

ALAN WATTS



CONVIÉRTETE
EN LO
QUE ERES

El camino hacia
la plena realización
del yo interior

Alan Watts

Conviértete en lo que eres. El camino hacia la plena realización del yo interior

Tabla de contenidos

ÍNDICE

PREFACIO DEL EDITOR

LA PARADOJA DE LA NEGACIÓN DE SÍ MISMO

CONVIÉRTETE EN LO QUE ERES

EL DEDO Y LA LUNA

IMPORTANCIA

TAO Y WU-WEI

EL SENTIDO DE LA LIGEREZA

PÁJAROS EN EL CIELO

ANDANDO SOBRE LA RUEDA

EL LENGUAJE DE LA EXPERIENCIA METAFÍSICA

BUENAS INTENCIONES

EL NACIMIENTO DEL HIJO DIVINO: Estudio de un símbolo cristiano

EL VIAJE INTERIOR

PREFACIO DEL EDITOR

Como sugiere el título, *Conviértete en lo que eres* es una recopilación de escritos de Alan Watts referentes al dilema de la persona que busca su yo auténtico, búsqueda que a menudo exige ver la vida tal como es. Acerca de esta cuestión, Alan Watts escribió:

La vida existe sólo en este preciso momento, y es en este momento cuando es infinita y eterna. Ya que el momento presente es infinitamente pequeño, antes de que podamos medirlo ha desaparecido, y sin embargo persiste para siempre. Este movimiento y este cambio ha sido llamado Tao por los chinos... Un sabio dijo que si pretendemos vivir en armonía con el Tao, debemos alejarnos de él. Pero no acababa de estar en lo cierto. Ya que lo curioso del caso es que no podemos alejarnos de él aunque queramos; aunque tus pensamientos huyan hacia el pasado o corran hacia el futuro, no pueden escapar del momento presente.

Interpretado de ese modo, *Conviértete en lo que eres* es a la vez un proyecto imposible y un hecho inevitable.

Este libro es una recopilación de artículos de Alan Watts escritos a mediados de la década de los cincuenta, en la que se intercalan breves ensayos de finales de los treinta, redactados en Inglaterra antes de marchar a América. Los escritos más cortos aparecieron originalmente en *The Middle Way*, periódico publicado por el centro budista de Londres. La recopilación se inicia con «La paradoja de la negación de sí mismo». Si bien el artículo original no está fechado, para transcribirlo se utilizó una máquina de escribir adquirida en 1953, y el contenido y la extensión concuerdan con otros artículos que Watts leyó por primera vez en la radio KPFA de Berkeley, California, a principios de 1955. Dichas emisiones se volvieron muy populares y continuaron siéndolo a lo largo de treinta años.

El segundo capítulo, que es el primero de los breves ensayos, da título a esta obra, y procede de un álbum de recortes formado con los artículos tempranos de Watts. El examen del dorso de los recortes revela la convocatoria de las reuniones hecha por el centro budista para los meses de marzo, abril y mayo de 1938.

El tercer capítulo, «El dedo y la luna», fue retitulado por el propio Watts, ya que su título original era «El reino del espíritu». Tiene fecha de 17 de abril de 1955 y trata de los defectos de la práctica religiosa occidental en el contexto del pensamiento zen y oriental en general. En el capítulo cuarto aparece de nuevo un escrito publicado en *The Middle Way*, titulado «Importancia», una bella y breve pieza basada en la perspectiva de un poema budista.

En «Tao y *wu-wei*», el quinto capítulo, Watts escribe sobre el significado del «no hacer» y «no forzar», ideas fundamentales del taoísmo chino. Hacia la mitad del texto original menciona «estos dos años de charlas», refiriéndose a sus primeras emisiones en la radio. Este escrito pertenece probablemente a una de sus últimas charlas de aquella serie, y sus revisiones hechas a mano en las últimas cuatro páginas del original sugieren que este artículo quizás era la transcripción de una de sus primeras charlas radiofónicas, que no estaban escritas, sino que emitía a los oyentes en

directo.

«Andando sobre la rueda», el sexto capítulo, es nuevamente un breve artículo aparecido en *The Middle Way*. En él descubrimos al «hombre perfecto» de Chuang-tse que «avanza por la rueda» libre de deseo, apego, miedo o arrepentimiento. Al dorso del recorte se encuentra una interesante cita atribuida a Tan Ching, que dice lo siguiente:

Si permitimos que nuestros pensamientos, pasados, presentes, y futuros, se unan en series, nos esclavizamos. Pero si por el contrario, en cualquier momento y lugar, impedimos que nuestra mente se aferre a nada, ganamos la libertad.

Siendo Watts en aquel entonces director de *The Middle Way*, es probable que él mismo seleccionara esta cita para su publicación. En sus trabajos posteriores desarrolló también un tema similar, y la cita mencionada pone de manifiesto las influencias filosóficas que configuraban su pensamiento en aquella época.

El séptimo capítulo señala la finalización de los artículos radiofónicos y presenta un escrito para *The Journal of Religious Thought*, publicado en 1953 por la Howard University, en Washington, D.C. «El lenguaje de la experiencia metafísica» es un excelente análisis de las similitudes entre el conocimiento adquirido mediante la experiencia mística y la ciencia natural, y los problemas lingüísticos que surgen al expresar con palabras esta variedad de conocimiento. El artículo en muchos aspectos se anticipa a su tiempo, y combina el pensamiento oriental, la física y la filosofía y la religión occidentales con el fin de llegar a una comprensión de la vida basada en la capacidad de asombro humano, ya que, como indica esta cita de Goethe:

Lo más elevado que el hombre puede alcanzar es su capacidad de asombro; y si los fenómenos esenciales le hacen asombrarse, dejadle que sea feliz; no puede recibir nada más elevado, y nada debe buscar más allá de esto; aquí está el límite.

«Buenas intenciones» completa los ensayos de *The Middle Way*, e introduce otro artículo más extenso de aquel período, «El nacimiento del Hijo Divino: estudio de un símbolo cristiano», publicado originariamente en *The Sufi* a finales de los años treinta. Se trata de un interesante escrito en el que Watts profundiza en las bases místicas de la tradición cristiana y compara el simbolismo de su divinidad con los de otras religiones a menudo reconocidas por su naturaleza mística. Lo escribe así:

Recibir el universo en uno mismo, a la manera de algunos «místicos», es simplemente vanagloriarse con la idea de que uno es Dios, creando una nueva oposición entre el gran todo y la degradada parte. Darse de modo pleno e incondicional al mundo es convertirse en una no-entidad espiritual, un mecanismo, una cáscara, una hoja llevada por los vientos de la circunstancia. Pero si al mismo tiempo se recibe el mundo y se abandona el yo, entonces prevalece esa unión que origina el Segundo Nacimiento.

Esto suena familiar, nos recuerda la idea budista del Camino Medio, como naturalmente debe ser, y Watts prosigue en esta línea de pensamiento para concluir, con cierta vena taoísta:

Así, cuando decimos que de la unión del yo y la vida (o el mundo) nace Cristo, queremos dar a entender que el ser humano se eleva a un nuevo centro de conciencia en el cual no es ni sólo él, ni sólo el mundo... En realidad, este centro ya existía, fuera o no conocido, ya que dos opuestos no pueden existir a menos que haya una relación entre ellos.

Mark Watts San Anselmo, California Noviembre de 1994

LA PARADOJA DE LA NEGACIÓN DE SÍ MISMO

Mientras vivas, sé un hombre muerto, totalmente muerto, Entonces, hagas lo que hagas, estará bien.

Un poema budista, escrito en China hace varios siglos, intenta expresar con palabras una intuición común a casi todas las culturas del mundo. Traducidas a un lenguaje familiar a la tradición cristiana, resultan tan conocidas que casi se convierten en tópico: «El que pierda su alma la hallará». Pero lo que salva este pensamiento de la banalidad —del tedio que provocan aquellos preceptos que todo el mundo sabe que debería observar, pero que no observa— es que es un proverbio que nadie puede cumplir. Porque mientras yo pueda hacer algo, significa que todavía no he muerto, que aún no he perdido del todo mi vida. Sin embargo, no es la simple absurdidad de una orden imposible de obedecer. Es una comunicación real, una descripción de algo que ocurre a las personas, como la lluvia o la caricia del viento. Es, sencillamente, la expresión del descubrimiento universal según el cual un individuo no empieza a estar verdaderamente vivo hasta que no se pierde a sí mismo, hasta que no deja de aferrarse angustiosamente a su vida, sus propiedades, su reputación y su posición. Es la verdad irreductible de la idea monástica de la «santa pobreza», de vivir una existencia sin ataduras en la que, como todo se ha perdido, nada queda ya por perder, que fomenta una clase de libertad poéticamente comparada a los pájaros y al viento, o a las nubes deslizándose por un cielo infinito. Es la vida que san Pablo describe como «pobre, pero llena de riquezas, en la que nada se tiene, pero todo se posee».

¡Qué nostalgia tan irreal sentimos por ella! María Antonieta representando el papel de pastora en los jardines de Versalles... Presidentes de grandes compañías retirándose a solitarias cabañas de pesca en la montaña... El vendedor de seguros paseando solitario por interminables océanos de arena, preguntándose si tendrá valor para convertirse en vagabundo... O el idealista moral reprochándose a sí mismo no tener suficiente fuerza para abandonar su confortable salario y lanzarse a los tugurios, como Peter Maurin y Dorothy Day, o seguir los grandes modelos de san Francisco y san Vicente de Paúl. Pero la mayoría de nosotros sabe que no lo hará, y lo más probable es que no podamos hacerlo, que sigamos aferrados a nuestro estilo de vida habitual con toda la impotencia de unos adictos encadenados a su destructiva pasión.

Si esto empieza a sonar a sermón, no era ése mi propósito, ya que, como he dicho al principio, la expresión de que la vida se halla cuando se pierde no es, en realidad, un precepto que pueda practicarse y obedecerse fácilmente. De ahí que hable sobre la necesidad del abandono de uno mismo o de la empresa de trascender el ego que se ha interpretado de un modo tan erróneo. Considerada como precepto, origina toda clase de falsedades morales y espirituales. Tened a mano

siempre un buen puñado de sal para cuando os tropecéis con un sujeto que os hable de intentar renunciar a sí mismo, o de vencer el ego. Ello me recuerda la conversación apócrifa entre Confucio y Lao-Tse, en la cual Confucio había estado discurrendo sobre el amor universal sin el elemento del yo.

«¡Qué patraña! —exclamó Lao-Tse—. El amor universal ¿no se contradice a sí mismo? El hecho de eliminar el yo ¿no constituye una positiva manifestación del yo? Señor, si queréis que el mundo no pierda su fuente de sustento: ahí está el universo con su regularidad incesante; el Sol y la Luna, con su incesante brillo; las estrellas, con sus constelaciones inamovibles; las aves y los animales salvajes, siempre en bandadas; los árboles y arbustos, creciendo en todo momento. Tal como ellos, vivid en armonía con el Tao, con el fluir de las cosas, y seréis perfectos. ¿Por qué, pues, esos vanos esfuerzos acerca de la caridad y del deber de uno hacia el prójimo, que son como golpear un tambor a la búsqueda de un fugitivo? Señor, ¿cuánta confusión habéis llevado a la mente del ser humano!»

Como ya he dicho, la verdad acerca de que la vida se encuentra cuando se pierde, no es un precepto, sino la realidad de algo que sucede de muchas y diferentes maneras. No se da a todo el mundo para que se convierta en un evidente héroe moral o en un santo notorio. No todo el mundo ha de ser un canto rodado sin la responsabilidad de una familia. No, debería añadir que es privilegio de cada uno ser una sacrificada esposa o un esposo modélico. Y aún más, no todo el mundo tiene la suerte de ser el fatalista que se acepta a sí mismo y asume sus limitaciones tal como son, a sabiendas de que es una mala hierba y sin intentar llegar a ser una rosa. Algunos de nosotros siempre estaremos intentando —con un exasperante grado de relativo éxito— mejorar de un modo u otro, y por más que queramos aceptarnos a nosotros mismos lo seguiremos haciendo. La renuncia a uno mismo y la aceptación de sí mismo no son más que diferentes nombres para definir la misma cosa, el ideal para el que no existe un camino, el arte para el que no existe una técnica.

Entonces ¿por qué, por lo general, esta idea toma la forma de un precepto, de un consejo que seguir o de un método que aplicar? Pues, evidentemente, hay una vital contradicción en la idea de renunciar a uno mismo, y también en la de aceptarse a sí mismo. La gente intenta aceptarse a sí misma para ser diferente, e intenta renunciar a sí misma para sentirse y verse con más respeto, o para alcanzar alguna experiencia espiritual, alguna exaltación de la conciencia, y este deseo no es más que la expresión de su interés por sí misma. Estamos realmente obsesionados con nosotros mismos, y nuestras tentativas de rechazo o aceptación son igualmente infructuosas, ya que no logran alcanzar ese centro inaccesible de nuestro yo más íntimo que está intentando aceptar o rechazar. La parte de nosotros mismos que quiere cambiarnos es la que necesita ser cambiada; pero eso es tan imposible como que una aguja se pinche con su propia punta.

Pero la razón de que la idea de renunciar a sí mismo aparezca en la forma imposible de un precepto es que es una muestra de lo que los budistas denominarían *upaya*, término sánscrito que significa «medios hábiles»; en particular los medios hábiles que un maestro utiliza para transmitir a su discípulo alguna verdad que sólo puede ser alcanzada dando un rodeo. Porque el egoísmo del yo crece con la noción de que puede darse órdenes a sí mismo, de que es amo y señor de sus

propios procesos, de sus propias motivaciones y deseos. Por lo tanto, el único resultado importante de cualquier serio intento de renunciar o aceptarse a sí mismo es el humillante descubrimiento de que es imposible. Y a eso se refiere precisamente la muerte de uno mismo, que es la improbable fuente de un modo de vida tan nuevo y tan vivo que da la sensación de haber vuelto a nacer. En sentido metafórico, el ego muere al descubrir su propia incapacidad, su ineptitud de hacer variar algo de uno mismo que sea realmente importante. Esta es la razón por la que, en el budismo zen, la empresa de autotrascenderse se compare a un mosquito que pretenda picar a un toro de hierro, y según palabras de un antiguo maestro, la muerte transformadora acaece en el preciso momento en que la cobertura de hierro del toro rechaza finalmente y de manera absoluta el frágil aguijón del mosquito.

