*, la Revelación, para otros de la *Smṛiti*, la Tradición, la compilación se debería a Vyāsa, a quien se atribuye la de los Vedas, el *Mahābhārata*, los *Purāṇa*... Los *Purāṇa* mencionan no menos de veintiocho Vyāsa el «Compilador», que habrían aparecido en diversas eras para reunir y difundir las escrituras. Las características del texto permiten pensar en círculos *viśvāmītras*, o en algún autor brahmán cercano a los *bhāgavata*, los círculos de devotos de Krishna. Se pondera que el brahmanismo *upanishádico* logra —con este texto— establecer lazos con el *sāṃkhya* primitivo, el *rāja yoga* e, incluso, con el budismo.

33. Como texto base utilizaremos la traducción catalana de Elisabet Abeyà, que parte de la inglesa de J. Mascaró, junto con la edición comentada por Sri Aurobindo en su traducción francesa (por J. Herbert) y las castellanas de Leonor Calvera, por un lado, y de Consuelo Martín, por otro (edición esta que incluye los comentarios de Sankara). Véase la entrada *Bhagavad Gītā* en la bibliografía.

34. Juan Martín Velasco (1999:149) sitúa el término desde su etimología. La raíz *bhaj* de la que deriva la palabra significa el hecho de compartir. *Bhakti* expresa la acción misma contenida en ese hecho, *bhakta* es la persona que hace el ofrecimiento. Aunque se traduce por «devoción», tendría que conservar el sentido fuerte del término latino (*devotio* de *se devovere*), «entrega de sí mismo», nos dice, pues *bhakti* describe una relación muy peculiar que afecta a la totalidad de la persona. David Loy dedica al *Bhagavad Gītā* un capítulo de su obra *No-dualidad* (2000); reflexiona acerca de la posibilidad de aunar *bhakti* y perspectiva no dual (es decir, devoción que no presuponga una relación dual entre el devoto y Dios). Krishna proclama ser el esplendor mismo de la manifestación universal (BG X, 41). Si el objeto de la devoción es la realidad misma, ¿cuál es la fenomenología propia de esta devoción?, se pregunta Loy: «Desde esta perspectiva, el *bhakti-yoga* constituye el camino de purificación de nuestras reacciones emocionales ante el mundo —o, dicho de un modo menos dualista—, del “tono emocional” de nuestro ser-en-el-mundo» (2000: 294).

35. Bien o mal, en relación con aquello que obstaculiza la visión, que fija en el ser sujeto, en la polarización del mundo en torno al propio deseo. Una actuación que desplace ese mecanismo diluye el obstáculo.

36. Hemos comparado más arriba los pasos propuestos por Juan de la Cruz con los de Patañjali. Resulta también interesante ver el paralelismo con el *Gītā*. Cada una de estas obras es un ejemplo de cómo abordar de forma armónica los distintos aspectos en juego de un ser que no existe fragmentado. Si miramos hacia el *Gītā* desde el escenario de las sugerencias de Juan de la Cruz, vemos que los tres yogas orientan la reformación desde la perspectiva de la actividad del ser humano (que incluye sus distintas «potencias») mientras que el fraile partía del análisis (y la reformación) de cada una de las potencias. Pero como entendimiento, memoria y voluntad están presentes en cualquier actividad humana (del ámbito del pensar, del obrar o del sentir), *jñāna yoga* equivaldría a «fe, esperanza, caridad» en la medida en que se hallen puestas al servicio de la comprensión silenciada; *karma yoga* equivaldría a «fe, esperanza, caridad», puestas al servicio de un obrar no egocentrado y *bhakti yoga* a esas tres virtudes en relación con el sentir silencioso.

37. Los cinco elementos, el sentido de ego, la conciencia, el subconsciente, los cinco poderes de los sentidos, los de la acción y los poderes mentales, el deseo, el odio, el placer, el dolor, la inteligencia, la valentía, todo eso pertenece al campo y a las modificaciones del campo.

38. «La ausencia de miedo, la pureza, la constancia en el estudio y en la contemplación, la generosidad, la autoarmonía, la devoción, la austeridad, la rectitud; la no violencia, la verdad, la ausencia de ira, la renuncia, la serenidad, la aversión hacia los comentarios críticos, la simpatía hacia todos los seres, la amabilidad, la energía, la compasión, la fortaleza, la pureza, la buena voluntad, la ausencia de orgullo y de arrogancia, todo ello son tesoros» en la vía del conocimiento, mientras que las cadenas del ego se hacen más y más pesadas con la falsedad, la insolencia, la presunción, la ira, la ignorancia... todo aquello que se relaciona con los movimientos, deseos, temores y reacciones de un ser egocentrado (BG XVI, 1-20).

39. Recuérdese la advertencia del Buddha: «Peor daño que el que un enemigo puede hacer a su enemigo, peor daño que el que el odio genera entre los hombres, mucho peor es el daño que provoca una mente mal dirigida» (*Dhammapada*, 42).

40. O, si se prefiere, la afirmación de Tersteegen con la que Rudolf Otto abre su capítulo sobre el misterio: «Un Dios que concebimos no es Dios» (1965: 40).

41. En la bibliografía pueden verse las distintas ediciones de las obras de Eckhart que hemos utilizado en nuestra selección de textos.

42. Y trabaja haciéndose violencia: «Ningún hombre puede experimentar este nacimiento, o acercarse a él, si no es a través de una gran violencia. Pues no puede llegar sin retirarse, con todos sus sentidos, fuera de las cosas» (Eckhart 1980: 95).

43. Se puede encontrar reproducida en Eckhart 1998: 175-179.

44. El momento era especialmente delicado, el cerco sobre las beguinas se fue estrechando con varios procesos abiertos contra ellas. Marguerite Porete ya había ardo en la hoguera (París, 1310).

45. «Más tú que tú mismo, según la fórmula perfecta de san Agustín: *interior intimo meo, superior summo meo*. Y así, en el centro eterno de tu castillo íntimo, sólo el desierto de la Divinidad habita real y eternamente», comenta M. García-Baró con referencia al concepto de «nacimiento» de Eckhart (véase: M. García-Baró, «Más yo que yo mismo», en: J. Martín Velasco [ed.], 2004: 285-309).

