

## ESTUDIO IV

### DOS MONJES DE OCCIDENTE FRENTE A LA DOCTRINA DE LA NO DUALIDAD

---

En este estudio, consideramos los casos de dos monjes occidentales que se esforzaron por conciliar la fe cristiana con la doctrina vedántica de la no dualidad. El primero de ellos –que ha preferido mantenerse en el anonimato– procura esta conciliación en un plano exclusivamente conceptual, al menos en lo que publica. El segundo –a quien conocemos con dos nombres: su nombre occidental original y el que asumió en la India–, se hizo cargo tanto de la vertiente conceptual como de la práctica. Aunque un criterio cronológico sugeriría la presentación de estos casos en el orden contrario al que aquí seguimos, consideramos preferible proceder como lo hacemos en virtud de que el primero de los casos presentados aporta elementos teórico-conceptuales muy aprovechables en la comprensión y discusión del segundo.

#### EL CASO DEL “MONJE ANÓNIMO”

En el tercer estudio hemos tenido la oportunidad de decir algunas palabras sobre el libro *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo. Jalones para un acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el Vedanta* escrito por “Un monje de Occidente” anónimo. Lo que entonces nos interesó fue su sugerencia a favor de la doctrina de la encarnación universal. Vamos ahora a repasarlo en su totalidad debido a que ofrece un espléndido esfuerzo de exploración –el mejor y más autorizado que conocemos– de las posibilidades de conciliar en el *plano conceptual* la fe cristiana y la doctrina vedántica de la no dualidad. Omitimos repetir lo ya comentado en el tercer estudio sobre el prólogo escrito por Jean Tourniac al libro y nos adentramos sin más en el primer capítulo, “Monismo filosófico y no-dualidad” (ya que de la introducción ya hemos dado cuenta de alguna manera en el estudio tercero). En él, el autor busca

una (entre muchas posibles) comprensión de la no-dualidad que pueda a un tiempo ser aceptable tanto para hindúes (vedánticos) como para cristianos. Insólitamente, toma como punto de partida un fragmento de lo escrito por san Bernardo (prefiriéndolo a otras opciones como podrían ser Dionisio el Areopagita –por estar su autoridad “demasiado cuestionada”– o el maestro Eckhart, por razones semejantes):<sup>1</sup> “¿Qué es además Dios? Eso sin lo cual nada es. Es tan imposible que algo sea sin Él como Él mismo sin Él. Él es en Sí mismo como es en todo y, así de una cierta forma [*quodammodo*], sólo Él es, que es el ser mismo tanto de Sí como de todo”.<sup>2</sup> Al autor le parece que “no hay nada [...], en el conjunto de la tradición católica *ciertamente ortodoxa*, que se aproxime hasta este punto, incluso por la expresión, a la doctrina vedántica del Sí Supremo”.<sup>3</sup> Así vistas las cosas, al ser humano no le pertenece el ser: “el que soy no soy yo, yo no soy el que soy”,<sup>4</sup> en lugar de que la idea de Dios aliene al hombre, lo fundamenta, de manera que, como en mucho del pensamiento contemporáneo, a Dios como ilusión viene a corresponder la ilusión del hombre. El anónimo monje de Occidente hace uso de la metáfora del reflejo del sol (correspondiente al Ser divino real) y su reflejo en el agua: el reflejo es en sí mismo un ser contingente real y es ilusorio con respecto al sol. Aquí, lo importante es tomar nota de que: a) en ausencia del sol, no hay reflejo; y, b) nada es ilusorio en sí mismo, la ilusión se ubica en aquél que confunde el reflejo con el sol (o el mundo con la realidad): la ilusión es ignorancia. Cita a Nicolás de Cusa (*De docta ignorantia*), quien se admira de que una sola Forma infinita se encuentre participada diversamente en criaturas diversas (cuyo ser no es más que el reflejo de esa Forma). Aclara que el concepto de ilusión cósmica –a la que también nombra “manifestación divina”– tiene exactamente la misma extensión que el de creación en la doctrina cristiana, por lo que todo el ser humano –cuerpo y alma, si se le concibe así– es ilusorio: “*el alma no es el Sí*”,<sup>5</sup> escribe. De hecho, la creación, considerada en la criatura, se agota sin residuo en su relación con Dios; no es nada más que eso. El paralelismo entre creación e ilusión es el siguiente: “lo que el reflejo es al objeto, la criatura –*la criatura real y subsistente*– lo es a Dios. Advierte que no está sosteniendo que ilusorio y creación sean intercambiables sin más, sólo que no son incompatibles como podría pensarse a

<sup>1</sup> Véase lo apuntado al respecto en el tercer estudio en la nota 51 a pie de página.

<sup>2</sup> Citado en Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, pp. 21-22.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 29.

primera vista, y aclara que la creación no es algo que acontece en el tiempo, sino que el tiempo acontece en la creación. Aquí anotamos nosotros que para el lector cristiano, estas consideraciones sobre la creación son particularmente importantes, ya que tradicionalmente se ha sostenido que una diferencia fundamental entre el cristianismo y el pensamiento oriental (y también el neoplatónico) es que éstos ignoran el concepto de creación *ex nihilo* y hablan de ilusión o emanaciones.

Después de estas consideraciones sobre la creación, el autor de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo* procede a tratar *preliminarmente* dos asuntos fundamentales: el relativo a la radicalidad de la no relatividad, del carácter de absoluto, del Sí y el concerniente a la unidad, simplicidad y auto-identidad de Dios. En relación con lo primero, advierte que no tener rigurosamente presente ese carácter de absoluto del Sí conduce a una interpretación panteísta (errónea) de la doctrina de la no-dualidad. “*El Sí no es relativo a nada*”, escribe con énfasis, y las consecuencias que de ello deriva llegan a sorprender a un lector no suficientemente avisado:

[...] en la relación que une a Dios con el conjunto de los seres, por una parte, y al conjunto de los seres con Dios, por otra, sólo es real la relación de los seres con Dios, lo que equivale a decir que desde el punto de vista divino los seres no existen *como exteriores*. Sería pues muy equivocado concebir al Sí como una “persona” en el sentido filosófico de agente. [...] El Sí es “por sí” (*a se*, esto es la aseidad), solo en su omniabarcante infinidad, anterior a toda multiplicidad e incluso a la Unidad, libre de todo condicionamiento y de toda determinación, sin partes [...], ni nada verdaderamente exterior a Sí. No es una naturaleza, es sin *quididad*, sin cualidades, no actuante [...]. Se ve la ambigüedad de la afirmación, corriente, según la cual, para el Vedanta, la esencia del alma sería idéntica a *Brahma*. [...] Sólo *Brahma* es idéntico a *Brahma*, sin que ni siquiera se pueda decir que esta identidad sea *real*, allí donde toda identidad ha cesado y hasta la unidad del Ser puro, principio de la Existencia universal.<sup>6</sup>

En relación con el segundo de los asuntos mencionados, el anónimo monje de Occidente parte de una afirmación estrechamente vinculada con

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 38. Un poco más adelante se proporciona una explicación de la última porción de este fragmento, la cual inicia de esta manera: “Si el liberado es realmente idéntico a *Brahma*, esto –puesto que no se deviene *Brahma*, que está más allá de todo devenir– no puede querer decir más que una cosa: que “el liberado” es un nombre de *Brahma*” (p. 40). En el cuarto capítulo se vuelve sobre lo mismo en los siguientes términos: “[...] el no-dualismo indio [...], más que ‘un ideal de identificación con el Absoluto’ es una doctrina de identidad con el Absoluto” (p. 71).

lo anterior: “Sólo Dios es idéntico a Dios, o, si se prefiere otra forma de expresarse, *Dios es identidad*”.<sup>7</sup> Dios no es en manera alguna “triple”; es Trinidad:

Dios es simple, absolutamente y sin reservas. En efecto, por una parte Dios *es* la divinidad, y, por otra, la divinidad no está dividida entre las Personas divinas, sino que pertenece por igual a todas y a cada una en su totalidad indivisible, o, precisando más, puesto que cada persona divina, aun siendo realmente distinta de cada una de las otras dos, no es realmente distinta de la divinidad, cada una *es* la divinidad. No vemos ninguna contradicción entre no-dualidad y Trinidad”.<sup>8</sup>

Añade que, a su parecer, ésta es la única concepción de la “Realidad Suprema” susceptible de ser admitida por un no-dualista (o por un judío o por un musulmán). En relación con esto, reproduce unos renglones de *De pace fidei* (*La paz de la fe*, 1453) de Nicolás de Cusa en los que éste sostiene que la Trinidad no es ni compuesta, ni plural, ni numérica, y que Unidad, Ididad e Identidad podrían ser más aptos que los de Padre, Hijo y Espíritu.<sup>9</sup>

El capítulo termina con unas reflexiones sobre la tensión entre la postura que ve a las distintas religiones como “vías ordinarias de salvación” y la cristiana tradicional –asumida por el autor del libro que estamos repasando– que sostiene que el sacrificio del Verbo divino encarnado, hecho hombre, es el “principio único de reconciliación y de salvación”. El punto de arranque de estas reflexiones es la afirmación de que quien profesa la doctrina de la no-dualidad y pretende “realizarse” procura colocarse metódicamente en el “punto de vista” del Sí (esto es, en términos occidentales, de Dios), y la pregunta de que si ello no implica que esa “realización”, o (mejor) “liberación” o “verificación” de una gracia divina (en el sentido teológico tradicional occidental) y que la doctrina de la no-dualidad se origine en una genuina revelación. A nuestro juicio, lo más interesante e importante aquí es que estas reflexiones conducen al autor a insinuar, ya desde el primer estudio de su libro, la tesis de la encarnación universal que constituyó nuestro objeto de atención en el tercer estudio. En un primer momento se apoya en Tomás de Aquino –pero bien pudiera haberlo hecho en el apóstol Pablo– y en declaraciones tanto de Paulo VI como de Juan Pablo II para decir en virtud de la fe cristiana (informada por la caridad) que “no soy yo quien vive, o, en otras palabras, no soy yo quien existe [...], es Cristo el que existe en mí, o, mejor todavía

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> *Idem.* La fuente del monje de Occidente es Nicolas de Cues, *Oeuvres choisies*, pp. 432-433. Encontramos una exposición de la Trinidad entendida como Unidad, Ididad, e Identidad en Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, pp. 43-44.

en mí, es Cristo el que existe”.<sup>10</sup> Y así, unos renglones más adelante, afirma que le es posible señalar desde entonces que “se ve mal cómo situar el caso singular del Hombre-Dios en el marco de la doctrina no dualista”.<sup>11</sup> Como sea, a su parecer “tal podría ser [...] una expresión cristiana del Verbo divino considerado en tanto que Sí universal, expresión que, creemos, no traicionaría ni la trascendencia de la Revelación divina en Jesucristo ni el espíritu de las *Upanishads*”. Hasta aquí el intento “concordista”, “cristianizante” de presentación de la doctrina de la no-dualidad en términos que, sin embargo, pudieran ser aceptables desde el punto de vista hindú. En el siguiente capítulo de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, su autor considerará esa doctrina “en sí misma, por sí misma, desde el interior”, esto es, en sus propios términos.

Nos hemos detenido bastante en el primer capítulo del libro que comentamos por dos razones: es uno de los dos de mayor extensión —de hecho, es el más extenso, el otro capítulo al que hacemos referencia es el cuarto— y, sobre todo, porque en él se introducen muchos de los temas fundamentales de lo subsecuente. Habernos extendido ahora nos permitirá avanzar con mayor rapidez en lo que sigue.

El segundo capítulo del libro, “Yo soy Brahmā”, tiene por nombre “la afirmación central de la doctrina vedántica de la ‘identidad suprema’”,<sup>12</sup> *Aham Brahmāsmi*, en sánscrito (transliterado). Muy al principio, el autor expone que en la doctrina no-dualista lo intelectual y lo espiritual se encuentran estrechamente vinculados, si es que no son lo mismo. Es en este espíritu que ha de considerarse la doctrina en general y la fórmula en particular. El sustento de esta fórmula (la autoridad) es completamente interior y, en manera alguna, institucional; por otra parte, ha de ser siempre transmitida de maestro a discípulo: “Aquel que, legítimamente, *hace suya* esta frase no es nunca una individualidad sin autoridad, sino alguien que la ha recibido de un maestro espiritual autorizado por una ‘tradicito’ tenida por *eficaz*, de una eficacia que, en último extremo, se remonta por completo al mismo *Brahmā*”.<sup>13</sup> Ahora bien, pueden presentarse dos casos: que quien la enuncie sea un “liberado en vida” o que no lo sea. En el segundo (en un momento habremos de considerar el primero), será expresión de un saber “no real”, puramente especulativo que no ha sido “realizado” por quien la enuncia, aunque, por supuesto, aquello que expresa sea lo supremamente real en sí. Pero en este caso, ¿no se presenta una confusión en el sentido de que el “yo” que enuncia es ilusorio (o de que

<sup>10</sup> Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, p. 45.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 50.

se trate de una afirmación panteísta)? Se nos ofrecen cuatro argumentos a favor de que no hay tal confusión:

1. Como el enunciador es por principio un no-dualista, sabe teóricamente que el “yo manifestado” es ilusorio y que por lo tanto *no es Brahma* (ni el verdadero Sí); esto es, que no es el “yo” de la fórmula.
2. El enunciador emplea esa fórmula metodológicamente como apoyo para su meditación y eventual realización, a manera, si se quiere, de una invocación (u oración).
3. El enunciador no es un individuo carente de autoridad sino *órgano* de una tradición que le ha habilitado para pronunciar la fórmula y que habla a través de él.
4. La Identidad Suprema es la Realidad, se encuentre liberado o no quien la enuncia.

En el otro caso, aquél en el que quien enuncia la fórmula es un “liberado en vida”, el “Yo” es el verdadero Sí, que la doctrina de la no-dualidad no es identificado con Dios (*Ishvara*); esto es, el *Brahma* con atributos (*saguna*) que produce los entes, sino el *Brahma* sin atributos (*nirguna*) con nada fuera de Sí, o, mejor, sin fuera ni dentro.