Naturalmente, todavía existe algún refugio para nuestra ilusión de importancia en la idea de que primero debemos hacer el firme esfuerzo de picar al

toro. Cada «miembro de un grupo» se distingue a sí mismo de los de «fuera del grupo», los iniciados del vulgo, por medio de un proceso de «ganarlo a pulso», o de haber soportado penalidades que posteriormente se ostentan como una orgullosa señal de graduación. Uno de los aspectos más nauseabundos de la falsedad espiritual es la usual implicación, sutilmente insinuada, de que uno, después de todo, ha «sufrido mucho». De igual modo, en la persona que aún es un mero aspirante al estado de gracia, la misma clase de patraña toma la forma de la resolución de intentar por todos los medios posibles picar al toro, hasta llegar a la conclusión de que, efectivamente, es imposible.

He comprobado siempre que las personas que han experimentado verdaderamente esta muerte de sí mismas, no proclaman de ningún modo haber participado en el proceso. Se consideran perezosas y afortunadas. De haber hecho algo, era tan simple que cualquier persona podría haberlo realizado, ya que lo único que han hecho ha sido reconocer la universalidad de la vida, algo tan genuino en los débiles y estúpidos como en los sabios y fuertes. Incluso podrían decir a ese respecto que hay alguna ventaja en ser débil y estúpido, ya que a veces algunas cosas son más difíciles de ver cuando se tiene una férrea voluntad y una cabeza inteligente. Un próspero comerciante quizá esté menos dispuesto que un simple vagabundo a aceptar el olvido que les engulle. Para el genuino hombre muerto que renace a la vida, ya sea sabio, místico, buda, *jivanmukta* o lo que prefiráis, la noción de que ha alcanzado este estado mediante algún esfuerzo o alguna capacidad especial es siempre absurda e imposible.

Por lo tanto, siempre que se enfatice el sufrimiento y la disciplina, la fortaleza y la fuerza de voluntad, que se dice son requisitos esenciales para entrar en el reino de los cielos, debéis tener casi la certeza de que está en juego algún tipo de clericalismo o alguna clase de chanchullo espiritual altamente refinado. Este tipo de verborrea a veces no pretende otra cosa que ver con buenos ojos un mal trabajo, pretendiendo que una vida de constante frustración es en realidad un gran logro espiritual. En alguna ocasión puede que sea un simple error, ya que hay gente que descubre aquello que tenía al alcance de la mano después de un largo y penoso viaje, y les queda la sensación de que el camino más difícil era el único posible. Sin embargo, a veces, dichas afirmaciones se reducen a desagradables sermones pronunciados por personas que se las dan de maestros ante sus congéneres. Pero sus sermones carecen del más mínimo efecto creativo, ya que

las únicas motivaciones que ofrecen para actuar son la vergüenza, el miedo o el sentimiento de culpabilidad, y cuando respondemos a tales motivaciones sólo encontramos un bálsamo para el herido orgullo del ego, bálsamo con el cual nuestro egocentrismo florece con especial entusiasmo.

Habiendo desechado estos malentendidos, quizá podamos considerar con mayor profundidad qué significa encontrar la vida al perderla. El punto principal es, creo yo, que el estado metafóricamente denominado muerte o renuncia de sí mismo no es una futura condición por adquirir. Es más bien un hecho presente. En asuntos triviales, nuestro ego muestra algunos signos de vida. Pero fundamentalmente, ante un gran espacio y tiempo, ante un gran amor o un gran miedo, somos como hojas arrastradas por el viento. Cuando empezamos a pensar en ello con claridad, surgen emociones realmente inquietantes que nos gustaría poder controlar. Nuestra resistencia a dichas emociones es tan natural como las propias emociones. En realidad, son lo mismo, ya que las emociones aparecen tan sólo como manifestación de un estado de tensión y resistencia. Si no sintiera tanta aversión al miedo, ya no sería miedo. Sin embargo, creo que es fácil descubrir que nuestro resentimiento hacia esas emociones, nuestra resistencia a experimentarlas, es totalmente inútil. Es como el mosquito intentando picar de nuevo al toro de hierro. La fragilidad y precariedad de nuestro cuerpo humano a merced del despiadado y maravilloso torrente de la vida evoca cada una de las emociones de este organismo terriblemente sensitivo: amor, ira, tristeza, terror y miedo al terror. Y nuestros intentos para vencer esas emociones y controlarlas son, a su vez, emociones, ya que el amor es también estar enamorado del amor, y la tristeza, estar apenado porque uno está triste. Nuestra resistencia a sentir está en proporción directa a nuestra capacidad de sentir, ya que cuanto más sensible es el instrumento, mayor es su capacidad de dolor, y, por lo tanto, más reacio se muestra a experimentarlo.

Ahora bien, algunos psicólogos han descubierto, de un modo quizá más bien torpe, una importante verdad, que no es otra que el serio error de no responder a nuestros sentimientos, o intentar sentir de modo diferente a como sentimos. Habría que subrayar que, en este caso, se refieren a los sentimientos interiores, y no a la acción exteriorizada. En otras palabras, si tú, como madre, odias a tu hijo, no intentes pretender que lo amas. Esta percepción, expresada de manera más simplificada, deriva en otro precepto: «Acepta tus emociones: fluye con tus emociones». Esto no es tan sencillo, porque nuestros sentimientos entran en conflicto unos con otros, como, por ejemplo, cuando somos demasiado orgullosos para poder llorar, o estamos demasiado asustados para enamorarnos. En estos casos, ¿cuál de los sentimientos aceptamos, el dolor o el orgullo, el miedo o el amor?

Ahora bien, éste es el ejemplo más instructivo de la dificultad de aceptarse a sí mismo, ya que en situaciones de este tipo descubrimos nuestra incapacidad para aceptar ninguno de ambos sentimientos. El propio conflicto impedirá decidirnos por uno u otro, y sin poder evitarlo quedaremos atascados en él.

Pero la verdadera importancia de lo que esos psicólogos intentan dar a conocer es la extraña sabiduría de las reacciones naturales y espontáneas de nuestro organismo en el curso de los eventos. La extraordinaria capacidad de interiorizar un evento, muy distinta a estallar en una acción precipitada para evitar la tensión de dicho sentimiento, es, en realidad, un maravilloso poder de adaptación a la vida, y no es diferente de la instantánea respuesta del agua que contornea

la tierra por la que fluye. Espero que quede claro. No estoy hablando del momento de las respuestas en términos de acción, sino sólo de nuestro modo interno y subjetivo de responder a las emociones. El punto es que nuestros sentimientos no son en realidad un tipo de resistencia o de enfrentamiento al discurrir de los acontecimientos, sino una respuesta armoniosa e inteligente. Una persona que no sintiera miedo ante la amenaza de un peligro sería como un alto edificio que no «cede» al viento. Una mente que no se funda —con el dolor o con el amor— es una mente que se quebrará con demasiada facilidad.

Ahora bien, la razón por la que estoy hablando de sentimiento en lugar de la acción externa, es que estoy considerando la dificultad del ser humano frente a unos acontecimientos sobre los cuales nada puede hacer, acontecimientos respecto a los que nuestra única respuesta es la de las emociones. Estoy pensando en la final certidumbre de la muerte, en el total desamparo del ser humano en medio de la vasta corriente de la vida y, finalmente, en la clase tan especial de sentimientos que surgen al enfrentarnos a conflictos que no pueden resolverse. Todas estas situaciones suscitan sentimientos que, a la larga, son tan irresistibles como insolubles las propias situaciones. Son las sensaciones últimas, y la mayor parte de lo que llamamos filosofía no es más que el infructuoso intento de liberarnos de ellas.

De ahí que lo que he llamado la muerte del ego suceda en el momento en que se descubre y admite que estos sentimientos últimos son irresistibles. Son últimos en dos sentidos: primero, porque de alguna forma se relacionan con acontecimientos fundamentales y catastróficos, y, segundo, porque algunas veces son nuestros sentimientos más profundos y radicales con respecto a una situación en concreto, como la frustración básica provocada por un conflicto entre el dolor y la vergüenza. El caso es que estos sentimientos finales son tan sabios como el resto, y su sabiduría emerge cuando dejamos de resistirnos a ellos, al darnos cuenta de que simplemente somos incapaces de ello. Cuando la vida, por ejemplo, nos obliga finalmente a ceder, a rendirnos ante la plena manifestación de lo que ordinariamente se llama terror a lo desconocido, el sentimiento reprimido surge súbitamente como un manantial de puro gozo. Lo que antes se experimentaba como horror a nuestra inevitable mortalidad se transforma, por medio de una alquimia interna, en un casi extático sentido de liberación de las cadenas de la individualidad. Pero normalmente no descubrimos la sabiduría de nuestros sentimientos porque no dejamos que se manifiesten por entero; tratamos de reprimirlos o disolverlos en una acción prematura, sin darnos cuenta de que son un proceso de creación, de que, a semejanza del nacimiento, se inician con el dolor y se convierten en un hijo.

Espero poder comunicar todo esto sin crear una atmósfera de «obligación», sin que nadie lo interprete como si esta clase de renuncia de uno mismo fuera algo que uno debiera o pudiera hacer. Esta aproximación deliberada, compulsiva y moralizadora de la transformación del ser humano siempre lo obstruye, ya que implica la ilusión de autodomínio. Pero es exactamente cuando descubro que no puedo abandonarme a mí mismo cuando me abandono; exactamente cuando creo que no puedo aceptarme a mí mismo cuando me acepto. Ya que al topar con la dura roca de lo imposible es cuando uno alcanza la sinceridad, en la que ya no puede perdurar el encubridor «juego del escondite» del yo y del mí, del «buen yo» que trata de cambiar al «malo de mí», que es en realidad el mismo individuo que el «buen yo». En una expresiva imagen del zen,

toda esta lucha de renuncia de uno mismo es como intentar poner patas a una serpiente, o como un hombre desnudo que pretendiera quitarse la camiseta. Una cita del genial taoísta Chuang-Tse dice lo siguiente: desde el punto de vista del sabio, «lo junto no permanece unido, ni apartado lo separado, lo largo no lo es en exceso, ni es deficiente lo corto. Al igual que las patas de un pato, que, a pesar de su cortedad, no es posible alargar sin causarle dolor, y las de una grulla que, aunque largas, no es posible acortar sin hacerla desdichada, del mismo modo, lo que es largo en la naturaleza moral del hombre no puede ser acortado, ni tampoco, alargado aquello que es corto».

CONVIÉRTETE EN LO QUE ERES

Se ha dicho que la sabiduría más elevada estriba en el desapego, o según palabras de Chuang-Tse: «El hombre perfecto utiliza su mente como un espejo; no se aferra a nada, no rechaza nada; sólo recibe, pero no retiene». El desapego significa no sentir ningún remordimiento por el pasado ni miedo por el futuro; dejar que la vida siga su curso sin intentar interferir en su movimiento y cambio, sin intentar prolongar las cosas placenteras ni provocar la desaparición de las desagradables. Actuar de este modo es moverse al ritmo de la vida, estar en perfecta armonía con su música cambiante, a esto se llama iluminación. Dicho brevemente; es no apegarse al pasado ni al futuro y vivir en el eterno ahora. Ya que, en realidad, ni el pasado ni el futuro tienen una existencia separada de este ahora; por sí mismos son una ilusión. La vida existe sólo en este preciso momento, y es en este momento cuando es infinita y eterna. Ya que el momento presente es infinitamente pequeño, antes de que podamos medirlo ha desaparecido, y sin embargo persiste para siempre. Este movimiento y este cambio ha sido llamado Tao por los chinos, pero, en realidad, no hay movimiento, ya que el movimiento es la única realidad y no existe nada más allá en relación a lo cual pueda decirse que se mueve. De ahí que, en definitiva, pueda denominarse el eterno movimiento y el eterno reposo.

¿Cómo podemos vivir en armonía con el Tao? Un sabio dijo que si pretendemos vivir en armonía con el Tao, debemos alejarnos de él. Pero no acababa de estar en lo cierto. Ya que lo curioso del caso es que no podemos alejarnos de él aunque queramos; aunque tus pensamientos huyan hacia el pasado o corran hacia el futuro, no pueden escapar del momento presente. Por mucho que quieran retroceder o avanzar para escapar, nunca pueden separarse del momento, ya que esos pensamientos se hallan en el momento; al igual que todo cuanto comparten, de hecho son el movimiento de la vida, que no es otra cosa que el Tao. Quizá te creas fuera de la armonía de la vida y de su eterno ahora; pero no podrías existir, ya que tú eres vida y existes ahora, de otro modo no estarías aquí. De ahí que no sea posible escapar ni atrapar el Tao infinito; no hay ni un acercarse a él, ni un alejarse de él; simplemente es, y tú lo eres. Por lo tanto, conviértete en lo que eres.

EL DEDO Y LA LUNA

Existe una antigua frase cristiana: «*Crux medicina mundi*» («la cruz es la medicina del mundo»), una frase notable que sugiere que la religión es una medicina más que una dieta. La diferencia reside, naturalmente, en que la medicina es algo que se toma ocasionalmente, como la penicilina, mientras que una dieta es una comida regular. Quizá esta analogía no se pueda desarrollar demasiado, ya que hay medicinas, como la insulina, que algunas personas deben tomar regularmente. Pero hay un punto en la analogía, un punto expresado en otra frase latina que no es cristiana, ya que su autor fue Lucrecio: «*Tantum religio potuit suadere malorum*». («Demasiada religión puede estimular el mal.») No estoy pensando en la explotación del pobre por el clero corrupto, ni en la nefasta influencia del fervor ciego y del fanatismo. Más bien pienso en la antigua metáfora budista que compara la doctrina con una balsa para cruzar el río. Cuando has alcanzado la otra orilla, no cargas la balsa sobre tus espaldas, sino que la dejas tras de ti.

Aquí hay algo que puede aplicarse no sólo al escaso número de personas que podría decirse que han alcanzado la otra orilla, sino a la mayoría de nosotros. Desarrollando un poco la metáfora: si vas a cruzar el río, debes apresurarte, ya que si te entretienes en la balsa, puede que la corriente te arrastre río abajo, hacia el océano, y entonces quedarás atrapado en la balsa para siempre. Y es tan fácil quedarse atrapado en la balsa, en la religión, en la psicoterapia, en la filosofía. Empleando otro símil budista: la doctrina es como un dedo que apunta a la luna, y uno debe tener cuidado de no confundir el dedo con la luna. Temo que demasiados de nosotros, para consolarnos, nos chupamos el dedo apuntador de la religión, en lugar de ver hacia dónde apunta.

En mi opinión, el dedo de la religión apunta hacia algo que no es religioso. La religión, con todo su aparato de ideas y prácticas, es en conjunto un indicador, y no se señala a sí misma. Tampoco señala a Dios, ya que la noción de Dios es parte de la religión. Podría decirse que la religión apunta hacia su realidad, excepto que esto, simplemente, aporta una noción filosófica en lugar de una religiosa. Y puedo pensar en una docena de otros sustitutos de Dios o de la realidad. Podría decir que señala nuestro Yo auténtico, el eterno ahora, el mundo no verbal, lo infinito e inefable, pero, en realidad, nada de todo ello sirve de gran ayuda. Es sólo colocar un dedo en lugar de otro. Cuando Joshu preguntó a su maestro Nansen: «¿Qué es el Tao, el Camino?», Nansen le respondió: «Tu mente cotidiana es el Tao».