46. «Un día, el maestro Dōgen habló así: “Un antiguo maestro zen dijo: ‘Cuando lleguéis al borde de un palo de cien pies, dad un paso al frente’. [...] Esto es, debéis dejar a un lado el cuerpo y la mente”.» Dōgen va desmenuzando el significado del «paso al frente»: abandonar el ego, el deseo de reconocimiento, de provecho personal, la consideración de los demás, etc.; seguir atado a cualquiera de estos

factores, es no haber avanzado más allá del palo de cien pies, esas personas «permanecen aferradas a él con uñas y dientes» (Dōgen 1988: 130-132).

47. Sobre la Escuela de Kioto y Eckhart, véase: Heisig 2002. Y también, las obras reseñadas en la bibliografía de este trabajo: Vega 1999, Nishitani 1999, Ueda 2004 y Nishida 1999.

48. El texto completo dice así: «La gente nunca debería pensar tanto en lo que tiene que hacer, tendrían que meditar más bien sobre lo que son. Si tú eres justo también tus obras son justas. Que no se pretenda fundamentar la santidad en el actuar; la santidad se debe fundamentar en el ser, porque las obras no nos santifican a nosotros sino que nosotros debemos santificar las obras. Por santas que sean las obras, no nos santifican en absoluto en cuanto obras: sino en cuanto somos santos y poseemos el ser, en tanto santificamos todas nuestras obras, ya se trate de comer, de dormir de estar en vigilia o de cualquier cosa que sea. Quienes no tienen grande el ser, cualquier obra que ejecuten, no dará resultado» (1983: 91).

49. Ésta es una de las proposiciones condenadas por la bula de Juan XXII (marzo, 1329).

50. *Abgescheidenheit*: «Del ser separado», traduce Amador Vega. Los estudiosos de Eckhart se detienen en el neologismo empleado por el dominico, buscando dar con la traducción que mejor recoja su sentido. Consúltense, por ejemplo, los comentarios recogidos en las distintas ediciones de las obras de Eckhart: la edición a cargo de A. Vega (Eckhart 1998: 211-212), la de M. de Brügger (Eckhart 1983: 255), la de G. Jarczyk (Eckhart 1995: 11-16).

El término define al ser humano «libre de sí mismo y de todas las cosas», de ahí la traducción como «ser separado» —explicará Vega—, que subraya el carácter paradójico, negativo y afirmativo a un tiempo, de ese vaciado que es conversión, que es conocimiento, disciplina y experiencia de alteridad a un tiempo. Un estar en sí, sin depender de nada, que es profunda y absoluta libertad. En la medida en que el término «desasimiento» puede poner el acento en el aspecto sacrificial, se aparta del sentido del término eckhartiano. El desasido es el absolutamente libre, en ese sentido, «separado», liberado de toda atadura. Por tanto, pleno. Pero, sin olvidar estas apreciaciones, preferiremos «desasimiento», que nos resulta más familiar y que cuenta ya con una larga trayectoria en la literatura mística. También en Juan de la Cruz «sin arimo y con arimo», el «alma desasida de toda cosa criada», vive «sobre sí levantada, en una sabrosa vida, sólo en su Dios arrimada»; desasida, no queda cosa, todo se hace de un solo sabor (Juan de la Cruz 1982: 77).

Se plantean interrogantes acerca de la autoría de este tratado: si es obra directa de Eckhart o está «construida» a partir de sus enseñanzas. Las dudas las despierta, por ejemplo, el hecho de comprobar que la investigación inquisitorial no incluyó ninguna afirmación contenida en él (y algunas bien lo «merecerían»). O el texto era desconocido en aquel momento, o se elaboró después de la muerte del maestro.

51. Sermón tras sermón, este punto es su caballo de batalla: «Un obstáculo que impide a gentes bien intencionadas alcanzar la verdadera espiritualidad son los siete sacramentos. Sacramento significa símbolo. Pero no alcanza la verdad interior aquel que se apegas al símbolo [...]» (1980: 180). «Hay gentes que se imaginan haber sido transformados en la santa Trinidad, aunque nunca hayan salido de ellos mismos. No les gusta renunciar a su propio yo, quieren un beneficio personal en abundancia, placer y dulzura para su corazón» (1980: 184).

52. Merece la pena recordar en este punto aquel bello himno de Sankara (siglo VIII), maestro del Vedānta, en el que va enumerando todo tipo de prácticas y rechaza su utilidad para alcanzar el conocimiento: «Se adquiere un saber reconocido incluso por los reyes, ¿y después? / Los parientes y allegados son alimentados y respetados, ¿y después? / Uno se baña en el Ganges o en otras aguas sagradas, ¿y después? / Se reparten en limosnas gran cantidad de monedas, ¿y después? / Realmente, no es así como llega a percibirse el Ser. / Se recitan los mantras miles de veces, ¿y después? / El cuerpo cubierto de cenizas, ¿y después? / El rosario llevado con cuidado, ¿y después? / Realmente, no es así como llega a percibirse el Ser». El himno continúa revisando: honrar a los brahmanes, hacer sacrificios a los dioses, criar hijos, purificar el cuerpo, controlar la respiración, superar la envidia y toda ambición, desarrollar poderes, llegar a hacer grandes milagros, etcétera. «[...] ¿y después? Realmente, no es así como llega a percibirse el Ser.» Hasta que, finalmente, concluye que el «método» —si así puede llamarse— es la reflexión misma sobre lo que no conduce, sobre lo que no ayuda, para poder descubrir lo que sí es: «Aquel que mantiene vivo en su corazón este santo desasimiento hacia lo que no es el Ser, de una forma constante y plena, ése se convierte en una copa de elección para la percepción directa del Ser, que no alcanzarán en este mundo los que se pierden en el torbellino de un universo ilusorio» (1977: 25-26).

