

**TESIS DOCTORAL**

**INDAGACIONES  
EN TORNO A LA CONDICIÓN FRONTERIZA**

**Teresa Guardans Cambó**

**Director: Dr. Eugenio Trías Sagnier**

**Institut Universitari de Cultura  
UNIVERSITAT POMPEU FABRA**

**Barcelona, 2006**

Dipòsit legal: B.48972-2006  
ISBN: 978-84-690-3517-7

## 0. INTRODUCCIÓN

Este estudio nace del interés por el asombro y desemboca en la relectura de los místicos. El punto de partida fue el interés por comprender mejor aquella emoción ligada al reconocimiento de un hecho, una situación o la existencia de algo, y que anima a prestarle mayor atención; emoción que no tiene su origen en el mayor o menor conocimiento de los hechos, sus causas y razones.

El interés parte de la certeza de que no hay que buscar la causa del asombro en el objeto que lo haya podido provocar, sino en la actitud del sujeto. O, dicho de otra manera, no nos ocupará el asombro que pueda provocar lo desconocido sino porqué la cotidianidad puede vivirse desde el asombro, o no. Ni es el viejo perro levantando la pata que tan profundamente emociona a Klee (1970: 212) ni es la famosa magdalena, como bien sabía Proust. ¿Qué hay de peculiar en la actitud en ese momento de atención?

Un asombro que escapa a toda lógica porque es asombrarse de que lo que es, sea; cuando la lógica diría que el hecho de asombrarse tendría que ir unido a lo que es excepcional. Y lo excepcional era -es- lograr reconocer lo que es, como es; o, todavía, el paso anterior: lograr interesarse verdaderamente por lo que es. Y ese era precisamente el motivo de nuestro interés. La pregunta por el asombro no giraba en torno a un relámpago, en torno a experiencias-cumbre puntuales, fuera cual fuera su origen, sino que se cuestionaba por una "actitud vital asombrada", por una forma de vivir guiada por el reconocimiento del valor de la existencia y la capacidad de conmoción. De ese asombro nos habla la poesía, la "mirada maravillada" de Einstein como raíz de todo auténtico comprometerse con la búsqueda, cuna del arte, de la ciencia, de la religión. Origen de la filosofía dirá Platón. Vibración de la pura existencia reconociéndose, una "emoción anterior a la distinción entre el 'yo mismo' y las 'cosas', de la que despuntan, en manada todas las interrogaciones posibles" (Trías 2001: 60). Y cuando se mencionan sus frutos, o su "sabor", con frecuencia nos encontramos con la ausencia de todo temor, certeza absoluta, (la vivencia,

contra todo sentido, de sentirse "absolutamente seguro pase lo que pase" -dirá Wittgenstein<sup>1</sup>-) profundo interés por todo, paz, gozo...

Interés, pues, por el cómo y el porqué del asombro. Preguntas que no son nuevas<sup>2</sup>, pero en el esfuerzo por indagar a partir de ellas, cada itinerario personal puede aportar algo. No son nuevas las preguntas ni el motivo último de las mismas: el que la capacidad de asombro esté al alcance de la mayoría, entender mejor qué la obstaculiza, qué la alimenta. Reflexiones que están presentes en la conocida *Conferencia sobre ética* de Wittgenstein (1997: 38-43), que son el hilo conductor de las *Notas de un método* de María Zambrano, que reconocemos en *La gravedad y la gracia* de Simone Weil, en *Vivir* de Albert Sweitzer, en los escritos pedagógicos de Tagore, de Montessori... y un largo etcétera. Nos planteamos la pregunta en el siglo XXI, cuando la segunda mitad del siglo XX ha sido tan rica en aportes sobre la cognición humana desde todos los ámbitos del saber. Rica también en los avances de las ciencias de las religiones de cara a distinguir la distinta naturaleza de los fenómenos que forman parte de esos densos conglomerados que constituyen las religiones.

Así, aunque la pregunta sobre la raíz de la capacidad de asombrarse no sea nueva, cambia la perspectiva cultural desde la que se aborda y los instrumentos de análisis con los que se cuenta, de modo que cada itinerario, a partir de una misma antigua pregunta, puede conducir hacia nuevos territorios. En nuestro caso nos llevó a situar el asombro en el marco de aquella posibilidad humana que Eugenio Trías denomina "condición fronteriza" y a convertir a la "condición fronteriza" y al "movimiento de alzado" que la facilita, en nuestro objeto de estudio.

---

<sup>1</sup> en la *Conferencia sobre ética*, (1997: 39)

<sup>2</sup> bastaba asomarse a "clásicos" como *Lo Santo* de Rudolf Otto (de 1925, la primera edición) o *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James (escrita en 1902), o a bibliografía más reciente, como, por ejemplo, Eugenio Trías. "Las pasiones filosóficas (asombro, vértigo y amor-pasión), en: *Ciudad sobre ciudad*. 2001. pgs. 57-74. Erwin Schrödinger. "El asombro filosófico" en: *Mi concepción del mundo*. 1988. pgs. 27-34. Martin Gardner. "La sorpresa: por qué no puedo dar el mundo por supuesto", en: *Los porqués de un escriba filósofo*. 1989. pgs. 347-364, o Ernst Tugendhat. "Asombro" en: *Egocentricidad y mística*. 2004. pgs. 167-179

El reto y la dificultad del interés inicial por el asombro era cómo abordar una realidad tan escurridiza, presente en toda la historia del pensamiento, que hace acto de presencia en todo tipo de obras y de escritos, en toda clase de testimonios, sin ser el tema central de ellos. Desde el primer acercamiento bibliográfico algo teníamos claro: nos servirían de muy poco aquellos estudios o textos que dieran por supuesta la existencia de algún "don" especial peculiar de algunas personalidades especialmente inspiradas, o a algún tipo de irrupción desde fuerzas exteriores al sujeto (planteamientos más frecuentes en la literatura secundaria y raros en el testimonio de los protagonistas directos). Sin entrar a discutir tales posibilidades, nuestro interés se circunscribía a aquel material que nos pudiera ayudar a abordar el asombro como característica propia del género humano. Que nos ayudara a comprender el significado de situarse en algo como esa condición "anterior a la distinción entre el 'yo mismo' y las 'cosas' y cómo llevarlo a cabo. Las experiencias vividas como fruto del azar o del designio de los dioses, procuraríamos interpretarlas, no olvidarlas, pero no sería esa una fuente útil para trabajar en nuestras preguntas.

Sólo en la medida en que lográramos establecer la relación entre el asombro y la orientación de las capacidades y las experiencias humanas podríamos aprender algo de cómo ponerlo al alcance.

Para ello necesitábamos poder partir de un marco teórico que tomara en consideración esa posibilidad como parte propia -y connatural- de la experiencia humana de vida. Lo encontramos en la filosofía del límite de Eugenio Trías, en su asunción del límite y del "ser del límite" como concepto ontológico central: un límite concebido como límite entre el ser y la nada, como zona fronteriza entre el ser y el mundo de la existencia, y el más allá del mismo. En lo más profundo (en los orígenes o en los confines) del asombro, el vértigo: experiencia de "suspensión", de reconocimiento de la realidad del límite que, callando todas las voces, sitúa frente al *ser mismo*, el existir desnudo, sin mitigación, en su plenitud asombrosa (Trías 2001: 57-74).

La filosofía del límite nos ofrecía conceptos como el cerco del aparecer, el cerco hermético y la zona limítrofe entre ellos como zona de experiencia humana. La capacidad de asombro sería ahora el rasgo esencial de esa experiencia limítrofe, y del ser humano que asumiera su condición fronteriza, un ser humano capaz de una doble posibilidad de conocimiento: conocimiento al servicio de la necesidad (propio de la ordenación del cerco del aparecer) y conocimiento gratuito: un interés capaz de conducir al ser humano más allá de los límites del conocer necesitado y su mundo correlato. Reflexionar sobre la posibilidad de asombro se concretaba en reflexión sobre la "ética fronteriza", sobre aquella opción ética que pudiera favorecer la condición fronteriza. La "topología" de Trías nos permitía articular los ámbitos regidos por estructuras conceptuales y el más allá de tal estructuración y la interrelación entre ellos. Nos ayudaba a cristalizar un itinerario de estudio, emprendido años antes, pero en el que ahora cada pieza encontraba su lugar propio. Asimismo se hacía evidente que el hablar de la condición fronteriza, y la interpretación de la misma, variaba radicalmente según la naturaleza de la ordenación del cerco del aparecer (de estructura religiosa o no), y la naturaleza de la interpretación cultural del cerco hermético. Así pues se hacía imprescindible un primer acercamiento al concepto de condición fronteriza desde la perspectiva de modelos culturales distintos.

Trías apuntaba a la "des-sujeción" como orientación esencial de la ética fronteriza. El recorrido por el rastro dejado por los "fronterizos" debía darnos elementos para caracterizar la des-sujeción. Disponemos de referencias a la mirada asombrada, desde distintos ámbitos de conocimiento, desde la experiencia estética, desde la ciencia, el pensamiento, la búsqueda interior o espiritual. Hacía falta acercarse a aquellos materiales que pudieran aportarnos algo acerca del "cómo", de la disposición de los protagonistas: cartas, diarios, memorias, ensayos... Rastrear -en caso de darse- la naturaleza de la des-sujeción.

Todo ello nos llevó a acercarnos a las palabras de artistas, filósofos, científicos, místicos,... sin pretender llegar a conclusión alguna sobre su arte, su ciencia o su filosofía. Lo que queríamos era asomarnos -exclusivamente- a la disposición interior y exterior de unos seres humanos en su esfuerzo por ir más allá de los límites de lo ya conocido. Y, analizando esa disposición, recoger elementos que nos permitieran dar forma, cuerpo y rasgos, a la "des-sujeción". Seres humanos que llevaran a término ese esfuerzo con el claro propósito de conocer. En los ejemplos estudiados hemos visto aspectos como la des-sujeción en relación con el lenguaje, la percepción, el sentir, la orientación de la acción, el uso del conjunto de capacidades sensitivas y cognitivas.

Pronto nos vimos en la necesidad de distinguir claramente entre dos movimientos de des-sujeción opuestos entre sí: reducción o ampliación. Una limitación con valor en sí misma, que busca ya sea adecuar la vida a unos ideales ya sea proteger del embiste del mundo y de la vida; frente a una retracción al servicio de explorar y afinar las posibilidades de las capacidades humanas para un mejor acercamiento al mundo y a la vida. En los entornos culturales de ordenación religiosa es frecuente una aparente superposición de las dos des-sujeciones, pero basta prestar atención al contenido del discurso para reconocer con facilidad de cuál de ellas se trata. Bien delimitada esa distinción, vimos que en las obras del ámbito de la mística, o de los maestros de la vía interior, disponíamos de un inmenso legado de lecciones acerca del "movimiento de alzado". O que podían ser leídas desde esa perspectiva: lecciones de alzado pronunciadas desde el seno de culturas religiosas.

La distancia respecto a unos modelos religiosos como fuente última de sentido de la ordenación del cerco del aparecer (del destino cósmico, del social y del personal) nos aleja, en parte, del discurso simbólico mientras que, a la vez, lo despoja de sus funciones ideológicas dejando al desnudo el poder del símbolo para referir al más allá de toda ordenación. Delimitar lo más nítidamente posible esas dos posibilidades del discurso religioso, facilita el que podamos acercarnos al verdadero apuntar simbólico de esos discursos y recoger sus aportaciones respecto a la condición fronteriza. Dado que más del

99% de la historia de la humanidad ha tenido lugar en el seno de culturas religiosas importa disponer de elementos para poder interpretar los distintos elementos que esas venerables construcciones culturales integran para poder recoger -hoy y mañana- sus frutos, sabiendo de sus condicionantes, límites y aportaciones.