Con frecuencia se piensa en Occidente que la espiritualidad oriental es fundamentalmente interioridad solitaria. El autor de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo* cita a este propósito a un pensador que contrasta la interioridad solitaria con la interioridad recíproca y proclama la superioridad de ésta con respecto a aquélla. Se presenta en esto una confusión; la de la “soledad interior” (*kaivalya*) con la liberación (*moksha*) y esta confusión es explicada en función de la imposibilidad de un criterio que permita distinguir a un observador externo los estados de liberado y de solitario, y esta imposibilidad se explica a su vez por el hecho de que esa distinción es “imperceptible, inconcebible e inexpresable”.<sup>14</sup>

Lo que ocurre es que en Occidente se entiende por interioridad solitaria la total reintegración de la persona humana en su centro más profundo. Pero esto “está *infinitamente* alejado de la liberación”.<sup>15</sup> De hecho, la frecuente afirmación de la superioridad del cristianismo con respecto a la doctrina de la no-dualidad fundada en la de la superioridad de la interioridad recíproca en relación con la de la interioridad solitaria, además de proceder de una comprensión errónea de ésta, no cae en la cuenta

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 56.

de que aquélla “está *infinitamente alejada de la liberación* [...] y] puede ser que la haga imposible si aprisiona un retorno al ‘solitario’ en lo que un texto búdico llama ‘la convicción ilusoria de que yo soy’”.<sup>16</sup>

Cerca del fin del capítulo se vuelve sobre la distinción Dios/Sí:

[...] si ‘Dios’ es ilusorio con respecto al Infinito es porque, *en realidad*, él es el Infinito, fuera del Cual no hay nada, ni “Dios” ni “no-Dios”. El Infinito es, por así decir, la esencia común de “Dios” (*Brahma*, el productor de los seres) y el “alma” (*jīvâtâmâ*), *despojados uno y otro de lo que constituye su distinción y por tanto su limitación recíproca*. No hay más absolutamente real que el no-manifestado no-manifestable, es decir, el “No-Ser”, [...] el *Brahma* supremo (*Parabrahma*) no cualificado [sin atributos] (*nirguna*), totalmente no condicionado e ilimitado. Ése es el verdadero Sí presente en todo ser, el Sí Supremo (*Paramâtâmâ*). *Aham Brahmâsmi*, Yo soy *Brahma*.<sup>17</sup>

Es muy al comienzo del tercer capítulo del libro, “En todo semejante a los hombres”, cuando aparece la pregunta que ya habíamos citado en el tercer estudio: “¿Lo que la teología católica designa con el nombre de ‘unión hipostática’, no será la verdad de todo hombre?”<sup>18</sup> A decir verdad y como ya hemos visto, esta posibilidad ya había sido insinuada desde el primer capítulo de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*; ahora, su autor la presenta como una “hipótesis de trabajo”, la cual, independientemente de su validez, viene a resultar muy apropiada para estimular investigación y profundización en todas las regiones de la teología

Después de enunciar la “hipótesis”, el autor procede a considerar tres objeciones a ésta. La primera de ellas es la de que una *pluralidad* de hijos *únicos* de Dios es una contradicción en sí misma. A ella responde con recurso a santo Tomás de Aquino, específicamente al artículo 7, de la tercera cuestión de la tercera parte de la *Suma Teológica*. De esto nos hemos ocupado ya en algún detalle en el tercer estudio y no necesitamos añadir ahora nada a lo entonces dicho.

La segunda objeción considerada es la de que (al menos la inmensa mayoría de nosotros) carecemos de conocimiento de ello. Pero eso mismo bien podría haber sido el caso del propio Jesús de Nazaret en su conciencia humana durante gran parte de su vida (hay quien sostiene que a lo largo de toda ella). Así, el autor se pregunta: “[...] nuestra hipótesis [...], ¿no será la

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 59.

verdad de todo hombre, *incluso suponiendo que no exista para él posibilidad de realizarla efectivamente?*

La tercera objeción considerada es de orden moral y es la que al autor parece ofrecer las mayores dificultades: “si la unión hipostática es la verdad del hombre, cuando el hombre peca, Dios peca”.<sup>19</sup> Se consagran varias páginas a la elaboración de una respuesta a esta objeción siguiéndose para ello una especie de procedimiento progresivo de aproximaciones sucesivas en el que dos momentos destacados son “desde la perspectiva no dualista, el hombre que peca, *peca contra su propia verdad divina*”,<sup>20</sup> y “el pecado, al no tener *ser*, esta ignorancia [la correspondiente al estado de ‘ilusorio’] es sin origen, y la doctrina hindú habla en este sentido de ‘no-existencia anterior’”.<sup>21</sup>

En cambio, la respuesta “*El (mismo hombre que era) pecador es (se ha convertido en) Dios*”<sup>22</sup> es rechazada porque “la hipótesis de una unión hipostática que sería la verdad del hombre significa que el hombre que peca *ya* es Dios, independientemente de todo devenir posterior”.<sup>23</sup> Sin embargo, también rechaza –y de la manera más tajante– la idea del devenir: “El paso (o lo que aparece como tal) de la ignorancia (*avidyā*) al Conocimiento (*vidyā*) *que es esta realización* –lo mismo que de la no-existencia a la existencia en la creación– *no es un devenir*”.<sup>24</sup>

Al parecer, lo que más convoca la aprobación del autor es lo siguiente: en lugar de ser considerado como el resultado de un devenir, la división entre el sujeto (el hombre) y el predicado (Dios) será ahora considerada como efecto de la ignorancia: “el hombre es Dios, en verdad, pero él no lo sabe y por eso peca. Esta nueva respuesta [...] refleja una visión familiar en todo el Oriente, donde la secuencia ‘ignorancia’ (*avidyā*), ‘deseo’ (*kamā*), ‘acción’ (*karma*) es tradicional, tanto en el hinduismo como en el budismo”.<sup>25</sup> No obstante, “no es [...] plenamente suficiente todavía”<sup>26</sup> por imputar ignorancia a Dios y por hacer del paso de la ignorancia al conocimiento un devenir.

Hacia el final del capítulo se vuelve sobre los temas de Dios como identidad y de la Trinidad. Vale la pena citar lo central del párrafo correspondiente:

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>26</sup> *Idem.*



Es en el “nivel” del Infinito (en la medida en la que se puede hablar de nivel cuando se hace referencia al Infinito) y en ese nivel únicamente donde se realiza, eternamente real, sin que subsista el menor residuo de dualidad, *la total y perfecta identidad del conocer y el ser*: EL CONOCIMIENTO TOTAL ES EL SER TOTAL; TAL ES LA PERFECCIÓN DE LA ESENCIA DIVINA [en mayúsculas en el original]. [...] El Principio Supremo es la Verdad, el Conocimiento, el Infinito. Es eso exactamente lo que queríamos expresar cuando decíamos “Dios es Identidad”. [...] Desde este punto de vista, diremos que si el Espíritu Santo es llamado en el Evangelio de san Juan “Espíritu de Verdad” es porque verifica en Él de forma sobreeminente la definición escolástica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, siendo Él mismo *adaequatio Patris et Filii*. Es en Él y por Él por quien el Hijo testimonia “El Padre y yo somos Uno”.<sup>27</sup>

A nuestro juicio, el capítulo termina sin haber proporcionado una respuesta a la tercera objeción que fuera satisfactoria al propio autor o a nosotros. Nos atrevemos a sugerir que la solución podría encontrarse en el desarrollo de la idea de que el que peca es el yo ilusorio que en última instancia no es real. Las implicaciones de ello, empero, pueden resultar verdaderamente escandalosas. (Mucho más que la afirmación de la encarnación universal).

Como nuestro propósito aquí es el de exponer el pensamiento del autor de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, no proseguiremos ahora nuestra propia línea de pensamiento, la cual, en cualquier caso, habría que considerar muy desautorizada. (Téngase presente, sin embargo, aquello de la “no-existencia anterior” y el “sin que subsista el menor residuo de dualidad” que aparece en los párrafos anteriores). Unas páginas antes del término del capítulo se hace referencia a la transubstanciación (eucarística) y se ha apuntado la diferencia fundamental entre ella y la liberación: “mientras que la consagración opera un cambio, la identidad suprema no es la producción de un resultado no pre-existente”.<sup>28</sup> En los últimos renglones el autor reafirma esta diferencia y se pregunta cómo hay que concebir entonces a la liberación. Menciona la “falsa imputación” o “sobreimpresión” (*adhyâsa*) que origina la cadena de existencias (*samsâra*), cuyo ejemplo más tradicional es el de quien confunde una cuerda con una serpiente. Con el anuncio de que este simbolismo será examinado a continuación termina el capítulo.

Una pregunta abre el cuarto capítulo del libro (el otro capítulo “largo”), “Sin mí, nada podéis hacer” y, mediante la imagen que evoca, introduce el tema central: “Un hombre toma por error una cuerda por una

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 67-68. Imposible no evocar a propósito de lo que se ha escrito (en mayúsculas) el famosísimo díptico de Hegel en su prefacio a su *Filosofía del derecho* (1821): “Lo que es racional es real/y lo que es real es racional”.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 66.

serpiente. ¿Qué pasa entonces?”<sup>29</sup> La respuesta es inmediata: *no pasa nada*, la cuerda continúa siendo la cuerda y no hay ahí serpiente alguna. Pero, más importante: si el hombre es sacado de su error, tampoco pasará nada; en concreto, no habrá ninguna serpiente que se transforme en cuerda, *nunca hubo ahí serpiente*. Si se dice “la serpiente es una cuerda” no se afirma una identidad entre serpiente y cuerda (recuérdese: no hay serpiente). Del mismo modo, las afirmaciones “el mundo es *Brahma*” o “yo soy *Brahma*” no deben ser entendidas como afirmación de la identidad del mundo manifestado o aparente (que es ilusorio) y *Brahma*, o la de el yo ilusorio y *Brahma*. “El mundo ES *Brahma* como la serpiente Es (en realidad) una cuerda, como lo finito y múltiple ES, *en la Realidad absoluta*, el infinito sin dualidad”.<sup>30</sup> En todo esto, es claro, resulta indispensable no cometer el error de pensar que al hablar de ilusión se hace referencia a una ilusión del individuo, es decir, a una especie de error de percepción o alucinación. En cambio, hay que resaltar –en el ejemplo de la serpiente y la cuerda– que toda la realidad que se atribuya a la serpiente proviene de la realidad de la cuerda. Si ésta desaparece, desaparece la serpiente. Estas consideraciones y otras por el estilo permiten al autor establecer una correspondencia entre ilusión cósmica y creación *ex nihilo*. En esta tónica, cita a Shankara, quien afirma que el carácter ilusorio del mundo manifestado tiene un origen no humano y es efecto del poder divino, por lo que –concluye el autor– “*sólo el Poder divino puede librarnos de él* [cursivas en el original]”.<sup>31</sup> De conformidad con el título del capítulo, al arribar a este punto uno supondría que lo que va a venir a continuación es una discusión de lo que en la doctrina de la no-dualidad correspondería al concepto cristiano de gracia; no es así (o, al menos, no parece ser así). Lo que sigue es más bien una prolongación de las consideraciones en capítulos previos sobre la identidad. A este propósito, el autor cita a Nicolás de Cusa y el fragmento citado nos resulta tan claro (hermoso, iluminador e inspirador) que nos ha parecido procedente reproducirlo casi en su totalidad:

Señor, Dios mío, fuerza de los débiles, tú eres, yo lo veo, el infinito; nada te es ajeno, nada difiere de ti, nada se opone a ti. El infinito es incompatible con la alteridad, puesto que nada existe fuera de él... Así el infinito es a la vez todo y nada en absoluto. Ningún nombre le puede convenir, pues todo nombre puede tener un contrario y nada puede ser contrario a la infinitud innombrable.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>32</sup> Citado en *ibid.*, p. 74. El fragmento procede de *De visione Dei* (*La visión de Dios*).

Al llegar a aquí, se vuelve sobre el tema de la Trinidad y comienza por repetir que sólo Dios es idéntico a sí mismo, que sólo Dios es Identidad,<sup>33</sup> que sólo Él es el que es. A partir de esto encuentra “afinidades indudables” entre la doctrina hindú de la Identidad y la revelación cristiana de la Trinidad. ¿Acaso podrá hablarse de revelación (en el sentido cristiano del término) en el caso de aquella doctrina? Al monje de Occidente le parece que no hay razón por la cual deba decirse que no, que no hay por qué suponer que la revelación es patrimonio exclusivo del cristianismo. ¿Hay de hecho tal revelación? El autor declara que no cuenta ni con los medios ni con la autoridad para responder a esto. Empero, efectúa tres aportaciones para la discusión de la cuestión, siendo éstas relativas a: a) la perspectiva metacósmica (o acósmica) de la doctrina vedántica de la no-dualidad (correspondiente al orden del ser), b) la “fe” que se exige a quienes la siguen (correspondiente al orden de lo verdadero), y c) la inanidad de todo medio mundano de cara al Objetivo supremo (correspondiente al orden del bien). Las nombra “credenciales de la doctrina vedántica para ser calificada de ‘no humana’”.<sup>34</sup> Su fuente para todo esto es uno de los textos más conocidos de Shankara, el *Viveka Chudamani* (como nosotros lo conocemos o, quizá más correctamente, *Viveka-chûdâ-mani*, como lo prefiere el autor),<sup>35</sup> quien hace explícita referencia a la Gracia (*kripâ*) divina. No tiene caso profundizar aquí en ellas; su sola enunciación permite saber de qué se trata cada una.<sup>36</sup>

Un tanto súbitamente, y a manera de preparación para lo que habrá de venir después, se aborda la cuestión de la temporalidad. Ésta es introducida por la reiteración de que nada finito es por sí, que todo lo finito tiene entonces un origen y que se encuentra sometido a la condición temporal. Aquí, como Agustín (a quien en breve citará) en las *Confesiones*, el autor se pregunta: “Pero, ¿qué es el tiempo?”. Ésta es la primera respuesta ofrecida: “[...] la sucesión incesante de ‘ahoras’ no adicionales (no se fusionan más que en mi psiquismo), imposibles, excluyéndose uno a otro de manera que sólo uno es en cada uno de los momentos de mi vida, encerrando estrechamente a ésta en una especie de prisión angosta e inestable”.<sup>37</sup> Como se ve, se trata

<sup>33</sup> A este propósito dice de Cristo que su identidad no es el resultado de la unión hipotática, sino que “después y antes de la Encarnación, esta identidad es, propiamente, el Verbo eterno del padre” (*Idem*).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>35</sup> Existe traducción al español: *La joya suprema del discernimiento*.

<sup>36</sup> Hemos hecho nuestra propia lectura selectiva de *La joya suprema del discernimiento* y confirmado la interpretación que en materia de tradición, de escrituras, de *guru* y de gracia hace el “monje de Occidente”.

<sup>37</sup> Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, p. 77.

de una concepción del tiempo fenomenológico o vivido (como contrapuesto al cosmológico o universal) en la línea de Agustín (y, milenio y medio después, Husserl), pero con acentos propios. Explícitamente, se advierte el peligro de comprender el tiempo como una realidad en sí separable de lo que acontece y de nuestro ser y, a este propósito, se apunta la necesidad de que “no se pierda el contacto con la unidad de lo real”.<sup>38</sup> “Mundo y tiempo no son realidades separadas. No existe el mundo, por un lado y, por otro, aparte del mundo, el momento presente. Hay un único existente que podemos denominar el ‘mundo ahora’”.<sup>39</sup> Y es aquí donde se nos revela el secreto de la eternidad: no es posible escapar del “mundo ahora” salvo que se entre “*perpendicularmente al tiempo por la puerta estrecha del instante presente que abre directamente a la eternidad* [cursivas en el original]”.<sup>40</sup> Ahora bien, “el mundo ahora”, al igual que el pasado y el futuro, *no tiene existencia*: no es más que un futuro pasado y un pasado futuro; y, sin embargo, no debe confundirse “lo que pasa” con “el presente”: “[...] el mundo, entendido como el conjunto de las cosas *que pasan*, es en primer lugar lo que debe ‘pasar’ (es el ‘por-venir’), que, además, ‘pasa’, y *no es presente*, y que es por último ‘pasado’. *Por lo tanto, el presente no es parte del tiempo*”.<sup>41</sup> Estrechamente ligado a esto es el hecho de que “[...] en cada uno de los momentos del tiempo, existe el mundo y, simultáneamente, en una eternidad sin sucesión que no es distinta a Él mismo, Dios. El verdadero presente es, en efecto, el de la eternidad. *No pasa*”.<sup>42</sup> Basta con lo dicho para comprender por qué el autor afirma que el presente –aquella “prisión angosta”– es también el “lugar” de la liberación, ya que es el lugar de la eternidad. Hasta aquí la preparación para lo que sigue; pero, a decir verdad, la preparación ha resultado muy valiosa en sí misma; al menos así nos lo ha parecido a nosotros. En última instancia, todo ha versado sobre la equivalencia de lo efímero y lo irreal.