A principios del siglo XX, Rudolf Otto llevó a cabo un estudio de mística comparada (*West-Östliche Mystik*, véase la bibliografía) en el que se centra en la obra de estos dos maestros. En Sankara el objetivo de la dedicación es *viveka*, el discernimiento capaz de distinguir la irrealdad de la construcción. La observación lúcida y constante acrecienta el desasimiento (*vairāgya*), que consiste en la no identificación ni con quien observa ni con el objeto de la observación. No identificándose con ninguna irrealdad, aquello que «es» (el Ser) puede ser percibido (realizado). La finalidad de los sermones de Maestro Eckhart sería equiparable a la del himno: provocar esa reflexión, orientar la actitud interior acompañando al discípulo en los primeros pasos de un uso de la mente *desasida* que, a su vez, acrecienta el desasimiento.

53. Dios —leemos en el Corán 50:16— se encuentra «más cercano del hombre que su vena yugular».

54. En otra versión: «[...] olvidarse de uno mismo es percibirse a uno mismo como la totalidad de las cosas. Comprender esto es despojar el cuerpo y la mente de toda idea sobre uno y los demás» (citado en Loy 2000: 220).

55. Los maestros del Tao son los grandes exponentes de ese «no-actuar»: dejar «que las cosas sigan su curso natural» (Zhuang Zi XII, 1 [1996: 124]). Cuando el sabio se halla en reposo, su actuar es uno con el *Yin*, cuando se mueve sus ondas se unen al *Yang*. «Por eso se dice que la calma, el silencio, el vacío y el no-actuar son el origen del Cielo y de la Tierra, la esencia del Tao y su Virtud» (XII, 2 [1996: 125]).

56. Schopenhauer recogía la propuesta —recordemos— con una referencia explícita a los sutras budistas, a las *Upanishad* y a Maestro Eckhart.

57. Del *Mathnawī* consignamos el canto y el número del verso, según la numeración de la edición utilizada, a cargo de E. de Vitray Meyerovitch y D. Mortazavi. Otras obras de Rūmī que citaremos serán *Fihī-ma-fihī* (el título seguido de la paginación de la edición) y el *Diwan*, del que mencionaremos el número de la oda. Véase la entrada «Rūmī» en la bibliografía.

58. El término «sufismo» aparece por primera vez en el siglo XIX, en estudios germanos y anglosajones sobre el islam, como traducción del término árabe *tasawwuf* (vía mística, vía del conocimiento), de etimología discutida. Una de las posibilidades, la más generalmente aceptada, es que derive de la raíz *suf*, lana, con referencia al atuendo basto y sencillo con el que se vestían los «pobres espirituales». Según otras hipótesis, deriva de *saffa* (limpiar, purificar), o bien de *suffa* (banco, cojín —de donde proviene «sofá»—, que designaba un espacio recogido en las primeras antiguas mezquitas).

59. La enumeración clásica de las etapas, en la espiritualidad musulmana, es: arrepentimiento, abstinencia, renuncia, paciencia, confianza en Dios, satisfacción (Schimmel 2002: 126-145; Nicholson 1975: 49-50).

60. «El recuerdo del pecado es un velo entre Dios y el que contempla», afirmaba Hujwiri (Vitray-Meyerovitch 1978: 78). Encontramos a menudo expresiones parecidas en los textos de los maestros sufíes.

61. La raíz del término *sharī'a* (la doctrina, la orientación) es «camino» y *tariqa* deriva de «vía». *Tariqa* reviste el doble sentido de camino específico (método) y el de escuela, la cofradía, el grupo al que el buscador se une para compartir la búsqueda. Cuando, como es el caso islámico, la ordenación del cerco del aparecer (la *sharī'a*) se origina de forma emparentada y entrelazada con el vislumbre del cerco hermético, la ordenación busca asumir, también, el «movimiento de alzado». La cuestión que se plantea es hasta qué punto pueden aunarse los dos aspectos; y más aún cuando la *sharī'a* como orientación general se concreta en el *fiqh*, la jurisprudencia. Véase: M. Mokri, «La mystique musulmane» (AA. VV. 1977, vol. 2: 453-456). O también Schimmel 2002: 115ss; Nicholson 1975: 26-30.

Islām, la actitud de doblegarse a la voluntad del Uno, se orienta por la *sharī'a*, pero es una actitud que encierra otras capas. La primera es *imān*, entrega, polarización absoluta, confianza plena; en este propósito la guía es la *tariqa*, el camino estrecho. Finalmente *ishām*, el objetivo de la búsqueda, vivir el presencia de, vivir en la realización de la Unidad (el ser fronterizo). Ahí ya no hay camino, ya no hace falta. Un dicho sufi afirma: a ojos de la *sharī'a*, lo tuyo es tuyo y lo mío, mío. A ojos de la *tariqa*, lo tuyo es tuyo y lo mío es tuyo. En *ishām*, no existe tuyo o mío. En el prefacio del libro quinto del *Mathnawī* (V, 1079) nos dice Rūmī: «[...] este quinto libro mostrará que la Ley religiosa [la *sharī'a*] es como una lámpara que indica la vía. Mientras no se tiene una lámpara no se puede emprender el viaje, cuando ya se ha encontrado la vía, el camino es la vía y, al término del viaje, es la Realidad. Es por eso por lo que se afirma que si las realidades fueran manifestadas, no existirían leyes religiosas».

Y en cuanto al *fiqh*, Rūmī compara la jurisprudencia con el agua del río Tarut, tan limpia en su fuente, y tan llena de impurezas después de cruzar la ciudad, al haber recogido los deshechos de barrios y cercados. «Siendo la misma agua que calmaba a sedientos y hacía reverdecir la llanura», hace falta un gran

discernimiento para poder reconocerla... Lo mismo el *fiqh*, «cuando se mezcla con las ideas, los sentimientos y los aportes personales [...] acaba arrastrando mucha basura» (*Fibi-ma-fibi*, 183).