Todo ello da razón de los tres apartados que, como una escalera de tres tramos, configuran este trabajo. En primer lugar, una introducción a la condición fronteriza, situando el concepto en relación con las distintas formas culturales de construcción de mundos y con la pluralidad de dimensiones humanas de conocimiento. A partir de ahí, se hace posible el segundo paso que será la aproximación al fenómeno de la des-sujeción abordándola desde el análisis de sus protagonistas en distintos ámbitos de la actividad cognoscitiva humana. La estrategia de estudio adoptada a lo largo de todo el trayecto será la de priorizar el "trabajo de campo": acercarse lo más posible a las reflexiones en primera persona sobre el propio quehacer. Con estos elementos en mano, nos atrevemos a proponer la relectura de los maestros del "camino interior" como lecciones de un movimiento de alzado que apuestan, claramente, por el acceso a la condición fronteriza como condición connatural a la especie. Para, finalmente, extraer algunas conclusiones de todo ello que nos permitan esclarecer algo el cómo favorecer una posibilidad de vida guiada por la capacidad de asombrarse.

Sólo nos queda agradecer la ayuda recibida todos estos años. En primer lugar, agradecer al profesor Eugenio Trías su absoluta disponibilidad en la dirección de esta tesis pero, más si cabe, su itinerario intelectual, su "filosofía del límite" que, abriéndome nuevas perspectivas, fue el verdadero aliciente que me impulsó a emprender este estudio. Agradecerle a él, y al Institut Universitari de Cultura de esta Universidad, la existencia de un oasis en el que es posible llevar a cabo una reflexión sobre los hechos religiosos, desde la razón y desde la libertad; un espacio en el que poder compartir el interés por ese ámbito humano



de experiencia. Con una mención especial al trabajo del profesor Amador Vega y al Seminario de Historia de las Religiones que dirige. Mi agradecimiento también al profesor Antoni Marí, que siempre se ha brindado a hacer de interlocutor, dispuesto a situarse en la perspectiva de los intereses de cada estudiante.

Y, finalmente, mi agradecimiento al profesor Marià Corbí. Han sido muchos años aprendiendo a su lado, beneficiándome de su incansable búsqueda y de su compromiso con la verdad. Él me contagió la pasión por el estudio de los "maestros fronterizos". Gracias, en fin, a todas aquellas personas que, de una manera u otra, han colaborado en que este trabajo pudiera realizarse.

## 1. UNA INTRODUCCIÓN A LA CONDICIÓN FRONTERIZA

"Condición fronteriza", "ser del límite", "movimiento de alzado" o "des-sujeción", serán términos que nos acompañarán a lo largo de estas páginas. Conceptos que he tomado prestados de la obra de Eugenio Trías y que me han permitido contar con unos puntos de apoyo sólidos para poderme mover en un ámbito de experiencia extremadamente sutil y escurridizo.

Abordamos una posibilidad humana de conocimiento. Ello nos obliga, en esta primera parte, a situarnos respecto a la naturaleza (múltiple) del conocimiento humano, a la relación entre conocimiento y expresión, la relación entre conocimiento y creación de mundos con sentido; y, así, poder abordar ese ámbito de experiencia -inefable, por naturaleza-, en los distintos despliegues culturales humanos: en condiciones culturales religiosas y no religiosas.

Si en las otras partes del trabajo nos proponemos profundizar en las características y requerimientos de la "condición fronteriza", debemos dedicar esta primera parte a realizar ese amplio recorrido previo que nos permita situar con claridad nuestro ámbito de estudio. Y lo iniciaremos con un esbozo de la "filosofía del límite" de Eugenio Trías, que constituye la base -la cartografía básica- sobre la que discurre la reflexión. Aunque para nuestro estudio recurrimos a unos cuantos conceptos clave, no a la totalidad del sistema filosófico de Trías, no podemos presentar éstos sin ofrecer una idea global del amplio escenario del que forman parte.

### 1.1. LOS CERCOS, LA FRONTERA

Un cerco, el cerco de vida, el universo de sentido al que llamamos mundo, el ámbito en que se desenvuelve nuestra existencia en un universo con

sentido: cerco del aparecer. Más allá de la construcción de sentido, el cerco de misterio que nos trasciende, el existir en su radical independencia respecto a cualquier modelación, lo *absolutamente heterogéneo*<sup>3</sup>: el cerco hermético. La cita, el encuentro entre un cerco y otro, esa es la posibilidad de una condición fronteriza o cerco fronterizo. Lo que constituye esa zona de frontera es la forma, el modo, la experiencia en la que llega a darse la conciencia de la doble dimensión, la revelación del cerco hermético en el cerco de vida. Cercos que se refieren a la realidad como experiencia del sujeto, a la vez que al sujeto mismo en el seno de esa experiencia de significado, revistiendo entonces al sujeto de la condición de "ser fronterizo". Con esta nítida imagen y su despliegue<sup>4</sup>, la antropología de E. Trías nos ofrecía el marco teórico necesario para atrevernos a abordar esa "condición fronteriza" -y a hacerlo desde el análisis de la experiencia de sus protagonistas- ya que recogía y fundamentaba la doble experiencia humana de la realidad; ambas, experiencias de conocimiento aunque de naturaleza bien distinta. Destacaremos sumariamente algunos de sus rasgos.

De una parte el cerco del aparecer como escenario de sentido y significación ganado al caos, elaboración cultural de los grupos humanos. El mundo habitable, este mundo, el cerco del aparecer convertido en entorno -en "mundo" respecto a unos vivientes, es una realidad lingüística. Los rasgos no pertinentes permanecen ocultos, no visibles; también las ordenaciones no pertinentes de rasgos. Todo ello es "no sentido" frente a los rasgos pertinentes sistematizados pertinentemente, frente a lo que constituye la "significancia", el

---

<sup>3</sup> En la ya clásica formulación de Rudolph Otto (1965: 42 y 44) "lo *heterogéneo en absoluto* [...], lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y que, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro. [...] El objeto realmente misterioso es inaprensible e incomprensible, no sólo porque mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además porque tropiezo con algo *absolutamente heterogéneo*".

<sup>4</sup> presentada aquí en breve síntesis y expuesta en detalle en el trabajo de investigación: *Sociedad de conocimiento y experiencia religiosa*. IUC, Universitat Pompeu Fabra, Abril 2001.

mundo. Esa selección integra la cultura, el mundo del grupo y, por tanto, el del sujeto y el sujeto mismo como viviente cultural. ¿Dónde fundamentar cualquiera de las ordenaciones posibles del entorno de vida? Durante la práctica totalidad de la historia de las sociedades humanas se ha apelado a algo más allá del límite, una referencia externa al cerco del aparecer. Entre el aparecer y lo "absolutamente heterogéneo" (el misterio, el cerco hermético) adquiere realidad una franja intermedia, un "más allá" del límite del aparecer concebido como fuente de sentido y moldeado, también, lingüísticamente. Pero es necesario distinguir entre ese más allá del cerco del aparecer al que se apela como garantía y garante de la ordenación y del sentido, y el cerco hermético mismo. Lo que define al cerco hermético es precisamente la no-forma, el diferir radicalmente de la realidad hecha habitable y, como tal, no podría constituirse en fundamento de sentido u ordenación alguna: "es un fenómeno que sólo se registra en el modo evanescente y paradójico de un *nihil privativum*, de algo a lo que se accede en el modo de la negación, como en la ascesis característica de toda teología negativa; algo que no es jamás subsumible en ninguno de los signos o significantes que se corresponden con las apariciones del cerco mundanal. Por tanto difícilmente es posible designar, con nombres y con verbos, los objetos y los acontecimientos (pasiones y acciones), o las experiencias que hacen referencia a dicho misterioso cerco. En cierto modo esa experiencia es la experiencia misma del misterio, de algo que como tal no puede comparecer, como presencia, en el marco del decir y significar. No puede ser, por tanto, algo patente que el decir hace presente." (Trías 1991: 500)

El cerco hermético como "cerco de misterio" apunta más allá de la experiencia lingüística, más allá de la relación de un sujeto con otros sujetos en un mundo de objetos, más allá de designación y significación conocida. El cerco hermético "se cierra a cal y canto a toda posible dicción" (1999: 404) pero se manifiesta: "El contenido experiencial, mediado por figuras, formas, palabras o trazos, en que esas revelaciones se producen es lo que suelo llamar revelación simbólica, o en general símbolo" (1999: 405).

Pero, por otra parte, las sociedades humanas para establecer sus distintas formas de hacer habitable el cerco del aparecer, han apelado a fundamentos externos respecto a ese escenario. Esa extrapolación del fundamento, provoca una referencia al "más allá" del horizonte de otra naturaleza: el "más allá" adquiere inmediatamente formas concretas capaces de sustentar cuadros de valores y habilidades, capaces de generarlos y de comunicarlos. Un mundo de formas se superpone al misterio del cerco hermético, como la copa al vino. Una copa que es, de nuevo, una realidad lingüística, una realidad acotada cuyo existir orienta y consolida la significación del cerco del aparecer.

Para quienes ocupan el "espacio hecho habitable" esos dos "más allá" de naturaleza tan dispar llegan a coincidir en la imaginación, llegan a concebirse de forma unitaria. Uno pertenece a la experiencia de la realidad: a una intuición o conocimiento del existir autónomo de configuraciones previas. El otro es creación lingüística, forma lingüística (narrativa) que logra configurar los elementos valorativos necesarios para hacer habitable el espacio, concreción lingüística de rasgos de valor y sentido. Si no se diera la experiencia, la intuición, del cerco del más allá del sentido, el único referente de ese "más allá del horizonte" sería el contenido de la narración y de sus componentes simbólicos; el referente sería la propia construcción lingüística proyectada imaginativamente. Podríamos decir que, entonces, no simboliza realmente, sino que se está creando algo que actúa como un referente; el término simbólico deja de actuar como símbolo, se reviste de función designativa y se ordena entre los conceptos. El concepto es una elaboración en función de unos vivientes, mientras que el auténtico referente del símbolo es aquello que permanece en el cerco hermético, en su propio misterio. Pero en la medida en que pueda hablarse de límite, de síntesis de ámbitos, la noticia del cerco hermético es simbólica.

### 1.1.1. Condición fronteriza, religión y experiencia religiosa

Eugenio Trías sitúa a la "religión" como marco de revelación del misterio en cuanto tal por medio de recursos simbólicos<sup>5</sup>. El acercamiento al ámbito de lo religioso se hará mediante el acercamiento a la revelación simbólica, otorgándole al concepto de símbolo ese sentido de manifestación, de exposición, y expresión, en figuras y formas sensibles, de lo *sagrado*. Las distintas religiones serán formas fragmentarias, pero necesarias, de dar cauce expositivo y expresivo, mediante símbolos, a lo sagrado (Trías 2000: 13). El símbolo, así entendido, "no 'representa' *algo otro* que es, respecto a eso, presencia o cosa" sino que, en el sentido etimológico de la palabra, unifica dos partes escindidas (1994: 44): *es* manifestación del cerco hermético en el cerco del aparecer. En ese sentido, la religión puede definirse como una cita -afirma Trías-, la cita del ser humano con lo sagrado, en un encuentro que tendrá lugar por vía indirecta y analógica, en las formas propias del simbolismo<sup>6</sup>. Hay experiencia simbólica si se da manifestación, lo que es claramente distinto de revestir al "más allá" de formas magnificadas del cerco del aparecer. Más aún, la experiencia simbólica exige apartar todo revestimiento, pasar a través del espejismo. El conocimiento conceptual puede indagar en torno a las manifestaciones del cerco hermético y puede reconocer que ese algo que se despliega y manifiesta en ellas no se agota en la manifestación; ahí acaba el papel de la designación y el concepto, y comienza la función simbólica en su apuntar más allá de toda forma.