Es hasta después de la “preparación” centrada en la temporalidad cuando se aborda cabalmente el tema sugerido por el título del capítulo. La entrada es la siguiente: si bien desde el punto de vista del Infinito –si es posible hablar así, advierte el autor– el ilusionado es la misma ilusión, desde la perspectiva de los seres en estado de manifestación no es posible sin más tener por irreal al mundo y a sí mismos. Si no fuera así, no habría nada de lo cual liberarse ni nadie para llevarlo a cabo. Por el contrario, la liberación

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>42</sup> *Idem.*

exige una dedicación y un esfuerzo extraordinarios imposibles para la mayoría. Paradójicamente, si la liberación llega a tener lugar “aparecerá entonces con claridad que la ‘criatura’, reconocida como ‘ilusoria’, no habrá tenido parte alguna, *porque la realización no es una posibilidad de la criatura*”.<sup>43</sup>

Paradójico, mas no contradictorio. La razón de ello es que las mismas cuestiones son susceptibles de ser vistas desde diversas perspectivas. El texto distingue tres de ellas: a) el punto de vista de la criatura, desde el cual lo creado se aprecia como situado en un punto intermedio entre su creador, de quien recibió el ser, y la nada de la que parece haber emergido; b) el de Dios, que se “desdobla” en uno (con dualidad) en el que los seres son vistos como exteriores a Él (y como proyecciones o expresiones de Sí), y en otro en el que se miran (sin sombra de dualidad) en la unidad y simplicidad de la Esencia Divina; y c) el de la nada, desde el cual no se considera a los seres ni en sí mismos, ni en Dios, sino en lo que serían si quedaran reducidos a sí mismos sin Dios: nada en absoluto. Así comprendidas las cosas, el segundo y el tercer punto de vista son completa y radicalmente opuestos. Es necesario, a este respecto, tener muy claro cómo se están comprendiendo; en efecto, existe una abundantísima literatura que equipara la nada con la realidad última.

Para el monje de Occidente, los elementos de la tradición vedántica, la escritura revelada, el *guru* (maestro espiritual, mistagogo) y el *mantra* (invocación sagrada para ser repetida indefinidamente) desempeñan una función análoga a la de los sacramentos en la vida cristiana. Aclara que en última instancia el verdadero *Guru* es el divino e interior, y que la razón de ser del *guru* humano y exterior es la de conducir a aquél.

“¿Quién soy yo?” es el título del quinto capítulo de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*; es también la pregunta que se hacían sin cesar los discípulos de Ramana Maharshi y Nisargadatta Maharaj. Asimismo, es la pregunta que Jesús de Nazaret formuló a sus discípulos en Cesarea de Filipo y, como se apunta en el libro, la pregunta que Moisés dirigió a Dios en el Horeb. Cerca del inicio del capítulo su autor nos sorprende con la siguiente afirmación: “*No hay, no ha habido jamás y no habrá nunca un ilusionado*” [en cursivas en el original].<sup>44</sup> Y, sin embargo, el lector que ha estado atento a lo ya dicho podrá suponer correctamente la explicación de esto, la cual se proporciona dándole la palabra a Shankara:

Esclavitud y liberación son ambas suscitadas por *Mayá*, pero en el Sí (*Átmā*) no tienen más existencia de la que pueda tener esa serpiente que, a ratos, aparece y desaparece

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 99.

en esa cuerda cuya naturaleza jamás cambió. Estaría permitido utilizar estos términos –esclavitud y liberación– si se constatará la presencia o ausencia de una máscara por la que lo Real estuviera oculto, pero ¿puede existir con respecto a Brahma una máscara de ese tipo? *¿Por qué cosa estaría Brahma enmascarado habida cuenta que no existe otro que Él?*<sup>45</sup>

Ante esto, dice el autor, uno se pregunta (con angustia): entonces, ¿quién soy yo? ¿Qué es este yo?, y añade que desde la perspectiva del Oriente, esto es el inicio de toda sabiduría. Sabiduría que tal vez encerraba la fórmula “conócete a ti mismo”, la cual desde hace mucho ha sido para quien la escucha “una simple invitación a profundizar en la dirección y en el plano de lo que, de una vez por todas y sin diferencias en cuanto a lo esencial, *sabía* de sí mismo”.<sup>46</sup> El autor nos ofrece un fragmento de León Bloy, otro del *Katha-Upanishad* y uno más de Ramana Maharshi en los que se vislumbra la verdadera profundidad de la pregunta y de la fórmula. Reproducimos tan sólo algo del primero de estos fragmentos:

Es la más banal de las ilusiones creer que se es realmente lo que se parece ser, y esta ilusión universal es corroborada, a lo largo de toda la vida, por la tenaz impostura de todos nuestros sentidos. Será necesario nada menos que la muerte para enseñarnos que siempre hemos estado engañados. Al mismo tiempo que nos será revelada nuestra identidad, tan perfectamente desconocida para nosotros mismos, abismos inconcebibles se develarán ante nuestros *verdaderos ojos*, abismos en nosotros y fuera de nosotros.<sup>47</sup>

El texto vuelve sobre la pregunta que da título al capítulo y se nos advierte que antes de intentar responderla (en la medida de lo posible porque “en el plano racional, la esencia, la significación, la posibilidad misma del *ser-Yo* son un enigma impenetrable *porque consiste en aquél mismo que plantea*”<sup>48</sup>) es necesario aclarar que, además de la confusión panteísta, puede producirse la que implicaría la traducción –usual, por lo demás– de *âtmâ* por “alma”, ya que la noción de alma que se tiene en Occidente realmente no corresponde a la vedántica de *âtmâ*. La traducción que se propone es “*Si*” [*Soi*, en francés; *Self*, en inglés; *Selbst*, en alemán] y ello por la razón de que,

<sup>45</sup> Citado en *idem*. Son los versículos número 569 y 570 del *Viveka Chudamani*.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>47</sup> Citado en *idem*.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 101.

aunque no se trata de una correspondencia exacta, no se refiere gramaticalmente a ningún sujeto determinado.<sup>49</sup>

Apenas iniciado el capítulo se ha planteado otra pregunta: “¿Qué tengo que ver, *yo*, con semejante identidad? ¿En qué me concierne?”<sup>50</sup>

Si, por “yo”, se entiende la “persona humana”, en el sentido que Occidente da a esta expresión, es decir, el *individuo* formado por la unión de un alma y un cuerpo y falsamente identificado con la *persona*, en definitiva, si se oye hablar del *ego*, o, más bien, si es el *ego* el que habla de sí mismo (y es así, porque sólo el *ego* plantea preguntas), entonces debemos responder que, en efecto, *yo* no tengo nada que ver con tal “identidad” que no me concierne en absoluto. [...] El individuo está falsamente identificado con la persona.<sup>51</sup>

La pregunta ¿quién soy yo? equivale a ¿cómo definir el *ego* en cuanto tal? La primera respuesta que se aporta es: “Una ‘criatura’, es decir, una apariencia del *ser*, expresión y proyección del ser verdadero, reflejo cuya realidad debe ser buscada fuera y más allá de sus propios límites, de su propia finitud, lo que equivale a decir que no es *su* realidad”.<sup>52</sup> No se está llevando a cabo una indagación filosófica; de lo que se trata es de determinar qué es el *ego* para nuestra mirada interior si nos consideramos desde dentro. El autor reproduce la respuesta de Shankara: “Engendrado por el Sí, el sentido del *ego* enmascara la Realidad del Sí. Aparece completamente solo en el campo de la conciencia *como si no debiera su existencia más que a sí mismo*”.<sup>53</sup> A continuación el monje de Occidente nos ofrece el siguiente comentario en la que a nuestro juicio, es una de sus páginas más lúcidas:

He aquí las palabras clave: *el ego es una ilusión de aseidad*. Es esto y nada más que esto. Ésa es toda su esencia. Que desaparezca la ilusión de aseidad y el sentido del *ego*, *que es esa misma ilusión*, desaparecerá con ella. Y así se ve con claridad que, en realidad, no ha habido, no hay y no habrá jamás un ilusionado, *porque el ego es, a la vez, el ilusionado y la ilusión*.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> También es rechazado el “yo” que connota la existencia de un yo particular entre otros “yoes” y que, al tratar de la no-dualidad, sesga hacia una identidad panteísta entre la criatura –yo– y el creador.

<sup>50</sup> Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, pp. 97-98 y p. 103.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>53</sup> Citado en *idem*. Es el versículo 142 del *Viveka Chudamani*.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

A continuación, el autor cita un largo pasaje de Jacques Maritain, que (aunque mucho quisiéramos hacerlo) no debemos reproducir aquí en su integridad, precisamente por su extensión, aunque sí citaremos lo que nos parece lo más esencial. En dicho pasaje, Maritain observa que no es posible que, ahí donde hay ahora actos de intelección y de experiencia consciente, haya habido un día en que no hubiera nada. (Equipara esto a encontrarse en una habitación sin haberla dejado nunca y diciendo que se acaba de ingresar a ella). Pero, por otro lado, uno sabe que ha nacido en un momento del tiempo. Se presenta, entonces, una aparente contradicción entre dos certezas: la de la imposibilidad de un inicio de la experiencia consciente y la de haber nacido en el tiempo.

No hay más que una salida: yo he existido siempre, yo que pienso, pero no en mí mismo o en los límites de mi propia personalidad –y tampoco de una existencia o una vida impersonal (sin personalidad no hay pensamiento, pues era necesario que el pensamiento estuviera ahí, ya que ahora está en mí)–, sino, por lo tanto, con una existencia o una vida supra-personal. ¿Dónde entonces? Es necesario que sea en un ser de personalidad trascendente, en el que se encontraba de forma supereminente todo lo que hay de perfección en mi pensamiento y en todo pensamiento, y que en su propio sí infinito era, antes de que yo fuese, y es, ahora que yo soy, más yo que yo mismo, y que es eterno, y del que mi yo que piensa ahora ha procedido un día en la existencia temporal. Yo tenía (pero sin poder decir yo) una existencia eterna en Dios antes de recibir una existencia temporal en mi propia naturaleza y en mi propia personalidad.<sup>55</sup>

“Soñar que el ego puede liberarse de la ilusión es por tanto un engaño, puesto que él mismo es la ilusión”.<sup>56</sup> De esto desprende el autor el necesario carácter “supra-natural”<sup>57</sup> de la liberación. La liberación “se opera” con la negación o desaparición del ego y, según Shankara, ello exige simultáneamente renuncia y discriminación. (Escribe también que es necesaria la cesación de todo apego ya que apego e ignorancia son lo mismo).

Se pasa a otro asunto.

Se ha recurrido a dos imágenes para propiciar la comprensión de la doctrina de la ilusión cósmica: la del reflejo del sol en el agua y la de la cuerda que es erróneamente percibida como una serpiente. Estas imágenes

<sup>55</sup> Citado en *ibid.*, p. 106. (Fuente original Jacques Maritain, *Approches de Dieu*, p. 86). Nosotros preguntaríamos (sugeriríamos): ¿es posible sustituir con provecho en este fragmento “experiencia subjetiva consciente” en lugar de “pensamiento”?

<sup>56</sup> Citado en *idem*; es la primera parte del versículo 146 del *Viveka Chudamani*.

<sup>57</sup> El autor prefiere esta expresión a la de “sobrenatural” por las connotaciones que ésta tiene en Occidente.



adolecen de una grave deficiencia: el observador es en ambos caso exterior al símbolo. Por esa razón se introduce una tercera imagen que no presenta este inconveniente. Considérese el caso del sueño (onírico): desde el interior del sueño, éste no ha tenido principio nunca, y, sin embargo, al despertar el hombre que soñó sabe que el sueño no tenía lugar antes del momento en el que él se durmió.<sup>58</sup> Obsérvese también que aun cuando en el sueño el que sueña (si no tiene conciencia de que lo está haciendo)<sup>59</sup> se identifica con uno solo de los personajes o entes del sueño –con exclusión de todos los demás, como escribe el autor– *todos son producciones suyas*. En adición a esto, lo notable aquí –y esto es lo que más quiere destacar el autor– es que se ha producido lo que el autor llama “una inversión de perspectivas”, en la que el punto de vista es el del productor de los seres. A este respecto señala con audacia:

Es un punto de vista “pan-teísta”, si se quiere, pero que no confunde, sin embargo, “creado” e “increado” (o ilusión y verdad), *ya que, por hipótesis, lo ‘creado’ como tal está excluido de su perspectiva*. No deja de abarcar sin embargo la totalidad de lo real, siendo el punto de vista de Dios, Océano sin orillas del Ser. Fuente única de la existencia universal, a la Cual nada exterior podría venir a añadirse que no estuviera ya en ella. A decir verdad, no se ve por qué, en principio, no sería posible un empleo legítimo del término “panteísmo”. [...] Pero, de hecho, ese término ha llegado a ser indisoluble de los sistemas que ha servido para designar, y que son naturalmente inaceptables, no sólo para la fe cristiana, sino incluso filosóficamente. Y existe además el *odium theologicum*...<sup>60</sup>

Es así que, en los símbolos del sol sobre el agua y de la cuerda tomada por una serpiente, el observador externo “era ese *ego* imposible, pseudo-aseidad que aparece entre el ‘mundo’ y ‘Dios’ como su *límite* común [...] Totalmente relativos al *ego* y nacidos de su ‘punto de vista’, ‘Dios’ y ‘el mundo’ no son menos ilusorios en tanto que se excluyen y limitan el uno al otro por su misma oposición”.<sup>61</sup> Hasta aquí lo que podríamos denominar

<sup>58</sup> De hecho, antes de presentar esta imagen se recurre a otra de “carácter intermedio”: la de las relaciones entre dos hombres, uno de los cuales es un “liberado en vida” y el otro no. Nos ha parecido conveniente omitirla en este repaso.

<sup>59</sup> El autor considera también el caso en el que el soñador es consciente de que está soñando. No lo trataremos aquí.

<sup>60</sup> Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, p. 110. El autor cita a este propósito la *Primera carta de Pablo a los corintios* (15, 28): “Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, *para que Dios sea todo en todo*”. (Hemos escrito en cursivas las palabras que cita –en el griego original– el autor).

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 112.

la parte expositiva del libro. Resta la parte más bien argumentativa o propositiva, mucho más breve que aquélla.