62. Ibn 'Arabi defendía la idea de que sólo discuten acerca de la forma de los recipientes quienes no han probado el agua. Junayd afirmaba que el Uno adopta las formas con las que lo buscan («cada criatura tiene una imagen de Mí y es allí donde Yo me encuentro»). En Rūmī éste es un tema recurrente, que va apareciendo en sus lecciones a través de múltiples imágenes: los caminos a la Kaaba son numerosos; las discusiones y los malentendidos se resuelven cuando en el aire se siente el perfume del Bienamado; las religiones no podrán unificarse —ni falta que hace— porque tienen objetivos distintos, como distintas son las situaciones y las personas. «Sólo cuando el ratón abandona la naturaleza de ratón, el pájaro abandona la de pájaro, allá donde todos se vuelven uno, el fin buscado deja de ser alto o bajo; cuando se encuentra lo que se ha buscado no hay ya ni arriba ni abajo» (*Fibi-ma-fibi*, 47). Las discusiones se mueven en el ámbito de los conceptos, de las ideas, de los propósitos y objetivos humanos: «[...] mientras que los cuerpos, las representaciones, las imaginaciones y las ilusiones tienen cada una un mundo, el Altísimo está más allá de esos mundos y no está ni en su interior ni en su exterior» (*Fibi-ma-fibi*, 130-131).

63. Abū Yazīd al-Bistāmī, conocido también como Bayazīd (Irán, siglo IX de la era cristiana; para facilitar la lectura, ofreceremos todas las indicaciones cronológicas con referencia al calendario cristiano y no guiándonos, como quizás sería más correcto, por el calendario musulmán).

64. El proceso contra Husayn ibn Mansūr, conocido como Al-Hallāj (857-922), duró nueve años y su suplicio hasta la decapitación fue especialmente bárbaro. Toda su obra poética es expresión de esa suprema unidad que le costó la vida. Su célebre *Ana'l-Haqq* ha merecido numerosísimos comentarios a lo largo de la historia de la espiritualidad musulmana. Rūmī, en el *Fibi-ma-fibi* critica a quienes la interpretan como una afirmación pretenciosa y blasfema, e insiste en la humildad radical que supone la afirmación: «Los que dicen “soy el servidor de Dios”, atestiguan dos existencias, una para sí, otra para Dios. Pero el que dice *Ana'l-Haqq*, se aniquila, desaparece. Él dice: “Yo no soy, Él es todo, nada existe, sólo Dios es. Yo soy una pura nada, yo no soy nadie”» (*Fibi-ma-fibi*, 65). Recordemos aquellas falsas humildades, que Teresa de Jesús criticaba, de los que se escandalizaban del reconocimiento del «reino» en el ser humano.

65. O también: «He visto a mi Señor con el ojo del corazón / y Le he dicho: ¿Quién eres? / El me dijo: “Tú”» (Al-Hallāj 1986: 33). «¡Unifícame, oh Único, en Tí, / con un pacto al que ningún camino sirva de ruta!» (1986: 54). «La prueba es Suya, de Él hacia Él, / Él es el Testigo mismo de lo Real» (1986: 20). Al-Hallāj es quizás la voz más representativa de esa poesía de la Unicidad, junto con Rūmī, al que nos acercaremos seguidamente.

66. Hijo de un reputado teólogo y predicador, Baha ud-Din Valad, nació probablemente en Balkh (en el actual Afganistán). Por motivos profesionales (paternos) y políticos (la presión mongol), durante la infancia y juventud de Rūmī la familia trasladó a menudo su lugar de residencia. Entre otras poblaciones, vivió en Samarcanda, en Bagdad, en Nishapur (donde recibió de manos de 'Attār un ejemplar de su *Libro de los secretos*) y en Damasco (donde conoció a Ibn 'Arabi), hasta que en 1229 la residencia familiar se fijó definitivamente en Konya, Turquía. A la muerte de su padre, en 1231, lo sucedió como maestro de jurisprudencia (*fiqh*). Casado y con dos

hijos, bajo la dirección espiritual e intelectual de un antiguo discípulo de su padre (Burhān ud-Dīn Muhaqqiq Timidhi) pasó unos años estudiando en Alepo y en Damasco, hasta que en 1240 se reincorporó definitivamente a sus tareas docentes en Konya. En torno a él se originó la *tarīqa* Mawlawiyya (la orden Mewlevi), que se extendió rápidamente por todo el Imperio otomano y que es conocida fuera de los círculos sufíes por la danza en círculos de sus derviches (el *sama*). El aniversario de su muerte, en diciembre, reúne cada año a miles de personas junto a su mausoleo, en Konya.

67. «El amado se ha escondido por las disputas. Todos se han marchado. Ya puedes salir de tu escondrijo. Libra a tu servidor del desespero [...] Por tu luz, toda cosa es pura nada [...] Te escondes como la inteligencia, y todo proviene de ti [...] te he visto en mi corazón y he quedado liberado [...] ¡Oh, Shams de Tabriz! Muestra la perfección y todo será iluminado» (*Dirvan*, 99). «¿Dónde se ha escondido mi Amado? Mi corazón tiembla preguntándose dónde estará [en los jardines interroga al jardinero acerca del dueño de las rosas, en el palacio pregunta a los guardias por el sultán, pregunta a los astros, pregunta por todos los caminos...]. ¿Dónde puede haber ido Shams de Tabriz, si el sol no puede esconderse nunca?» (*Dirvan*, 677).

68. «Se ha levantado la aurora del gozo, es el momento de la unión y la visión» (*Dirvan*, 473). «Por el gozo de tu luz, los ciegos recuperan la visión, por la alegría de la nostalgia andan ágiles los cojos» (*Dirvan*, 22). «La paz es la vía de la búsqueda, la gratitud la fuente del gozo, y tu luz, tu luz embriaga de gozo mi ser [...] ¡Qué alegría! ¡Qué alegría tan grande la mía! Vivo embriagado, cada hoja fresca y alegre, cada átomo proclama el gozo profundo: la confianza es la clave de la beatitud, la gratitud la clave del contento» (*Dirvan*, 33).

69. «Es el momento de la gracia, el océano de la pureza perfecta, [...] el tesoro de todos los dones está aquí [...] la fuente del agua viva en la cabeza y en los ojos [...] has de saber que estás delante del universo infinito, en este mundo limitado la jarra de la percepción es muy estrecha. Desde Tabriz ha brillado el sol de la verdad y yo le he dicho: “Tu luz está, a un tiempo, unida a toda cosa y es distinta de todo”» (*Dirvan*, 464).