---

<sup>5</sup> Por ejemplo: "La religión trata de revelar el misterio del cerco hermético, sólo que preservando, en esa misma revelación, ese misterio en su pura condición de misterio. A través de recursos simbólicos, susceptibles de implantarse ritualmente, o de exponerse en forma mítica, se desvelan "fragmentos" de ese misterio: aquellos que más radicalmente atañen a la naturaleza y condición de la vida y existencia en la frontera. Y que afectan, en consecuencia, a todo el orden de acontecimientos significativos que transcurren en el cerco del aparecer". (E.Trías 1999: 250)

<sup>6</sup> cfr. E. Trías 2001: 156-161.

A partir del acontecer simbólico así entendido es posible acercarse a las formas de la experiencia religiosa. En *La edad del espíritu*, E.Trías lleva a cabo esa aproximación poniendo de relieve determinadas dimensiones de los símbolos, dimensiones que -de hecho-, estarán, todas ellas, presentes en cualquier configuración simbólica, pero que tomarán una posición de predominio, una dimensión u otra, en la diversidad de configuraciones o de mundos religiosos resultantes. Esas dimensiones del símbolo, en su posición de predominio que hará posible un tipo de experiencia simbólica u otra, serán las "categorías". Éstas, estructuradas en una "tabla categorial", le permitirán un acercamiento a las religiones históricas desde la perspectiva de su participación en la manifestación (parcial) del ámbito de misterio<sup>7</sup>.

Las siete categorías de la tabla constituyen las "condiciones de posibilidad" de la manifestación simbólica. Las cuatro primeras se refieren al despliegue en el cerco del aparecer, es decir, al elemento simbolizante. Serán, pues, categorías fenomenológicas. La primera de ellas será la "materia", o matriz, que cuando ordenada en un "cosmos" (un mundo de sentido), constituye la segunda. La tercera se refiere al acto simbólico, a la manifestación respecto a alguien (testigo). Es, por tanto, la dimensión de la "cita o relación presencial" de la que dependerá la cuarta categoría: la "comunicación" (verbal) entre la presencia y el testigo. Además de las dimensiones que participan en el manifestarse del acontecer simbólico, E.Trías pone de relieve dos dimensiones referentes a lo propiamente simbolizado en el símbolo (categorías hermenéuticas): la posibilidad de indagación exegética del sentido (quinta categoría) y su reverso, aquel sustrato inaccesible a cualquier exégesis, el misterio en cuanto a tal, o categoría mística (la sexta). La reflexión sobre la inclusión del elemento místico en la tabla categorial ayuda a comprender el sentido de "condición de posibilidad" de cada una de las categorías en lo que es el "acontecer simbólico". Trías se pregunta: "¿es válido llamar a este "momento

---

<sup>7</sup> la exposición detallada del despliegue de las categorías simbólicas en *La edad del espíritu*, pgs. 32-417 y, sintetizada, en *Pensar la religión* pgs. 151-154, y *La razón fronteriza*, pgs. 410-412.

místico" *categoría*? ¿O justamente esa congénita trascendencia del momento místico revela, en cierto modo, el desbordamiento radical de toda posible categorización? De hecho, se justifica llamar categoría a esa experiencia mística de lo sagrado en razón de que, ciertamente, interviene como *condición de posibilidad* del acontecimiento simbólico. Sin ella éste no puede producirse. O mejor dicho: sin ella hay, en lugar de acontecer simbólico, alegoría" (Trías 1994: 344)<sup>8</sup>. La alegoría "representa", "refiere a"; si el símbolo reúne manifestación y misterio es, precisamente, porque algo permanece oculto. [Lo místico] "es y no es categoría. Lo es en el sentido de que *lo místico* constituye una indispensable condición de posibilidad del acontecer simbólico, y esa condición puede ser parcialmente conceptuada. No lo es en el sentido en que el núcleo místico constituye algo más que una categoría: es constitutivamente trascendental y trascendente" (1994: 354). Se trata, pues, de dimensiones constitutivas del hecho simbólico creando distintos sistemas de significado según la relación de presencia/ausencia y relevancia de las mismas. La séptima categoría será la de la "coincidencia y adecuación de todas las anteriores", de la parte simbolizante y lo simbolizado. Y esa adecuación debe reflejar que "lo sagrado, por definición, trasciende o desborda su propia manifestación" (1994: 353).

Cada categoría, en cuanto que dominante en un período o condiciones determinadas, marca un ciclo, un *eón* (o época referida al acontecimiento simbólico). La séptima aparece como *horizonte ideal* de esa deseada adecuación simbólica; el *acto* simbólico sólo quedará anticipado (1994: 46) antes de iniciarse el proceso de ocultación simbólica -o pérdida de "funcionalidad cultural" del

---

<sup>8</sup> En la misma línea, G. Scholem distinguirá: "la alegoría consiste en una red infinita de significados y correlaciones en la que todo puede convertirse en una representación de todo, pero siempre dentro de los límites del lenguaje y de la expresión [...] En el símbolo místico, una realidad que para nosotros no está por sí sola dotada de forma ni de contorno se vuelve transparente y, de alguna manera, visible a través de otra realidad que recubre su contenido con un significado visible y expresable. [...] El símbolo vuelve transparente otra realidad que no puede manifestarse de ninguna otra forma [...] es la representación expresable de algo que se encuentra más allá de la esfera de la expresión y de la comunicación". (En: *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid, Siruela, 1996, pgs. 46-47.)



símbolo- que marcará el final de la Edad Media en Occidente<sup>9</sup>. El desplazamiento del símbolo exigirá "redefinir el carácter del acontecimiento y la experiencia ligada a él.

En la segunda parte de la obra *La edad del espíritu* Trías recorre el proceso de revelación de la razón y de ocultación simbólica mediante un nuevo despliegue categorial, un proceso en el que "simbolismo y razón, revelación simbólica y autorrevelación racional no parecen hallar el modo de articularse y conjugarse." (1994: 648)

El nuevo despliegue categorial de Trías refleja el tránsito desde las sociedades mítico simbólicas al pleno establecimiento, en Occidente, de un marco cultural regido por la razón y la actuación científico técnica. Respecto a la experiencia religiosa, "del paradigma simbólico propio del primer ciclo debe transitarse ahora a un nuevo paradigma, propiamente espiritual, en el cual el simbolismo pasa a régimen de ocultación. La relación del testigo con lo sagrado, o de éste con el mundo, o del mundo con el testigo ya no se registrará en forma simbólica. Otras serán las formas de esas relaciones, o de esa suerte de conjunciones y disyunciones." (1994: 479). El "espíritu" será horizonte ideal de engarce de las posibilidades del conocer humano: la aproximación a la realidad que se resuelve en el ámbito de la simbolización y el conocer que se resuelve en el ámbito de la racionalidad. De la misma manera que el símbolo se dibujaba con más y más precisión a lo largo del ciclo simbólico, lo mismo sucederá con el "espíritu" a lo largo del despliegue de su propio ciclo categorial, ciclo en el que el "acto simbólico plenamente realizado recibe el nombre de *espíritu*" (1994: 420).

---

<sup>9</sup> "De pronto -escribe E.Trías- el mundo asiste a una escisión o cesura entre la comunidad esotérica del espíritu y la organización externa y exotérica de los poderes terrenales. Ambas comienzan a desprenderse y liberarse de toda sobredeterminación simbólica. De momento se trata de una tendencia incipiente que se advierte en el último tramo de este eón. Se va fracturando el enlace *sym-bálico* en una doble ruta antagónica: un espiritualismo cada vez más interiorizado en el régimen de ocultación inherente al sujeto de este eón; y una exterioridad legal, o institucional, en la que poco a poco las formas simbólicas asumen carácter puramente instrumental: como formas de ejercicio de un poder que empieza a distanciarse de su vínculo con lo sagrado, o como simple ornato y *decorum* que concede legitimidad externa a ese poder." (1994: 405)

Las condiciones de posibilidad que permiten el pleno despliegue del espíritu determinarán las nuevas categorías, "las categorías del espíritu, las cuales, en su revelación escalonada, van configurando una nueva sucesión de eones, o de épocas históricas" (1994: 424)<sup>10</sup>. Ese "espíritu" resultará de la fusión de dos elementos: el simbólico que había sido desplegado en su inmensa variedad a lo largo del ciclo simbólico, y la razón que irá abriéndose camino a lo largo del posterior ciclo espiritual.

### **1.1.2. Razón y condición fronteriza**

La razón que conformará el "espíritu" será razón fronteriza porque abierta y receptiva al cerco hermético, al ámbito de misterio. La incipiente razón que se afirmaba mediante la negación de la validez del acontecer simbólico será, al término del ciclo espiritual, "razón fronteriza", razón capaz de asumir el "suplemento simbólico". "Razón fronteriza" y "suplemento simbólico" constituirán el "espíritu" del ser del límite: un ser capaz de integrar los distintos niveles de la realidad, cerco del aparecer y cerco hermético, en el entorno y en sí mismo.

A lo largo del nuevo ciclo de categorías en el que la razón va manifestándose, ocupando más y más ámbitos de la configuración de la realidad, "lo que en el acontecer simbólico actuaba en dirección a una revelación gradual, o a una paulatina manifestación, se convierte en el marco espiritual, en una potencia inversa que va despojando, poco a poco todo vestigio de presencia revelada y manifestada del acontecimiento espiritual" (1994: 432). Hasta que -finalmente- el propio desarrollo lúcido de la razón es capaz de rescatar el fundamento de realidad del orden simbólico, ya en su aspecto de formalización de niveles inconscientes subjetivos, ya como expresión axiológica de ese "dato originario y fundante", o "residuo resistente" a la voluntad de transparencia de

---

<sup>10</sup> "Un nuevo ciclo de categorías que van revelando su sustancia y que intervienen como condición de posibilidad de la plena manifestación del espíritu." (1994: 421)

la razón. "Es la razón, en su revelación y despliegue en el *eón racional*, lo que permite, en efecto, marcar la diferencia nítida e inequívoca entre el *ciclo simbólico* y este *ciclo espiritual*..." (1994: 551). Ese progresivo reconocimiento conduce hasta las puertas del séptimo eón, el "eón futuro", aquél que supone la "posibilidad de articular las categorías simbólicas y las categorías del espíritu" (1994: 433). Cuando la razón llega a asumir el espacio que le es propio, reconociendo aquellas áreas del acontecer que no son de su influencia, aparece un "horizonte de reconciliación entre el símbolo y la razón en el espíritu. Se abre así una época de esperanza (aunque también plagada de amenazas) en la cual puede asistirse a esa unión dialéctica del acontecimiento simbólico y del acontecimiento espiritual, o de la experiencia simbólica y la experiencia del espíritu." (1994: 435)

Paso a paso hemos sido conducidos hasta la propuesta filosófica que atraviesa toda la obra de Eugenio Trías, la "síntesis de razón y símbolo, o de inconsciente simbólico y de consciencia racional" (1994: 433), que define al espíritu. El ser humano consciente de la diversidad de ámbitos, será "ser del límite", síntesis de ambos lados o de las distintas "substancias" de la realidad. Ahora bien, cuando es la razón la que orienta la "construcción" del cerco del aparecer, ese "ser del límite" -para serlo- requerirá de razón y de formas expresivas simbólicas que le permitan lucidez a ambos lados: razón fronteriza y suplemento simbólico. "Razón fronteriza" en cuanto que reconoce la frontera, el límite, y el más allá de ella, "consciente a la vez de sus límites y de sus alcances" por oposición a una "Razón (con mayúsculas) que atrae para sí los atributos de lo sacro" (Trías 1999: 429).