Pero esto tampoco sirve demasiado, ya que en cuanto intento comprender qué significa mi mente cotidiana, y trato de captarla, en realidad me estoy chupando otro dedo. Pero ¿por qué surge esta dificultad? Si de hecho alguien señala la luna con el dedo, simplemente me giro y miro la luna. Pero aquello hacia lo cual esos dedos religiosos y filosóficos señalan parece ser invisible, es decir, cuando me giro para mirarlo no veo nada, y he de volverme hacia el dedo para ver si he comprendido la dirección correctamente. Y una vez seguro, descubro una y otra vez que no me he equivocado, pero sigo sin poder ver lo que señala.

Todo esto también es igualmente exasperante para la persona que está señalando, ya que

quiere mostrarme algo para ella tan obvio, que podría pensarse que hasta un tonto podría verlo. Debe sentirse como cualquiera de nosotros se sentiría si intentase explicar a un niño lerdo que cero más cero es cero y no dos, o algún otro hecho pequeño de gran simplicidad. Y aún hay algo más exasperante. Estoy seguro de que posiblemente muchos de vosotros, durante un instante, habéis divisado fugazmente lo que el dedo señalaba, una fugaz visión en la que participabais del asombro del indicador, asombro que anteriormente jamás habíais experimentado, y lo habéis vislumbrado con tanta claridad que estabais convencidos de que nunca lo olvidaríais... y, entonces, lo habéis perdido. Después de esto, quizá sintáis una atormentadora nostalgia que persista durante años. ¿Cómo encontrar de nuevo el camino hasta la puerta del muro que parece haber desaparecido, volver al recodo que conducía al paraíso, que no estaba en el mapa, y que con toda seguridad habéis visto justo allí? Pero ahora no hay nada. Es como intentar encontrar a alguien de quien os habéis enamorado a primera vista, y perderlo; y volver al lugar del encuentro una y otra vez, intentando en vano descubrir su paradero.

Aunque la haya presentado con torpeza y de forma inadecuada, esta efímera visión es la percepción que irrumpe, de súbito, en un momento ordinario de tu ordinaria vida, vivida por ti del modo más ordinario, tal como ella es y tal como tú eres; es la percepción, como decía, de que este inmediato aquí y ahora es perfecto y autosuficiente, más allá de toda posible descripción. Sabes que no hay nada que desear ni que buscar, que no hay necesidad de técnica alguna, ni de aparato espiritual de creencias, ni de disciplina, ni de *ningún* tipo de filosofía o religión. La meta está aquí. Es esta experiencia presente, tal como es. Esto, evidentemente, era lo que el dedo señalaba. Pero al siguiente momento, cuando miras de nuevo, vives un instante más ordinario que nunca, aunque el dedo siga señalando lo mismo.

Sin embargo, esta cualidad tan irritantemente esquiva de la visión a la que el dedo apunta tiene una explicación muy simple, explicación que tiene que ver con lo que he dicho al principio sobre el hecho de abandonar la balsa una vez cruzado el río, y sobre considerar la religión como una medicina y no como una dieta. Para entender este punto, debemos considerar la balsa como una representación de las ideas, palabras u otros símbolos a través de los cuales una religión o filosofía se expresa a sí misma, por medio de los cuales apunta hacia la luna de la realidad. Tan pronto habéis comprendido las palabras en su sentido llano y sencillo, habéis utilizado la balsa. Ya habéis alcanzado la otra orilla del río. Ahora sólo queda hacer lo que expresan las palabras, abandonar la balsa y avanzar hacia tierra firme. Y para hacerlo, es preciso dejar la balsa. Dicho de otro modo, en este estadio, no podéis pensar en la religión y en la práctica al mismo tiempo. Para ver la luna debéis olvidar el dedo que la señala, y simplemente mirar hacia la luna.

De ahí que las grandes filosofías orientales empiecen con la práctica de la concentración, o sea, fijar la mirada. Es como decir: «Si quieres saber qué es la realidad, debes mirarla directamente y descubrirla por ti mismo. Pero ello exige un cierto grado de concentración, ya que la realidad no son símbolos, ni palabras y pensamientos, ni reflexiones y fantasías. Así que, para poder verla con claridad, tu mente debe estar libre de palabras errabundas y de fantasías flotando en la memoria». A esto seguramente contestaríamos: «Muy bien, pero es más fácil decirlo que hacerlo». Siempre parece surgir alguna dificultad al llevar las palabras a la acción, y esta dificultad parece ser peculiarmente grave cuando afecta a la llamada vida espiritual. Cuando

tenemos que enfrentarnos a este problema, retrocedemos y empezamos a evadirnos con una serie de discusiones sobre métodos y técnicas, y otros tipos de ayuda para la concentración. Pero debería ser fácil darse cuenta de que todo ello sólo indica falta de decisión y ganas de postergar el asunto. No puedes a un mismo tiempo concentrarte y pensar que te concentras. Expresado de ese modo parece una estupidez, pero la única forma de concentrarse es concentrándose. En realidad, cuando lo hacemos, la idea de aquello que se está haciendo desaparece, que es lo mismo que decir que la religión desaparece cuando se convierte en algo real y efectivo.

Ahora bien, la mayoría de las discusiones sobre la dificultad de la acción o la dificultad de la concentración carecen en absoluto de sentido. Si estamos sentados juntos para comer, y yo te digo: «Por favor, acércame la sal», tú simplemente lo haces, sin el menor problema. No te paras a pensar si el método es correcto. No te preocupas preguntándote cómo, una vez tengas el salero, serás capaz de concentrarte lo suficiente para hacérmelo llegar al otro extremo de la mesa. No hay ninguna diferencia entre esto y concentrar la atención de la mente para ver la naturaleza de la realidad. Si puedes concentrar tu mente durante dos segundos, puedes hacerlo durante dos minutos, y si puedes hacerlo durante dos minutos, puedes hacerlo durante dos horas. Naturalmente, si quieres hacerlo muy difícil, puedes empezar a pensar en medir el tiempo. En lugar de concentrarte, empiezas a pensar si en realidad te estás concentrando, cuánto tiempo hace que estás concentrado, y cuánto tiempo podrás continuar así. Todo ello es totalmente inútil. Concéntrate durante un segundo. Si después de este tiempo tu mente se ha distraído, concéntrate un segundo más, y luego otro. Nadie ha de concentrarse más de un segundo, este segundo. Por eso no tiene ningún sentido que midas el tiempo, que compitas contigo mismo y te preocupes por tu progreso y tu éxito en el arte. Es, simplemente, la vieja historia de hacer fácil un trabajo difícil al ir avanzando paso a paso.

Quizás exista otra dificultad, la de que en ese estado de concentración, de clara y firme atención, desaparezca el yo, es decir, que uno no sea consciente de sí mismo. Pues lo que se denomina el yo no es más que una construcción de palabras y recuerdos, de fantasías que no tienen vida propia en la realidad inmediata. El bloqueo u obstáculo que tantos de nosotros experimentamos entre las palabras y la acción, entre el símbolo y la realidad es, de hecho, como querer tener un pastel y desear comerlo al mismo tiempo. Queremos disfrutar, pero a la vez tememos que si nos olvidamos de nosotros mismos no disfrutaremos, que no estaremos presentes para disfrutar de ello. De ahí que la autoconciencia sea una constante inhibición de la acción creativa, una especie de frustración crónica; por eso las civilizaciones que padecen de una sobredosis de ella se vuelven locas de atar, e inventan bombas atómicas para hacerse saltar por los aires. La autoconciencia supone una obstrucción, porque es como interrumpir una canción después de cada nota para escuchar el eco, y luego sentirse irritado porque se ha perdido el ritmo.

Como se revela en nuestro proverbio: «El que espera, desespera». Ya que si intentas observar tu mente mientras se concentra, no se concentrará. Y si, una vez concentrada, quieres percibir cómo surge a la realidad alguna percepción, la concentración se interrumpe. Por consiguiente, la auténtica concentración es más bien un curioso, en apariencia, estado paradójico, puesto que en él hay, a la vez, el máximo grado de conciencia y la mínima experimentación del ego, lo cual, en cierto modo, desmiente los sistemas de psicología occidental que identifican el principio

consciente con el ego. De igual modo, la actividad mental o la eficiencia llegan a su punto más alto, y la intencionalidad mental al más bajo, ya que no es posible concentrarse y simultáneamente esperar obtener un resultado de la concentración.

El único modo de entrar en este estado es hacerlo con rapidez, sin tardanza ni vacilación, hacerlo simplemente. Así que tengo por costumbre evitar hablar de las diferentes clases de técnicas orientales de meditación, como el yoga, porque soy de la opinión de que para la mayoría de occidentales no representan una ayuda, sino un obstáculo para la concentración. Para nosotros, realizar la postura del loto y desarrollar cualquier tipo de gimnasia espiritual es algo forzado y poco natural. Muchos occidentales que hacen este tipo de prácticas están tan autoconscientes de ello, tan preocupados con la idea de llevarlas a cabo, que, en realidad, no lo consiguen. Por la misma razón, desconfío de practicar el zen con exceso, especialmente cuando ello significa importar del Japón toda la parafernalia puramente accesorias, todas las estrictas formalidades técnicas, todas las interminables e inútiles discusiones sobre quién ha alcanzado el *satori* o quien no, o sobre cuántos *koans* se han resuelto, o cuántas horas al día se sienta uno en *zazen* o medita. Todo este tipo de cosas no es ni zen ni yoga, sólo una moda pasajera, simple religiosidad, y tiene más de autoconciencia y afectación que de no-autoconciencia y naturalidad. Sin embargo, si realmente puedes lograrlo, es decir, si consigues aprender a despertar y concentrarte en cualquier momento, puedes iniciar o abandonar estos accesorios cuando te plazca. Ya que el temor a lo exótico no debe impedirnos gozar de las cosas realmente bellas que la cultura oriental puede ofrecernos, como la pintura china, la arquitectura japonesa, la filosofía hindú y todo lo demás. Pero el quid de la cuestión es que no podemos captar su espíritu a menos que consigamos adquirir, en primer lugar, la clase especial de concentración relajada y la clara visión interior que son esenciales para poderlas apreciar plenamente.

Por sí mismas no nos darán esa capacidad, ya que es algo innato. Si tienes que importarla de Asia, no la conseguirás. Por lo tanto, lo importante es simplemente comenzar, en cualquier parte y en todo momento. Si estás sentado, simplemente siéntate. Si estás fumando una pipa, simplemente fúmatela. Si estás reflexionando sobre un problema, simplemente reflexiona. Pero no pienses ni reflexiones de modo innecesario ni compulsivo, a la fuerza o por hábito nervioso. A esto se le llama en el zen tener agujereada la mente, como un viejo barril agrietado que es incapaz de contener nada.

Bien, creo que ya hay suficiente medicina por esta noche. Olvidemos el frasco y salgamos al exterior a contemplar la luna.

IMPORTANCIA

A menudo se acusa al budismo de ser una religión tan absorta en lo impersonal y en lo eterno que descuida la importancia de las cosas individuales y temporales. Según sus enseñanzas, todo aquello que tiene forma está sujeto al cambio y carece de un yo perdurable, pero esto no implica que no sea importante. La importancia no se mide por el tiempo, y el cambio es un síntoma de la presencia de vida. Como dice un poema japonés:

El dondiego de día florece durante una hora; sin embargo, en el fondo, no se diferencia del gigantesco pino, que vive mil años.

Ante la inmensidad del tiempo y del espacio, el ser humano parece absolutamente insignificante. En comparación con los problemas enormemente complicados del mundo moderno, los deseos y temores menores del individuo parecen no tener importancia. Pero como el budismo es el Camino Medio, debe considerar forzosamente como falsa filosofía esta actitud extrema. Es cierto que alguien demasiado preocupado por sus propios asuntos debería considerar la inmensidad del universo y el destino de la raza humana. Pero no dejemos que lo considere durante demasiado tiempo, y menos que olvide que también es suya la responsabilidad, no sólo de la prosperidad humana, sino también del orden del universo. A pesar de que la astronomía moderna nos muestre nuestra insignificancia bajo las estrellas, nos dice también que sólo con alzar un dedo las afectamos. Es cierto que nuestra existencia es pasajera, que no tenemos un yo perdurable, pero el tejido de la vida es de tal naturaleza que un hilo roto puede causar una ruina inconmensurable. La magnitud del mundo al que va vinculado nuestro destino incrementa más que disminuye nuestra importancia. Parece que la naturaleza tenga en poca consideración a los individuos, y quizá provoque la muerte de millones de ellos como si no importase nada. Pero el valor se mide por la calidad, no por la cantidad. Un garbanzo puede ser tan redondo como el mundo, y en lo que concierne a la redondez, uno no es mejor que el otro. Y el ser humano es en sí mismo un pequeño universo, la configuración de su mente y de su cuerpo es tan compleja como la configuración de las estrellas. ¿Podemos decir, entonces, que gobernar el universo de un ser humano tiene menos importancia porque éste es de diferente tamaño?

TAO Y WU-WEI

La esencia de la filosofía de Lao-Tse es el difícil arte de dejar de obstaculizar el propio camino, de aprender a actuar sin forzar conclusiones, de vivir en hábil armonía con el proceso de la naturaleza, en lugar de intentar violentarlo. Para Lao-Tse el taoísmo es el equivalente filosófico del jiu-jitsu o del judo, que significa «camino de la suavidad». Se basa en el principio del Tao, que puede traducirse como «Camino de la Naturaleza». Pero en la lengua china la palabra que nosotros traducimos como «naturaleza» tiene un especial significado del que no hay equivalente en nuestra lengua. Traducida literalmente significa «por sí misma», pues los chinos creen que la naturaleza trabaja y se mueve por sí misma sin tener que ser impulsada, estimulada o controlada por un esfuerzo consciente. Tu corazón palpita «por sí mismo», y si le das una oportunidad, tu mente puede funcionar «por sí misma», aunque la mayoría de nosotros tenemos demasiado miedo a probar el experimento.