70. «¡Oh, mi gozoso amante! ¡Origen de mi estado! Desde que soy tú mismo he desaparecido para mí. Eras nuestro vecino, hasta que me mostraste tu rostro, haciendo de las dos casas una sola. ¡Oh tú, cuya belleza es luminosa como la luna!» (*Dirvan*, 1031).

71. «Oh, silencio, lo más precioso que hay en el centro de mí mismo [...] el silencio no guarda ni temor ni esperanza [...] El hombre de los discursos, ¿qué sabe de la dulzura del silencio? ¡Qué sabrá el corazón árido de la frescura del líquido! Me he convertido en espejo, ya no soy aquel de los discursos. Lo entenderéis el día que vuestros oídos se hayan convertido en visión» (*Dirvan*, 38). «Todo es mío cuando tengo al Amigo, no digas dos, deja de ocuparte de los signos, el origen está aquí» (*Dirvan*, 39).

72. «[...] para la inteligencia el encuentro es comparable al estado de embriaguez, en el que no hay cómo ni porqués posibles» (*Dirvan*, 412). «El buscador recibe como respuesta un “Aquí estoy” que la razón no puede comprender pero que se hace notar desde la coronilla hasta la punta de los pies» (*Mathnawī* II, 1190-1191). Al-Hallāj avisa en un poema —que Rūmī recoge— que, en este ámbito, quien pretenda avanzar guiado por la razón quedará «sumergido en la perplejidad», se marchitarán sus estados de conciencia y acabará preguntándose «¿Existe?» (Al-Hallāj 1986: 77).

73. Entre las que destaca la obra que hemos citado, *Fibi-ma-fibi* («En esto está lo que está en esto»). Parece que el título haría referencia a una expresión que se encuentra en Ibn 'Arabi.

74. El título hace referencia a la estrofa empleada en su composición, dípticos que riman entre sí (en total, más de veinticuatro mil versos).

75. También Al Ghazālī vivió un proceso interior semejante que lo mantuvo alejado por un tiempo de su tarea teológica, pero regresó a ella. Aunque, cuando lo hizo, fue de un modo renovado.

76. Sultān Valad se hace eco de las críticas del momento: «Por su culpa, dicen, la gente da la espalda a las leyes de la religión y se entrega al amor [...] su religión de amor no es la religión verdadera» (1988: 96), «jóvenes y viejos danzaban como los átomos al sol del amor y a sus ojos la religión parecía haber perdido su atractivo. Su religión era ahora el amor y la pasión» (1988: 102).

77. Rūmī empezó a practicar la danza circular a partir del encuentro con Shams («a veces danzaba la noche y el día sin parar», recoge Sultān Valad [1988: 95]). La danza fue surgiendo de forma natural, y sus discípulos así la incorporaron. Danzaban, por ejemplo, por la calle a la vuelta de la oración del viernes en la mezquita. La posterior ordenación y estructuración ritual de la danza se debe a Sultān Valad, ya después de la muerte de Rūmī.

78. «El *sama* lleva la paz al alma de los vivos, el que lo sabe posee la paz. [...] El que no conoce su propia esencia, aquel para quien se mantiene oculta esa belleza tan bella como la luna, ¿de qué utilidad puede serle el *sama*? [...] El *sama* está hecho para la unión con el Amado. Para aquellos que giran el rostro hacia la *Qibla*, para ellos, sí, es el *sama* de este mundo y del otro. Más todavía para este círculo de danzarines que guardan en su centro su propia Kaaba» (*Dirvan*, 339).

79. El nicho que, en las mezquitas, sirve de punto de orientación para que los fieles dirijan sus miradas y sus oraciones hacia La Meca.

80. Tradiciones sobre dichos y hechos del Profeta. La recopilación de hadices, junto con el Corán, constituyen la *sunna*, la tradición.

81. «¡Ei!, los que estáis muertos, volved a la vida gracias a la voz del Amigo. En verdad, esa voz hace nacer la vida en tu seno; Él dijo “soy tu lengua, soy tus ojos, soy tus sentidos, soy tu vida entera” [...] ¡Oh, María! busca con atención, pues no soy fácil de ver, soy la luna nueva, soy la imagen en el corazón. Reconoce al que mora en los corazones» (*Mathnawī* I, 1935-1937).

82. «El aspirante reflexiona, “fuera de lo que nombro existen otras cosas”, luego ha de pensar “hay otra palabra y otra sabiduría que no conozco, si pregunto lo sabré”. La pregunta es la mitad de la ciencia» (*Fibi-ma-fibi*, 101).