A la "razón fronteriza" corresponderá una filosofía capaz de integrar razón y simbolismo, y un uso práctico, una ética, que deberá definirse, también, por un desarrollo limítrofe, un mantenerse en el límite, ya sea en su interrogación indagadora acerca del cerco hermético, ya sea en su corresponder en el "cerco del aparecer" a la *embestida* del "cerco hermético". "Fronteriza" significa, en términos positivos, "que esa razón tiene que habérselas con un *factum* que se le da, sin que ella, por ella misma, pueda auto-engendrar, [...] el

hecho puro de existir." Si quiere salir al encuentro de ese dato del comienzo, debe "salir de sí misma" (Trías 1999: 234, 236). Mientras, el "suplemento simbólico" podrá discurrir por las dos vías que abre: simbolismo religioso y lo artístico<sup>11</sup>. Más adelante, sobre el análisis de campo de la condición limítrofe, veremos algunas de las características comunes y diferencias que se dan entre las dos vías fronterizas.

## 1.2. EL MOVIMIENTO DE ALZADO

En el seno de este escenario, Trías plantea la ética, la orientación sabia de la vida, como la formación de lo que el ser humano es en potencia: testigo y habitante de una realidad de dos dimensiones, la realidad moldeada por las necesidades del viviente y aquello que la trasciende<sup>12</sup>. La condición fronteriza puede plasmarse en cualquiera de los cuatro ámbitos (o barrios) de la "ciudad fronteriza": el gnoseológico, el ético, el artístico y el religioso (2001: 76-86). Se afirma que desde cada uno de ellos el cultivo de la apertura a la doble dimensión de la realidad es posible. Acceder a lo que trasciende al cerco de vida, exige un liberarse de la supeditación exclusiva de ese cerco, que en alguna manera pide "poner entre paréntesis la propia peculiaridad subjetiva", "un

---

<sup>11</sup> "...simbolismo religioso, o las formas de revelación de lo simbólico-religioso; otro es el que puede transitar el modo de producción del arte, o de las artes. Hay pues un uso religioso del simbolismo y un uso estético artístico que deben ser recorridos en su hermandad y radical distinción" E.Trías. *Definición de filosofía*, en: Nueva Revista, nº65. Oct-Nov. 1999, p.82

<sup>12</sup> "Lo ético no es otra cosa que la *formación* de lo que en el hombre subyace como potencia y virtualidad" (Trías 2000: 64). "La ética fronteriza es aquella que propone modos de acceso a esa condición fronteriza o que alienta el *alzado* del hombre (*humilis*) a esa condición" (Trías 1999: 413)

sentimiento vaciado del interés en el que el interés del querer ha sido suspendido" (Trías 1985: 89)

En la obra *Ética y condición humana*, la reflexión gira, fundamentalmente, en torno a la respuesta a esa condición fronteriza, el actuar acorde a esa condición. ¿En qué dirección? "En ella debería promoverse la despotenciación de la voluntad del fronterizo en su aferramiento a *ser sujeto*. Arbitraría modos y maneras de debilitamiento de la dureza de esa voluntad de poder expresada en ese querer ser sujeto. [...] La ética fronteriza llevaría consigo la propuesta de una despotenciación del sujeto, o de una des-sujeción, como condición de apertura del mundo (y del orden del lenguaje y de la escritura). Ese cerco de cuanto aparece queda en la opción subjetivista apresado y encadenado a eso mismo que se propone como instancia liberadora, el *sujeto*." (Trías 1999: 82-83)

Des-sujeción, desidentificación de la comprensión de sí mismo como sujeto. El existir queda fijado, encerrado, en aquella forma subjetiva que le permitió desenvolverse distinguiéndose de la existencia como un todo. Sujeto en un mundo de sujetos y objetos: esa es la imagen esencial del cerco del aparecer que pide ser transformada. ¿Como concretar esa des-sujeción? La forma subjetiva puede limitarse a movilizar las facultades en torno al eje de su necesidad, o liberarlas de la exclusividad de tal servidumbre dando lugar al movimiento de "alzado". Para ello resulta ineludible, en un grado u otro, el poner entre paréntesis el totalitarismo del sujeto: despotenciación, debilitamiento, des-sujeción, ...un movimiento que se traduce en profunda y auténtica libertad, liberación de sí mismo, de la propia construcción y del mundo correlato a ella, como iremos viendo a lo largo de estas páginas.

La des-sujeción propuesta por la ética del límite, no destruye al sujeto sino que debilita la "voluntad de poder" que confiere una entidad rígida al sujeto, como muro opaco, cerrando el paso a cualquier vislumbre del más allá del cerco del aparecer y, por consiguiente, bloqueando la posibilidad fronteriza. La apertura requiere una doble actitud: la del silenciamiento de las construcciones de mundo que la dinámica egocentrada del sujeto impone, sin olvidar la necesidad de alimentar la interrogación capaz de provocar el

"decirse" del más allá de lo conocido. La des-sujeción resulta en conocimiento de la propia esencia en cuanto significa reducir los poderes absolutos del cerco del aparecer<sup>13</sup>. En el descorrer del velo, el mundo -y uno mismo- adquiere un especial rango de autenticidad para el conocedor, de existencia verdadera. Por la "despotenciación del núcleo de identidad" (Trías 1999: 150), se silencia la realidad correlata a ese núcleo y a sus "decires". Desde ese desplazamiento, la realidad se muestra y se percibe como totalmente otra.

Dos son -insistimos- las líneas de exigencia: dejar de ser en el seno de una falsa consistencia, por un lado, y la incesante interrogación asombrada, con la totalidad del ser, por otro. Un "dejar de ser" que equivale a desactivar al constructor silenciando la necesidad, generadora de mundos, insuflando vida a la posibilidad de ser. Radicalmente opuesto a un vacío aniquilador, la des-sujeción genera un "vacío radiante" que hace posible la revelación del ser mismo en su existir ilimitado. Un conocimiento revelación capaz de mostrar la esencia misma del existir: *el dato del comienzo*<sup>14</sup>. La des-sujeción es transformación, una metamorfosis consistente en resquebrajar el orden impuesto por el interés del "yo" -el del poder del sujeto- con ánimo de personalizar la propia esencia, de permitirle llegar a ser. De ese "llegar a ser lo que eres" depende la posibilidad de vislumbre del más allá del cerco del aparecer y, por tanto, del decirse del cerco hermético: experiencia simbólica con sentido renovado, pues es la propia existencia humana la que asume entonces la

---

<sup>13</sup> "Para poder admirar verdaderamente el universo, el artista, el hombre de ciencia, el pensador, el contemplativo -dirá Simone Weil-, deben traspasar la película de irrealidad que lo vela y lo convierte en un sueño o en un decorado de teatro" Simone Weil. *A la espera de Dios*. Madrid, Trotta, 1993. p.105.

<sup>14</sup> "A la pregunta por la esencia de esa existencia, a la interrogación acerca de qué sea ese dato del comienzo, debe responderse: el ser *del límite*, expresión en la cual el genitivo debe pensarse como genitivo subjetivo y objetivo. En esa copertenencia intrínseca de ser y límite se descubren ambos unidos en *relación esencial*. [ ] En el fronterizo estalla la inteligibilidad *en sí* de lo que aparece y se da, así como su libertad implícita. Constituye el despliegue de lo que en la pura esencia del dato del comienzo se halla en estado de latencia, en plena inconsciencia." (Trías 1999: 111-112)

condición de símbolo, la capacidad de conjuntar la doble dimensión de la realidad<sup>15</sup>.

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

"por conocimiento verdadero debe entenderse el conocimiento de ese ser del límite que brilla y refulge en el espacio intersticial; un espacio que es, a la vez, localidad y fulgor, o luz que abre espacio a través de su propia refulgencia, y que inviste la realidad e inteligencia con ese ser, ser del límite, confiriendo a ambas la misma condición limítrofe. Tal espacio de refulgencia es la fuente manantial de la que dimana el ser del límite. Debe ser llamado espacio-luz. [...]"

---

<sup>15</sup> "Ese ser de frontera es, de hecho, un existir fronterizo que se revela como un *acontecer*. Tal acontecer es el acontecer *simbólico* como tal. En ese acontecer el testigo y la presencia-ausencia de lo sagrado comparece como única identidad fronteriza, como el ser fronterizo mismo, como el genuino *ser del límite*. (Trías 1994: 355).

Sobre el ser humano como ámbito de experiencia simbólica, distinto del "yo" y su percepción egocentrada de la realidad, escribe Raimon Panikkar (1994: 404): "El centro de la experiencia simbólica no soy yo. Se trata de una advertencia que no es egocéntrica; su centro de gravedad no es mi ego psicológico. [...] dejar que la realidad brote, *hable*: no tiene nada que ver con el deseo de capturar o de "agarrar" lo que aún no hemos formulado, lo que está ahí y necesita nuestra intervención para una formulación más adaptada, más precisa y concreta; se trata casi de lo contrario: dejar que "surjan las aguas", como una especie de expansión de la realidad." Expansión de la realidad o mostrarse del cerco hermético.

lo propio del espacio-luz consiste en ser el límite mismo en su condición de tal, *el límite como límite*" (Trías 1999: 295).

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

Estudiar el concepto de des-sujeción como requerimiento de la condición fronteriza es el motivo de este trabajo. Pero antes de centrarnos en la des-sujeción, para ya no abandonarla, se hacía necesario abordar la condición fronteriza desde perspectivas que nos ofrecieran posibilidades de acotación, evaluación y análisis de la condición fronteriza en su pluralidad de expresiones.

### 1.3. EL HABLA Y LA DOBLE EXPERIENCIA DE LA REALIDAD

Ahondar en los procesos de des-sujeción exigía comprender mejor la naturaleza de la construcción de mundos habitables. La propuesta de E. Trías nos brindaba el fundamento filosófico sobre el que apoyar la indagación acerca de la doble naturaleza de la experiencia de lo real, la doble naturaleza de la cognición humana. El concepto de razón fronteriza permitía tratar esa doble experiencia en términos de complementariedad, de realización humana plena, superando antagonismos del pasado.



Si quería analizar las huellas -los textos- de los habitantes de la zona fronteriza para comprender la naturaleza del movimiento de alzado que les había conducido hasta allá, debía poder relacionar los dos cercos, del aparecer y hermético, con los procesos cognitivos humanos. La imagen del doble cerco y la zona fronteriza de ajuste entre ambos, apela a una doble experiencia de la realidad que de una forma u otra debía relacionarse con la forma específica humana de hacer habitable el mundo: su estructura lingüística. Para el ser humano, la realidad habitable es aquella realidad ordenada, construida, seleccionada por el lenguaje. Ahí, en el estudio del lenguaje y su peculiar forma de crear mundos con sentido, era donde había que buscar la raíz de esa posibilidad doble. Lingüística y antropología cultural podían ayudarnos a ahondar en la distinta naturaleza de los dos cercos, en la relación entre los cercos y la especificidad lingüística de la especie humana.