Aparte de esto, en realidad Lao-Tse no dijo mucho más sobre el significado del Tao. El Camino de la Naturaleza, el Camino del acontecer por sí mismo, o, si lo preferís, el proceso mismo de la vida, era algo que Lao-Tse era demasiado sabio para definirlo. Ya que intentar decir algo definitivo sobre el Tao es como intentar comer tu propia boca: no puedes salir de ella y masticarla. Expresado de otro modo: puedes masticar todo lo que no sea tu boca. Del mismo modo, todo lo que puedas definir o imaginar, todo lo que puedas comprender o desear no es el Tao. No podemos conocerlo ni experimentarlo o sentirlo por la sencilla razón de que es la íntegra sustancia del conocimiento, de la emoción y de la sensación, de la vida y de la existencia. Está demasiado cerca para ser visto y es demasiado obvio para que sea notado o comprendido. Quizá diga algo que suene totalmente ridículo, pero es más nosotros de lo que nosotros mismos somos, más tú que tú, más yo que yo. Expresado con más claridad, quizá sea el tú que desarrolla tu sistema nervioso, más que el tú que utiliza los nervios para decidir, pensar y actuar. Esto servirá por el momento, aunque no sea del todo correcto. Si intento decirlo con mayor claridad, sucederá precisamente lo contrario, que se complicará todavía más.

Ahora bien, creo que casi todos los humanos establecen la misma clase de distinción entre el yo que decide y actúa y el yo subconsciente que gobierna el corazón, las glándulas y los nervios. De tal modo que vocablos como *autocontrol* y *autoconciencia* sugieren que nuestro ser se divide en dos partes, el conocedor y lo conocido, el que piensa y los pensamientos. En la medida en que experimentemos esta división, estaremos siempre intentando controlar, entender y dominar nuestro yo subconsciente con nuestro yo consciente y premeditado. Pero según la filosofía de Lao-Tse, esto es en su sentido literal estar completamente bloqueado, vivir en una desesperada condición de autoestrangulación sumamente frustrante, que hace que nos desplomemos sobre nuestros pies obstaculizando de modo permanente el camino, lo cual, naturalmente, no es el Tao, el Camino de la Naturaleza. Por eso nuestro principal problema en la vida somos nosotros mismos; por eso vivimos atormentados con la ansiedad de autoprotegernos y autocontrolarnos;

por eso estamos tan confundidos que tenemos que crear leyes que regulen nuestra conducta, contratar a policías que nos mantengan en orden y equipar con explosivos a los ejércitos para prevenir que nosotros mismos nos hagamos saltar por los aires. En la esfera más íntima de la vida personal, el problema es el dolor de intentar evitar el sufrimiento y el temor de tratar de no tener miedo.

Es evidente que todo aquel que se dé cuenta de lo enorme y absurdo de esta situación desee liberarse de ella, deshacer sus bloqueos, regresar a la sencilla cordura del Tao. Pero es mucho más fácil hacerlo que decirlo: en realidad, decirlo es muy difícil. Ya que, según Lao-Tse, regresar, o dirigirse hacia la armonía del Tao es, en el sentido más profundo y radical, no hacer nada en absoluto. Ya he dicho que era mucho más fácil hacerlo que decirlo, porque a partir del momento en que se empieza a hablar o a pensar sobre ello, se vuelve sumamente difícil de comprender y es muy fácil hacer innumerables malinterpretaciones. En lengua china, esta especial manera de «no hacer nada» se denomina *wu-wei*, que literalmente significa «no hacer o no luchar». Este término es quizás un poco delicado porque la palabra china *wei*, hacer, suena más bien como la palabra inglesa *way*, o sea que para evitar cualquier confusión innecesaria en un tema tan confuso, diré *wu-wei* al estilo japonés: *mui*.

Cuando Lao-Tse afirmó que *mui*, no hacer nada, era el secreto de la armonía con el Tao, realmente quería decir esto. Pero se refería a que debe diferenciarse con sumo cuidado de otros dos caminos que, a pesar de parecer totalmente diferentes, en realidad son lo mismo. Al primero lo llamaré el camino de la imitación deliberada. Consiste en suponer que de hecho conocemos cuál es el modo sensato y natural de vivir, el que encarna leyes y principios, técnicas e ideales, y tratar entonces, mediante un deliberado esfuerzo de imitación, de emularlo. Esto conduce a todo género de contradicciones, con las que estamos tan familiarizados, como la del individuo que protesta o se regaña a sí mismo por no hacer lo que se ha propuesto.

Al segundo camino, opuesto en apariencia, lo llamaré camino de la relajación deliberada, o camino de «al infierno con todo». Se trata de intentar no controlarse a sí mismo, de procurar relajar la mente y permitir que piense lo que quiera, aceptándose uno mismo sin hacer el menor esfuerzo por cambiar. Todo esto conduce a una amplia, enmarañada y evidente confusión, o a una especie de quietud compulsiva, o incluso algunas veces a una por igual compulsiva diarrea psicológica.

Ambos caminos distan mucho del auténtico *mui*, del no hacer profundo y radical. Lo que los hace parecidos es que, a través de sus distintas formas, ambos caminos tienen un resultado en mente. Ambos quieren conseguir algo, uno quiere, y el otro no quiere, alcanzar una meta. La meta en cuestión es una especie de imagen, una representación mental, una vaga sensación, o un ideal, de un estado afín al Tao, de armonía con el Camino de la Naturaleza.

Pero fue precisamente en relación a este tipo de nociones e ideales que Lao-Tse dijo: «Abandona el conocimiento, rechaza la sabiduría, y la gente saldrá beneficiada cien veces con ello». Se refería al supuesto conocimiento del modo ideal de vida. Como decía al principio, no hay ningún modo de saber qué es el Tao. Si no es posible definir el Tao, ciertamente no podremos definir qué es estar en armonía con él. Simplemente, no tenemos la menor idea de cuál debería ser la meta.

Si, entonces, actuamos o nos abstenemos de actuar con un propósito en la mente, este propósito no es el Tao. De ahí que podemos decir que *muí* no es la búsqueda de ningún resultado. Naturalmente, esto no significa que un taoísta se siente a la mesa sin esperar comer, o suba a un autobús sin desear ir a ningún lugar en especial. Estoy hablando de propósitos en el ámbito moral y espiritual, de un tipo de cosas como la bondad, la paz de la mente, la sensatez, la felicidad, la personalidad, la valentía, etcétera.

Entonces ¿es posible cesar de buscar resultados? Sin lugar a dudas, la pregunta misma implica que todavía abrigo un propósito en la mente, aunque sea el estado de no querer buscar resultados. Por lo tanto, parece que no puedo hacer nada, que simplemente soy incapaz de pensar o actuar sin un propósito en la mente. Aunque lo haga o no lo haga es lo mismo: todavía estoy buscando un resultado de un modo compulsivo e inútil. Es decir, me encuentro encerrado en una trampa teleológica. Debo ir tras un propósito. Podría casi decir que yo soy el propósito.

Ahora bien, esto es un descubrimiento sumamente importante, ya que significa que he descubierto lo que yo soy, lo que mi ego es en realidad: un mecanismo que busca un resultado. Tal mecanismo es un artilugio útil cuando la finalidad en cuestión son cosas como el alimento o un refugio para el organismo. Pero cuando los resultados que el mecanismo busca no son objetos externos sino estados en sí mismos, como la felicidad, el mecanismo se bloquea. Intenta utilizar sus propios recursos. Trabaja de modo intencionado, como debe, pero sin ningún propósito. Está buscando resultados en términos de sí mismos. Quiere obtener resultados del proceso de buscar resultados. Esto produce en el mecanismo una reacción de bloqueo sumamente confusa e inútil. Sin embargo, allí reside la única posibilidad. Percibir la trampa del círculo vicioso en que uno se encuentra. Ver la plena inutilidad y la contradicción intrínseca de su posición. Ver que no puede hacerse absolutamente nada para salir de él. Y este darse cuenta de «yo no puedo hacer nada» es precisamente *mui*. Misteriosamente, se ha logrado no hacer nada.

En ese momento surge un súbito cambio en el centro de gravedad de toda nuestra personalidad. Simplemente, te descubres a ti mismo fuera de la trampa, fuera del mecanismo de buscar-un-resultado, que ahora aparece como una especie de objeto con todos sus propósitos sin propósito. Te ves a ti mismo como una criatura en busca de un propósito, pero te das cuenta de que la existencia de esa criatura no tiene propósito alguno. Aparte de tu propia preservación, en relación a todo lo demás eres asombrosamente fútil. Tu meta es preservarte y perpetuarte, pero en el amplio contexto del universo no hay razón ni propósito para esta meta.

Antes esto te habría deprimido. Ahora, ni te preocupa. Pues, como he dicho, el centro de gravedad ha cambiado y ya no te sientes identificado con este absurdo mecanismo de un propósito sin propósito. En palabras de Lao-Tse: «El universo es imperecedero». La razón por la que es imperecedero es que no vive para sí mismo. Por lo tanto, perdura. Así pues, el sabio, al situarse detrás, se encuentra en frente; al no identificarse con su persona, preserva su persona. ¿No es porque no vive para sí mismo por lo que se realiza a sí mismo?». En otras palabras, cuando el cambio ha tenido lugar, cuando él se descubre fuera de sí mismo, fuera de la trampa teleológica, la trampa pierde efecto, el mecanismo que busca resultados se endereza y ya no se busca ni se afirma a sí mismo.

Pero, recuerda, todo esto sucede *mui*, otra buena traducción del cual podría ser «de ningún

modo», que es diferente de «de algún modo». No hay procedimiento, método ni técnica que tú o yo podamos usar para vivir en armonía con el Tao, el Camino de la Naturaleza, porque de algún modo cada método implica una meta. Y hacer del Tao una meta es como apuntar una flecha contra sí misma. Una vez sumergidos en el confuso estado de la flecha que intenta dispararse contra sí misma, el yo que intenta cambiarse a sí mismo, no podemos hacer nada para detenerlo. Mientras pensemos o sintamos que quizá lo podamos detener, que existe algún modo, violento o sutil, difícil o fácil, de ser desinteresados, la contradicción continuará o incluso irá a peor. Hemos de ver que no hay ningún camino. Una vez alcanzado el estado en que nos damos cuenta de que no podemos hallar ningún camino, ningún resultado por conseguir, el círculo vicioso se quiebra. *Ouroboros*, la serpiente que se muerde la cola, ha dado toda la vuelta y se ha hecho consciente, y sabe, al menos, que la cola es el otro extremo de su cabeza.

Caemos en estos círculos a causa de la ignorancia, de la inconsciencia de la naturaleza de nuestras mentes, de nuestros procesos mentales, de nosotros mismos. Y el antídoto para la ignorancia no es la acción, sino el conocimiento, no el qué hacer, sino lo que conocemos. Pero aquí, de nuevo, el conocimiento necesario no parece ser, a simple vista, algo demasiado prometedor o esperanzador. Ya que el único conocimiento posible en relación a este ámbito es el conocimiento negativo, conocer la trampa, nuestro impotente cautiverio de una búsqueda inútil. El conocimiento positivo, del Tao, de Dios o de la Realidad eterna, implica una experiencia inmediata y momentánea. Nunca puede expresarse en palabras, y cualquier intento de hacerlo se convierte, sencillamente, en otro aspecto de la trampa. Sé, que no nos gusta escuchar que estamos encerrados en una trampa, que no podemos hacer nada para salir de ella; y aún nos gusta menos comprobar que es una viva experiencia. Pero no hay otro modo de liberarse de ella. Un proverbio dice que las situaciones extremas del hombre son las oportunidades de Dios. Sólo conseguiremos liberarnos cuando hayamos conocido el límite real de nuestra situación y descubramos que cualquier lucha por los ideales espirituales es completamente inútil, ya que el mismo hecho de buscarlos los aleja. Pero, ¿por qué habría de sorprendernos? ¿No se ha dicho una y otra vez que debemos morir para renacer de nuevo, que el cielo está siempre al otro lado del Valle de las Tinieblas, valle del cual la muerte física es simplemente un símbolo, y en el que el desamparado cadáver, atado de pies y manos en su apretada mortaja, es simplemente una figura de la muerte en que vivimos mientras sigamos confundiéndola con la vida?... Y a partir de aquí ¿hacia dónde vamos? Hacia ninguna parte. Hemos llegado a un final. Pero esto es el final de la noche.

EL SENTIDO DE LA LIGEREZA

Una vez Chesterton dijo que los ángeles saben volar porque se toman a sí mismos a la ligera. Uno ve tantos rostros ensombrecidos por la seriedad que sería comprensible si estuviera provocada por el dolor. Pero esta clase de seriedad que arrastra al ser humano a la tierra y mata la vida de su espíritu no es hija del dolor, sino de cierto tipo de representación en la que el actor se engaña al identificarse con su papel. Cuando los niños participan en la representación también lo hacen con seriedad, pero es diferente, porque el niño es consciente de que solamente es un juego y su seriedad es una forma indirecta de divertirse. Pero en el adulto esta seriedad se convierte en vicio, porque transforma el juego en religión, identificándose con el papel o posición en la vida que tanto teme perder. Esto ocurre especialmente cuando la persona no iluminada alcanza cualquier nivel de responsabilidad; desarrolla una falta de ligereza, de abandono, y una rigidez que indica que está utilizando su dignidad como unos zancos para mantener la cabeza por encima de la adversidad. El problema estriba en que, en lugar de representar su papel, es éste el que lo representa a él, convirtiéndole en el hazmerreír de todos cuantos le observan a través de su disfraz. El mensaje de la sabiduría oriental es que las formas de la vida son *maya* y, por lo tanto, desde el punto de vista de la realidad, carecen profundamente de seriedad. Pues el mundo de la forma y de la ilusión que la mayoría toma como reales, no es otra cosa que una especie de representación teatral del Espíritu, o, como lo han denominado los hindúes, la danza de Siva. Él es el iluminado que se une a ella siendo consciente de que es un juego, ya que el ser humano sufre sólo porque se toma en serio lo que los dioses han creado por pura diversión. De ahí que el ser humano sólo se convierte en un ser humano cuando pierde el sentido de la ligereza de los dioses. Pues los dioses (o budas, o lo que prefiráis) son simplemente nuestra propia y más íntima esencia, que podría hacer añicos y reducir a la nada el universo en un momento si quisiera. Pero no es así, y los mundos continúan moviéndose con el propósito divino de un juego, porque, al igual que un músico, es un creador que se deleita en confeccionar un ritmo y una melodía. Unirse a su juego no es un deber, sino un goce, y quien no lo vea de ese modo no podrá participar en él ni comprenderlo.