83. Nacido cerca de Bagdad, vivió en el Yemen y en la India. Continuador de la línea de pensamiento de Ibn 'Arabi, escribió más de treinta títulos, de entre los cuales *El hombre universal* es el más conocido. Los fragmentos citados provienen de la edición castellana de la obra (véase la bibliografía).
84. Nos llega el eco de aquella formulación de Maestro Eckhart: «Uno con Uno, uno de Uno, uno en Uno y en uno Uno eternamente» (1983: 233; 1998: 125).
85. Hay diversas hipótesis sobre la autoría de estos textos, surgidos en el seno de la ebullición espiritual que se vivía en Inglaterra, así como en el centro y norte de Europa, y que dio lugar al desarrollo de movimientos (tanto masculinos como femeninos) que crecían al margen de los grandes centros monásticos y de las órdenes mendicantes, o con autonomía respecto a ellos. Una de las posibilidades que se barajan en relación con la autoría de los textos, aunque no se haya podido probar, es que sea la obra de un cartujo, ya que los cartujos tienen por costumbre no firmar sus escritos (por no caer en la vanagloria). Lo que es indudable es que se trata de alguien con formación teológica y conocimientos de la vida monacal y solitaria. La *Carta de orientación particular* parece posterior a *La nube del no-saber*, ya que presenta los mismos temas pero de una forma más sistemática y lineal, como si recogiera de forma ordenada algo ya pensado con anterioridad. Mientras que, por el contrario, la *Nube* es más espontánea, con extensos paréntesis intercalados que retoman, con un cierto desorden, hilos argumentales que habían quedado interrumpidos. En la *Carta*, además, el autor se defiende de algunos ataques de los que es blanco su propuesta (si es para pocos, si es algo muy complicado de llevar a cabo...). Los dos textos tuvieron rápida acogida y difusión a juzgar por las numerosas alusiones a ellos que aparecen en obras inmediatamente posteriores. Para la selección hemos utilizado la versión catalana, con traducción de Josep Sales (Barcelona, Proa, 1992), cotejando con otras ediciones castellanas. Acompañaremos cada cita con la referencia a la página de la edición catalana.
86. Casado y padre de cuatro hijos, regentaba un pequeño comercio de cigarrillos liados a mano. A los treinta y cuatro años conoció al que sería su maestro. Nisargadatta explica que simplemente hizo caso de la indicación de éste: investigar el sentido de «soy» («él me dijo que no era nada sino mi ser; le creí, actué en consecuencia y dejé de preocuparme de lo que no era yo» [2003: 22]), hasta que comprendió el Ser, la realidad única, el «amor que todo lo es». Sin abandonar familia ni trabajo, encima de su tienda construyó una pequeña habitación para poder meditar y recibir a los visitantes, hindúes y extranjeros. Su pensamiento se enmarca en el *advaita vedānta*, la corriente «a-dual» del Vedānta, y llega hasta nosotros a través de la compilación de conversaciones llevada a cabo por sus discípulos. De las distintas recopilaciones existentes, en estas páginas nos ceñiremos a una de ellas, la más amplia, *Yo soy Eso* (2003).
87. Las ideas clave que impregnan todo el texto no surgen, por supuesto, de la nada. En la base está la *Teología mística* de Pseudo Dionisio Areopagita y su «divina tiniebla» («[...] libre el espíritu, y despojado de todo cuanto ve y es visto, penetra [Moisés] en las misteriosas Tinieblas del no-saber» [1990: 373]), toda la tradición apofática de la teología cristiana, Clemente de Alejandría con memorables pasajes de sus *Stromata* (p. e. V, 12), Gregorio de Niza y su *Vida de Misisés*, Máximo el Confesor, Juan Damasceno... En la Francia del siglo XII, Hugo y Ricardo de la Abadía de San Víctor, o Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry. Y el eco de estos maestros reverbera en distintos lugares: con Eckhart nos hemos acercado a la estela renana y flamenca del XIV, en la Italia del XV encontramos a Nicolás de Cusa apuntando a Dios como el «no-otro», objeto de investigación de una *Docta ignorancia* para la que si «Dios» es la realidad absoluta, «Dios» es el «no-otro», la «no-alteridad absoluta». La búsqueda del que «es» partirá de la no alteridad absoluta, del «no-otro» de la criatura. «No se me ocurre ningún otro nombre más preciso para expresar mi concepto del innombrable que no es otro de nada», afirma el obispo Nicolás (2002: 105). En el XVI, la luminosa noche oscura de Juan de la Cruz... Si en el seno de esta rica tradición algo tiene de peculiar el texto inglés es su extremada desnudez, una propuesta tan directa y tan simple (tan breve) que la «lección fronteriza» salta a la vista sin posibilidad de perderse deambulando por entre consideraciones teológicas.
88. Dice Nishitani: «La verdadera autosuficiencia no es egoísta, no significa otra cosa sino el yo que se vacía a sí mismo y así permite ser a todo» (1999: 350). Es una afirmación que podríamos recoger en todas las latitudes, expresada en una gran variedad de formas culturales. Recurrimos de nuevo a Zhuang Zi y a una forma de expresar lo inexpressable que no tiene desperdicio: «Hacerse uno con el origen del universo es Vacuidad y Vacuidad es grandeza. Confundirse con el canto de los pájaros, y en esa confusión con el canto de los pájaros alcanzar la gran confusión con el Cielo y la Tierra. Esta gran confusión es el total desvanecimiento, que aparece como simplicidad y también como oscuridad. Nómbrase a esto Virtud Profunda, y se identifica con la gran armonía» (XII, 7 [1996: 129]).
89. El *Shodoka* es uno de los textos fundamentales del budismo zen. El título se compone de *Ka*: canto, *Sho*: probado, evidente, *Do*: vía, verdadero sí mismo. Canto a la visión, a la constatación, a la evidencia, del verdadero sí mismo. El autor nació en Yoka, China, y de ahí su nombre. *Daishi*, el gran maestro, fue el título que le otorgó la posteridad. Se ordenó monje, estudió todas las formas de budismo, así como el pensamiento de Lao Tse y de Confucio, sin quedar satisfecho. Se dirigió al monte Sokei a visitar a Huei Neng, el sexto patriarca del budismo Cha'n («zen» en japonés), y en su primer intercambio con el maestro «obtuvo el despertar». Permaneció una sola noche junto a Huei Neng. Se instaló en la ciudad de Honko, donde reunió a numerosos discípulos. Para la selección de textos hemos utilizado la edición comentada por Taisen Deshimaru y a ella hacen referencia las indicaciones de paginación. Véase la entrada «Yoka Daishi» en la bibliografía.
90. Dejar de ser una marioneta sin vida, ésa es la cuestión. Al llevar a cabo esa tarea de autoconocimiento, de reconocimiento del verdadero ser, todo queda realizado: «Si realizáis en el instante el zen del Buddha / los seis *paramitas* y las diez mil prácticas / se realizan plenamente en vuestro cuerpo» (Yoka Daishi 1981: 28). El listado clásico de *paramitas* (virtudes) incluye: 1) el don, la entrega, sin esperar nada a cambio; 2) el orden moral, el comportamiento equilibrado y armónico con el orden cósmico; 3) paciencia, confianza; 4) energía; 5) concentración, meditación; 6) sabiduría, comprensión profunda. Los seis *paramitas* fundamentan las «diez mil» prácticas para adquirirlos o desarrollarlos.
91. Véase Xavier Melloni, «La plenitud transpersonal del jo» (2003: 352-361), *éntasis y éxtasis*, la experiencia de un crecimiento en dos direcciones simultáneas.