Cada especie construye un mundo para asegurar su supervivencia. El mundo de cualquier especie no humana es un conjunto de señales que estimulan su naturaleza operativa; es decir, paquetes de estímulos estructurados según las operaciones que deben desencadenar. La relación de las especies no humanas con el mundo se describe como relación de estímulo-respuesta programada (y transmitida) genéticamente. La aparición de cambios en el entorno provocará que el programa genético tanteé vías de adaptación. Cuando los tiempos biológicos son demasiado largos para hacer frente a las exigencias de transformación se produce la extinción de la especie. En la especie humana el proceso evolutivo dio un paso de importancia capital: la indeterminación genética, es decir, el traslado de gran parte del papel estructurador de los genes a un instrumental simbólico capaz de transformarse mucho más rápidamente que el instrumental biológico<sup>16</sup>. Por el procedimiento

---

<sup>16</sup> La literatura en torno al tema de los sistemas culturales como base de la programación humana es muy amplia. Algunas obras trabajadas al respecto: M. Carrithers. *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*. Madrid, Alianza, 1995. J. Piaget. *Biología y conocimiento: ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognitivos*. Madrid, Siglo XXI, 1970. B. Malinowski. *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Barcelona, Edhasa, 1970. S.A. Barnet. *La conducta de los animales y*

de trasladar al ámbito de la "cultura" la programación del individuo y del grupo, así como la construcción del mundo correlato a ella, la especie lograba un alto grado de maleabilidad y poder de adaptabilidad, pudiendo cambiar la relación con el medio sin modificar el programa genético. Así pues, puede decirse que la dotación biológica de la especie humana es la de disponer de una gran capacidad de modificación<sup>17</sup>.

Los seres humanos cuentan pues con una morfología fijada genéticamente y un instrumento, el habla, para dotarse de un mundo y una naturaleza viable en unas condiciones de vida determinadas. La construcción cultural lingüística ha de ser capaz de determinar lo que el mundo es -su sentido para el viviente- de una forma tan indudable como lo logra la programación genética en cualquier otra especie. En la base está el proceso de significación que logra asociar un objeto, un ser, una noción, a un signo susceptible de evocarlos. Un signo es un estímulo asociado a otro estímulo del cual evoca la imagen mental. La lengua no es puro vehículo designativo sino que comunica, establece y asienta un mundo de valores para un grupo humano en un quehacer determinado. La intercomunicación subjetiva genera y sostiene un mundo correlato capaz de mantener orientados y vivos a los grupos de vivientes humanos<sup>18</sup>. Hablando

---

*del hombre*. Madrid, Alianza, 1972. I. Eibl-Eibesfeldt. *El hombre preprogramado*. Madrid, Alianza, 1983. Norbert Elias. *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*. Barcelona, Península, 1994. Arnold Gehlen. *El hombre*. Salamanca, Sígueme, 1980. Leslie A. White. *La ciencia de la cultura: sobre el hombre y la civilización*. Barcelona, Paidós, 1982. B. Lee Whorf. *Linguistique et anthropologie*. Paris, Denoël, 1979. 212 p. K. Lorenz. *El comportamiento animal y humano*. Madrid, Plaza Janés, 1977. 206 p. F.J. Varela. *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa, 1992. H. Maturana; F. Varela. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid, Debate, 1999. 219 p. A. MacIntyre. *Animales racionales y dependientes*. Barcelona, Paidós, 2001. 204 p.

<sup>17</sup> Norbert Elias concluye: "puede que su aspecto más fundamental sea la capacidad casi ilimitada de los grupos humanos para asimilar, almacenar y digerir nuevas experiencias en forma de símbolos. No sólo merece atención el hecho de que pautas sonoras hechas por el hombre, socialmente consagradas como símbolos de funciones u objetos concretos, sirvan a los humanos como medio principal de comunicación, sino también el hecho de que el aparato vocal humano, incluido su equipo neurológico, admita fácilmente ampliaciones y cambios de cualquier fondo determinado de pautas sonoras." (Elias 1994: 75)

construimos mundos habitables, mundos con sentido formalizados en los significados lingüísticos: un mundo con sentido será una organización lingüística del entorno capaz de orientar al viviente. Para los vivientes humanos, el código lingüístico pasa a ser el vehículo de la estimulación. Como consecuencia de ello, se abre para la especie humana una posibilidad única respecto a las demás especies: el mundo correlato a los humanos deja de estar constituido por meros paquetes de estímulos (las "cosas" como estimulación) para convertirse en un mundo de realidades dotadas, en sí mismas, de significatividad (las palabras). La estructura de la lengua permite desplazar el estímulo de la realidad a la palabra, desplazando el significado de la realidad a la palabra. La distinción entre la realidad y su fuerza estimulativa permitirá que las realidades puedan modificar su valor y su significado respecto a los seres humanos en circunstancias distintas pero, además, independiza al mundo extralingüístico respecto a la mirada necesitada de unos vivientes.

Tomar en cuenta la dimensión biológica de la cultura, no invalida los aspectos gratuitos del conocer humano sino que nos fuerza a comprenderlos sin obviar la naturaleza de la trama cultural. Esto es, precisamente, lo que nos ofrecía la obra de Mariano Corbí<sup>19</sup> y sus trabajos en antropología cultural. A partir del ya afianzado concepto del lenguaje como estructura de interdependencia entre la forma del significado y la forma de la expresión (significado y significante)<sup>20</sup> capaz de dotar de sentido al mundo, Corbí

---

<sup>18</sup> Partimos de los estudios semánticos como camino previamente recorrido, aquí simplemente anunciado al abordar la configuración significativa del mundo.

<sup>19</sup> presentada con más detenimiento en nuestro trabajo de investigación *Sociedad de conocimiento y experiencia religiosa*, Universitat Pompeu Fabra, Abril 2001.

<sup>20</sup> Desde las primeras formulaciones de Saussure (*Curso de lingüística general*, 1915) sobre el significado y el significante, toda la historia de la lingüística tiene presente esta cuestión. El triángulo de Ogden y Richards, como esquema de los elementos del signo lingüístico "referente / símbolo/ pensamiento" (*The meaning of meaning*, 1923), el de Ullmann (*Los principios de la semántica*, 1951) relacionando "cosa / significado / significante", el trapecio de Heger (*Onomasiología*, 1964) en el que siguiendo a Hjelmslev substituye el "significado" de Ullmann por "sustancia del contenido" que abarcará significado, significación y concepto y el significante abarcará la substancia y la forma de la expresión, por no nombrar más que los ejemplos más paradigmáticos.

mostraba que era en ese mismo fenómeno dónde había que buscar la raíz de la doble posibilidad de aproximación a la realidad propia de la especie humana. Su análisis del proceso de significación ponía al descubierto el fundamento de esa doble experiencia de realidad: la del viviente necesitado (la funcional), y la experiencia absoluta (la gratuita), autónoma respecto a la visión del viviente necesitado. Esclareciendo la capacidad de las unidades semánticas para establecer, mantener y comunicar la valiosidad de lo objetivo a un grupo social, explicaba la relación entre las distintas formas de supervivencia y las configuraciones de mundo que a partir de cada una de ellas se generaba. En el contexto del presente trabajo, nos limitaremos a recoger los elementos que nos permitan operar con la doble experiencia de la realidad.

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

Con el habla damos forma al mundo y lo hacemos traspasando los rasgos de significación al sistema lingüístico. El habla separa lo que es el mundo de significaciones objetivas para un viviente y lo que "hay ahí" (con independencia de ese viviente y sus necesidades), proporcionando así "dos mundos", un posible doble acceso a la realidad. La diferencia esencial entre el mundo de las moscas y el mundo humano no radica en que el ojo de las moscas distinga, por separado, más de doscientas impresiones por segundo y el ojo humano sólo veinte. No por ello es más o menos "real" un mundo que otro. Las doscientas impresiones por segundo del ojo de la mosca constituyen una corriente constante de estímulos pertinentes: para la mosca no hay más mundo que ese

flujo constante de señales orientativas que avisan hacia dónde dirigirse y hacia dónde no, qué hacer y qué evitar. Para los seres humanos la orientación llega transmitida por medio del sistema lingüístico (y no directamente de "la cosa"), lo que confiere realidad autónoma a "eso que ahí existe" independientemente de la ordenación necesitada de unos vivientes.

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

La designación refiere a un objeto, pero entre el objeto mismo y su significatividad (organizada semióticamente) se crea una distancia: la objetivación. La designación da acceso al objeto pero únicamente concebido desde su significación. La objetivación es "distancia" ("distancia objetiva", la llamaré Corbí) porque arranca los rasgos de significatividad de su inmediatez del entorno extralingüístico para trasladarlos al vehículo acústico. La designación da acceso al objeto mismo, si bien concebido ya desde su significación. Por la estructura de la lengua el ser humano posee en la lengua la significatividad de los objetos; así, el mundo correlato a los seres humanos ya no está formado por meros paquetes de estímulos, sino por un sistema de significatividades formalizado lingüísticamente: la estimulación, el sentido, queda trasladado al aparato lingüístico dando como resultado la distinción entre "lo que hay ahí" y su significado para el viviente. El mundo extralingüístico se desliga de su mera significatividad, su pertinencia para unos vivientes, abriéndose la posibilidad de un acceso al mismo en cuanto no correlativo. Cobra existencia autónoma y, desde esa autonomía, la posibilidad de un nuevo aspecto de significatividad: la valiosidad de lo objetivo

independiente de su pertinencia o no para el viviente. Esa es la posibilidad específica humana.

Como consecuencia de los dos accesos cognoscitivos posibles, se abren para el ser humano dos vías de valiosidad de lo objetivo: la primera nace de la correlación del mundo para el viviente (humano), la segunda de lo objetivo mismo: *axiología primera* y *axiología segunda*, en terminología de Corbí<sup>21</sup>.

No se tratará de dos estructuras de valores diferentes ya que la valoración segunda no dispone de articulación propia sino que se presenta en la primera. Este valor segundo no puede presentarse más que en el seno de aquello que es pertinente para la vida, en el valor primero, en el mundo hecho habitable<sup>22</sup> -podríamos decir-. Un efecto de significación que sólo puede darse en el seno del mundo construido por la palabra, en el seno de un mundo correlato a las necesidades de un viviente, pero que escapa a esa articulación hecha a la medida del ser necesitado. Fruto de la constatación del más allá de la ordenación lingüística, el efecto axiológico segundo aporta una valiosidad que no se corresponde a las necesidades estimulativas de la especie y, precisamente por ello, carece de mediación lingüística propia. Veremos que la comunicación recurrirá a las vías de expresión de lo culturalmente valioso, procurando forzarlas para llevarlas más allá de sí mismas.

---

<sup>21</sup> cfr. M. Corbí. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Salamanca, Universidad, 1983. pgs. 111-191 o la síntesis en *Religión sin religión*. Madrid, PPC, 1996. pgs. 9-14.

<sup>22</sup> Afirma al respecto: "La distancia objetiva es una brecha abierta para el acceso a lo objetivo en sí mismo y no en cuanto correlato, aunque esa brecha abierta no lo es en cuanto a la concepción de lo objetivo. Esa brecha tiene también un aspecto axiológico que, al salirse de la correlación, no orienta al viviente. Esa significatividad segunda, o significado segundo, no desemboca en una designación, con lo cual refuerza su carácter de "no sentido", entendiendo por sentido una orientación para el viviente. La significatividad segunda es, pues, una significatividad carente de sentido. Es incapaz de generar de por sí una moral, un comportamiento, una constitucionalidad social, una religión, etc. Todas estas cosas requieren y son generadas en el ámbito de *axiología primera*, o de correlación del viviente a su entorno según el tipo de cultura, es decir, de estructura laboral-social. Todo intento de asir y aislar a *axiología segunda* de la correlatividad de *axiología primera* es imposible" (Corbí 1983: 490).