PÁJAROS EN EL CIELO

Al cruzar el cielo, una flecha o un pájaro no dejan huella. En la filosofía china e hindú esta recurrente metáfora se utiliza, aunque parezca extraño, para cosas que aparentemente no se asemejan en nada. La veloz trayectoria de una flecha que no deja huella se utiliza como imagen de la impermanencia, del paso de la vida humana a través del tiempo, de la verdad inevitable de que todas las cosas acaban por disolverse «sin dejar ninguna huella». Sin embargo, en uno de los dichos de Buda, la invisible trayectoria de los pájaros en el cielo se compara al modo de vivir de un sabio, la perfecta clase de persona que ha conseguido disolver su ego, como este poema chino lo define:

*Al penetrar en el bosque, no perturba ni una brizna
[de hierba;
al penetrar en el agua, no ocasiona ni la más leve
[ondulación.*

La imagen representa cierto número de cualidades que son, en realidad, diferentes aspectos de una misma cosa. Representan la libertad y el desapego de la mente del sabio, una conciencia que se asemeja al cielo, en la que la experiencia se mueve sin dejar mancha alguna. Como dice otro poema:

*Las sombras del bambú barren los peldaños,
pero no levantan polvo.*

Y sin embargo, paradójicamente, este «desapego de» es también una «armonía con», ya que el ser humano que penetra en el bosque sin perturbar ni una brizna de hierba es un ser que no está en conflicto con la naturaleza. De manera parecida a los exploradores hindúes, avanza sin que se le oiga quebrar con sus pies ni una simple ramita. Al igual que los arquitectos japoneses, construye una casa que parece formar parte del entorno natural. La imagen también representa el hecho de que no es posible trazar ni seguir el camino del sabio, ya que la auténtica sabiduría no puede ser imitada. Cada ser humano debe hallarla por sí mismo, pues no hay modo de expresarla por medio de palabras, o alcanzarla mediante unos métodos o unas directrices específicas.

Pero en realidad existe una estrecha conexión entre esos dos usos de la metáfora en apariencia diferentes, el camino del sabio, por un lado, y la impermanencia de la vida, por otro. Y la conexión revela el principio más profundo y principal de aquellas filosofías orientales que tanto desconciertan la mente occidental al identificar la sabiduría más elevada con lo que a nosotros nos parece la doctrina de la lamentable desesperanza. De hecho, la palabra *desesperanza*, en un sentido particular, es la traducción adecuada del término hindú y budista de nirvana: *desperate*,

expirar, morir. No podemos entender cómo los orientales comparan esta desesperanza con el gozo supremo, a menos que, tal como tendemos a suponer, se trate tan sólo de gente depravada y pusilánime acostumbrada durante mucho tiempo al fatalismo y a la resignación.

No deja de sorprenderme ver el modo en que los reflexivos occidentales, en particular los cristianos, parecen estar determinados a pasar por alto el punto esencial de esta conexión. Ya que ¿no es cierto que en la imaginería cristiana prolifera el tema de la muerte como preludeo esencial de la vida eterna? ¿No se ha escrito que el mismo Cristo «murió» después de haber exclamado que Dios le había abandonado? Y en las escrituras cristianas ¿no hay abundancia suficiente de paradojas sobre «no tener nada y, sin embargo, poseerlo todo», acerca de encontrar nuestra alma al perderla, y sobre el grano de trigo que fructifica mediante su propia muerte?

«En efecto, así es, —dice el cura—, pero el cristiano nunca llega realmente a perder la esperanza, nunca muere realmente. A lo largo de toda la tragedia, a lo largo de toda la muerte y desesperanza exteriores, le fortalece la fe y esperanza interior de que "lo mejor está por llegar". Se enfrenta a lo peor que la vida puede ofrecerle con la firme convicción de que la realidad última es el Dios de amor y de justicia en el que ha puesto toda su esperanza para "la vida del mundo venidero".»

Ahora bien, creo que decimos, sentimos y pensamos tanto sobre esta esperanza que nos perdemos la increíble elocuencia del silencio budista relacionado con esta materia. En lo que se refiere a palabras, pensamientos, ideas e imágenes, las doctrinas budistas y la mayoría de las formas del hinduismo son tan negativas y desesperanzadoras que parecen una especie de alabanza del nihilismo. No sólo insisten en que la vida humana es impermanente, en que el ser humano no tiene un alma inmortal y en que, llegado el momento, cualquier huella de nuestra existencia está predestinada a desaparecer, sino que además vienen a indicarnos, como meta del hombre sabio, la liberación de esta vida transitoria, lo cual parece sumamente difícil, un estado llamado nirvana que puede traducirse como desesperanza, y el alcanzar una condición metafísica llamada *shunyata*, una vacuidad tan vacía que no es existente ni inexistente. Ya que inexistencia implica existencia, su lógica contraparte, mientras que la vacuidad de *shunyata* no implica nada en absoluto.

Aunque parezca imposible, aún van más lejos. El nirvana, que en sí mismo ya es negación suficiente, es descrito en uno de los textos como no mejor que un tocón muerto al que atar tu burro, e insiste en que, cuando lo alcanzas, te das cuenta de que nadie ha alcanzado nada. Quizá pueda explicarlo de modo más inteligible. Esas doctrinas enfatizan primero el hecho triste y evidente de que el ser humano no tiene un futuro perdurable. Todo aquello que alcanzamos o creamos, sin excepción, incluso los monumentos que sobreviven a nuestra muerte, están predestinados a desaparecer sin dejar huella, y nuestro afán de permanencia es totalmente inútil. Porque, es más, la felicidad existe sólo en relación al sufrimiento, el placer en relación al dolor, por lo que el individuo perspicaz no intenta separarlos. La relación es tan estrecha queden cierto modo, la felicidad es sufrimiento, y el placer sólo existe porque implica dolor. Consciente de ello, la persona dotada de perspicacia aprende a abandonar el deseo de cualquier tipo de felicidad al margen del sufrimiento, o de placer que no acarree dolor.

Pero, naturalmente, esto es difícil de llevar a cabo. Quizá pueda entender de un modo verbal e

intelectual que al desear el placer estoy tratando de saciar mi sed con agua salada, ya que cuanto más placer, más deseo. (¡Recordemos el antiguo significado de *desear* como «carecer»!) Desear placer es no tenerlo. Pero parece que aún soy incapaz de deshacerme del hábito emocional de desearlo. Si entonces me doy cuenta de que me consume un deseo de placer que lleva implícita su carga de dolor, empiezo a desear no desear, a desear el nirvana, a intentar abandonar toda esperanza. Sin embargo, con esta actitud, simplemente he convertido el nirvana en otro nombre que designa el placer. Ya que placer, por definición, es el objeto del deseo. Es lo que nos gusta, es decir, lo que deseamos. Si descubro que este deseo es sufrimiento, y entonces deseo no desearlo..., bien, empiezo a experimentar la sensación de que «¿no habíamos estado ya aquí antes?».

Por eso el budismo sugiere el nirvana en términos que son negativos y vacíos, y no con la imagen positiva y atractiva que envuelve la noción de Dios.

Nirvana se equipara a *shunyata*, la Nada más allá de nada, para sugerir la imposibilidad de desearlo. Todo cuanto seamos capaces de desear lleva implícita una carga de dolor. El nirvana, la liberación del sufrimiento y el deseo, se denomina inalcanzable, no porque no pueda acaecer, sino porque no hay modo de buscarlo.

El punto de énfasis sobre la impermanencia es que cada objeto de búsqueda, de deseo, es en última instancia inalcanzable e inútil. Para librarnos de esta inutilidad, debemos cesar de buscarlo. Buscar a Dios, desearlo, es simplemente llevarlo al nivel de las metas inútiles o, en el lenguaje cristiano, confundir al Creador con sus criaturas. De igual modo, desear el nirvana es simplemente llamar con otro nombre el placer inaccesible. Mientras sigamos pensando en Dios, hablando de Dios o buscando a Dios, no podremos encontrarlo.

Ahora bien, desde el punto de vista de la cultura occidental, ya sea antigua o moderna, cristiana o laica, capitalista o comunista, esto constituye la gran herejía. Ya que la cultura occidental vive consagrada a la creencia de que hay una fórmula para la felicidad, una respuesta a la pregunta: «¿Qué debo hacer para salvarme?». Toda la propaganda política, toda la publicidad y la mayoría de lo que llamamos educación se basan en la asunción de que «existe un camino», y que tan sólo es cuestión de «saber cómo». (Si algunos detalles no se han acabado de matizar todavía, sólo hay que dar unos meses más a los científicos y seguro que lo harán.)

Pero ¿cuándo crecemos? En una profesión que combina filosofía, religión, psicología y educación, te encuentras con tanta gente que tiene la respuesta, la gran fórmula para la felicidad humana... si tan sólo pudiéramos ponerla en práctica, aunque, por una razón u otra, no lo hacemos. Así que cualquier persona que hable mucho sobre filosofía y psicología se supone que tiene las respuestas, y más o menos automáticamente se le adjudica el papel social de salvador, predicador, consejero y guía. ¡La persona que conoce el camino!

Pero no hay ningún camino. Nadie conoce el camino. El único camino que existe es la trayectoria de un pájaro en el cielo, ahora la ves, ahora no la ves. No deja la menor huella. La vida no se dirige a ninguna parte, no hay nada que alcanzar. Toda lucha y esfuerzo por aferrarse a algo es como el humo que intenta agarrar una mano que se disuelve. Todos estamos perdidos, arrojados al vacío desde que nacemos, y el único camino es caer en el olvido.

Esto suena muy mal, pero es así porque es una verdad a medias. La otra mitad puede expresarse en palabras. Ni tampoco se puede describir, imaginar ni pensar. En palabras, puede

resumirse de este modo: todo el mundo está disolviéndose en la nada, y nadie puede remediarlo.

¿Es posible, sólo por un momento, darse cuenta de ello sin lanzarse a conclusiones, sin caer en el pesimismo, la desesperación o el nihilismo? ¿Cuesta demasiado admitir que todas nuestras bien tendidas trampas para la felicidad son sólo distintas maneras de engañarnos al creer que con la meditación, el psicoanálisis, la dianética, el raja yoga, el budismo zen o la ciencia mental lograremos de algún modo salvarnos de este final caer en la nada?

Porque si no nos damos cuenta de esto, todo lo demás de la filosofía oriental, el hinduismo, el budismo y el taoísmo seguirá siendo un libro cerrado. Saber que no podemos hacer nada es el comienzo. La primera lección es: «Yo pierdo la esperanza».

¿Y entonces qué ocurre? Te descubres a ti mismo en un estado mental quizá más bien desconocido, en el que simplemente observas, sin pretender alcanzar, esperar, desear ni buscar nada, o intentar relajarte. Sólo observas, sin ningún propósito.

No debo decir nada sobre lo que sigue a continuación. Ya que tener expectativas, prometer un resultado lo estropea todo. Las últimas palabras deben ser: «No hay esperanza, ni camino». Pero no hay ningún mal en añadir algo más, lo que yace al otro lado de la desesperación, siempre y cuando todos entendamos que ese algo al otro lado de la desesperación no puede ser deseado, y que, en todo caso, si se tienen expectativas, se pierde.

El proverbio dice: «El que espera, desespera». Seguro que estamos familiarizados con los numerosos actos involuntarios del cuerpo humano que, cuanto más los deseamos, mientras estemos ansiosos por conseguirlos, nunca se presentarán, como conciliar el sueño, recordar un nombre o, bajo ciertas circunstancias, la excitación sexual. Bien, hay algo que, como todo esto, sólo ocurre con una condición: que no intentemos conseguirlo, que nos demos cuenta claramente de que no podemos hacer que suceda. En zen se denomina *satori*, el súbito despertar.

Quizás ahora podamos ver la razón del doble significado de la metáfora de la trayectoria del pájaro en el cielo. Igual que el pájaro no deja huella, ningún rastro de su vuelo en el vacío, el deseo humano no puede obtener nada de la vida. Pero ser conscientes de ello es convertirse en sabio, ya que la mayor sabiduría reside al otro lado, inmediatamente al otro lado de la mayor desesperanza. Naturalmente, es algo más que desesperanza, es una dicha, un sentido de vida creativa y poder, podría incluso decir una seguridad y certidumbre más allá de lo imaginable. Pero es un modo de sentir que ni la voluntad ni la imaginación pueden provocar, igual que somos incapaces de obligar a nuestros huesos a que crezcan, o de hacer que disminuya la velocidad del pulso. Todo esto debe ocurrir por sí mismo.

Del mismo modo, todo lo que es positivo, el total contenido creativo de esa experiencia espiritual que se denomina despertar, nirvana, debe necesariamente ocurrir por sí mismo. No sólo no puede, sino que no debe ser inducido por desearlo o intentar alcanzarlo, ya que si uno lo puede desear, no se tratará realmente de esto.

ANDANDO SOBRE LA RUEDA

Casi todos los principios fundamentales de la vida se pueden expresar de dos maneras opuestas. Hay quienes dicen que para alcanzar la más elevada sabiduría debemos estar tranquilos y serenos, inalterables en medio de la agitación. Y aquellos otros que afirman que debemos movernos al ritmo de la vida, sin detenernos un instante ni ante el miedo de lo que está por venir, ni para echar una mirada de arrepentimiento a lo que ya ha sucedido. Los primeros son los que escuchan la música dejando que el fluir de las notas pase por sus mentes sin intentar detenerlas o acelerarlas. Como el hombre perfecto de Chuang-Tse, utilizan sus mentes como un espejo: no se aferra a nada, no rechaza nada; sólo recibe, pero no retiene. Los segundos son los que danzan al compás de la música, manteniendo el ritmo con sus movimientos y dejando que sus miembros fluyan con éste de un modo tan incesante y decidido que son como nubes que responden al sople del viento. Los unos parecen reflejar los acontecimientos a medida que pasan, y los otros, avanzar con ellos. Sin embargo, ambos puntos de vista están en lo cierto, ya que para alcanzar la más elevada sabiduría debemos andar y permanecer inmóviles a la vez. Consideramos la vida como una rueda que gira colocada verticalmente, con la persona andando sobre su neumático. A medida que avanza, la rueda gira bajo sus pies hacia él, y si no quiere irse hacia atrás y caer al suelo, debe andar a la misma velocidad que gira la rueda. Si la sobrepasa, se caerá hacia delante y se dará de bruces en la rueda. Pues vivimos en todo momento como si estuviéramos sobre una rueda; en el instante en que intentamos aferrarnos a ese momento, a ese punto concreto de la rueda, ya no se halla en la parte superior y hemos perdido el equilibrio. Así que, al no intentar aferrarnos al momento, lo conservamos, ya que en el preciso instante en que cesemos de andar, no podremos mantenernos quietos en equilibrio. Sin embargo, esta imagen implica una verdad más profunda todavía. Desde el punto de vista de la eternidad, nunca podemos abandonar, ni abandonamos, la parte superior de la rueda, ya que un círculo situado en el espacio infinito no tiene parte superior ni inferior. Dondequiera que tú estés es la parte superior, y la rueda sólo gira porque la impulsas con tus propios pies.