Capítulo 4

- Desde esta perspectiva podemos decir que se trata de ahondar en aquella propuesta que impregna la obra de Eugenio Triás: ofrecer una «apertura accesible a una experiencia de religación con el misterio que marque su radical diferencia con las formas de religión y religiosidad que mantienen todavía reductos refractarios al inapelable proceso de secularización que es propio de nuestro mundo histórico» (Triás 1999: 430).
- Queremos destacar la coincidencia de los adjetivos «estático» y «dinámico» en Bergson y en la obra de Mariano Corbí, aunque tales adjetivos revisten distinto significado en cada uno de los autores: se emplean con referencia a la religión, en Bergson, y a la sociedad, en Corbí. La religión estática de Bergson son todos aquellos aspectos de la construcción religiosa ligados a las funciones de establecimiento de un sentido estable del mundo y de una ordenación social adecuada, ya se trate de una cultura «de repetición» o de una cultura «de innovación» (suponiendo que las culturas de innovación pudieran ayudarse de estructuras ideológicas religiosas, aspecto que negarían Corbí, Gauchet y otros). La «religión dinámica» estaría constituida por los aspectos del ámbito de las religiones que orientan hacia el conocimiento silencioso. Para Corbí, los términos «estático» y «dinámico» caracterizan los modelos sociales, estables o de innovación, y las estructuras que se corresponden con ellos. En las sociedades llamadas estáticas, las del modelo de repetición, las religiones presentan elementos al servicio de funciones de fijación y asentamiento del modelo social y otros ligados al conocimiento silencioso. En las sociedades de innovación, los primeros tienden a desaparecer, mientras que los segundos conservan su vigencia y desarrollo propios. Corbí coincidiría con Bergson en augurar que las formas religiosas propias de la nueva situación adquieren la forma de grupos al servicio del proceso interior, grupos capaces de apoyar y favorecer el «movimiento de alzado» de sus miembros. Dedicamos a ello uno de los apartados de su obra *Religión sin religión* (1996: 237-268).
- De la memoria al servicio de la experiencia silenciosa nos habla Raimon Panikkar en *De la mística* (2005: 150-153). También Amador Vega en el *Tratado de los cuatro modos del espíritu* (2005b: 99-117) presenta la reformación a partir de la memoria, la inteligencia y la voluntad, y plantea la doble aportación de la memoria. «Una memoria adelantada a las virtudes del intelecto se hace necesaria cuando el yo precisa disponer de un fundamento sobre el que sostener su voluntad de pasar hacia adelante, atravesando los obstáculos de un yo debilitado por la convicción de que nada por venir puede mejorar su estado» (2005b: 104).
- Véase: González Landa 2005.

INFORMACIÓN ADICIONAL

Ficha del libro



Teresa Guardans (Barcelona, 1956) es filóloga y doctora en Humanidades por la Universidad Pompeu Fabra. Tras una primera etapa profesional desarrollada en el ámbito de las bibliotecas públicas, es desde hace unos años profesora del Centro de Estudio de las Tradiciones Religiosas de Barcelona (CETR). Es autora de *El saber marginat* (1997), *Las religiones: cinco llaves* (2006) y coautora de *La setena direcció: el conreu de la interioritat* (2008) y de *Una historia de las religiones* (2009).

Otros títulos de interés

Anónimo

[La nube del no saber](#)

Marià Corbí
[Hacia una espiritualidad laica \(ebook\)](#)

Alois Maria Haas
[Maestro Eckhart](#)

Wilfrid McGreal
[Juan de la Cruz](#)

Fernando Pérez-Borbujo
[La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de Eugenio Trías \(ebook\)](#)

Victoria Cirlot y Amador Vega
[Mística y creación en el siglo XX](#)

**VIKTOR EL HOMBRE
FRANKL EN BUSCA
DE SENTIDO**



Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor

9788425432033

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

* Nueva traducción*

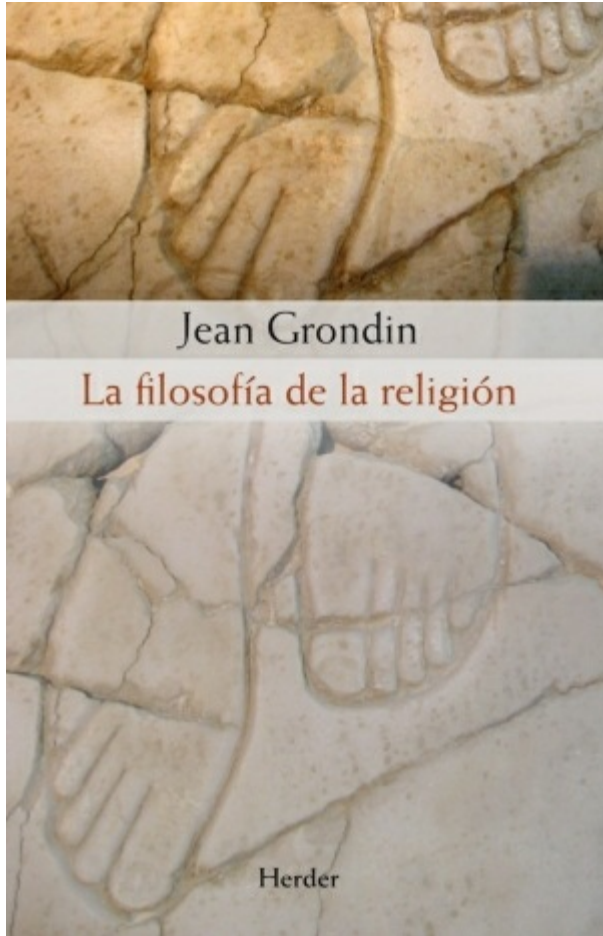
El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