La raíz de la doble experiencia de la realidad hay que buscarla, pues, en la condición misma de seres hablantes; una, la ordenación del mundo de vida, la otra, el reconocimiento<sup>23</sup> de lo que desborda esa ordenación, la conciencia del existir en su autonomía. Ni es representación ni desencadena actuación determinada alguna, pero es reconocimiento mental, sensitivo y perceptivo. Libre de pensamientos y palabras, "brota del misterio silencioso de uno mismo, que es el misterio del cosmos, y vuelve -sin palabras- a ese mismo misterio. Es un reconocimiento que, produciéndose en uno mismo, trasciende el "ego" como estructura de pensamientos, como estructura de deseos, como proyecto y como historia; y, porque trasciende el "ego", es impersonal". Un conocimiento con la totalidad de uno mismo que no es representación sino "lucidez en su presencia, lucidez conmovida, lucidez que es co-presencia, unión, unidad lúcida con lo que se conoce" (Corbí 1992a: 10). O, también, transparencia (Trías 1994: 377), pura transparencia del ser del límite sin que nada pueda ocultar la irradiación de la verdad. La "condición fronteriza" -pues no otra cosa es esa doble posibilidad humana- apunta a ser habitantes de la frontera, a mantenerse en esa conciencia doble, en el ajuste de la doble experiencia de la realidad.

Si lo que constituye el denominado cerco del aparecer es una concreta construcción lingüística del mundo, si esa construcción está directamente relacionada con la organización de un entrono al servicio de los grupos y sus estructuras de necesidad, si el denominado cerco hermético es el más allá respecto a esa construcción lingüística, la apertura al cerco hermético pasa por el silenciamiento del sujeto constructor. Un silencio del sujeto, un "desalojo"<sup>24</sup>,

---

<sup>23</sup> y en este sentido (y con libertad respecto a la especificidad del léxico filosófico) utilizamos el término "reconocimiento" a lo largo de este trabajo; "constatación" de lo que excede a la ordenación conceptual que, podrá ser asumida por el sujeto cognoscente en la medida en que adopte y se adapte a algún tipo de formalización. Para un estudio del término a lo largo de la filosofía de los siglos XIX y XX, véase: Paul Ricoeur. *Caminos del reconocimiento*. Madrid, Trotta, 2005. 276 p.

<sup>24</sup> Bien al contrario de una desujeción destructiva, la desujeción humanizadora es una invitación a ser. Abordando la desujeción desde la nada, nos dice E. Trías: "puede considerarse como potencia que aniquila y roba todo rastro de existencia. Pero es también el referente (=x) que, a modo de Límite Mayor, invita al fronterizo a una

que deja al descubierto a "la realidad entera"<sup>25</sup>, un desalojo que libera al sujeto (a las facultades) de su servidumbre exclusiva a la perspectiva de la necesidad (el deseo). Así pues, desde el análisis del habla nos volvemos a encontrar con la "des-sujeción" como actitud propicia para la realización humana plena.

#### 1.4. CONCEPTUALIZACIÓN Y EXPRESIÓN DE LA DOBLE EXPERIENCIA DE LA REALIDAD

Si en la condición de hablantes radica la posibilidad de doble experiencia de la realidad también ella es la que marca las condiciones de concebir y hablar colectivamente de aquello que se mantiene fuera del ámbito de la articulación lingüística. ¿Con qué palabras puede hablarse del más allá de las palabras?

Del qué y el cómo de la condición fronteriza sólo podrá hablarse con el único instrumento del que se dispone, el que vehicula el valor primero, es decir, desde la valoración que da sentido al cerco del aparecer. Cuando las construcciones que vehiculan el valor primero, el funcional, apuntan al valor absoluto, a lo que trasciende el cerco del aparecer, las formas del cerco del aparecer actúan como símbolos. El "cerco hermético" -por su propia

---

experiencia de anticipación en la cual desaloja y despotencia su perpetua disposición a *ser sujeto*. Y entonces puede ser concebida como vacío radiante: como otro modo de nombrar, en recogido silencio, ese sustrato de enigma y de misterio que suele conceptuarse como *lo místico* (así Wittgenstein). O como ese "velo del ser" que permite que éste se "entifique" en la existencia (así en Heidegger)" (Trías 1999: 179-180)

<sup>25</sup> en referencia al poema de Ángel Crespo, *La realidad entera*, en el que leemos: "El misterio no dice:/ se muestra, y contemplarlo/ es prodigioso oficio, pues se hace/ la mirada interior una con él/ aunque a sí misma no pueda mirarse./No es renuncia ni entrega contemplar/ -mas sin intentar poseerla-/ la realidad entera silenciosa/ cuya superficie nos muestra/ un paisaje parejo al interior/ mostrarse de su abismo (A.Crespo 2005: 322). Bella síntesis de esa visión plena que nos lleva más allá del decir, y de la disposición del sujeto que la hace posible.



naturaleza<sup>26</sup>- no puede disponer de articulación propia, no puede disponer de más articulación que la que le ofrezca la disposición simbólica del cerco del aparecer. Tanto las distintas categorías del ciclo simbólico como la situación de "ocultación simbólica" tienen que tener fundamento en los distintos modos de ordenar el cerco del aparecer.

Dos han sido las orientaciones básicas a las que ha obedecido el mundo de vida: o bien se ha mirado hacia el pasado remoto, buscando el "dato del comienzo" y procurando orientarse en función de la interpretación de ese "dato"; o bien la mirada se dirige hacia el futuro y configura el sentido al servicio de ese futuro. Los sistemas culturales religiosos y su lenguaje mítico simbólico corresponden a la primera. Postulados axiológicos y proyectos son instrumentos propios de la segunda. Que la vida en el cerco del aparecer obedezca a una u otra orientación modifica radicalmente la forma de concebir la condición fronteriza ya que, mientras el discurso propio de la primera, las narraciones míticas, se muestran aptas para la función simbólica, no así las teorías abstractas a partir de las que se desarrollan postulados y proyectos. Como consecuencia, de los discursos existentes al servicio del valor funcional, al servicio de generar mundos con sentido, correlatos a unos vivientes, uno, el mítico, por su capacidad simbólica, se asociará a lo simbolizado, el cerco hermético, produciéndose la identificación de cercos.

Esa identificación de niveles conllevará que cuando el valor último se ubique más allá del cerco todos los niveles de la trama de significado obedezcan al objetivo primordial de ligar *-religar-* con esa Alteridad fuente de todo valor. Y

---

<sup>26</sup> es suficiente, quizás, con recordar, una vez más, las palabras de Wittgenstein en su *Conferencia sobre ética*: "Veo claro, como si se tratara de un fogonazo, no sólo que ninguna descripción que pueda imaginar sería apta para describir lo que entiendo por valor absoluto, sino que rechazaría *ab initio* cualquier descripción significativa que alguien pudiera posiblemente sugerir por razón de su significación. En ese contexto toda designación carece de sentido porque quiere expresar lo inexpressable. Es decir: veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecerían de sentido, pongamos por caso, por no haber encontrado yo aún las expresiones correctas, sino que más bien es su falta de sentido lo que constituye su esencia genuina. Porque lo que yo quería conseguir con ellas era, precisamente, *ir más allá* del mundo, y esto quiere decir: más allá del lenguaje significativo. (Barcelona, Paidós, 1997, p.43). Insiste en la misma idea, entre otros, J. Sádaba (1999:92 y ss.)

también la experiencia de significatividad segunda. En cambio, cuando se encarna en el cerco mismo, las experiencias de vida se reorganizarán en un escenario de significado radicalmente distinto. También la significatividad segunda. Si durante miles de años la referencia a esa condición ha revestido términos religiosos es porque el cerco del aparecer se ha ordenado y configurado en esos términos. Y los abandona cuando dejan de ser significativos en relación a la supervivencia humana, en relación al cerco del aparecer. En un caso el acceso al cerco hermético (o, lo que es lo mismo, la condición fronteriza) se considerará en términos del asomarse "más allá del mundo de vida", como manifestación y gracia de ese más allá en las formas míticas simbólicas propias de cada cultura; en el otro, es del propio sujeto de quien depende hacerse apto para atestiguar el "más acá".

Nos detendremos un poco más en diferenciar los dos tipos de escenarios en los que se ha desarrollado la vida humana.

#### **1.4.1. El fundamento de estabilidad: el discurso mítico**

Cuando la pregunta por el origen de la existencia remitía inexorablemente a un fundamento externo, al mismo al que remitía la pregunta por cualquiera de las realidades que aseguraban la subsistencia, así como los saberes, habilidades y formas organizativas, todo, la misión sagrada de cada generación es -era- la de mantener intacto el legado, transmitirlo a la siguiente, asegurando así el curso ininterrumpido de la sabiduría de vida. Cada generación recibía la vida de la generación anterior; recibía los medios de vida tanto como la vida biológica, tanto la herencia cultural como la genética, las dos a un tiempo, las dos imprescindibles por igual. Cada generación se sabía portadora y responsable de ese legado... en una larga cadena de transmisión ininterrumpida que no podía haber surgido de la nada. Una larga cadena con un primer eslabón situado, necesariamente, en una esfera sobrehumana, en un más allá que tuvo a bien manifestarse, crear y asegurar la vida de todo lo

creado. En el marco de ese modelo de vida era -o es- tan innecesario buscar pruebas de la "Fuente externa de la existencia" como buscarlas del valor de los mayores. Por ser algo evidente.

La referencia a ese "Otro", a ese "dato del comienzo" no sólo era posible sino absolutamente necesaria. Y ese "dato" ha de investirse de unas cualidades, de unos rasgos que permitan que sea imaginado, sentido, interiorizado. Sólo así es posible generar lazos, ligarse. Y ha de investirse de los rasgos apropiados para orientar la actuación en un medio determinado. A la vez, la experiencia de lo inefable, experiencia de significatividad segunda, el roce del misterio ("la realidad primordial de la que nada puede decirse pero que es la fuente de todo lo que se dice y de todo lo que se crea" (A. Marí 2002: 105), se identifica con la naturaleza misma del "dato" que recibe de ella todos sus rasgos absolutos.