Al inicio del sexto capítulo, “Yo no soy el Cristo”, el autor responde a una pregunta planteada desde el tercero: ¿es lo mismo la identidad suprema de la doctrina vedántica de la no-dualidad, esto es, la identidad de *Ātmā* y *Brahma*, que la unión hipostática en la teología cristiana? La respuesta es resueltamente negativa. Antes de explicar por qué es así, recuerda en qué consiste la unión hipostática: “la unión en Jesucristo, sin mezcla ni confusión, de la naturaleza divina y la naturaleza humana en la unidad de la Persona eterna del verbo, *de manera que todo lo que realizó o sufrió el Hombre-Dios sea verdadera y realmente imputable a la Persona divina*”.<sup>62</sup> El argumento es que la unión hipostática así entendida –“tal como la ha entendido siempre la tradición unánime de la Iglesia”– es radicalmente opuesta a la idea del Sí supremo, identificado con el Infinito, que no actúa, no padece, y no es afectado en manera alguna por nada, porque no hay nada que sea “exterior” a Él (sobre lo que pudiera actuar o que lo pudiera afectar), y es todo lo Real. Para quien quiera aceptar la doctrina vedántica de la no-dualidad, la no correspondencia entre la unión hipostática y la Identidad suprema hace que no sea necesario “suponer una hipotética extensión de la unión hipostática a todo el género humano, incluso a todos los existentes”.<sup>63</sup> Por otra parte, la dificultad objeto de gran discusión en el capítulo tercero del libro, relativa a la responsabilidad personal de Dios en los pecados de los hombres, en nada afecta a la Identidad suprema ya que ésta no tiene el carácter de una unión personal.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 117. El autor cita a este propósito unos renglones de la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII (29 de junio, 1943). He aquí estos renglones en su contexto original: “Porque no faltan quienes, no advirtiendo bastante que el apóstol Pablo habló de esta materia [el cuerpo místico de Cristo] sólo metafóricamente, y no distinguiendo suficientemente, como conviene, los significados propios y peculiares de cuerpo físico, moral y místico, fingen una unidad falsa y equivocada, juntando y reuniendo en una misma persona física al divino Redentor con los miembros de la Iglesia [aquí nota] y, mientras atribuyen a los hombres propiedades divinas, hacen a Cristo nuestro Señor sujeto de los errores y las debilidades humanas. Esta doctrina falaz, en pugna completa con la fe católica y con los preceptos de los santos padres, es también abiertamente contraria a la mente y al pensamiento del Apóstol, quien aun uniendo entre sí con admirable trabazón a Cristo y su cuerpo místico, los opone como el Esposo y la esposa [cfr. Ef5, 22s]” (DH 3816). Una nota acompaña a este fragmento: se trata del “Pancristismo”, que hacia el año 1940 se propugnó en una obra escrita en alemán. El Concilio de Basilea, en su 22ª sesión del 15 de octubre de 1435, había condenado ya un error parecido de Agustín de Roma –a lo que aludimos ya anteriormente–.

En cuanto a lo de la “hipotética extensión de la unión hipostática a todo el género humano, incluso a todos los existentes”, el autor hace una anotación, que acaba resultando de sustancial importancia para nuestros propósitos en virtud de la posibilidad de vida racional extra-terrestre o de vida racional no humana terrestre: “no se podría hablar propiamente de unión hipostática más que para seres, humanos o no, dotados de vida y de inteligencia, es decir, para seres que, en ausencia de esta unión, no dejarían de ser, en virtud de su naturaleza, ‘personas’ creadas”.<sup>64</sup> Es así que el Sí supremo es la Verdad de todos los existentes, pero la unión de Dios y lo que no es persona no es hipostática. (Un tanto conmovedoramente explica que una piedra no es una “persona divina” aunque Dios se encuentre enteramente presente en ella en su indivisible unidad).

Una dificultad que tiene que ver con lo que hemos venido comentando es la del carácter no personal del Infinito y, en consecuencia, del carácter relativo –“relativamente relativo”, escribe el autor– e ilusorio del Dios personal. Confesamos que no estamos seguros de comprender cabalmente lo que el autor escribe a este propósito, ni de ver de qué manera responde a la dificultad planteada:

Sin embargo, y a pesar de las apariencias, si una unión personal entendida *strictu [sic] sensu*, a saber, como la unión del género humano y la Divinidad *en la unidad de una Persona divina única*, se excluye [como equivalente de la Identidad suprema, entendemos], la concepción que reconoce en el Infinito no-personal (o ‘supra-personal’ si se prefiere esta forma de expresarse) la Identidad de todo ser [...], no se excluye. Más aún, *es por el contrario su negación la que sería contradictoria con la idea del Infinito, que es eso fuera de lo cual nada hay.*<sup>65</sup>

Lo que sí comprendemos es lo que escribe inmediatamente después: “todo, o casi todo, gira aquí en torno a la noción de *persona*”.<sup>66</sup> Anuncia que las consideraciones que a este respecto presenta resultan “inauditas” para el pensamiento occidental.

El monje de Occidente inicia sus consideraciones sobre la noción de persona recordando que previamente ha distinguido la *persona* verdadera del ego, ese compuesto alma-cuerpo al que tradicionalmente en Occidente se ha nombrado persona humana, y que no puede hablarse de persona donde no hay relación y alteridad. Es así que son insostenibles –“ilusorias”, escribe–

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>66</sup> *Idem.*

tanto la idea de una persona única identificada con la totalidad de la realidad como la de un infinito personal (que vienen a ser, en última instancia, lo mismo). En relación con esto cita una vez más a Nicolás de Cusa: “tanto que Creador, Dios es a la vez Trinidad y Unidad. *En tanto que Infinito, no es ni Trinidad, ni Unidad, ni nada de lo que pueda ser enunciado* [cursivas nuestras]”.<sup>67</sup> Más aún, es claro que Dios, considerado como un Tú en relación con un yo, no es el Infinito. Ilumina estas ideas con citas provenientes del maestro Eckhart, Sri Râmakrishna, y del místico musulmán Ibn’Arabi. No las reproduciremos aquí.

No puede haber identificación –en el sentido de reconocerse, no en el de volverse idéntico– con el Sí sin una absoluta des-identificación en relación con el yo ilusorio, o, lo que es lo mismo, no puede haber realización –en el mismo sentido de reconocimiento– del Sí sin una total des-realización del yo, *y también del Tú en virtud de que éste es relativo al yo*. A este efecto el autor cita la sentencia bíblica: “Nadie puede ver a Dios sin morir”.<sup>68</sup> El sentido original parece ser: “ver a Dios causa la muerte”; el autor lo invierte: “es menester morir para ver a Dios”. Se trata, es claro, de la “muerte” del *ego*, pero, como se explica en el texto (y como ya podemos entender), en esa “muerte” no hay nada que muera salvo la ignorancia.

Dos veces aparece en el texto la oración: “Quien dice ‘persona’ dice ‘relación’, y quien dice ‘relación’ dice ‘relativo’”.<sup>69</sup> Es así que “es falso que la persona sea ese ‘absoluto’ que creen en general los occidentales”.<sup>70</sup> En relación con esto el autor parece querer decir en una página no del todo clara que si bien Dios –el Sí, el Absoluto– no es persona; es, según lo muy central de la teología cristiana, tres personas que se agotan en su ser relación unas con otras, es decir, lo que cada una es no es sino sus relaciones con las otras dos y son estas relaciones las que las diferencian, siendo cada una Dios –el único y mismo Dios– que es Amor, “Amor a Otro que es también Sí (pero no personalmente. El Padre ama al Hijo, y el Hijo ama al Padre *como a Sí mismo*”.<sup>71</sup> Se insiste: el verdadero Sí, el Infinito, es necesariamente sin relación, no relativo (ya que relativo connota dos términos, esto es, dualidad). En consecuencia, “para mí”, según la doctrina vedántica de la no dualidad,

<sup>67</sup> Citado en *ibid.*, p. 122.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 124. La idea se repite varias veces en la Biblia, especialmente en el libro del Éxodo. Un ejemplo (Dios le dice a Moisés): “[...] mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida” (Ex 33, 20).

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 127 y 128.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 128.

“*la Persona está todavía de este lado en relación [con] la Identidad, que es algo que debe ser superado para encontrar la Identidad [cursivas en el original]*”.<sup>72</sup> A decir del autor, esto –“una totalización, omniabarcante, instantánea y sin término, sin límites y sin partes, sin nombre también”–<sup>73</sup> es exactamente lo contrario a la despersonalización y al anonimato. Lo que parece haberse sugerido es que el Sí, el Absoluto, el Infinito, se encuentra “más allá” de lo personal y de todo lo que puede ser dicho, porque como ha dicho Ramana Maharshi (y todos los místicos de todos los tiempos y lugares), “el silencio es el verdadero lenguaje del verdadero Sí”.<sup>74</sup>

Ha quedado claro que la unión hipostática no es la Identidad suprema; ahora las preguntas son: ¿son compatibles estas dos doctrinas? En caso afirmativo, ¿cómo se relacionan? Unión hipostática (Encarnación del Verbo) e Identidad suprema no pertenecen al mismo ámbito de realidad: en tanto que la primera es un acontecimiento –“propio de un ser único”, dice ahora el texto– que se realiza en el tiempo y que por lo tanto es algo creado,<sup>75</sup> la segunda no es un acontecimiento, sino la Verdad permanente, inmutable e increpada de todo cuanto existe. Como no pertenecen al mismo ámbito de realidad, no son recíprocamente excluyentes por necesidad. La pregunta ahora es: en el supuesto de la realidad de ambas, ¿cómo se articula una con otra? He aquí la respuesta que se proporciona:

[...] admitido que la Identidad suprema es el Fin universal, está permitido emitir la hipótesis de que la unión hipostática, es decir, la Encarnación redentora del verbo, sería la *condición* y el *medio* [...] de su realización –realización que, en la Humanidad de Cristo [...] se operó por Su muerte en la Cruz. Es pues por su *incorporación* a Cristo y su participación en el misterio pascual como el hombre recibiría la posibilidad de “verificar” en su persona la Identidad suprema [...].<sup>76</sup>

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>74</sup> Citado en *idem*.

<sup>75</sup> En apoyo de esto se cita (*ibid.*, p. 131) a santo Tomás, quien lo afirma explícitamente: “Todo lo que comienza en el tiempo es creado. Pero esta unión no fue por toda la eternidad, sino que comenzó en el tiempo. Por tanto, esta unión es algo creado” (*Suma teológica*, 3ª parte, 2ª cuestión, 7º artículo).

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 131-132. En relación con esto, el autor reproduce una cita del papa Juan Pablo II (que ya había incluido en el primer capítulo: “(El hombre) debe, por decirlo así, entrar en el Cristo con todo su ser, debe ‘apropiarse’ y asimilar toda la realidad de la Encarnación y la Redención, *para reencontrarse a sí mismo*”). (Citado en *ibid.*, pp. 46 y 132. La cita proviene de la encíclica *Redemptor hominis*, 1979).

En el séptimo capítulo, “Oriente y Occidente”, se lleva a cabo una suerte de recapitulación, se hace un contraste entre la *espiritualidad* oriental y el *pensamiento* occidental –esta distinción de ámbitos corresponde a una manera nuestra de entender las cosas y no a una expresión explícita del autor–, y una consideración sobre el monacato (en general y en nuestro tiempo). Lo primero se encuentra articulado alrededor de la sucesión de cinco símbolos de la Identidad suprema que han sido expuestos en los capítulos anteriores: a) el reflejo del sol en el agua, b) la cuerda que es confundida con una serpiente, c) el hombre que contempla su imagen en el espejo (al que nosotros no prestamos atención en su momento), d) las formaciones mentales experimentadas en un sueño, y e) el hombre despierto para quien se han disipado las formaciones experimentadas en el sueño. Se aprecian dos progresiones en esta secuencia. En la primera se pasa de símbolos que suponen un observador externo –(a) y (b)–, a símbolos en los que el observador ya se encuentra integrado a éstos –(c) y (d)–, hasta el último en el que el observador (si aún se le pudiera nombrar así) está solo, sin imágenes o formas de ningún tipo (ni siquiera por él producidas). La otra progresión es la de la irrealidad creciente del “mundo externo” en los símbolos. En ambos casos, se trata en el fondo de la progresión/sucesión de niveles de diferentes puntos de vista, cada uno de los cuales es el verdadero a su nivel.

Estas consideraciones dan pie a algunos contrastes entre lo oriental y lo occidental. En tanto que en Occidente la perspectiva aparece en la representación pictórica (que pone de manifiesto el predominio del punto de vista del individuo), en el Oriente lo importante ha sido siempre la perspectiva en la representación intelectual. Por otra parte, en tanto que en Occidente suele partirse de una ausencia de conocimiento y avanzar progresivamente hacia una verdad externa a él, en el Oriente tiende a transitarse de una verdad intuitivamente contemplada hacia su formulación y representación, entendida esa verdad no como algo teórico, especulativo o discursivo, sino como *lo que es* y como lo que se debe realizar hasta que Ser y Verdad coincidan absolutamente. El autor desagrega el punto de vista occidental en dos: el medieval y el moderno. Sus comentarios a este respecto se sintetizan en el siguiente cuadro (en el que nosotros tenderíamos a reemplazar “verdad” por “discurso”, al menos en los dos primeros casos):

**CUADRO 4.1: PUNTOS DE VISTA Y UBICACIÓN DE LA VERDAD EN RELACIÓN CON LA INTELIGENCIA SEGÚN EL “MONJE DE OCCIDENTE”**

PUNTO DE VISTA	UBICACIÓN DE LA VERDAD
Escolástico medieval	Verdad exterior a la inteligencia
Occidental moderno	Verdad en la inteligencia
Oriental	Inteligencia en la verdad

Es así que la comprensión del pensamiento oriental exige un “desplazamiento del punto focal espiritual”<sup>77</sup> (desde el del individuo humano al de Dios). Comenta el autor que en nuestro tiempo no parece posible, en general, separarse del punto de vista del individuo “si no es adoptando un punto de vista colectivo del mismo orden”,<sup>78</sup> del tipo que analizamos detalladamente en el sexto capítulo de V2 al tratar de los desplazamientos del ser-en-el-mundo al ser-en-el-lenguaje, primero, y del ser-en-el-lenguaje al acontecer-en-la-discursividad, después. Una vez más se plantea la pregunta que en esta obra se ha encontrado permanentemente “bajo la superficie”, emergiendo a lo explícito de cuando en cuando: ¿supresión del lenguaje?

La discusión sobre los puntos de vista conduce al tema del monaquismo cristiano hoy día. La línea argumentativa que se sigue es la siguiente: a) “gracias a la fe, el cristiano está llamado a considerar todas las cosas desde el punto de vista de Dios”;<sup>79</sup> b) de ahí la necesidad de una “teología monástica” en la que el conocimiento teórico-especulativo nunca sea un fin en sí mismo sino siempre un medio orientado a la contemplación, de manera que venga a ser sólo una precondition para la transformación interior –del “punto de vista”, suponemos nosotros–, la cual se operará en cualquier caso mediante la gracia de Dios; y c) aunque la vista monástica no constituye estrictamente hablando una condición *sine qua non* para dicha transformación, ciertamente está a ella ordenada.<sup>80</sup> De lo anterior se sigue, entre otras muchas cosas, el papel fundamental que está llamado a jugar el monaquismo cristiano tanto en la renovación espiritual del cristianismo como en su acercamiento al Oriente.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>78</sup> *Idem.*

<sup>79</sup> *Idem.*

<sup>80</sup> Aunque con toda claridad el autor declara: “La vía monástica es una vía; no *la* Vía. Todavía menos es el objetivo. La Vía es el Señor. No hay otra”. (Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, p. 142).

El libro termina con una breve conclusión. Al inicio de ésta el autor declara que está convencido de haber mostrado que un “no-dualismo cristiano” –expresión de Vladimir Lossky– no debe ser excluido apelando a la fe cristiana. Pero, ciertamente, no ha probado (ni intentado probar) que deba ser profesado, apelando a lo mismo. Reconoce de buen grado que en la Biblia no hay ninguna alusión a ello. Sin embargo, con Tomás de Aquino afirma que “la doctrina integral no está encerrada en los límites ‘de lo que está escrito’”, que “Cristo, en su sabiduría, no quiso consignar por sí mismo su enseñanza en un escrito ‘para que los hombres no piensen que no implica nada más que lo que ese escrito contendría’”, que “la enseñanza oral (y ‘factual’) de Cristo desborda muy ampliamente lo que los escritos podrían contener de ella”, que “Cristo, incluso en su enseñanza oral, no manifestó, ni a la multitud, ni siquiera a sus discípulos, toda la profundidad de su sabiduría, sino solamente lo que juzgó conveniente comunicarles”, y que “no todos comprendieron esto”.<sup>81</sup> Con esto ha quedado abierta la puerta para todo aquello que no contradiga lo sí consignado en las Escrituras (o en el magisterio, según añadirían muchos). Parafraseando una sentencia proveniente de otro ámbito, podría decirse: “todo lo no prohibido está permitido”.