La filosofía de la religión

Grondin, Jean

9788425433511

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

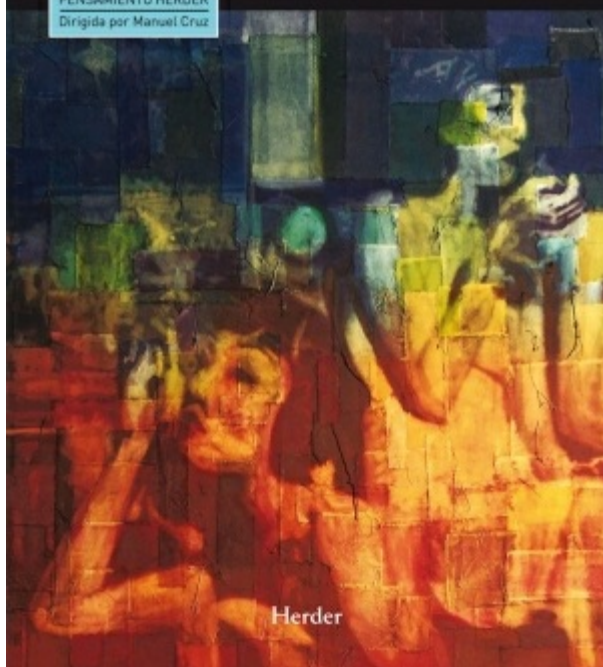
¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul

9788425429101

80 Páginas

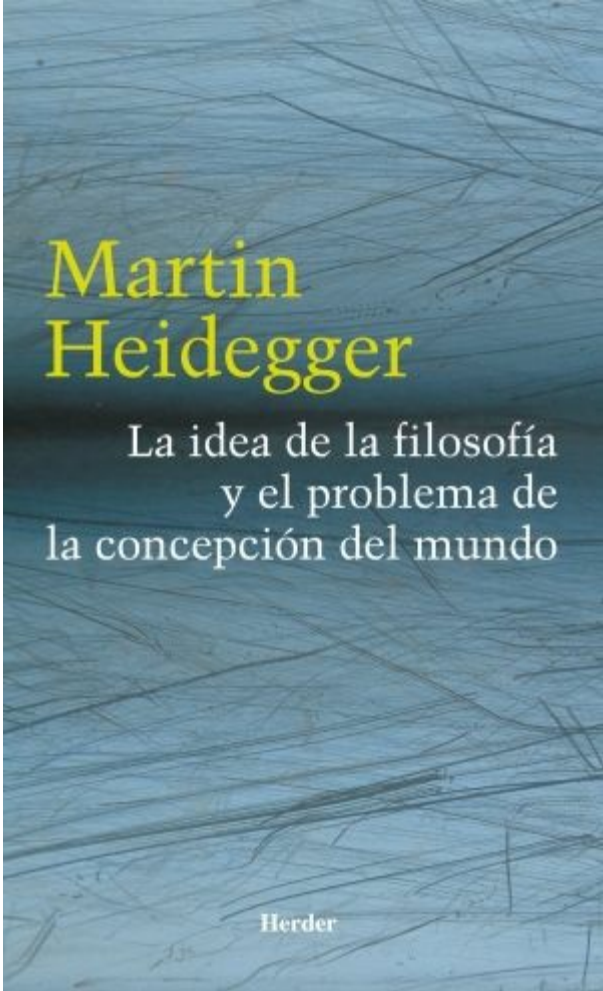
[Cómpralo y empieza a leer](#)

Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Martin Heidegger

La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo

Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880

165 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 1923) como asistente de Husserl.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JESPER JUUL



Decir no, por amor

Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos

Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper

9788425428845

88 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definarnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Índice

Portada	2
Créditos	3
Dedicatoria	4
Índice	5
Introducción: El asombro como punto de partida	8
1. Conocimiento, silencio y asombro	11
1.1. Los cercos, la frontera	11
1.2. El habla y la doble experiencia de la realidad	14
1.3. Movimiento de alzado y condición fronteriza	15
1.4. Concebir y comunicar la experiencia fronteriza	18
1.5. Ámbitos complementarios de conocimiento	21
1.6. Hacia el conocimiento silencioso	22
1.7. Orientación del esfuerzo	24
1.8. Del silencio de la mirada al silencio de sí	28
2. Conocer más allá del yo	30
2.1. La verdad de las artes, la verdad de las ciencias	30
2.2. Adecuación del sujeto y adecuación de la obra	32
2.3. Exploración de la des-sujeción en el arte	33
2.3.1. La atención sostenida	37
2.3.2. El cultivo desde todas las capacidades	39
2.4. Des-sujeción y libertad	46
3. El aprendizaje de la condición fronteriza	49
3.1. Geneviève Lanfranchi	52
3.1.1. La experiencia fronteriza como «Espacio-Vacuidad»	54
3.1.2. Método de trabajo: la autoconducción	56
3.1.2.1. La auscultación cualitativa	56
3.1.2.2. La identificación con el espacio	60
3.2. Teresa de Jesús: la importancia del reconocimiento del «reino»	64
3.2.1. Método: de la oración vocal a entender no entendiendo	66
3.2.2. La experiencia fronteriza como experiencia unitiva	73
3.3. Las lecciones de «reformación» de Juan de la Cruz	75
3.3.1. La condición fronteriza como unión de Sabiduría	77

3.3.2. Actividad y pasividad transformantes	80
3.3.3. Esbozo de método de reificación	82
3.4. El Bhagavad Gītā, la devoción como búsqueda	89
3.4.1. La vida como ofrenda: una invitación abierta a todos	92
3.4.2. El conocimiento como propuesta ética	96
3.5. Maestro Eckhart: hacia el conocimiento silencioso a través del conocimiento	99
3.5.1. El método para el desasimiento es el «sin método»	102
3.5.2. Maestro de vida, maestro de la realización humana plena	109
3.6. La realización del «hombre universal» (Al-Insān al-Kāmil)	112
3.6.1. Jalāl ud-Dīn Rūmī: la vía del asombro	116
3.6.2. Abd al-Karīm al-Yīlī: a la Esencia por los Atributos	121
3.7. El conocimiento de sí mismo: reconocimiento de la esencia fronteriza	128
3.7.1. La conciencia de ser en La nube del no-saber y en Sri Nisargadatta Maharaj	128
3.7.2. A modo de síntesis: el poema de Yoka Daishi	136
4. Reflexiones finales	141
4.1. Claves de interpretación	142
4.1.1. Mística y conocimiento	143
4.1.2. Las dos caras de la memoria personal	145
4.2. Apuntes para una pedagogía fronteriza	146
4.2.1. María Zambrano: la imposibilidad de un método	147
4.2.2. Una peculiar maestría	149
4.3. A modo de conclusión	150
Bibliografía	154
Notas	167
Información adicional	177