EL LENGUAJE DE LA EXPERIENCIA METAFÍSICA

Existe un área de la experiencia humana para la cual no tenemos, en realidad, ningún nombre adecuado en nuestras lenguas occidentales, ya que, aunque fundamental para materias tales como la religión, la metafísica y el misticismo, no es idéntica a ninguna de ellas. Me refiero a la clase de experiencia eterna que se describe más o menos como el conocimiento inmediato de Dios, o de la realidad última, del fundamento o esencia del universo, sea cual fuere el nombre con que se la represente.

[\[2\]](#)

Según las antiguas tradiciones espirituales tanto de Europa como de Asia, que abarcan modos de vida y pensamiento tan diferentes como el budismo y el catolicismo, esta experiencia es el logro supremo de la vida humana, la meta, el fin hacia el que la existencia humana se ordena.

Sin embargo, según la filosofía lógica moderna —el empirismo científico, el positivismo lógico y similares— esta clase de afirmaciones no tienen ningún sentido. Aunque se admita que pueda haber interesantes y exquisitas experiencias de tipo «místico», la filosofía lógica encuentra absolutamente ilegítimo pensar que contienen ningún conocimiento de carácter metafísico, que constituyen una experiencia de la «realidad última» o del Absoluto.

Esta crítica no se basa en un análisis psicológico de la propia experiencia, sino en un análisis puramente lógico de conceptos universales tales como Dios, Realidad Última, Ser Absoluto y similares, que se ha demostrado son términos sin ningún significado. No es el propósito de este escrito describir los pasos de esta crítica en ningún detalle, ya que el estudiante de filosofía moderna debe de estar suficientemente familiarizado con ellos, y no parece que sea necesario discrepar con el propio razonamiento lógico. El punto inicial de este escrito, por perverso que parezca, se relaciona con el razonamiento básico de que la filosofía lógica moderna ha contribuido de un modo muy importante al pensamiento metafísico, permitiéndonos evaluar el auténtico carácter y función de los términos metafísicos y de los símbolos de manera mucho menos confusa de lo que hasta ahora había sido posible.

Sin embargo, esta evaluación no es la clase de desvalorización que proponen algunos de los defensores de la filosofía lógica, como Russell, Ayer y Reichenbach. Ya que la positiva contribución de la filosofía lógica con respecto a la metafísica y a la religión se ha visto empañada por el hecho de que tales defensores no se contentaron sólo con ser lógicos. Pues debido a un cierto prejuicio emocional contra los puntos de vista religiosos o metafísicos, esta crítica lógica se ha utilizado como instrumento de ataque, incluso de propaganda, con motivaciones emocionales en vez de lógicas.

Una cosa es demostrar que el concepto del ser no tiene un significado lógico, pero otra muy distinta es afirmar que éste y otros conceptos metafísicos de índole parecida no son filosofía sino poesía, cuando en este caso el término *poesía* contiene un intenso significado peyorativo. La implicación es que la «poesía» de los símbolos religiosos y metafísicos puede ser motivo o razón de experiencias emocionales muy exquisitas e inspiradoras, pero éstas, como «las artes» en tiempo de guerra, no se incluyen entre las cosas esenciales de la vida. El filósofo serio las considera como bonitos juguetes, como un medio para decorar la vida, pero no para entenderla; en cierto modo, es como un médico que adorna su consultorio con una máscara de poderes curativos de los mares del Sur. Todo ello no es más que criticar con vagos elogios.

Mientras que, por su parte, los defensores de la filosofía lógica han tratado de desvalorizar la percepción de la metafísica y de la religión, la mayoría de los que quieren ser defensores de la fe han tratado, sin ningún éxito, de hallar algún medio para derrotar a la filosofía lógica con su propio juego. En conjunto, el contraataque de más éxito parece haber devuelto un desdén por otro; como, por ejemplo, la ocurrencia de que Ayer, Reichenbach y compañía han cambiado la filosofía por la gramática.

Sin embargo, en el contexto de la filosofía y la religión occidentales, esta situación no tiene nada de sorprendente, ya que siempre hemos tenido la impresión de que las afirmaciones religioso-metafísicas pertenecen a la misma categoría que las científicas e históricas. Generalmente hemos dado por sentado que la proposición «hay un Dios» es una afirmación del mismo tipo que «hay estrellas en el cielo». La aseveración de que «todas las cosas son» se ha considerado siempre que comunicaba la información del mismo modo que la aseveración «todos los seres humanos son mortales». Es más, «Dios creó el universo» tiene mucho de declaración histórica de la índole de «Alexander Graham Bell inventó el teléfono».

El doctor F. S. C. Northrop está en lo cierto al señalar la esencial similitud entre la ciencia, por un lado, y la tradición religiosa judeo-cristiana por otro, en la medida en que ambas se relacionan con «la verdad» como estructura de realidad objetiva, cuya naturaleza se determina, aunque no pueda percibirse. En realidad, el espíritu científico tiene sus orígenes históricos en la clase de mentalidad que se interesa por conocer lo sobrenatural y lo invisible en términos de proposiciones positivas, que quiere conocer la realidad yacente bajo la superficie de los acontecimientos. Así pues, la teología cristiana y la ciencia tienen, en cierto modo, la misma relación histórica que la astrología y la astronomía, que la alquimia y la química: ambas constituyen el corpus de una teoría cuyo propósito es el de explicar el pasado y predecir el futuro.

[3]

Pero el cristianismo no desapareció con los alquimistas. A partir de la preponderancia de la ciencia moderna, la teología ha ido desempeñando un papel más problemático. Ha tomado numerosas y diferentes actitudes con respecto a la ciencia, que abarcan desde denunciarla como su doctrina rival, hasta reconciliarse y adaptarse a una especie de retirada en la cual domina la sensación de que la teología habla de un reino del ser inaccesible a la investigación científica. A lo largo de todo este tiempo, ha existido la asunción general, tanto por parte de teólogos como de

científicos, de que ambas disciplinas empleaban el mismo tipo de lenguaje, y de que se interesaban en la misma clase de objetivo: determinar verdades. En realidad, cuando algunos teólogos hablan de Dios como poseedor de «una realidad objetiva y sobrenatural, independiente de nuestras mentes y del mundo sensible», es imposible ver cómo su lenguaje difiere del de la ciencia. Ya que parece que Dios sea una cosa o un factor específico —una existencia objetiva— sobrenatural, en el sentido de que no puede percibirse mediante la «banda de ondas» de nuestros órganos sensoriales e instrumentos científicos.

Mientras esta confusión entre la naturaleza de las afirmaciones religiosas o metafísicas, por un lado, y las científicas o históricas, por otro, siga sin aclararse, será, naturalmente, difícil ver cómo la filosofía lógica moderna puede contribuir de algún modo positivo a la metafísica. En un sistema teológico en el que Dios desempeña el papel de una hipótesis científica, es decir, de un medio de explicar y predecir el curso de los eventos, es fácil demostrar que la hipótesis no añade nada a nuestro conocimiento. Nadie explica lo que sucede por decir que es por voluntad de Dios. Ya que si todo lo que ocurre es merced a la intencionalidad o a la permisividad divina, la voluntad de Dios se convierte, simplemente, en otro nombre de «todo Cuanto sucede». Bajo un análisis lógico, la afirmación: «Todo es según la voluntad de Dios», se convierte en la tautología: «Todo es todo».

En pocas palabras, hasta ahora la contribución de la filosofía lógica a la metafísica ha sido completamente negativa. El veredicto parece ser que, tras un análisis lógico, todo el corpus de la doctrina metafísica se compone de tautologías o de absurdidades. Pero esto conlleva un completo «desprestigio» de la metafísica sólo en cuanto al modo de entenderse en Occidente, que consiste en afirmaciones significativas que aportan información sobre «objetos trascendentales». La filosofía oriental nunca ha tenido la seria opinión de que las afirmaciones metafísicas aporten información de carácter positivo; Su función no es la de denotar «la realidad» como un objeto de conocimiento, sino la de «curar» un proceso psicológico en el que el ser humano se frustra y tortura a sí mismo con toda clase de problemas irrales. Para la mente oriental, «la realidad» no puede expresarse; sólo puede conocerse intuitivamente al liberarse de la irrealidad, de los modos contradictorios y absurdos de pensar y sentir.

La principal contribución de la filosofía lógica en este ámbito es, simplemente, la confirmación de un punto que tanto hinduistas como budistas hace mucho tiempo que tenían claro, aunque quizá la tradición cristiana no se había dado tanta cuenta. El punto es que intentar hablar de, pensar en, o conocer la Realidad Última constituye una labor imposible. Si la epistemología pretende conocer «lo que conoce», y la ontología definir «lo que es», es evidente que son procedimientos circulares e inútiles, es como tratar de morder nuestros propios dientes. En un comentario del Kena Upanishad, Shankara dice:

Es posible obtener un conocimiento claro y concreto de todo aquello que puede convertirse en objeto de conocimiento: pero en el caso de Aquello es imposible porque no puede convertirse en tal objeto. Ya que Aquello, el *brahman*, es el Conocedor, y el Conocedor puede conocer otras cosas pero no puede ser el objeto de su propio conocimiento, igual que el fuego puede quemar otras cosas, pero no a sí mismo.

Del mismo modo, el Brihadaranyaka Upanishad dice:

Tú no puedes ver al que ve la visión, ni oír al que oye el sonido, ni percibir al que percibe la percepción, ni conocer al conocedor del conocimiento (111,4.2)

O, en palabras de un poema budista chino:

*Es como una espada que hiere, pero que no puede
[herirse a sí misma; Es como un ojo que ve, pero que no puede verse
[a sí mismo?*

[4]

La física se enfrenta con un problema similar cuando trata de investigar la naturaleza de la energía. Pues llega un punto en que la física, al igual que la metafísica, penetra en el reino de la tautología y de lo absurdo debido al carácter circular de la labor que pretende realizar: estudiar los electrones con instrumentos que, al fin y al cabo, son también electrones. Aun a riesgo de citar una fuente en cierta manera pasada de moda, la clásica afirmación de este problema se encuentra en *Nature of the Physical World*, de Eddington:

Quizás hayamos olvidado que hubo un tiempo en que queríamos que nos dijeran qué era un electrón. La pregunta quedó sin respuesta... *Algo desconocido ésta haciendo algo que desconocemos*, éste es el resultado de nuestra teoría. No suena demasiado esclarecedora. Leí algo parecido en otra parte:

agiliscosos giroscaban los limazones banerrando por las váparas lejanas;

[5]

Es la misma teoría de la actividad. La misma imprecisión sobre la naturaleza de la actividad y sobre qué es lo que actúa.

[6]

Eddington continúa señalando que, a pesar de su imprecisión, la física puede «obtener resultados», ya que los electrones, esos desconocidos del interior del átomo, pueden contarse.

Ocho limazones giroscan agiliscosos banerrando por las váparas lejanas del oxígeno; siete en el nitrógeno. Por admitir alguna cantidad, incluso «Galimatazo» puede convertirse en un científico. Ahora podemos aventurarnos a hacer una predicción; si uno de sus limazones escapa, el oxígeno adquirirá una apariencia que, en realidad, pertenece al nitrógeno... Traducirlo al lenguaje del «Galimatazo» nos servirá para recordar la esencial impenetrabilidad de las entidades fundamentales de la física; siempre y cuando no se cambie el número y atributos métricos, no se ve afectada en absoluto.

[7]

Lo que se quiere destacar es que lo que estamos contando o midiendo en la física, y lo que experimentamos en la vida cotidiana como impresiones sensoriales, es en esencia desconocido y probablemente incognoscible.

A este respecto, la filosofía lógica moderna aleja de sí el problema y dirige su atención hacia algo diferente, asumiendo que lo que es incognoscible no necesita ser, ni puede ser, de nuestra

incumbencia. Afirma que las preguntas que no tienen una posible respuesta física o lógica no son auténticas preguntas. Pero esta afirmación no nos libera del común sentimiento humano de que lo desconocido o lo incognoscible, como los electrones, la energía, la existencia, la conciencia o la «realidad» son en cierto modo extraños. El propio hecho de ser incognoscibles todavía los hace más extraños. Sólo una clase de mente más bien seca no quiere saber nada de ellos, una mente que sólo se interese por las estructuras lógicas. La mente más completa, que pueda tanto sentir como pensar, sigue «complaciéndose» en el extraño sentido de misterio que surge al contemplar el hecho de que todo, en última instancia, es incognoscible. Cada afirmación que hagas sobre este «algo» se vuelve absurda. Y lo que es especialmente extraño es que este algo incognoscible es también la base de lo que yo conozco tan íntimamente: yo mismo.

El individuo occidental siente una peculiar pasión por el orden y la lógica, hasta tal extremo que para él todo el significado de la vida consiste en llevar la experiencia hacia un orden. Lo que puede ordenarse es predecible y, por lo tanto, es una «apuesta segura». Tendemos a mostrar una resistencia psicológica hacia las áreas de la vida y de la experiencia en las que la lógica, la definición y el orden, es decir, lo que entendemos como «conocimiento», son inaplicables. Para esta clase de mentalidad el reino de la indeterminación y de los movimientos brownianos es francamente incómodo, y la contemplación del hecho de que todo es reducible a algo acerca de lo que no podemos pensar, incluso es inquietante. No hay «razón» real por la que deba ser inquietante, ya que nuestra incapacidad de conocer qué son los electrones no parece interferir con nuestra capacidad de predecir su comportamiento en nuestro propio mundo macroscópico.

La resistencia no se basa en un cierto miedo a la acción imprevisible que lo desconocido pueda producir, aunque sospecho que incluso el más empedernido positivista lógico tendría que admitir que experimenta alguna que otra sensación extraña ante esa desconocida llamada muerte. La resistencia es más bien la fundamental reticencia de esta clase de mente a contemplar los límites de su poder de triunfar, ordenar y controlar. Siente que si hay áreas de la vida que no puede ordenar, es sin duda razonable (es decir, ordenado) olvidarlas y centrarse en las áreas de la vida que pueden ordenarse, ya que de ese modo el sentido del éxito y la competencia de su mente pueden ser mantenidos. Para el puro intelectual, contemplar esas limitaciones intelectuales es una humillación. Pero para el individuo que es algo más que una calculadora, lo desconcertante también es maravilloso. Ante lo desconocido siente como Goethe que

lo más elevado que el hombre puede alcanzar es su capacidad de asombro; y si los fenómenos esenciales le hacen asombrarse, dejadle que sea feliz; no puede recibir nada más elevado, y nada debe buscar más allá de esto; aquí está el límite.

En la clase de experiencia metafísica o mística de la que estamos tratando, este sentimiento de asombro, que tiene toda clase de profundidades y sutilezas, es uno de los dos componentes principales. El otro es un sentimiento de liberación (el *moksha* hindú) que supone el comprender que una inmensa cantidad de actividad humana está dirigida a resolver problemas irreales y meramente fantásticos y a alcanzar objetivos que, en realidad, no deseamos.