“Todo o casi todo gira aquí alrededor de la noción de persona” reitera el autor, y recuerda cómo la teología aportó una explicitación racional del misterio de la Trinidad en términos de la distinción en Dios entre personas y substancia, y, mucho después (en la tradición latina) de la concepción de las divinas Personas como “relaciones subsistentes”. A partir de esto, escribe con cierta audacia:

Siendo el carácter relacional inherente a la persona como tal, resulta inmediatamente de ello que la noción humana de un Dios (uni)personal *relativamente a la creación*, en suma, la idea que los hombres se hacen “naturalmente” de Dios, no puede ser más que provisional, una especie de concesión a vuestra debilidad mental. Somos *nosotros* quienes somos relativos a Dios y, por ello, constituidos como “personas”. [...] Nos parece que ese carácter en alguna medida pedagógicamente provisional de un Dios personal en relación [con] la criatura (o de un “Tú” divino) así entendido debería permitir al cristiano, y especialmente al teólogo, comprender y admitir –si es preciso, con las precisiones y retoques necesarios– la concepción no-dualista de la naturaleza “ilusoria” del “Dios-productor-de-los-seres” (*Brahmā*). ¿No debería ser evidente que el Misterio esencial trasciende infinitamente el “Rostro” del Dios creador? [...] En el mismo orden de ideas, quisiéramos llamar la atención sobre una cierta insuficiencia de las formulaciones teológicas corrientes de lo que se ha convenido en designar como las “misiones exteriores”, es decir, el envío al mundo del Verbo y del Espíritu. [...] *Es*

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 145-146. (La referencia es a la *Suma teológica*, 3ª parte, cuestión 42).



*en efecto imposible que Dios salga de Sí mismo.* No puede haber [...] reciprocidad real entre el Hombre y Dios más que en el Hijo, *en el seno de la Trinidad, en el interior de la relación eterna del hijo con el Padre.* Para que el hombre sea elevado hasta allí, el padre envía su Verbo y su Espíritu. Es por lo tanto perfectamente legítimo hablar de “misiones exteriores” desde el punto de vista del hombre [...]. Pero ese punto de vista es insuficiente y necesita ser completado por el “punto de vista de Dios”, lo que [...] implica siempre una inversión de perspectiva. Además, ese último punto de vista debe a su vez ser superado, *pues es imposible que nada “se introduzca” en Dios que no esté ya contenido en él: en Él –en el Cristo– hemos sido escogidos desde antes de la creación del mundo y nadie sube al cielo sino el que ha bajado del cielo, el Hijo del Hombre que está en el cielo.*<sup>82</sup>

Anteriormente –lo hemos visto– el autor ha escrito que “el Sí es ‘por sí’ (*a se*, esto es la aseidad)”.<sup>83</sup> Ahora, en sus páginas de conclusiones, lo reitera y explicita aún más: “Esta idea [la de la *aseidad*] corresponde de una forma tan precisa como es posible [...] a lo que el hindú designa como *La Realidad*”,<sup>84</sup> y especifica también que esta equiparación del concepto de Aseidad con el de Realidad, junto con el hecho de que sólo el infinito es *a-Sé*, esto es, “por Sí”, permite concluir que para el no-dualista el Infinito es La Realidad. Es así que –como también ya había dicho– aseidad no debe confundirse con sustancialidad.

En las últimas páginas de su libro, el monje de Occidente advierte que el pensamiento del no-dualismo hindú resulta de entrada desconcertante –“desorientante” es la expresión que emplea– para un occidental, de tal manera que quien quiera verdaderamente adentrarse en él ha de asimilar su mentalidad y ser capaz, estar dispuesto y considerar legítimo emprender una renovación de las propias perspectivas, lo cual, por lo demás, podrá ser de enorme ayuda para la mejor comprensión de la propia fe. Quien esto haga caerá en la cuenta de la improcedencia de nombrar panteísta a ese no-dualismo en el que “todo (*pan*) desaparece, incluido el propio Dios creador” (*theos*). Con agudeza, el autor apunta que con más propiedad había que hablar de “a-teísmo” y, al mismo tiempo, de “a-cosmicismo”. Es por esto mismo que ha preferido hablar de “Infinito” en lugar de “Absoluto”.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 147-149. En apoyo de parte de esto, el autor cita –una vez más– a Nicolás de Cusa; reproducimos unos renglones de lo citado: “Cuando veo en Vos la infinitud absoluta a la que no conviene ni el nombre de Creador creante, ni el de Creador creable, entonces comienzo a veros sin velos y a penetrar en el jardín de las delicias” (citado en *ibid.*, p. 148).

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 149.

En el estudio tercero registramos cómo el autor estuvo considerando *intelectualmente* la doctrina *Vedanta-advaita* durante más de cuarenta años antes de publicar el libro. La conclusión global a la que arriba después de ello es que “no hemos encontrado en ella nada que nos haya parecido incompatible con nuestra fe plena y completa en la Revelación cristiana”.<sup>85</sup> Con ejemplar humildad, empero, deja la última palabra a jueces más autorizados y competentes (entre los cuales ciertamente no nos encontramos nosotros).

En todo lo anterior hemos procurado en todo caso exponer el pensamiento plasmado en *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo* en sus propios términos y sin intercalar el nuestro.

Una vez que hemos llegado al final de nuestra revisión del texto, nos sabemos convocados a introducir un comentario crítico. El autor dedicó varias páginas a argumentar con contundencia que la unión hipostática no podría considerarse como lo correspondiente en el cristianismo, en Occidente, a la Identidad suprema de la doctrina vedántica de la no-dualidad. Pero, ¿por qué no consideró otra posibilidad de correspondencia, a nuestro parecer bastante más plausible? Nos referimos a los muchos enunciados de Jesús de Nazaret registrados en los evangelios –sobre todo en el de Juan, mas no exclusivamente en él– del tipo “Yo soy”, “El Padre y yo somos uno”, “Quien me ve a mí ve al Padre”, etcétera, que antes ya hemos considerado. Confesamos que no entendemos la ausencia de mayor atención a este asunto en el libro. A fin de cuentas, parecería que los mayores rendimientos obtenidos a través de la revisión del libro son: a) la clarificación (teórico-conceptual y en la medida en la que ello es viable) de lo que en la doctrina vedántica de la no-dualidad es la Identidad suprema, b) la plausibilidad de la afirmación de que el monismo radical de esta doctrina no es (necesariamente) incompatible con la fe cristiana, y c) que la Identidad suprema no corresponde a la unión hipostática en la fe cristiana.

#### EL CASO DE DOM HENRI LE SAUX, O. S. B. / SWAMI ABHISHIKTANANDA

En la primera página del primer capítulo de *De la no-dualidad y cristianismo*, el anónimo monje de Occidente hace referencia a Dom Henri Le Saux (1910-1973) y reproduce un fragmento de uno de sus textos en el que sostiene que “la auténtica tradición de la India no es ni monista ni panteísta, al menos en el sentido que actualmente se da en Occidente a estas palabras”.<sup>86</sup> ¿Quién fue Le Saux?

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

### ¿Quién fue Swami Abhishiktananda?

Un monje benedictino francés (de la abadía de Kergonan –famosa por la calidad del canto gregoriano allí entonado–) que desde 1944 quiso ir a la India y que en 1948 vio realizado su anhelo después de que el obispo de Tiruchirapalli (en el Estado de Tamil Nadu) y el padre Jules Monchanin (quien allí residía) respondieron de manera favorable a sus indagatorias, y obtuvo de sus superiores el indulto de excomunión. En la India, asumió el nombre de Abhishiktananda<sup>87</sup> (que significa alegría o gozo de Cristo y con el que nos referiremos a él a partir de ahora, siguiendo así el uso establecido). Junto con el padre Monchanin, fundó (el 21 de marzo de 1950, fiesta de San Benito) el *ashram* Shantivanam en Tannirpalli (en la diócesis de Tiruchirapalli). De lo que se trataba era de emprender la búsqueda de Dios (el de la teología católica) desde la práctica y la filosofía *Vedanta-advaita*, siguiendo un estilo de vida hindú.

Shantivanam, en efecto, fue concebido como un *ashram* cristiano consagrado a la Santísima Trinidad. En los tiempos en los que Abhishiktananda y Monchanin estuvieron al frente del *ashram* no se logró el propósito de establecer en él una comunidad de monjes hindúes. En cambio, sin que sus fundadores lo supieran, se conformaba un modelo de *ashram* cristiano que llegó a ejercer posteriormente una gran influencia en la creación de otros *ashram* cristianos (actualmente existe un medio centenar de ellos en la India).<sup>88</sup>

En 1949, el año anterior al de la fundación de Shantivanam, Abhishiktananda y Monchanin acudieron a Arunachala al *ashram* en el que habitaba Sri Ramana Maharshi, quien falleció al año siguiente. No obstante la ausencia de Sri Ramana Maharshi, quien había causado una impresión decisiva en Abhishiktananda (aunque su contacto con él haya sido relativamente limitado y nunca en privado), a lo largo de los años subsecuentes regresó a Arunachala en varias ocasiones (en dos de ellas a vivir por períodos extensos a la manera de un ermitaño en las cuevas que se encuentran en las cercanías del *ashram*), y para 1953 se había operado un trascendental cambio en su interior: su interés ya no se centraba en Shantivanam, sino en vivir como un *sannyasin*, esto es, como quien ha renunciado a todo pensamiento y deseo, y consagra su vida a la contemplación.

<sup>87</sup> Durante un tiempo el de Abhishiktesvaranda.

<sup>88</sup> Antes de 1950 existieron otros *ashram* cristianos; Shantivanam, empero, fue el primero en obtener aprobación formal de la Iglesia católica.

A fines de aquel año tuvo lugar otro encuentro decisivo, esta vez con Swami Sri Gnanananda, a quien reconoció como su *guru* y con quien convivió por tres semanas. Desde ese tiempo hasta su muerte, Abhishiktanda<sup>89</sup> vivió en el filo de la navaja entre el catolicismo y el *Vedanta*. Emprendió deliberadamente como proyecto de vida el ser a un tiempo leal a la “experiencia” de la *advaita* (se comprenderá el entrecomillado del término: como expusimos en el octavo capítulo de V2, la “experiencia mística” consiste precisamente en la supresión de la experiencia) y a las formulaciones dogmáticas y las prácticas del catolicismo (celebración de la eucaristía —que no abandonó jamás— y el rezo del breviario, por mencionar dos centrales en su condición de monje-sacerdote católico). De alguna manera, entonces, intentó realizar en sí mismo la difícil o imposible síntesis a la que nos referimos en V2, específicamente en lo que se refiere al componente histórico esencial del cristianismo (semítico, profético) y la “experiencia” de la *advaita* (indoeuropeo, vertiente mística). Para los efectos presentes podemos suponer que la “experiencia” de la *advaita* —con ese o con otro nombre— constituye el *summum bonum* de la mayor parte de las tradiciones espirituales de oriente, aquello a lo que suele hacerse referencia con expresiones tales como “despertar” o “iluminación” y que nosotros en ocasiones nombramos con el término (vago, cuando no se especifica su sentido) “experiencia mística”.

A diferencia del “monje de Occidente”, el plano en el que se mueve Abhishiktananda es ante todo el de la experiencia, concretamente el de la experiencia religiosa o, mejor, espiritual, aunque ciertamente escribió mucha teología.<sup>90</sup> Y, más que síntesis, pretendió la vivencia de la identidad profunda

<sup>89</sup> Monchanin murió en 1957 y Abhishiktananda se hizo cargo formalmente de Shantivanam. En 1968 la dirección del *ashram* pasó a manos del monje inglés Bede Griffiths (Swami Dayananda), también benedictino.

<sup>90</sup> Las experiencias, observaciones y reflexiones de Le Saux/Abhishiktananda se encuentran documentadas en las siguientes obras suyas (generalmente publicadas con Henri Le Saux como autor), de las que sólo mencionamos la primera edición en la lengua en la que fue originalmente publicada: *An Indian Benedictine Ashram* (1951, en colaboración con Jules Monchanin); *Swami Parama Arubi Anandam: Fr. J. Monchanin 1895-1957* (1959); *Sagesse hindoue, mystique chrétienne* (1965); *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* (1966); *Mountain of the Lord: Pilgrimage to Gangotri* (1966); *Prayer* (1967); *Gnanananda. Un maître spirituel du pays Tamoul* (1970); *The Further Shore* (1975); *Souvenirs d'Arunachala: Récit d'un ermite chrétien en terre hindoute* (1978); *Les Yeux de lumière: Écrits spirituels* (1979); *Intériorité et révélation: Essais théologiques* (1982); *La Montée au fond du coeur; Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindou* (1986); *Swami Abhishiktānanda: His life Told through His Letters* (1989); *Écrits* (1991); *Lettres d'un sannyasi chrétien à Joseph Lemarié* (1999). Las traducciones al español de las obras de Abhishiktananda publicadas originalmente en francés o inglés son,

de ambas “experiencias”, o quizá su superación (de corte hegeliana) en una resolución de profundidad mayor que la de cualquiera de ellas. Participó, desde luego, en numerosas ocasiones en discusiones relativas a la posibilidad de la compatibilidad de los discursos filosófico-teológicos cristiano e hindú y produjo notables ensayos al respecto,<sup>91</sup> pero todo ello fue siempre tan sólo una derivación, una efusión, de sus vivencias. Cabe señalar que los esfuerzos de Abhishiktananda en la línea de la asimilación de prácticas y/o conceptos hindúes al interior del cristianismo o de prácticas y/o conceptos cristianos al interior del hinduismo, así como los incontables intentos que de una y otra cosa se han realizado con resultados muy diversos, no acaban siendo de mucha significación para aquello de lo que aquí nos estamos ocupando. Ésta es una descripción de alguno de estos esfuerzos:

Plantea al principio la *no-alteridad esencial* de Dios respecto al hombre y respecto al cosmos, a la que corresponde la *no-alteridad de los hombres entre sí*, si se comprende la *koinonía* evangélica en su verdadero nivel. La *salvación* es el despertar a esta Presencia que no es alteridad; la *creación* está ordenada “a despertar el corazón del hombre a Dios y a sí mismo”, un despertar que no hay que comprender, por ejemplo, como “habitación de la Trinidad en el alma”, fórmula que deja subsistir cierto dualismo, sino como el despertar de uno mismo en Dios. La *encarnación* es el despertar perfecto o inmediato de Cristo al “misterio íntimo, que no tiene exterior ni interior”, [...] se puede hablar del mismo modo de la *redención* y de la *resurrección*. En lo que insiste Le Saux no es tanto en la realidad *efectiva* en Cristo de lo que designa cada una de estas palabras, como en la experiencia esencial que, *simbólicamente*, sugieren y suscitan, en lugar suyo. En definitiva, la experiencia de Cristo puede manifestarse sin la confesión de estos símbolos.<sup>92</sup>

No se trataba precisamente de lo que hoy llamaríamos un esfuerzo de *inculturización* —lo que en su tiempo, en especial antes del Segundo Concilio Vaticano, hubiera sido ya avanzado—<sup>93</sup> sino de enfrentar el problema planteado por la vivencia en profundidad de dos experiencias religiosas, ambas asumidas como válidas, en el caso de la experiencia cristiana, validada al menos existencialmente por la fe, y autovalidada en el de la *advaita* —no

hasta donde hemos podido ver, inexistentes; las traducciones al inglés de las obras originalmente en francés, escasas y difíciles de conseguir. La mejor biografía de Abhishiktanda parece ser: Shirley du Boulay, *The Cave of the Heart: The Life of Swami Abhishiktananda* (2005).