Para estudiar cuáles son los rasgos que reviste la "Fuente" en unos entornos de vida u otros, para saber de qué depende que se produzca un tipo de despliegue mítico simbólico u otro, no sé de mejor herramienta de análisis e interpretación que la que presenta Mariano Corbí en su obra magna *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*<sup>27</sup>. Corbí pone al descubierto la conexión entre la ocupación básica de un grupo para sobrevivir en un entorno determinado y las configuraciones mítico simbólicas centrales de ese grupo. Al establecer la relación entre las configuraciones míticas y las formas de vida de los grupos humanos, permite comprender el desplazamiento de las formaciones míticas ante el avance de sociedades que aseguraran su subsistencia gracias a la predicción y control de cara a la innovación. Por medio del análisis semántico componencial, aplicado en paralelo a las configuraciones de valor y a las operaciones pragmáticas de los grupos, muestra la relación entre las series de operaciones que un grupo desarrolla para vivir y la concreta inversión sémica de las unidades semánticas en cada cultura dada. Logra así

---

<sup>27</sup> Salamanca, Universidad 1983, 681p. En sus obras posteriores aparecen resúmenes del método de análisis (i.e. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*, pgs. 130-150, *Religión sin religión*, pgs. 9-70 y su aplicación a la exploración de las transformaciones valorales del mundo contemporáneo.

explicar la estructura interna de las construcciones míticas y su función al servicio de la vida en el cerco del aparecer. A lo largo de las páginas de su *Análisis*, va desgranando la estructura interna de las construcciones míticas y su funcionamiento: cómo la peculiar articulación de las unidades de significado -los semas- construyen unidades semánticas cargadas de valor, los símbolos y cómo, éstos, se ensamblan entre sí mediante una estructura semántica más amplia cargada también de valor, la narración. Y cómo la estructura interna de las configuraciones mítico-simbólicas obedece a las orientaciones de sentido asentadas en la base de las estructuras laborales y sociales, enraizadas en los rasgos de la acción central que asegura el sustento del grupo. Analiza largamente, también, las diferencias en la estructuración semántica de un discurso plenamente axiológico, como el mítico, y un discurso desaxiológizado (el científico), o la de un discurso mixto (el ideológico), así como el tránsito de mito a ideología<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> En el trabajo de investigación presentamos detenidamente el método de Corbí de análisis de las configuraciones de valor. En el marco de este trabajo sólo subrayaremos algunas de las consecuencias que se derivan del mismo y que nos resultan de gran utilidad para poder trabajar sobre la condición fronteriza. El análisis de las correspondencias se puede llevar a cabo bien descubriendo y analizando lo que es el esquema socio-laboral del grupo, bien descubriendo y analizando lo que constituyen sus mitos y narraciones cumbre. Un cambio profundo en los modos laborales desencadenará la necesidad de reajuste del esquema y modelo axiológico y la correspondiente reestructuración o reelaboración de la configuración mitológica del grupo. Para poder determinar los modelos axiológicos correlatos a modos económico-sociales recurre a una tipología elemental de los modos fundamentales con los que las sociedades han incidido en el entorno para sobrevivir. Caza, pesca, agricultura o pastoreo son modalidades fundamentales perfectamente caracterizables, aunque den como resultado culturas muy diversas. Corbí insiste en que la división ni presupone una concepción progresista, ni que la historia sea divisible en períodos delimitables, ni que las sociedades deban pasar de un modelo a otro. Resulta una división necesaria para poder caracterizar, en lo fundamental, las diversas culturas estudiadas, analizar su pragmática central y la relación que ésta tiene con su cuadro de valores. El análisis tiene en cuenta operación laboral y estructura social en cuanto que las estructuras sociales pueden convertirse en instrumento para incidir eficazmente en el entorno.

La primera constatación básica es que tanto las configuraciones de valor como las actividades socio-laborales se organizan en torno a "series". La totalidad de las operaciones laborales de un grupo se divide en un conjunto de series operativas perfectamente delimitadas. De éstas, unas son "axiales" y otras "periféricas", según sean centrales o periféricas para la vida del grupo. Es decir, para una sociedad cazadora la caza será una serie operativa axial, mientras que la recolección de frutos

Fuera el que fuera el revestimiento, las narraciones de la configuración mítica asientan el modelo valoral a seguir; mediante esas narraciones se introducen en el todo social los moldes de comprensión, valoración y actuación que se aprenden con la socialización. Para el que es nuestro propósito, lo que nos interesa remarcar es cómo la narración mítica encarna al sistema valoral, sitúa el valor de cada realidad, de cada actuación, al orientar respecto al origen de las mismas. "Porque así se hizo o sucedió", porque así nos fue dicho -en aquel tiempo que la narración recoge-, así nos comportaremos en el presente. Cualquier acción humana adquiere su eficacia del hecho de ser repetición exacta de una acción llevada a cabo por el antepasado, el héroe, el dios (Eliade 1972: 15 y ss.). El fundamento de sentido de cada acto, de las instituciones, del nacer y del morir, hay que buscarlo en su origen, en el ámbito de realidad que trasciende la realidad del "mundo de vida". Estando vigente la mentalidad mítica, el ritual no se reduce a recordar los gestos del pasado mítico sino que los reactualiza. Vivir humanamente significa vivir alimentando ese lazo con la

---

será periférica. En cada serie axial podrán distinguirse, también, momentos operativos centrales y momentos operativos periféricos. Por otra parte, las configuraciones de valor se apoyarán en unos elementos (elementos negativos y positivos) en una relación determinada. Corbí denomina a éstos elementos básicos en relación "esquema" de una configuración mitológica. Esquema que, de hecho, es sólo una unidad teórica de análisis porque siempre se presenta revestido de alguna concreción mitológica. El esquema revestido de una determinada forma semántica (que recibirá el nombre de "modelo axiológico") será aquello que estructurará los ejes centrales de la totalidad del campo semántico pertinente para la vida de un grupo. El desarrollo de la configuración del campo semántico dará lugar a la "configuración mitológica".

Las "configuraciones mitológicas" se apoyan en las "series operativas" de la ocupación laboral-social del grupo. Los "modelos axiológicos" se apoyan y son correlatos a los momentos centrales de esas series operativas axiales. Finalmente, los momentos centrales de operación de la serie axial laboral de una sociedad dará la clave de interpretación de sus restantes series operativas y de los restantes momentos operativos de la serie axial. De ello se concluye que estructuras laborales semejantes originarán mitologías semejantes y estructuras laborales con series laborales axiales idénticas darán mitologías estructuralmente idénticas. Aunque los mitos difieran a nivel superficial, si se da esa identidad a nivel profundo se originan unos mismos sistemas axiológicos. Configuraciones mitológicas y axiológicas como se dan empíricamente se corresponden con la vida del grupo en sus particularidades; a las series centrales y secundarias en el trabajo y organización social del grupo se corresponden series centrales y secundarias en las mitologías y narraciones; y a los momentos centrales se corresponden momentos cumbre, de valores, personajes y acciones, en las mitologías y rituales del grupo.

Fuente, actuando según sus designios, repitiendo la historia sagrada generación tras generación, vivificándola ritualmente con periodicidad, manteniéndola intacta. La solución a las dificultades del presente hay que buscarla en el modelo que nos ofrece aquel pasado remoto.

El 99,9% de la historia humana se ha desarrollado en base a ese modelo esencial (I. Eibl-Eibesfeldt 1996: 49 y ss.) Es el modelo que permitió vivir a nuestros antepasados cazadores recolectores durante unos 500.000 años o, si se prefiere, unas 20.000 generaciones; el mismo que impregnó la vida de las 600 generaciones que han vivido del pastoreo y de la agricultura. Unas... veinte generaciones atrás (veinticuatro, a lo más), la capacidad de cambio empezó a hacerse patente: nos encontramos ante el impulso del Renacimiento, en ese momento en el que empezó a resultar evidente que del análisis se podían deducir predicciones, y las predicciones abrían la posibilidad de control, de innovación. Algunos reducidos núcleos de población empezaban a ser testigos de cambios que podían constatarse en una sola generación. Se había puesto en marcha un proceso que pronto -en unas pocas generaciones- conduciría a organizar el presente en función del futuro que se perseguía. Y ello obligaría a modificar la trama del asentamiento de significado y valor: cuanto más depende la subsistencia de la capacidad de prever, controlar e innovar más enmudece el pasado y las miradas se dirigen hacia el futuro.

#### **1.4.2. Gestionar el cambio**

Nos separan poco más de cinco generaciones de la industrialización de los medios de producción, dos de la industrialización masiva de las sociedades. Hasta hoy; ese hoy en el que sectores cada vez más amplios viven para y por la producción ininterrumpida de innovación. No se trata ya de innovar para modernizar y mejorar la producción (que sería lo propio de la primera industrialización); el *quid* está en que la innovación pasa a ser el objetivo de la producción. Vivir de innovar, mantenerse gracias a la capacidad de

transformación continua: eso es lo que caracteriza y da forma a las sociedades post-industriales, las llamadas sociedades de innovación continua o, también, sociedades de conocimiento.

Sociedades que modelan su presente en función del futuro que persiguen. Para los hombres y mujeres de las sociedades de innovación, la orientación no podrá manar del pasado si no que se originará a partir de la predicción del futuro: el presente se orienta de cara al futuro que se desea. Para una sociedad que institucionaliza el cambio como base de su supervivencia la imagen virtual del futuro será el parámetro básico para regir la conducta actual. Es el proyecto de futuro diseñado a partir de unos postulados aceptados por el colectivo, y ya no el pasado, lo que da forma al presente. Estaríamos pues frente a dos mecanismos radicalmente distintos para hacer frente a los retos de la supervivencia de los grupos humanos.

Uno sería aquel sistema que produce normas de conducta adaptadas a situaciones concretas y las implementa en toda situación similar repitiendo las soluciones del pasado. El otro es el sistema basado en el análisis de las eventuales consecuencias y resultados de seguir el proyecto diseñado. El primer mecanismo es idóneo para garantizar una estabilidad ordenada, el segundo para proporcionar el control del cambio. El primero se asentará mediante aquellos instrumentos valorales orientados a recordar las fuentes de las soluciones pasadas y reactualizarlas (los sistemas mítico-simbólicos, la ritualización, el conjunto de los instrumentos de las culturas religiosas, orientadas hacia la *religación* con la "Fuente", el "dato originario"). En el segundo caso, el proyecto que orientará la vida del grupo se fundamenta en postulados y éstos se generarán en base a la información y las posibilidades que ofrecen ciencias y tecnologías. Como información y posibilidades no alcanzan nunca un estado definitivo, tampoco así los postulados, que serán siempre revisables. Por tanto, lo propio de los proyectos será la permanente reorientación.

Así pues, el abandono del modelo mítico no supone una modificación más en la milenaria trayectoria cultural humana, sino una auténtica ruptura por cuanto a lo que a la naturaleza de la valoración y la significatividad se refiere.

Nos hallamos frente a una orientación de la vida humana concretada en unos proyectos, proyectos contruidos razonablemente, conscientes que no responden a dictado alguno; en su base, unos postulados que actúan como matrices vacías de contenido, capaces de dar a luz a distintas formas de vida, distintos proyectos, según las opciones y decisiones. La valoración, la significatividad del mundo y de la existencia humana, cobra autonomía respecto a cualquier mandato u orden externo: autonomía *versus* heteronomía, una mutación esencial respecto a la naturaleza intrínseca de los sistemas axiológicos humanos<sup>29</sup>.

La frontera entre estos dos modos tan opuestos de encarar la existencia discurre entre la primera y la segunda revolución industrial. Las sociedades de la primera revolución, aún estar radicalmente inmersas en el movimiento de cambio, continúan interpretándose a sí mismas como estables. Una estabilidad que vive momentos de zozobra, de forma excepcional -se cree-. La tensión social se encarna en la distinta concepción de las Fuentes de sentido (ambas heterónomas<sup>30</sup>, externas al mundo de vida): la orientación -para unos- emana de

---

<sup>29</sup> acerca de las ideologías como vehiculación de valor y acerca del tránsito de las configuraciones míticas a las ideológicas, véase por ejemplo: M.Gauchet. *Le désenchantement du monde* (1999) y *La religión en la democracia: el camino del laicismo* (2003). M.Harris. *Teorías sobre la cultura en la era postmoderna* (2000). "Los valores colectivos en la nueva sociedad industrial" en: M.Corbí. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión* (1992, pgs. 101-226). "Sociedades dinámicas o de innovación" en: M.Corbí. *Religión sin religión* (1996, pgs. 52-103). A. Marí "De Déu al nosaltres", en AA.VV. *El sagrat en l'art* (1994, pgs. 65-83); *La voluntat expressiva*, (2002, pgs. 104-112). T.S. Kuhn. *La tensión esencial*. Madrid, F.C.E., 1993 (pgs. 248-262, 344-377). G. Gusdorf. *Mythe et métaphysique* (1968, pgs. 87-147). Como síntesis del tránsito vivido, estas palabras de LeShan: "el gran descubrimiento del mundo antiguo fue reconocer en el mundo una estructura inteligible. El gran descubrimiento del Renacimiento europeo consistió en establecer que podíamos utilizar esa estructura para determinadas finalidades y que, a mayor entendimiento, mejor podrían controlarse la materia y la energía. El gran descubrimiento del mundo actual radica en postular que -hasta un cierto límite- la estructura se ajusta a nosotros; es decir, distintas formulaciones de estructura en referencia a distintas formas de experiencia posibilitan llevar a cabo metas distintas. El científico impondrá su particular orden al caos, como el compositor o el pintor impondrán el suyo: cada orden se refiere a aspectos limitados de la realidad y sólo puede basarse en el marco de referencias del observador" (de: *El espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh*. (1999, p. 47)

<sup>30</sup> sobre heteronomía y religión, véase: L. Ferry, M. Gauchet. (2004, pgs. 27 y ss.)



los dioses (Dios), para otros de la naturaleza de las cosas. El siglo XVIII define al liberalismo como "la filosofía enseñada por la naturaleza a los hombres" y el avance comunista se concibe en el XIX como el advenimiento de la "justicia natural". Ciencias e ideologías desvelan y revelan las "leyes naturales" que presiden el devenir del universo para que dirijan, también, la marcha de las sociedades. Durante la primera revolución industrial todavía no se ha puesto en duda la existencia y consistencia de los fundamentos externos al mundo humano, ni la capacidad de las ciencias para explicar el ser de la realidad.