La metafísica especulativa —la ontología y la epistemología— son aspectos intelectuales de los problemas fantásticos, básicamente psicológicos, lo cual no quiere decir que queden restringidos a personas con una tendencia mental a la filosofía o incluso a la religión. Como ya he

indicado, la naturaleza esencial de esta clase de problema es circular: tratar de conocer al conocedor, hacer que el fuego se abra a sí mismo. Por eso el budismo dice que la liberación, el nirvana, es liberarse de la rueda, y que ir en pos de la realidad es «como buscar un buey quien ya está montado en uno».

Las bases psicológicas de esos problemas circulares se vuelven claras cuando analizamos las asunciones en las que, por ejemplo, se basan los problemas de la ontología, ¿Qué premisas de pensamiento y sentimiento están latentes bajo el esfuerzo del hombre por conocer «el ser», «la existencia» o «la energía» como objetos? Evidentemente, una asunción es que esos nombres se refieren a objetos, asunción que no podría haberse hecho de no hallarse implicada otra asunción, la de que «yo», el sujeto que conoce, soy en cierto modo diferente del «ser», el supuesto objeto. Si estuviera perfectamente claro que la pregunta «¿Qué es el ser?» es, en última instancia, lo mismo que preguntar «¿Qué soy yo?», el carácter circular y fútil de la pregunta habría sido obvio desde un principio. Pero que no es así lo demuestra el hecho de que la epistemología metafísica podría preguntar «¿Qué soy yo?» o «¿Qué es lo que es consciente?» sin reconocer un círculo más obvio aún. Es evidente que esta clase de preguntas sólo pueden tomarse en serio a causa de que una especie de sentimiento ilógico pide la necesidad de una respuesta.

Este sentimiento, común quizás a la mayoría de seres humanos, es, sin duda, el sentido de que «yo», el sujeto, soy una entidad única y aislada. No tendría necesidad alguna de preguntarme qué soy yo si no me sintiera, en cierto modo, extraño a mí mismo. Pero mientras mi conciencia se sienta extraña, cortada y separada de sus propias raíces, puedo encontrarle significado a una pregunta epistemológica sin ningún sentido lógico, ya que siento que la conciencia es una función del «yo», sin reconocer que el «yo», el ego, es simplemente otro nombre para designar la conciencia. La afirmación «yo soy consciente» es entonces una encubierta tautología que sólo dice que la conciencia es una función de la conciencia. Únicamente se puede escapar de este círculo con una condición, que el «yo» se entienda como mucho más que conciencia o sus contenidos.

Pero en Occidente no es éste el uso corriente de la palabra. Identificamos el «yo» con la voluntad consciente, sin admitir una autoridad o responsabilidad moral por lo que hacemos de modo inconsciente e involuntario, lo que viene a implicar que tales actos no son nuestras acciones, sino simples eventos que «ocurren» en nuestro interior. Cuando el «yo» se identifica con la «conciencia», el individuo se siente como si fuera una entidad distante, separada y desarraigada que actúa «libremente» en un vacío.

Esta sensación de desarraigo es sin duda la responsable de la inseguridad psicológica del hombre occidental y de su pasión por imponer los valores de orden y lógica en toda su experiencia. Sin embargo, a pesar de ser obviamente absurdo decir que la conciencia es una función de la conciencia, no parece haber ningún modo de conocer aquello de lo que la conciencia es una función. Aquello que conoce, llamado paradójicamente por los psicólogos el inconsciente, nunca es el objeto de su propio conocimiento.

Ahora bien, la conciencia, el ego, se sentirá desarraigado mientras rehúya y se niegue a aceptar el hecho de que no conoce, ni puede conocer, su propia base o fundamento. Pero al reconocer este hecho, la conciencia se siente conectada, arraigada, incluso aunque no conozca a qué está conectada o a qué está arraigada. Mientras siga conservando la ilusión de autosuficiencia,

omnicompetencia y libre albedrío, ignora lo desconocido sobre lo que se asienta. Por la familiar «ley del esfuerzo invertido», este rechazo a lo desconocido produce un sentimiento de inseguridad que acarrea toda clase de problemas frustrantes e imposibles, de círculos viciosos de la vida humana, desde la exaltada absurdidad de la ontología, hasta los vulgares reinos del poder de la política, en los que los individuos juegan a ser Dios. Las horribles artimañas de la policía (cien por cien seguras y ordenadas) establecidas para planificar a los planificadores, guardar a los guardianes e investigar a los investigadores, son simplemente los equivalentes políticos y sociales de las indagaciones de la metafísica especulativa. Ambas cosas tienen su origen psicológico en la reticencia de la conciencia, del ego, a encarar sus propias limitaciones y a admitir que el fundamento y la esencia de lo conocido es lo desconocido.

No importa demasiado que llames a este desconocido *brahmán* o bla-bla-bla, ya que el segundo término indica por lo general la intención de olvidarlo, y el primero la de recordarlo. Al recordarlo, la ley del esfuerzo invertido actúa en dirección contraria. Yo me doy cuenta de que mi propia sustancia, lo que yo soy, está completamente más allá de toda aprehensión o conocimiento. «Yo» no es una palabra que sugiera o signifique algo, es pura absurdidad, nada, por eso el budismo Mahayana lo denomina *tathata*, palabra cuya buena traducción podría ser «dadá», y *shunyata*, el «vacío» o indeterminado. De modo similar, los vedánticos dicen «*Tai tvam asi*», «Tu eres eso», sin ni siquiera dar una definición positiva de lo que «eso» es. El individuo que trata de conocerse, de aprehenderse a sí mismo, se vuelve inseguro, igual que uno se ahoga si contiene la respiración. Al contrario, el individuo que sabe que no puede aprehenderse a sí mismo abandona cualquier búsqueda, se relaja y se siente a gusto. Pero en realidad nunca sabe si simplemente aparta de sí el problema, sin parar a preguntarse, sentir, o hacerse vívidamente consciente de la auténtica imposibilidad de conocerse a sí mismo.

Para la mentalidad religiosa del Occidente moderno, este enfoque totalmente negativo de la realidad es poco menos que incomprensible, ya que sólo sugiere que el mundo se asienta sobre las arenas movedizas de lo absurdo y del capricho. Para quienes equiparan cordura con orden, ésta es una doctrina de pura desesperanza. Sin embargo, hace algo más de quinientos años un místico católico dijo que Dios «quizá se pueda alcanzar y mantener por medio del amor, pero nunca por medio del pensamiento», y que Dios debía conocerse a través de la «incognoscibilidad» y de la «ignorancia mística».

^[8] El amor al que se refería no era una emoción. Era el general estado de la mente que existe cuando un ser humano, al comprender que es imposible, desiste de aprehenderse a sí mismo, de ordenarlo todo y de ser el dictador del universo.

En nuestros días, la filosofía lógica emplea la misma técnica de negación, diciéndonos que en cada afirmación en la que creemos haber captado, definido o simplemente designado la realidad, tan sólo hemos dicho absurdidades. Cuando la lengua intenta expresarse a sí misma con palabras, lo máximo que cabe esperar es que se haga un nudo. Por esta razón, los procedimientos de la filosofía lógica sólo inquietarán a aquellos teólogos y metafísicos que imaginan que sus definiciones del Absoluto en realidad definen algo. Pero los filósofos del hinduismo y del

budismo, y algunos místicos católicos, tuvieron siempre muy claro que palabras como «*brahman*», «*tathata*» y «Dios» no significan algo, sino nada. Indican un vacío de conocimiento, algo parecido a una ventana definida por su marco.

Sin embargo, la filosofía lógica lleva su crítica aún más lejos, y dice que esta clase de afirmaciones y exclamaciones absurdas no son filosofía porque no aportan ninguna contribución al conocimiento, con lo que quieren decir que no nos ayudan a predecir nada, ni ofrecen ninguna dirección para la conducta humana. Esto, en parte, es verdad, aunque no tiene en cuenta un punto tan obvio como el de que la filosofía —la sabiduría— consiste, tanto en sus espacios como en sus líneas, en reconocer lo que no se conoce ni puede conocerse y a la inversa. Pero debemos ir más allá de este hecho. El conocimiento es más que saber cómo, y la sabiduría es más que predecir y ordenar. La vida humana se convierte en un fantástico círculo vicioso cuando el hombre trata de ordenar y controlar el mundo y a sí mismo más allá de ciertos límites, y esa «metafísica negativa» transmite al menos la orden positiva de relajar este exceso de esfuerzo.

Pero más allá de esto tiene una consecuencia positiva aún más importante. «Integra» la lógica y el pensamiento consciente con la matriz indeterminada, la absurdidad que hallamos en la raíz de todas las cosas. La asunción de que la labor de la filosofía, y también la de la vida humana, se alcanza sólo pronosticando y ordenando, y que lo «absurdo» carece de valor, se asienta sobre una especie de «esquizofrenia» filosófica. Si la labor del ser humano es sólo luchar con la lógica contra el caos y la de determinar lo interminado, si el «bien» es lo lógico y el «mal» lo enigmático, entonces la lógica, la conciencia y el cerebro humano están en conflicto con la fuente de su propia vida y capacidad. Nunca debemos olvidar que los procesos que forman este cerebro son inconscientes, y que bajo todas las órdenes perceptibles del mundo macroscópico yace el indeterminado absurdo de lo microscópico, el «giroscar» y «banerrar» de un «limazón» denominado energía, sobre el que nada conocemos. *Ex nihilo omnia fiunt*. Pero esta nada es algo bien extraño.

La filosofía lógica no parece haberse planteado el hecho de que los términos «absurdos», en lugar de carecer de valor, son esenciales a cualquier sistema de pensamiento. Sería imposible construir una filosofía o ciencia que fuese un «sistema cerrado» que definiese rigurosamente cada término empleado. Gödel nos ha dado una clara prueba lógico-matemática del hecho de que ningún sistema puede definir sus propios axiomas sin contradecirse, y, desde Hilbert, los matemáticos modernos emplean el punto como un concepto totalmente indefinido. De igual modo que un cuchillo corta otras cosas, pero no a sí mismo, el pensamiento emplea instrumentos que definen, pero no se puede definir. La filosofía lógica tampoco se libra de esta limitación.

Por ejemplo, cuando la filosofía lógica afirma que «el significado auténtico es una hipótesis verificable», debe reconocer que esta misma afirmación no tiene sentido si no se puede verificar. De igual modo, cuando insiste en que las únicas realidades son aquellos «hechos» demostrados por «la observación científica», debe reconocer que no puede contestar, ni contesta, la pregunta «¿Qué es un hecho?». Si decimos que los «hechos» o «cosas» son segmentos de experiencia simbolizados por los sustantivos, estamos simplemente cambiando el elemento irreductible de lo absurdo en nuestra definición del «hecho» por el de «experiencia». Es totalmente inevitable una cierta absurdidad básica, e intentar construir un sistema completo de pensamiento que se defina a

sí mismo es un círculo vicioso de tautologías. El lenguaje apenas puede prescindir de la palabra «es», y, sin embargo, el diccionario sólo puede informarnos de que «lo que es» es «lo que existe», y «lo que existe» es «lo que es».

Si debe admitirse que incluso un término absurdo, sin significado o indefinido, es necesario a cualquier pensamiento, hemos admitido ya el principio metafísico de que la base o fundamento de todas las «cosas» es una nada indefinible (o infinita) más allá de todo sentido, que escapa siempre a nuestra comprensión y control. Es lo sobrenatural, en el sentido de lo que no se puede «definir» o clasificar, y lo inmaterial, en el sentido de lo que no se puede calcular, medir o «tocar». La fe es precisamente admitirlo con toda su plenitud, reconocer que, en última instancia, uno debe «entregarse» a la fuente de la vida; a un Yo más allá del ego, que está más allá de la definición del pensamiento y del control de la acción.

La creencia, en el sentido popular cristiano, no tiene comparación con esta fe, ya que su objeto es un Dios concebido con una determinada naturaleza. Pero en tanto que ese Dios pueda ser un objeto conocido de naturaleza definida, es un ídolo, y creer en un Dios de tal índole es idolatría. Por lo tanto, en el mismo acto de demoler el concepto del Absoluto como un «qué» o «hecho» sobre el cual pueden hacerse afirmaciones y determinaciones significativas, la filosofía lógica ha realizado su más vital contribución a la fe religiosa a costa de su antítesis, la «creencia» religiosa. Mientras que los positivistas lógicos inconscientemente unen sus fuerzas a la de los profetas hebreos en su denuncia de la idolatría, se descubre que los profetas están en la misma línea que la gran tradición metafísica que, en el hinduismo y en el budismo, ha optado por la exclusión de ídolos.

En resumen, la función de las «afirmaciones» metafísicas en el hinduismo y en el budismo no es la de transmitir una información positiva sobre el Absoluto, ni la de señalar una experiencia en la cual este Absoluto se convierta en objeto de conocimiento. Según palabras del *Kena Upanishad*: «El brahman es desconocido por aquéllos que lo conocen, y conocido por aquellos que no lo conocen». Este conocimiento de la realidad mediante el desconocimiento es el estado psicológico de la persona cuyo ego no está dividido o dissociado de sus experiencias, que ya no se siente a sí mismo como una personificación aislada de la lógica y de la conciencia, separada del «giroscopio» y «banerrar» de lo desconocido. Así pues, está liberado del *samsara*, de la rueda, de la jaula de arpillas psicológica de aquellos seres humanos que continuamente se frustran con las imposibles tareas de conocer lo que conoce, de controlar lo que controla y organizar lo que organiza, como *ouroboros*, la confundida serpiente que muerde su propia cola.

BUENAS INTENCIONES

Hay un antiguo refrán que dice que el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones. A los que crean que la motivación es el factor más importante en la toma de cualquier decisión, les extrañará este dicho. Porque ¿no es tener la Correcta Motivación el primer paso hacia el camino de Buda? ¿Y no se insiste una y otra vez en que cada paso está lleno de peligro si no se da con una pura motivación? Pero, cuidado con las buenas motivaciones. Hay buenas intenciones y buenas intenciones, y las cosas no siempre son lo que parecen. No hay nada más fácil que renunciar al mundo por incompetencia en los asuntos mundanos. No hay ninguna sabiduría en desdeñar las riquezas simplemente porque uno es incapaz de obtenerlas, ni de despreciar los placeres de los sentidos porque se carece de medios para gozarlos. Si existe el deseo por tales cosas, y si dicho deseo es frustrado por las circunstancias, añadir el autoengaño a la frustración es cambiar un infierno menor por otro mayor. No hay peor infierno que el que uno vive sin saberlo.