<sup>91</sup> Recopilados en su mayoría en *Intériorité et révélation: Essais théologiques*.

<sup>92</sup> Ghislain Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, pp. 305-306.

<sup>93</sup> El primer intento de este tipo en la India data del siglo XVII y lo emprendió el misionero jesuita toscano Roberto de Nobili (1577-1656).

podríamos hablar de verdad o falsedad en relación con experiencias— y al mismo tiempo como incompatibles, al menos si se realizan encarnadas en sus respectivos contextos culturales de procedencia, como parecería que *necesariamente* tendría que suceder (cosa que habremos de cuestionar más adelante).

Jacques Dupuis, una de nuestras fuentes principales en torno a Abhishiktananda, ha efectuado<sup>94</sup> tres recuentos —sin registrar así explícitamente el primero de ellos— de gran pertinencia para nosotros: a) el de algunos momentos en el proceso de autocomprensión de Abhishiktananda relativos a la síntesis pretendida, b) el de las interrogantes que plantea al cristianismo su “experiencia” y c) el de dos interpretaciones de esta “experiencia”. Repasamos a continuación estos recuentos.

### *Algunos momentos en el proceso de Abhishiktananda*

El primero de los momentos que consideramos encuentra su expresión en el libro *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Védanta à la Trinité (Sabiduría hindú, mística cristiana. Del vedanta a la Trinidad, 1965)\**. En él la “experiencia” de la *advaita* y la doctrina cristiana de la Trinidad son propuestas como complementarias y como recíprocamente enriquecedoras: la primera purifica la segunda y ésta revela una riqueza insospechada de lo vivenciado en la primera.

Más tarde, sin embargo, el propio Abhishiktananda repudiará este planteamiento y dirá que cuando lo formuló “era aún muy esclavo de los conceptos griegos” y que le parece “totalmente superado —con toda su teología y gnosis—”.<sup>95</sup> Por algún tiempo intentó sostener lo esencial del planteamiento al relajar la dependencia en los conceptos propios de la filosofía griega, pero se le fue imponiendo la idea de que cualquier intento de esta especie era inviable y ello por una razón elemental: la “experiencia” de la *advaita* y la doctrina cristiana de la Trinidad no son conmensurables porque pertenecen, por decirlo así, a planos o niveles distintos: la primera al de la “experiencia” y la segunda a la del discurso filosófico-teológico. Sobre esto, más en un instante.

<sup>94</sup> Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, pp. 95-124. (Es el capítulo intitulado “Swami Abhishiktananda o la experiencia espiritual de un monje hindú-cristiano”).

<sup>95</sup> Las citas están tomadas de Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 107; provienen de dos cartas (de 1972 y de 1973) de Abhishiktananda “a un amigo religioso” que probablemente hayan sido dirigidas al padre Joseph Lemarié. (*Lettres d'un sannyasi chrétien à Joseph Lemarié. Tiene un prefacio de Dupuis*).

Ya en *Sagesse hindoue, mystique chrétienne* y en *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* (*El encuentro del hinduismo con el cristianismo*)\*, también publicado en 1965, se encuentra presente una idea en la que Abhishiktananda habrá de insistir mucho durante los últimos años de su vida, esto es, durante la primera mitad de la década de los setenta: la conciencia de Jesús de ser uno con su Padre es la “experiencia” de la *advaita* (como lo sugeríamos al final de nuestra discusión del libro del monje de Occidente). Esto es, que expresiones tales como: “El Padre y yo somos una sola cosa” (Jn 10, 30), “El Padre está en mí y yo en el Padre” (Jn 10, 38), “El que me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn 14, 9), “Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14, 10-11), “Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros” (Jn 17, 21),<sup>96</sup> originadas en un contexto semítico helenizado son equivalentes a las que en los *Upanishads* expresan lo que se conoce como la identidad suprema (entre el sí mismo o *atman* y el absoluto o *Brahma*), que buscan comunicar los *mahavakyas*: *aham brahmasmi* (yo soy *Brahma*)<sup>97</sup> y *tat tvam asi* (tú eres eso),<sup>98</sup> entre ellos. “La ‘experiencia’ del Absoluto de la que da testimonio con tanta fuerza la tradición mística de la India, se comprende en su plenitud en el ‘yo y el Padre somos uno’ de Jesús”,<sup>99</sup> escribe Abhishiktananda en 1965; y, en el ánimo conciliador que le caracterizaba en ese tiempo, añade “la experiencia de Jesús engloba y sobrepasa a la vez la experiencia vedántica”. En el último año de su vida escribirá con mayor sencillez que “llamar a Dios *abba* es un equivalente en términos semíticos de la *advaita* de la experiencia primordial”.<sup>100</sup>

La singularidad del Jesús histórico, afirmada todavía en 1965, está ya algo relativizada en una anotación de 1970 en el *Diario íntimo* de Abhishiktananda que presentamos a continuación en primer lugar; más en la que le sigue, que data de un año después; y totalmente en la tercera que fue escrita en 1973:

El cristianismo es un *símbolo*, probablemente el más maravilloso que hay para hacer emerger en la conciencia el misterio que yace en el fondo del corazón del hombre y

<sup>96</sup> A éstas y a otras más en el mismo sentido se podrían adicionar aquéllas en las que Jesús se aut nombra “Yo Soy”, el nombre divino revelado a Moisés (*cf.* Ex 3, 14): Jn 8; 24, 28 y 58; y Jn 13, 19, por ejemplo.

<sup>97</sup> *Upanishad Brhadaranyaka* 1.4.10.

<sup>98</sup> *Upanishad Chandogya* 6.8.7; es una frase que un maestro dirige a su hijo refiriéndose –con “eso”– al ser absoluto/sí mismo/ *Brahma*.

<sup>99</sup> Henri Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, p. 129 (citado en Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 90).

<sup>100</sup> Citado en Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 109.

que lo constituye. [...] En el sistema simbólico del cristianismo los elementos de este símbolo tienen que ser *únicos*. La unicidad de la encarnación forma parte del *símbolo* cristiano. La realidad desborda indudablemente al símbolo; sin embargo, el símbolo representa en su orden, sin aprisionarla, toda la realidad.<sup>101</sup>

[...] reconozco también este misterio que he adorado desde siempre bajo el símbolo de Cristo, en los mitos de Nararayana, Prajapati, Siva, Purusha, Krishna, Rama, etc. El mismo misterio. Aunque para mí Jesús es mi *Sadguru* (*guru* verdadero).<sup>102</sup>

Cristo no pierde nada de su verdadera grandeza cuando es liberado de las falsas grandezas con que lo habían emperifollado los mitos y la reflexión teológica. Jesús es la maravillosa epifanía del misterio del hombre, del Purusha, del misterio de cada hombre, como lo fue Buda y Ramana y tantos otros. Es el misterio del *Purusha* que se busca en el cosmos. Su epifanía está fuertemente marcada por el tiempo y el lugar de su aparición en la carne.<sup>103</sup>

Este relativismo podría pensarse como propuesta de solución al problema de hacer compatibles conceptualmente las *doctrinas* cristiana y védica, pero esto no es lo que preocupaba a Abhishiktananda, como ya lo hemos visto. La tensión que experimentó al menos desde mediados de la década de los años cincuenta fue entre el *dogma* cristiano y la “experiencia” de la *advaita*, tensión que se resolvía, al menos en parte, en la conciencia de la imposibilidad de la oposición de una y otra. En 1970, Abhishiktananda anotaba a este respecto en su *Diario íntimo* lo siguiente:

[Entre el] cristianismo y la *advaita* no hay oposición ni incompatibilidad; se trata de dos planos diferentes. La *advaita* es algo que no se opone a nada. No es una filosofía, sino una *anubhava* (experiencia existencial). Todo el fenómeno cristiano es válido en su orden, orden del *vyabahara* (manifestación provisional), no del *paramarthika* (nivel del absoluto). Sin duda el *darsana* (filosofía) cristiano se opone al *darsana* vedántico, pero éste es simplemente al nivel de las doctrinas.<sup>104</sup>

Puede pensarse en una oposición –insoluble o soluble– entre una filosofía vedántica, la del *Vedanta-Advaita*, en concreto, y el dogma de alguna de las confesiones cristianas, específicamente la católica en el caso de Abhishiktananda. No así entre la “experiencia” de la *advaita* –más allá de todo concepto– y cualquier doctrina formulada por necesidad en términos

<sup>101</sup> Citado en *ibid.*, p. 110.

<sup>102</sup> Citado en *ibid.*, p. 110 - 111.

<sup>103</sup> Citado en *ibid.*, p. 111.

<sup>104</sup> Citado en *ibid.*, p. 108.



de conceptos (sean o no griegos), esto es, ubicada necesariamente en el ámbito de lo que en la tradición védica se denomina *nama-rupa*, que quiere decir nombres y formas. Parecerá que de esta manera todo ha quedado en su lugar y que todos los problemas están resueltos. No es el caso. El siguiente fragmento (en el que intercalamos breves comentarios), que proviene de las últimas páginas del *Diario íntimo*, lo pone de manifiesto: “El despertar al misterio [esto es la ‘experiencia’ de la *advaita*] no tiene nada que ver con los dogmas de la Trinidad, de la encarnación, de la redención...” –hasta aquí lo que hemos venido diciendo, pero Abhishiktananda continúa escribiendo– “todo el edificio trinitario se viene abajo, por ser también *nama-rupa*. [...] Todo el desarrollo de *Sagesse* se ha venido abajo, y en este derrumbamiento está el despertar”.<sup>105</sup>

A fin de cuentas, la universalidad de Cristo es una función de la universalidad de su “despertar”, como lo muestra esta otra anotación del *Diario*, hecha en la misma fecha que la anterior:

Si se quiere que el acto salvador de Cristo sea universal, no puede buscarse en ningún *nama-rupa*: muerte, sacrificio, redención, resurrección... En realidad, sólo hay un acto por el cual Jesús –todo hombre– pasa al Padre (por emplear el vocabulario bíblico): el acto del despertar. Cuando uno se despierta, se despierta con y en nombre de todos, en razón de la esencial conexión humana.<sup>106</sup>

Dupuis, que conoció muy bien la vida y el pensamiento de Le Saux/Abhishiktananda,<sup>107</sup> señala respecto de los fragmentos anteriores y de otros con contenido semejante, que no han de considerarse definitivos ni en su pensamiento ni en su expresión –les asigna un carácter provisional– y que lo que hacen es mostrar la dirección en la cual se movía el pensamiento de su autor en los que fueron sus intentos últimos de expresar la relación entre su “experiencia” y el contenido de su fe. Reconoce también el carácter autovalidante de la “experiencia” de la *advaita* en Abhishiktananda. Aceptaremos una y otra cosa e intentaremos llevar el asunto a sus últimas consecuencias a la luz de lo expuesto en páginas anteriores. Antes de hacerlo, sin embargo, repasaremos los otros dos recuentos efectuados por Dupuis.

<sup>105</sup> Tomado de un fragmento del *Diario íntimo*; citado en Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 109.

<sup>106</sup> Citado en Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 112.

<sup>107</sup> En su libro se refiere en varias ocasiones (pp. 105 y 118) a “un amigo religioso” destinatario de cartas de Abhishiktananda que permanece anónimo (en contraste de destinatarios de otras cartas de quien proporciona las iniciales), lo que da lugar a pensar que podría tratarse de él mismo.

*Las interrogantes a las que da lugar la “experiencia” de Abhishiktananda*

Son de hecho dos los recuentos que hace Dupuis de estas interrogantes. El primero tiene la forma de una serie de interpelaciones que desde el hecho de la “experiencia” de la *advaita* se formulan a la fe cristiana:

¿Resisten la Trinidad cristiana, la creación y el hombre en diálogo con Dios la prueba de la *advaita*? ¿Tiene la historia la consistencia que le concede el cristianismo? Y ¿qué decir del acontecimiento Jesucristo considerado como el compromiso total de Dios en la historia humana? ¿No se ha absolutizado indebidamente el dogma cristiano, algo que en definitiva no existe más que en el plano de lo relativo?<sup>108</sup>

En el segundo de estos recuentos, mucho más pausado que el anterior, Dupuis centra su atención en tres cuestiones planteadas por el propio Abhishiktananda en los ensayos teológicos de *Intériorité et révélation (Interioridad y revelación, 1982)\**. La primera es la relativa a la relación o la ausencia de relación entre la “experiencia” mística en general y de la *advaita* en particular, y lo enunciable. Aquí la pregunta es si contextos culturales distintos dan lugar a “experiencias” místicas distintas o no. Más concretamente, si la “experiencia” de la *advaita* es o no distinta de la “experiencia” mística de los místicos cristianos. No se trata de cómo se reportan estas “experiencias” —en cuanto se reportan de alguna manera, porque todos los místicos de todos los tiempos y de todos los lugares coinciden en la afirmación de que son literalmente inefables—, ya que ello sólo puede hacerse en términos del vocabulario y del aparato conceptual disponibles; se trata de que si este vocabulario y aparato conceptual condicionan o determinan en alguna forma el “contenido” de la “experiencia”. Lo que está en juego, se habrá comprendido ya, es lo relativo a la Trinidad, a la encarnación y redención, a la muerte y resurrección de Jesús, etcétera:

¿Habrá que decir entonces que la experiencia de la *advaita* está después de todo en su inefabilidad, más allá de la experiencia trinitaria, que depende de los conceptos, como lo está de toda elaboración conceptual en el contexto hindú? ¿O habrá que admitir más bien que tampoco ella escapa a la necesaria dependencia de los conceptos y habrá que explicar la irreductibilidad de los distintos aparatos conceptuales por la diferencia de los contextos en los que surgen?<sup>109</sup>

<sup>108</sup> Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 104.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

La segunda cuestión, estrechamente relacionada con la anterior, es la relativa a si son o no identificables la conciencia de unidad de Jesús con su Padre y la “experiencia” de la *advaita* (como hemos sugerido en el estudio tercero). Dupuis piensa que aunque las descripciones disponibles permiten suponer notables semejanzas entre una y otra cosas, también parecería haber al menos una diferencia: “El ‘yo’ de las palabras evangélicas de Jesús establece al mismo tiempo su unidad con el Padre y su distinción, no menos real, respecto al ‘tú’ del Padre”.<sup>110</sup> A fin de cuentas, en opinión de Dupuis,

Podemos pensar con certeza que si Jesús hubiera vivido y hubiera revelado su propio misterio en tierras de cultura hindú y no judía, se habría expresado sin duda de otra manera, libre de los conceptos semíticos. Pero el modo en que se expresa en el contexto judío no parece que nos autorice a pensar que la experiencia de la *advaita* tal cual y sin ese nuevo componente hubiera sido una expresión suficiente de su propia experiencia.<sup>111</sup>

La tercera de las cuestiones que aborda Dupuis es la relativa a la relación entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, cuestión central en la reflexión cristológica actual. Observa con toda razón que lo cuestionado por la “experiencia” de Abhishiktananda “no es el proceso que va de la fe de la Iglesia primitiva al acontecimiento Jesucristo, sino el acontecimiento mismo en su conjunto y la consistencia que se le atribuye a pesar de su particularidad”,<sup>112</sup> y añade que “no se trata de crítica histórica, sino de crítica de la historia misma [...]. La experiencia de la *advaita* no reconoce a la historia más que un valor relativo”.<sup>113</sup> Unas páginas antes había ya apuntado a este respecto que “el mayor problema está en la historia, con la que el misterio cristiano aparece indisolublemente unido”.<sup>114</sup>

Este último es precisamente el punto que nos interesa sobre todos los demás. Como señalábamos en un comentario crítico a Ricoeur en el primer capítulo de V2 al inicio de nuestras reflexiones sobre la síntesis imposible, nos es mucho más dable pensar en términos de oposición entre lo helénico y lo judío que de una “afinidad privilegiada”, y discernir la raíz común y las consecuentes semejanzas y afinidades profundas de lo helénico y lo hindú. El caso de Abhishiktananda pone de manifiesto el problema de lo que hemos llamado la síntesis imposible en lo que nos parece que es su mayor

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>112</sup> *Idem.*

<sup>113</sup> *Idem.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 109.

profundidad. No se trata de la inconmensurabilidad de los conceptos griegos e hindúes –unos y otros al fin y al cabo del mismo lado de la distinción indoeuropeo/semítico–, sino de la incompatibilidad entre el carácter esencial de lo histórico en el cristianismo (en el lado semítico) y la atemporalidad esencial de la *advaita* (en el lado indoeuropeo).

### ¿DOS INTERPRETACIONES DIVERGENTES?

“Dos interpretaciones divergentes” es el título del apartado en el que Dupuis presenta los comentarios de Marie-Madeleine Davy<sup>115</sup> y de Ghislain Lafont<sup>116</sup> al caso de Abhishiktananda.<sup>117</sup> M-M. Davy es una prestigiada estudiosa del misticismo, tanto en su vertiente occidental como en la oriental. En su libro sobre Abhishiktananda, nos refiere Dupuis, se esfuerza en destacar los paralelismos entre el monje benedictino y el maestro Eckhart. Algunos de estos paralelismos, justamente los que nos interesarían en mayor grado, saltan a la vista de cualquiera que conozca algo de la obra de Eckhart;<sup>118</sup> estamos pensando concretamente en la distinción que éste hace entre *Got* y *Gotheit* (Dios/Divinidad en el alto alemán medio de Eckhart),<sup>119</sup> distinción que parecería que es posible hacer corresponder a la que Abhishiktananda establece entre el discurso trinitario que es de naturaleza *nama-rupa* y la “experiencia” de la *advaita*; y también en el *Durchbruch* (o *reditus*, en los textos en latín), que es el término con el que Eckhart se refiere al retorno del alma a su origen que es la Divinidad y que correspondería al despertar. No hay que olvidar, por otra parte, que Eckhart, al igual que Abhishiktananda, basa sus

<sup>115</sup> Marie-Madeleine Davy, *Henri Le Saux: Abhishiktananda. Le passeur entre deux rives*.

<sup>116</sup> Ghislain Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, en especial el capítulo “La experiencia y el discurso: las orientaciones de Henri Le Saux en ‘Intériorité et révélation’”, pp. 295-307.

<sup>117</sup> Disponemos del texto de Lafont, no así del de Davy, circunstancia esta última por la que nuestros juicios (por lo que respecta a las opiniones de Davy) podrían ser criticables en cuanto no estar basados en las mejores fuentes en principio disponibles. Otra circunstancia, sin embargo, suple en algún grado esta deficiencia. La mencionamos enseguida (*cf.* nota siguiente). Por otra parte, hay que decir que Lafont basa sus comentarios exclusivamente en *Intériorité et révélation*, obra que por cierto fue publicada con una introducción de Dupuis.

<sup>118</sup> En un grado modesto, tal es nuestro caso. Por esto y por no disponer del texto de la señora Davy, más que referir lo que Dupuis escribe sobre éste, apuntamos nuestro propio parecer en cuanto a las semejanzas entre la experiencia de Abhishiktananda y las que en su momento vivió Eckhart.

<sup>119</sup> Ésta es la grafía de estos términos, que hoy se escribirían *Gott* y *Gottheit*, en el alto alemán medio empleado por Eckhart. Algo semejante ocurre con *Grunt* (en lugar de *Grund*).

escritos (y sus sermones) en sus propias “experiencias” místicas, por una parte, y su fe cristiana, por otra.

Los siguientes fragmentos de uno de sus sermones en alemán exhiben la forma radical en la que Eckhart marcaba la distinción *Got/Gottheit*: “Dios y la Divinidad son tan distintos como lo son el cielo y la tierra”,<sup>120</sup> “Todo lo que es en la Divinidad es uno y de ello no hay nada que decir. Dios labora, la Divinidad no labora: no hay nada que ha de hacer, no hay en ella actividad”.<sup>121</sup> En otro fragmento del mismo sermón se entrelaza este tema con el del retorno: “Cuando retorne al fundamento, al fondo, al río y la fuente de la Divinidad, nadie me preguntará de dónde vengo o dónde he estado. Nadie me extrañó puesto que allí Dios no deviene”.<sup>122</sup>

A partir de los textos de Eckhart, puede inferirse o construirse un itinerario circular que es recorrido por el alma y que presenta una manifiesta similitud con el esquema general de Plotino. Este itinerario se inicia y concluye en la divinidad. Para Eckhart, en el fondo del alma habita la divinidad –o, quizá mejor expresado, el fondo del alma se confunde con la divinidad– en una relación de pura unidad: “Frecuentemente he dicho que hay algo en el alma que está en tan estrecha relación con Dios que es uno con Él y no sólo está unido a Él. Es uno y no tiene nada en común con nada, ni nada creado tiene algo en común con Él. Todo lo creado es nada. Pero esto es muy distinto y extraño a todo lo creado. Si una persona fuera íntegramente de esta manera, íntegramente sería increada e increable”;<sup>123</sup> “El alma no está unida a Dios, sino que es una con Él”.<sup>124</sup> En realidad, esto último es la expresión occidental del *aham brahmasmi* y del *tat tvam asi*. Lo que provisionalmente podríamos llamar la toma de conciencia de ello se opera precisamente en el *Durchbruch* que corresponde exactamente a la “experiencia” de la *advaita*. Es significativo a este respecto que Eckhart recurriera a la misma expresión de Jesús que Abhishiktananda para referirse a esta unidad: “‘El Padre y yo somos una sola cosa’: el alma en Dios y Dios en el alma. [...] Dios no puede comprenderse a sí mismo sin el alma, ni el alma sin Dios; a tal grado son uno”.<sup>125</sup> Como podríamos esperar, allí reina el silencio en el sentido de la no discursividad:

<sup>120</sup> Meister Eckhart, *Sermons and Treatises*, vol II, p. 80. (Es el sermón # 56 en la recopilación de F. Pfeiffer y el #26 en la de J. Quint de 1955).

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>123</sup> Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, p. 269.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>125</sup> Meister Eckhart, *Sermons and Treatises II*, p. 183.

Los maestros dicen que de la cumbre del alma brotan dos potencias. Una es la voluntad, la otra el intelecto, y su perfección la alcanza en la potencia superior que es el intelecto. Éste nunca descansa. No quiere a Dios como Espíritu Santo ni como el Hijo: huye del Hijo. Ni quiere a Dios como Dios. ¿Por qué? Porque así tiene un nombre, y aun cuando hubiera mil Dioses continuaría penetrándolos porque quiere tenerlo allí donde no tiene nombre. Quiere algo más noble y mejor que Dios como teniendo un nombre.<sup>126</sup>

Lo que ocasiona el descenso o la caída es el apego y la caída es precisamente a la temporalidad y a la multiplicidad, esto es –decimos nosotros–, a la discursividad:

Tres cosas impiden que escuchemos la palabra eterna. La primera es la corporalidad; la segunda, multiplicidad; la tercera, temporalidad. Si una persona hubiera pasado más allá de estas tres cosas viviría en la eternidad, en el espíritu, en la unidad y en la vasta soledad, y allí escucharía la palabra eterna.<sup>127</sup>

De esto se desprende que la condición para el retorno,<sup>128</sup> para el despertar, sea lo que desde ahora denominaremos la *abolición de la temporalidad*: “Si el alma quiere conocer a Dios no debe contemplar nada en el tiempo”.<sup>129</sup> “Todo lo que el tiempo toca ha de ser desechado”.<sup>130</sup> Como podríamos anticipar, esta abolición de la temporalidad vendría a ser manifestación de la abolición o supresión de la discursividad y, a fin de cuentas, de toda distinción y de toda forma. Innumerables son los pasajes en los sermones y tratados de Eckhart que validan esta anticipación; he aquí uno que reviste un interés particular ya que, bajo la especie de número, hace referencia a los objetos matemáticos (a los que entendemos como *formas puras*): “El espíritu no conoce ni tiempo ni número: el número no existe salvo por la enfermedad que

<sup>126</sup> Meister Eckhart, *Sermons and Treatises I*, p. 99. (Es el sermón # 11 en la recopilación de F. Pfeiffer y el # 49 de la de J. Quint de 1955).

<sup>127</sup> Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, p. 267.

<sup>128</sup> Este retorno es en Eckhart un proceso en tres pasos de los cuales el primero es transitorio y los dos últimos habituales: *Gezucket* (éxtasis), *Geburt* (nacimiento del Hijo de Dios en el alma), y el *Durchbruch* o despertar (literalmente “penetración con ruptura a través”) propiamente dicho.

<sup>129</sup> Meister Eckhart, *Sermons and Treatises II*, p. 168. (Es el sermón # 69 en la recopilación de F. Pfeiffer y el #36 en la de J. Quint de 1955).

<sup>130</sup> Meister Eckhart, *Sermons and Treatises I*, p. 296. (Es el sermón # 42 en la recopilación de F. Pfeiffer y el # 40 en la de J. Quint de 1955).

es el tiempo”.<sup>131</sup> El medio para lograr la abolición de toda temporalidad, en consecuencia de lo ya expresado, es el desprendimiento (*lâzen, gelâzen*, en la terminología de Eckhart) que tiene como efecto el desapego (*Gelassenheit*).<sup>132</sup>

El carácter circular del itinerario lleva a recordar la idea de la inseparabilidad de lo escatológico y de lo protológico, idea que encuentra por cierto explícita expresión en Eckhart, como lo muestran estos fragmentos de otro de sus sermones en alemán: “*In principio*.”<sup>133</sup> esto quiere decir, al traducirse, tanto como el comienzo de todo ser, como dije en la escuela; dije más: es el fin de todo ser, puesto que el primer comienzo es en razón del último fin”<sup>134</sup> y “El comienzo es en razón del fin, ya que en el último fin se encuentra el reposo de todo lo que el ser racional adquirió alguna vez. El fin último del ser es la oscuridad o lo incognoscible de la divinidad oculta en la que brilla una luz que la oscuridad no comprende”.<sup>135</sup> El siguiente enunciado, tal vez el más citado de los pensamientos de Eckhart, sugiere la unidad resultante de la contracción del círculo hasta un sólo punto: “El ojo con el que veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve a mí. Mi ojo y el ojo de Dios son un solo ojo, un solo ver, un solo conocer y un solo amar”.<sup>136</sup>

¿Cómo dar razón de los notables paralelismos entre lo que comunican por separado –y qué separación!– Abhishiktananda y Eckhart? Lo que sin duda constituiría la mejor explicación sería la semejanza de las “experiencias” místicas que vivieron. En dos ocasiones, sin embargo, Dupuis se refiere a una supuesta diferencia (aparentemente notada por Davy): “este monje hindú-cristiano ha llegado a las mismas cimas que el maestro renano pasando por la meditación de la experiencia de la *advaita*”,<sup>137</sup> “la diferencia entre el maestro renano y el *sannyasi* hindú-cristiano consiste en que éste ha alcanzado la cumbre del uno prescindiendo de toda representación, por medio de la experiencia de *advaita* del uno-sin-segundo (*ekam advitiam*)”.<sup>138</sup> La implicación

<sup>131</sup> Citado en Ursula Fleming (ed.), *Meister Eckhart: The Man from Whom God Nothing Hid*, p. 96.

<sup>132</sup> Término importante en Heidegger, en relación con el cual suele traducirse al español como “serenidad”, a veces como “espíritu de disponibilidad”.

<sup>133</sup> Palabras iniciales tanto del Génesis como del Evangelio según San Juan.

<sup>134</sup> Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, p. 196. (Es el sermón # 58 en la recopilación de F. Pfeiffer y el # 27 de la de J. Quint de 1955). Ésta es una de las tesis (artículos) de Eckhart condenadas en la bula *In agro dominico* (1329) del papa Juan XXII.

<sup>135</sup> Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, p. 192.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>137</sup> Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de la religiones*, p. 119.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 121.

(porque no se señala por qué medio lo ha logrado Eckhart) es que ha sido por un medio diferente; pero, ¿acaso no es esto precisamente lo que está bajo discusión? (Ésta es, en efecto, la segunda de las cuestiones planteadas en el recuento anterior). ¿Qué no manifestaría una mayor consistencia la opinión de que lo que ponen de manifiesto los tan significativos paralelismos entre Eckhart y Abhishiktananda, paralelismos que se dan pese a las descomunales diferencias de cultura, tiempo y lugar de uno y otro, es la identidad de las “experiencias” de ambos, que es ésta la mejor explicación de ellos?

Ghislain Lafont, monje benedictino como lo fue Abhishiktananda, no duda de la autenticidad de las “experiencias” espirituales de éste. Opina, sin embargo, que “no hay una total solución de continuidad entre las palabras y la experiencia”;<sup>139</sup> lo que sugiere que en algún grado o aspecto la “experiencia” es una función del contexto en el que se da, en especial y explícitamente del contexto *lingüístico*. Lafont argumenta que la “experiencia” de la *advaita* de Abhishiktananda, al igual que las que podríamos calificar de correspondientes en otros contextos religioso-culturales, ha sido por lo general preparada, no sólo con medios ascéticos, sino también con enseñanzas lingüísticamente comunicadas, lo cual tiene como necesaria consecuencia que:

Aunque se silenciase absolutamente, en el recogimiento que rodea y sigue a la experiencia, no es posible sin embargo dejar de interpretarla aunque sea sólo para uno mismo y con la única finalidad de serle fiel, con ayuda de las palabras que el *guru* –alimentado también en una tradición de palabras– utilizó cuando se esforzaba en despertar a su discípulo. [...] Cuando se produzca la experiencia, será primero vivida y luego interpretada en la línea trazada, no sólo por las prácticas ascéticas sugeridas, sino por las palabras empleadas.<sup>140</sup>

Es de notarse que Lafont agrupa y trata de manera igual la vivencia de la “experiencia” y su interpretación. De nueva cuenta: esto es precisamente lo que está bajo discusión. Que la interpretación de la “experiencia” haya de realizarse (en cuanto posible) en el medio lingüístico (el medio de los *nama-rupa*) no es discutible; la cuestión es: ¿esto es también verdad para la “experiencia” en sí? Un poco antes, en cambio, ha escrito lo siguiente buscando comunicar el pensar de Abhishiktananda:

Los tipos de lenguaje (mitos, símbolos, conceptos ...), los caminos de purificación (cultos, leyes, servicios ...), las etapas de civilización y formas doctrinales, todo adquiere

<sup>139</sup> Ghislain Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, p. 303.