El deseo que se desprecia por la única razón de no poder satisfacerlo es uno de los mayores enemigos del hombre. Quizá se pueda pretender que no existe, que uno lo ha vencido, pero se debe responder con sinceridad a la pregunta: «¿Si pudiera satisfacer ese deseo, lo haría?». Si no se ha contestado a esta pregunta, presumir de renunciar al mundo, optar por una vida ascética no porque se desee, sino por necesidad y para enorgullecerse de uno mismo, es ocultar la cara al enemigo y convertirse en doblemente vulnerable. Por lo tanto, el primer paso en el Camino es saber qué quieres, no qué deberías querer. Sólo así puede empezar el peregrino su viaje plenamente preparado. De otro modo sería como un general que, dirigiendo una campaña en un territorio desconocido, en lugar de determinar su propia fuerza y la fuerza y posición de su enemigo, se preocupase solamente de lo que imagina que deberían ser. Y por muy bueno que sea lo que imagine, conducirá, sin ninguna duda, el ejército hacia un infierno.

EL NACIMIENTO DEL HIJO DIVINO: Estudio de un símbolo cristiano

Incluso para el agnóstico, la historia de la Encarnación Divina debe ser una de las más fascinantes leyendas que nos ha legado el pasado. Aunque normalmente se acepte como una historia cristiana, se trata de uno de los mitos más antiguos de la raza humana, tan arraigado en los fundamentos del pensamiento que ningún mero escepticismo intelectual puede eliminarlo. Porque la razón actúa sólo en la superficie de la mente, y por muy racional que un individuo se crea, cuando duerme surgen de modo inconsciente pensamientos que él creía haber superado. En sus sueños los antiguos mitos aparecerán de nuevo, demostrando que hay una región del alma de la cual nada conoce y sobre la que no tiene ningún control. El poder de la Iglesia Católica yace precisamente en el hecho de que, más que ningún otro credo occidental, atesora aquellos mitos y símbolos que agitan las profundidades del pensamiento y del sentimiento. El racionalismo científico quizás altere la superficie, quizá cubra el espíritu con un ropaje diferente, o le haga desempeñar otro papel. Pero el resultado es sólo fingir, pretender, puro teatro, contra el que el ser interior se rebela, lo que ocasiona esos graves conflictos mentales que enajenan al hombre de la vida.

Sin embargo, la Iglesia demuestra a menudo ser inadecuada para curar la dolencia espiritual del individuo moderno porque éste encuentra imposible creer en la exclusiva interpretación que ella hace de los antiguos símbolos. Para los que son capaces de creer, la Iglesia es satisfactoria, no tanto en su interpretación como en los propios símbolos. Sea lo que fuere lo que leamos en ellos, parecen detentar un poder en sí mismos que ningún malentendido es capaz de destruir. Así, pues, la falacia del escepticismo moderno es que al rechazar las doctrinas de la Iglesia ha rechazado también sus símbolos, y por consiguiente, si no es demasiado dura la expresión, ha tirado al bebé junto con el agua del baño. Sin embargo, esta imagen del bebé es especialmente apropiada, porque quizá lo más importante de esos símbolos esté relacionado con el bebé, con el Niño Sagrado «concebido del Espíritu Santo y nacido de la Virgen María». A la Iglesia se le ha llamado la atención sobre el inconveniente hecho de que esta misma historia esté presente en otras religiones de más antigüedad, como, por ejemplo, en la leyenda de Maya y de Buda, y en la de Isis y Horus. Para explicarlo, los doctos padres han recurrido a unas pobres respuestas, apelando al *demon ex machina*, el demonio, y sugiriendo que éste introdujo la historia en otras religiones para confundir al creyente. O incluso insinúan, por otro lado, que la gracia de Dios transfirió una porción de la Verdad Última a los infieles para que estuvieran preparados para la revelación cristiana, sugerencia a un mismo tiempo superficial y de mayor profundidad de lo que sus autores pretendían. Ya que crea el delicado y peligroso precedente de que la gracia de Dios ha sido impartida por otros medios que los de la Iglesia, y parece tanto una preparación a la conversión del infiel como al escepticismo de la ciencia. Y si el argumento se llevase a su lógica conclusión,

desembocaría en la difícil cuestión de la identidad de Dios y del demonio, ya que uno es fuente de gracia y el otro de tentación.

Pero antes de tratar del significado esencial de la Encarnación, es interesante destacar algunas correspondencias importantes y sugerentes. En el tercer capítulo del Evangelio según san Juan, se dice que Jesús afirma que para que un hombre pueda entrar en el reino de Dios, debe nacer de nuevo del Agua y del Espíritu. Además, en el primer capítulo del Génesis, se dice que antes de la creación del mundo el Espíritu se dirigió hacia la superficie de las aguas. Por lo tanto, parece ser que esos dos elementos, el agua y el Espíritu, son necesarios para la creación divina, ya sea la creación del universo o la del Hijo de Dios. De ahí que sea interesante preguntarse si esos dos elementos estuvieron involucrados en el nacimiento de aquel particular Hijo de Dios llamado Jesucristo. En seguida, de acuerdo con las enseñanzas ortodoxas, hallamos al Espíritu, el Espíritu Santo. No puede ser totalmente casual el estrecho parecido entre María y *mare*, nombre latino de «mar» (María es la forma griega), mientras que otras palabras significativas derivadas de la misma raíz sánscrita *ma-*, son Maya (la madre de Buda, que también significa el mundo de la forma, de lo fenoménico), *mater* (madre) y el término «materia». En todas las cosmologías antiguas, el agua es símbolo de la materia, que, en unión con el Espíritu, produce el mundo de la forma. Y mientras que el Espíritu es activo y masculino, el agua es pasiva y femenina. De ahí que, en sentido figurado, el agua sea la madre del mundo, y podemos de ello deducir que la historia de la Encarnación puede que tenga muchos significados igualmente auténticos. En el plano de la cosmogonía, representa el nacimiento del mundo como resultado de la unión del Espíritu con la materia virgen, la siembra de la semilla de la vida en un suelo incólume. Pero su significado más importante es el referente al desarrollo espiritual del ser humano, a la idea del Segundo Nacimiento, a darse cuenta de que, por medio de este nuevo nacimiento, el ser impenitente puede convertirse en Cristo, Hijo de Dios e Hijo del Hombre.

La ignorancia y la oscuridad espiritual es el resultado de estar inmersos en el dualismo, es un conflicto entre los opuestos, ya sea entre lo divino y lo humano, el yo y el mundo o lo consciente y lo inconsciente. Esta es la condición en la que se halla a sí mismo casi todo ser humano al despertar a la autoconciencia. Existe una oposición entre nosotros mismos y el universo en que vivimos y la sociedad a la que pertenecemos, ya que una y otra vez descubrimos que las exigencias de la vida están en conflicto con los deseos personales. Por eso hay una tendencia a llevarlo todo hacia nosotros mismos, a erigir una fortaleza y acarrear dentro de sus muros todas las cosas de la vida que deseamos de manera especial. Es como si uno tratase de seleccionar ciertos aspectos del carácter de su esposa, hijos o parientes, separarlos de todo lo demás y conservarlos en un aislamiento inalterable. O como intentar persuadir al tiempo para que sea siempre agradable y cálido, o mejor todavía, como tomar un cuerpo humano y separar las partes bellas de las feas, con el resultado de que ambas mueren. Ya que esta separación, este aislamiento del yo en relación a la vida, sólo puede producir miseria y muerte espiritual. Separado de la vida, el yo no tiene sentido alguno, es como una nota solitaria sacada de una sinfonía, tan muerto como un dedo seccionado de la mano, tan estancado como una ráfaga de viento aprisionada en una habitación. Lo mismo puede decirse de cualquier persona, idea, objeto o cualidad que el yo intente aferrar y mantener como de su exclusiva propiedad. Por otro lado, la posición contraria es

igualmente infructuosa. Si el yo se deja anegar totalmente por el mundo o está completamente absorbido en Dios o en la comunidad, es tan inútil entonces como un cuerpo que es sólo un miembro, tan apagado como el sonsonete de una nota ininterrumpida (o de cualquier nota concebible tocada en medio de un gran alboroto), y tan absurdo como una fotografía sin ningún color ni forma especial.

Pero entre esos dos opuestos, el yo y el universo, puede que haya una unión, no una fusión parecida a la del agua al mezclarse con el vino, sino una unión semejante a la del hombre *con la* mujer, en la que ambos opuestos conservan su individualidad y, sin embargo, producen un fruto en forma de hijo. A menudo se cree que el objeto del misticismo es revelar la identidad de todas las cosas separadas, negar por completo cualquier tipo de existencia individual y hallar la Realidad Única, cuya multiplicidad de expresiones es sólo resultado de la ilusión. Pero hay un antiguo dicho budista que afirma: «Para quien nada conoce del budismo, las montañas son montañas, las aguas son aguas y los árboles son árboles. Cuando ha leído las escrituras y comprendido un poco su doctrina, las montañas dejan de ser montañas, las aguas aguas y los árboles árboles. Pero cuando se ha iluminado por completo, entonces las montañas vuelven a ser montañas, las aguas aguas, y los árboles árboles». Ya que, antes de que podamos apreciar realmente la cambiante individualidad de las cosas, debemos, en cierto sentido, darnos cuenta de su irrealidad. Es decir, se debe entender que no sólo uno mismo, sino todas las demás cosas del universo carecen de sentido y están muertas si se las considera en sí mismas como entidades permanentes, aisladas y autosuficientes. A menos que se la relacione con el todo, la parte no tiene ningún valor y la unión de la que nace el Hijo Divino es justamente esta relación de la parte con el todo o, más bien, esta comprensión de una relación ya existente.

De igual modo que el esposo debe, si en realidad ama a su esposa, recibirla y aceptarla plenamente al mismo tiempo que se entrega por completo a ella, el ser humano debe aceptar el mundo y entregarse a él. Recibir el universo en uno mismo, a la manera de algunos «místicos», es simplemente vanagloriarse con la idea de que uno es Dios, creando una nueva oposición entre el gran todo y la degradada parte. Darse de modo pleno e incondicional al mundo es convertirse en una no-entidad espiritual, un mecanismo, una cáscara, una hoja llevada por los vientos de la circunstancia. Pero si al mismo tiempo se recibe el mundo y se abandona el yo, entonces prevalece esa unión que origina el Segundo Nacimiento. Sólo en este estado es posible apreciar la vida en su real sentido, aceptar con amor, gratitud y reverencia lo que es agradable en otras criaturas y lo que no lo es, sabiendo que el gozo es inseparable del sufrimiento, la vida de la muerte, el placer del dolor. Más aún, el dolor y la muerte no se aceptan simplemente porque su contraparte produce vida y placer, sino porque son parte integral de la Vida Suprema y del Placer Supremo. La Vida Suprema es más que la vida que se opone a la muerte, de igual modo que una melodía es más que un sonido; es la rítmica presencia y ausencia del sonido en el cual el silencio y la desaparición de las notas son tan importantes como la propia música. No es solo cuestión de tolerar la pausa por amor a la nota, a menos que digamos también que se tolera la nota por amor a la pausa. Ya que una eternidad de sonido es tan espantosa como una eternidad de silencio, y una eternidad de vida es tan horrible como una eternidad de muerte. Pero en las cosas hay una alternancia, un ritmo, una variedad, como si fueran una sinfonía universal. Y esta sinfonía es el Hijo del Padre, Sonido, y de

la Madre, Silencio.

Así, cuando decimos que de la unión del yo y la vida (o el mundo) nace Cristo, queremos dar a entender que el ser humano se eleva a un nuevo centro de conciencia en el cual no es ni sólo él, ni sólo el mundo. Por el contrario, se centra en la armonía resultante de ese dar y recibir de uno a otro. En realidad, este centro ya existía, fuera o no conocido, ya que dos opuestos no pueden existir a menos que haya una relación entre ellos. Y esta relación, el Hijo, es el Significado, o lo que Keyserling denomina trascendencia, y lo que designa el término chino Tao, de igual modo que el hijo da un significado, una razón de ser, a los dos opuestos, al hombre y a la mujer. En este sentido, el hijo es en realidad «un padre para el ser humano» y Cristo una unidad con el Padre. Porque, ¿qué es mera sustancia, mera energía, mero todo, mera parte, mero mundo, mero yo? Tomados por separado no son más que un instrumento, una herramienta, una porción inánime que el Tao reúne y moldea según su propio significado; en realidad, sin ese significado no podrían existir. En cuanto al significado en sí mismo, no se puede describir, sólo puede experimentarse, y únicamente puede experimentarse cuando existe esa especial clase de amor entre uno mismo y el mundo, que hace que esta unión represente mucho más que cualquiera de ellos por separado, de igual modo que para marido y mujer el hijo tiene más importancia que ellos mismos.

EL VIAJE INTERIOR

Títulos publicados:

1. El viaje a Oriente *Hermann Hesse*
2. Amar y vivir *Thomas Merton*
3. Los Diez Pilares del budismo
Sangharakshita
4. Reflexiones sobre Oriente *Thomas Merton*
5. Gandhi y la no-violencia *Thomas Merton*
6. Conviértete en lo que eres *Alan Watts*

[2] No he equiparado esta experiencia con el «misticismo», porque éste contiene con frecuencia elementos simbólicos y afectivos que no son en modo alguno esenciales a la clase de experiencia de la que estoy tratando.

3 Existen, naturalmente, otras interpretaciones sobre las funciones adecuadas de la alquimia y de la astrología que presentan sus metas como totalmente diferentes de las de la ciencia. Entendidas en su profundidad, ni la alquimia ni la astrología se relacionan con la predicción y el control de los eventos futuros, sino que son más bien un simbolismo de los «eventos» eternos y el proceso de su realización en el presente.

[4] *Zenrin Ifiushu*, una antología de poesía china utilizada en el estudio y la práctica del budismo zen.

[5] Esta estrofa pertenece al poema más famoso de Lewis Carroll, titulado «Galimatazo» (en inglés, *Jabberwocky*), el nombre de un fabuloso monstruo enemigo de la claridad y de la verdad sencilla. Es un poema sin pies ni cabeza que simboliza lo absurdo o sin sentido. Véase: *Alicia a través del espejo*, de Lewis Carroll. Alianza, Madrid, 1973, p. 46. (N. *de laT.*)

[6] *Nature of the Physical Wórlld*, Arthur Stanley Eddington. Londres, 1935, p. 280.

[7] *Ibid.*, p. 281..

[8] *The Cloud of Unknowing*, ecl. Dom Justin McCann (Londres, 1943). La doctrina de «conocer a Dios a través de la incognoscibilidad (agnosia)» se deriva de la obra del metafísico sirio del siglo vi conocido bajo el nombre de Dionisio el Areopagita, y en particular de su *Theologia Mystica*, en *Patrologia Graeca*, de Migne, vol. 3. En la edición del padre McCann, citada al inicio, se incluye una traducción de esta última obra.

*This file was created
with BookDesigner program
bookdesigner@the-ebook.org
31/03/2011*