<sup>140</sup> *Idem*.



sentido a partir del *despertar* que conduce a la intuición primitiva a su perfección de experiencia total, que desafía a toda denominación, a no ser quizás la del “Yo soy” en donde se encuentran, como en su corazón común, las tradiciones religiosas, especialmente la bíblica y la hindú.<sup>141</sup>

En repetidas ocasiones insiste en que, según Abhishiktananda, las prácticas y las formulaciones “tienen más bien un valor pedagógico que un valor de verdad”<sup>142</sup> y que “las palabras humanas más verdaderas tienen un valor propedéutico o iniciático. Su contenido no importa tanto como su valor paradigmático”.<sup>143</sup> Este modo de pensar lo vincula a la tradición apofática –de Dios no puede en rigor decirse nada–, de fuerte influencia neoplatónica y presente en el cristianismo principalmente vía Dionisio el Areopagita o Pseudodionisio. De lo que se trata (como lo indica el nombre del capítulo “La experiencia y el discurso” del libro de Lafont que hemos venido considerando) es de la relación entre la “experiencia” mística y el lenguaje, y la tesis de Lafont al respecto es que lo que se enfrenta es un problema teórico, precisamente el de la relación entre las palabras y la “experiencia”, de manera que lo que ha referido como la postura de Abhishiktananda en relación con esto “[...] no traduce, a pesar de las apariencias, una *evidencia*, sino que presenta ya una *toma de posición teórica* exterior a la experiencia misma y vinculada a la tradición interpretativa de tipo ‘apofático’ que puede perfectamente someterse a discusión, ya que no es la única opción posible en lo que concierne a la relación de la experiencia y de su lenguaje”.<sup>144</sup>

El asunto es de importancia para Lafont que mira –correctamente en nuestra opinión y probablemente también en la de Ricoeur– a la posibilidad de verdad de la historia de la salvación como una función de la posibilidad de verdad de la analogía (o a la metáfora en el caso de Ricoeur), atendiendo sobre todo al hecho de que “[...] esa cadena de acontecimientos que llamamos

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 304. En todo caso, en opinión de Lafont, la evidencia apoyaría la posición contraria; en una nota a pie de página, después de presentar algunas citas tomadas de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila, afirma que “podría hacerse todo un volumen con las citas que atestiguan la presencia, *en el corazón* de la experiencia espiritual más elevada, de las realidades esenciales de la fe cristiana, cuya verdadera realidad pone de manifiesto la gracia mística” (*Idem*). Sin embargo, de nueva cuenta, la cuestión aquí es si esas citas, *independientemente del pensar mismo de sus autores al respecto*, reportan una experiencia que en la posición contraria no podría ser reportada, o una interpretación de ésta. Y todavía cabría preguntar si los autores de esas citas llegaron a plantearse esta distinción tan crucial para lo que aquí se discute.

‘historia de salvación’ es continua en sus orientaciones, pero discontinua en la densidad de cada uno de sus momentos, diversa en las modalidades de la acción de Dios, las cuales dan lugar a unos nombres divinos que no son sinónimos [...]”.<sup>145</sup>

En sus comentarios críticos a la opción teórica por la que parece inclinarse Abhishiktananda, Lafont escribe (haciéndonos recordar el *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein) que dicha opción “es incapaz de justificar las palabras que, a pesar de todo, tiene que emplear; las devalúa y luego finalmente las anula, algo así como cuando se rechaza la escalera con el pie, cuando se ha alcanzado la plataforma”.<sup>146</sup> El problema para él radica en definitiva en que:

[...] si los “nombres divinos” no dicen *verdaderamente* a Dios, o bien la revelación evangélica es provisional, lo mismo que aquello de lo que habla (de manera que la teología trinitaria y la cristología quedarán escatológicamente abolidas), o bien no lo es, pero entonces resulta sumamente difícil articular el no-lenguaje místico, el lenguaje del *itinerarium mentis* y el del fundamento cristológico y trinitario tanto de la experiencia como del itinerario.<sup>147</sup>

El argumento implícito, que formalmente recuerda una especie de reducción al absurdo, es susceptible de ser purificado: la articulación a la que se refiere no es difícil, *es imposible* (en el fondo es una contradicción en sus propios términos). Por lo demás, Lafont está convencido de que ésa no sería una salida a la que pretendiera recurrir Abhishiktananda: “Le Saux me parece que se orienta más bien a una eliminación escatológica de todo lo que pudiera parecerse a alguna dualidad, distinción o distancia”.<sup>148</sup> Todo indica que Lafont tiene razón.

Nos preguntamos si se trata en realidad de dos interpretaciones divergentes como lo quiere Dupuis. Más bien encontramos en Lafont una cierta ambigüedad: como lo acabamos de referir, discierne que Abhishiktananda apunta hacia la “eliminación escatológica de todo lo que pudiera parecerse a alguna dualidad, distinción o distancia”,<sup>149</sup> lo cual negaría aquello de que “cuando se produzca la experiencia, será primero vivida [...] en la línea

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>147</sup> *Idem.* ¿Cómo habla un místico de Dios cuando se ve precisado a hacerlo? Para una respuesta, en lo que concierne a Eckhart, véase el estudio de Bernard McGinn “Meister Eckhart on speaking about God” incluido en la introducción a *Meister Eckhart, Teacher and Preacher* (pp. 15-30).

<sup>148</sup> *Idem.*

<sup>149</sup> *Idem.*

trazada, no sólo por las prácticas ascéticas sugeridas, *sino por las palabras empleadas*". Claro está que le podría responder a Lafont que lo primero es precisamente la *posición teórica* asumida por Abhishiktananda y lo segundo la suya propia, pero en tal caso habría que concluir que las interpretaciones divergentes no son las de Davy y Lafont, sino las de Abhishiktananda y la de Lafont<sup>150</sup> y eso no es a lo que parece referirse Dupuis. La verdad, nos parece, es que la interpretación de Davy (al menos la que le atribuimos a partir de nuestro propio conocimiento de Eckhart) y la que Lafont hace de lo escrito por Abhishiktananda (como contrastada de la que el mismo Lafont hace de lo vivenciado por el monje cristiano/hindú) se complementan, en el sentido de expresar lo mismo con categorías distintas.

Las muchas citas de textos de Eckhart que hemos proporcionado han tenido justamente el propósito de sustentar esto, que es lo mismo que, trabajando desde una perspectiva distinta, hemos sostenido en el octavo capítulo de V2 al tratar de la supresión de la gramática. ¿Logró Abhishiktananda su propósito? Ciertamente no a lo largo de la mayor parte de su búsqueda. Sus escritos así lo atestiguan. Hay datos que apuntan a que hacia el final de su vida experimentó alguna suerte de conciliación o, tal vez, lo innecesario de tal conciliación. Estos datos, sin embargo, no son de fácil interpretación.<sup>151</sup> En el último apartado proporcionaremos algunos elementos para entender mejor la posible no necesidad de la conciliación.

Antes de pasar a otro asunto, cabe mencionar que, en la segunda mitad de la década de los años cincuenta del siglo pasado, Panikkar trató en la India (en el Monasterio de la Trinidad / Ashram Saccidananda) con el monje benedictino Jules Monchanin (Swami Paramarubiananda), y con Abhishiktananda. Más tarde, ya en Occidente, escribió que en múltiples ocasiones

<sup>150</sup> En otra parte de su libro, Lafont declara explícitamente que sus esfuerzos se encuentran orientados a "encontrar la *distancia justa*, que permita decir a Dios en él mismo, sin separarlo de la historia de los hombres, pero sin atarlo tampoco a ella, honrar la plenitud de su ser, pero sin tender por ello a anular, ni siquiera escatológicamente, la consistencia del ser y de la historia de los hombres, ser e historia que tienen su sentido y su valor atestiguados en el Resucitado" (p. 309).

<sup>151</sup> Dupuis, si lo leemos correctamente, piensa que sí lo "experimentó"; escribe, en efecto: "[...] su determinación, en la que nunca desfalleció, de [y aquí cita a Abhishiktananda] 'mantener, aun en extrema tensión, estas dos formas de una 'única fe' hasta que aparezca la aurora'. La aurora la vio despuntar en sus últimos años, poco a poco, aun cuando en sus escritos no se refleje del todo. [...] Esa aurora, ese despertar resplandeció al fin, envolviéndolo todo en su luz incoercible" (*Jesucristo al encuentro de la religiones*, p. 118).

había tenido oportunidad de decir “salí [de Europa] cristiano, me descubrí hinduista y regreso budista, sin dejar por ello de ser lo primero”.<sup>152</sup>

### ¿DIVERSOS TIPOS DE “EXPERIENCIAS MÍSTICAS”?

Hemos visto cómo Abhishiktananda hace inevitable preguntarse si la “experiencia” de la *advaita* es o no distinta de la “experiencia” mística de los místicos cristianos. Admitamos con Lafont que la interpretación que se haga de la “experiencia” mística es en función de una posición teórica previa, pero sólo para recordar de inmediato que nosotros hemos adoptado una: la que hemos expuesto en sus elementos fundamentales en V2. Esta posición asume la tesis del *carácter lingüístico* de la experiencia y es debido a esta persuasión que nos declaramos esencialistas (entendido el término en la forma en la que expusimos en el capítulo 8 de V2): sostenemos, como lo hicimos en V2, que los caminos hacia la trascendencia que parten de religiones y culturas distintas convergen en una misma “experiencia”. A esto se puede objetar, por supuesto, que, como nos lo enseñaron Johann Georg Hamann, Johann Gottfried von Herder y Wilhelm von Humboldt, el lenguaje no viene a ser un medio para la comunicación de experiencias de suyo prelingüísticas, sino lo constitutivo de las experiencias. Ésta es, en términos de Hans Georg Gadamer, la afirmación de la *lingüisticidad* de toda experiencia.

Como hemos ya dicho, estamos convencidos de que en el origen y en el fondo de todas las grandes religiones y de muchas filosofías se encuentra esa misma “experiencia”. Lo que ocurre es que, como hemos reiterado en varias ocasiones, también estamos convencidos de que esa “experiencia” *no es ninguna experiencia*.

En una primera aproximación, hay que responder, es claro, que la respuesta a esa pregunta que hace inevitable el caso de Abhishiktananda es aquella a la que él mismo apunta (y, añadiríamos, en general los místicos de todos los tiempos y lugares, quienes para *expresar* algo relativo a esa “experiencia” no han tenido más remedio que emplear los recursos lingüísticos que culturalmente les estaban disponibles). En esta primera aproximación decimos que la “experiencia” mística es lo que acontece cuando se suprime el discurso, y que es así como se opera en efecto la “abolición escatológica de la historia” y, sí, necesariamente la abolición escatológica –no apocalíptica– de la cristología y de la teología trinitaria (y de la teología toda).

Como hemos ya apuntado, no es posible trascender la experiencia, trascender el lenguaje. Pero es posible –y ésta es nuestra hipótesis fundamental– su

<sup>152</sup> Raimon Panikkar, *The Intra Religious Dialogue*, p. 42.

*supresión*, donde tiene lugar entonces precisamente la “experiencia” mística, que por lo mismo no es experiencia y en la que además no hay tiempo, ni *yo* –como todo, una construcción lingüística– ni nada. En un sentido muy importante, la “experiencia” mística, que no es experiencia, es la “experiencia” de la nada, del vacío (eso es lo que quiere decir el término *sunyata*; *nirvana*, por su parte, quiere decir extinción). Es por esto que, a nuestro parecer, es una y la misma en todos los tiempos y en todos los lugares. No puede estar mediada por el lenguaje, las creencias o la cultura porque todo eso se ha suprimido. Consiste en –o es el efecto de– esa supresión. Más aún, como habremos de exponer más adelante, estamos persuadidos de que todas las “experiencias” místicas son *una y la misma numéricamente*.

Pero apenas dicho todo ello caemos en la cuenta de que no lo podemos decir consistentemente, de que lo que estamos diciendo es que *acontece la supresión del acontecer*, que *se experimenta el no experimentar*. No podemos decir lo que nos sentimos llevados a decir y no lo podemos decir porque es lo indecible. Nos hemos sentido llevados a decir que en la “experiencia” mística no hay ni Cristo, ni Trinidad, ni Dios (y podemos añadir que ni Bien, ni verdad, ni ser, ni nada), porque el haber acontece en la discursividad. Nos hemos sentido llevados a ello, sí, pero la verdad es que en rigor no podemos decirlo; tampoco podemos decir lo contrario, aunque tal vez eso y no lo otro fuera lo que quisiéramos decir.

En una segunda aproximación, una de corte apofático, decimos entonces que la “experiencia” mística no es ninguna experiencia. (Estrictamente hablando, aunque se preste a malos entendidos, habría que decir [técnicamente] que *no acontece*, lo cual no equivale desde luego a negarla). Esto es claro si se atiende a que hemos asumido el carácter lingüístico de toda experiencia y si adicionalmente damos por hecho, como lo insinuábamos, que lo específico de la “experiencia” mística es la no lingüisticidad, la no discursividad. En realidad hemos reemplazado un mal uso del lenguaje por otro y esto es irremediable cada vez que queremos decir algo de la “experiencia” mística. ¿Por qué? Porque es *inefable* (de nuevo: como lo han dicho siempre todos los místicos de todos los tiempos y lugares), porque de ella (¿ella?) no puede decirse nada (ni siquiera esto). Es aquí donde es perfectamente aplicable la última sentencia del *Tractatus*: “De lo que no nos es posible hablar es menester guardar silencio”;<sup>153</sup> también los renglones iniciales del más importante texto taoísta, el *Tao Te King* (*Dao De Jing*, *Laozi*): “El Tao que puede ser expresado no es el verdadero Tao”.

<sup>153</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 151.

Nuestra conclusión sólo puede ser entonces la siguiente (y, de nuevo, sólo para ser rechazada apenas formulada): La única interpretación posible de la “experiencia” mística es que *no es interpretable*. Como lo supo Nietzsche, la discursividad, semánticamente considerada, no es sino un juego abierto de interpretaciones de interpretaciones que sólo remiten a otras interpretaciones; toda interpretación lo es siempre de otra interpretación. Y la “experiencia” mística no es una interpretación. A fin de cuentas, “de lo que no nos es posible hablar es menester guardar silencio”.

Ahora bien, vistas las cosas desde otra óptica, es claro que *sí* es posible hablar de la “experiencia” mística (lo hemos venido haciendo en estas mismas páginas). Hemos podido afirmar, por ejemplo, que es lo que sobreviene cuando se suprime la discursividad. Dos cosas anotamos a este respecto. Primero, que también nos es posible hablar del círculo cuadrado y el círculo cuadrado es una contradicción en sus términos. (Desde nuestra perspectiva teórica, “experiencia mística” es una contradicción en sus términos, pero todavía más importante es que el intento de hablar de ella lo es en sí mismo). Segundo, que la posibilidad de hablar de alguna manera de “experiencia” mística hace pensar en una especie de relación asimétrica (en el plano de la discursividad) entre la discursividad y la “experiencia” mística.

Se habrá comprendido ya, estamos ciertos de ello, que el problema de la imposibilidad para hablar de la “experiencia” mística es en todo equivalente al problema tradicional para hablar de Dios; más aún, es ese mismo problema. Encontramos en una nota a pie de página en el libro de Lafont lo siguiente: “No sé si Le Saux ve correctamente que la no-alteridad de Dios con el hombre y la no-alteridad del hombre con Dios no son expresiones intercambiables”.<sup>154</sup> Pero esto mismo lo hemos visto en el libro del anónimo monje de Occidente.

<sup>154</sup> Ghislain Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, p. 305.





CRISTIANISMO, HISTORIA Y TEXTUALIDAD.  
VOLUMEN I, DE LUIS VERGARA ANDERSON;  
se imprimió en junio de 2019 por Alfonso  
Sandoval Mazariego, calle Tizapán 172,  
Col. Metropolitana Tercera Sección, Neza-  
hualcóyotl, Estado de México, C. P. 57750.

El tiraje fue de 500 ejemplares ■