Las sociedades de la primera revolución industrial concebían a las ciencias e ideologías como la expresión de lo que las cosas son. "La marcha de la historia" seguía los mismos antiguos parámetros de *religación* aunque ahora ese fundamento exterior fuera -para muchos- un objetivo desvelado por las ciencias y las tecnologías, por la propia armonía del mundo, sus leyes naturales. La amplia mayoría de la población preindustrial continuaba siendo una sociedad mítico-simbólica; la minoría industrial se interpretaba ideológicamente sólo en algunos campos y siempre sobre un trasfondo mítico. En las regiones industrializadas el mito cede a la ideología la estructuración político social y la economía, y va cediendo a la ciencia la interpretación de la realidad, pero conserva los demás ámbitos de significación en el seno del sistema de *religación*, la religión. La transformación que se está produciendo afecta no sólo a la ubicación o naturaleza del "dato del comienzo" sino también al lenguaje con el que se va dando forma al mundo.

Si la vida depende de la capacidad de predecir y de gestionar el cambio, las realidades serán cada vez más su estructura interna, aquella que nos permite predecir y gestionar. El discurso científico crea ficciones -imágenes matemáticas, modelos- para poder explicar y predecir el comportamiento del entorno. Su operatividad descansa en su capacidad de traducir los fenómenos a datos y leyes de comportamiento. Por tanto, se basa en la abstracción y la generalización, despojadas de los trazos de la afectación personal. Cuando el mito explicaba una realidad, lo que hacía era mostrar el valor de esa realidad para el grupo humano y el mundo. Cuando la ciencia explica una realidad,

explica la trama que genera unos hechos determinados, explica la "construcción" interna de las realidades, ofrece información para poder controlar y/o generar novedad. Lo que se haga o no, hacia dónde se dirijan las sociedades, no se desprende del discurso que "explica" el cerco de vida sino resultado de proyectos colectivos. La ciencia no transmite valoración<sup>31</sup>. Es la naturaleza misma del cerco del aparecer la que se ha visto transformada en un abrir y cerrar de ojos de dos siglos.

El pensamiento mítico se mostró como eficaz constructor y sustentador de mundos tanto tiempo como los grupos humanos han vivido con la certeza de que su cultura, el conjunto de su indispensable saber, era un legado que pedía ser perpetuado intacto. Cuando el peso de la capacidad de innovación (y el conocimiento en el que se fundamenta) se llega a mostrar como el valor central, se derrumba la concepción estable del mundo. La generalización de la industrialización supone el abandono y rechazo de sistemas estáticos de programación colectiva. Unas sociedades que tienden a vivir de la continua creación de ciencia y tecnología necesitan sistemas de motivación del cambio, de fomento de la constante movilidad de los modos de trabajo, organización y

---

<sup>31</sup> Schrödinger pondrá en cuestión el principio de objetivación (la certeza de la existencia de un mundo externo, "allá fuera", observable objetivamente) y en 1927 el principio de incertidumbre de Heisenberg rompía con la imagen de un mundo estructurado sobre un orden que observación y razón podían esclarecer. "Las descripciones científicas son imágenes -matemáticas- y de su correspondencia con los objetos naturales sólo podemos afirmar que las consecuencias que lógicamente se deriven de estas imágenes deben corresponderse empíricamente con las consecuencias observadas en los fenómenos que se han querido describir con estas imágenes. En otras palabras: las construcciones científicas y lo que de ellas se deduzca, debe tener utilidad práctica, en primer lugar para comprender la realidad y, en segundo, para poderla controlar" -afirmaba ya Heinrich Hertz en la introducción a su obra *Principles of Mechanics* (1876)-. O, también E.Schrödinger: "la imagen científica del mundo que me rodea es muy deficiente; reduce el conjunto de la experiencia a un orden maravillosamente consciente pero mantiene un silencio sepulcral sobre todos y cada uno de los aspectos que tienen que ver con lo que realmente nos importa [...] El motivo por el que nos encontramos en esta situación es porque para poder construir esa imagen del mundo exterior hemos tenido que echar mano del expediente sumamente simplificador de excluir, apartar, la propia personalidad. Mediante este procedimiento la personalidad ha desaparecido, se ha evaporado. Ésta es la razón por la cual la visión científica del mundo no contiene, en sí misma, valores éticos ni estéticos" (en J. Wagensberg (1994, pgs.116 y 118)

cohesión social. Cuando la vida de los grupos humanos depende de su capacidad de generar actuación científica y tecnológica, no de su capacidad de adecuarse al "supremo modelo", su mirada al mundo, su interpretación, el lenguaje de configuración del mismo, será aquel que mejor asegure ese objetivo.

Que las raíces de la posibilidad de supervivencia se hundan en el pasado inmemorial para extraer de ahí toda la fuerza, que de esa religación dependan el sentido y la orientación, o que para vivir haya que sacudirse toda dependencia a fundamentos estables, hace tambalear los cimientos de todo el edificio de certezas individuales y colectivas, el edificio cívico levantado para articular la dependencia metafísica. Un "hecho discreto que ninguna cronología registra" -dirá Marcel Gauchet (2003: 18)- pero que representa una profunda fractura en la historia. Nos separan poco más de cinco generaciones de la industrialización de los medios de producción, dos de la industrialización masiva de las sociedades. La sociedad de la primera industrialización aun interpretaba las transformaciones como un momento de tránsito hacia una nueva estabilidad, cuando lo que estaba iniciándose era un sistema de vida basado en la transformación continua que ya no iba a detenerse.

Vivir de innovar, mantenerse gracias a la capacidad de transformación continua: eso es lo que caracteriza y da forma a las sociedades post-industriales, las llamadas sociedades de innovación continua. No se trata ya de innovar para modernizar y mejorar la producción (que sería lo propio de la primera industrialización) sino que la propia innovación pasa a ser el objetivo de la producción. Vivir de generar innovación no es algo que quede circunscrito a las condiciones del mundo del trabajo o de la producción de bienes. Conlleva que todos y cada uno de los componentes de la vida social e individual se convierta en artífice del cambio. Se trata de una transformación estructural en las relaciones de producción que conlleva transformaciones estructurales en la organización social y en las relaciones de experiencia, en las formas sociales de espacio y tiempo, en todos y cada uno de los aspectos de la vida... Hasta alcanzar ese punto en el que, casi de una forma súbita<sup>32</sup>, en un breve plazo de

---

pocas decenas de años, la conciencia colectiva reconoce que no hay guión, que la obra se escribe día a día, sin dictados, ni divinos, ni de la realidad misma. "Llegamos así a la revelación del final del siglo XX" -anuncia Edgar Morin (2000: 81)- : "el devenir no está dirigido por el progreso histórico. Estamos destinados a aquel futuro plagado de incertidumbre que las religiones de salvación (también las de salvación terrenal) confiaban haber dominado. Desde el alba de la humanidad nos encontramos en una aventura desconocida, aunque sólo ahora hayamos cobrado conciencia de ello<sup>33</sup>. El curso de la historia de la era planetaria se ha liberado de la órbita del tiempo reiterativo para entrar, no ya en la segura vía del Progreso -tal como se pensaba- sino en la de la incertidumbre insondable."<sup>34</sup>

El advenimiento de las sociedades dinámicas pone fin al vínculo ancestral entre *religación* y ordenación del cerco del aparecer -religión y configuración cultural-, vínculo formalizado en los sistemas de creencias, interrumpiéndose definitivamente la *imitatio dei* como norma y guía de conducta de la existencia humana (Eliade 1999:8). La transformación de la realidad cultural humana (como es bien sabido) tiene mucho más calado que una secularización entendida como la emancipación de la gestión social respecto al poder de lo religioso. Es el cerco de vida, la vida entera en todos sus aspectos, lo que necesita replantearse cuando se desvanece esa alteridad tan real

---

<sup>32</sup> La caída del muro de Berlín en Noviembre de 1989, aparece a menudo como fecha simbólica de referencia del final de la era de las ideologías y, con ello, del final de los modelos heterónomos.

<sup>33</sup> "La humanidad gime, semi aplastada bajo el peso de sus propios progresos. Todavía no sabe suficientemente que su destino depende de ella; lo primero que debe decidir es si quiere continuar viva" escribía lúcidamente Bergson en 1932 (*Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, 2003, p. 338)

<sup>34</sup> En la misma dirección, M.Gauchet: "la humanidad es sólo su obra en sí misma, una obra precaria de significación siempre revisable" (2003: 33). O M.Corbí: "Hemos tenido que aprender (todavía estamos en ello), que en realidad nunca tuvimos proyectos bajados del cielo, ni recibidos de Dios o sancionados por él o suministrados por la naturaleza. Y hemos tenido que aprender esta dura verdad con dolor, temor, una inmensa perplejidad y por necesidad, porque en las nuevas circunstancias, las cosas no podían continuar siendo como creyeron nuestros antepasados. Nuestra perplejidad y nuestro temor es tan grande que todavía nos impide reconocer lo que se ha hecho cultural y colectivamente evidente". (1996: 189)

e inmutable que le daba sentido. La propia naturaleza humana, la naturaleza del conocimiento, nada escapa a esa necesidad de reelaboración. También, y muy especialmente, aquellas experiencias de conocimiento no supeditadas a la ordenación del mundo de la necesidad. El proceso de disolución de lo "Otro" dejaba al descubierto que la "religación", como paradigma de sentido de los universos humanos, vehiculaba también el reconocimiento de lo que "excedía" cualquier construcción.

En pleno enfrentamiento entre "verdades", entre construcciones válidas del cerco del aparecer, difícilmente los protagonistas en litigio habrían podido reflexionar sobre la diversa naturaleza y función de sus respectivas "verdades". Para asentarse, la razón tuvo que destronar la verdad mítica religiosa, desenmascarando al discurso mítico y a sus "pseudoreferentes"; con ello, se debilitaba su capacidad simbólica. Los sistemas mítico simbólicos, evaluados desde el uso social del discurso científico (la predicción de comportamientos y gestión del cambio), suspendían la prueba; como elementos de programación colectiva quedaban marginados. Al forzar al mito a hablar en un ámbito impropio, imágenes poderosas quedaban reducidas a discursos pobres, insuficientes y sin fundamento<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> "El problema radica en que nuestro espíritu científico piensa y vive de forma concreta imágenes que habían surgido como metáforas", dirá Gaston Bachelard (*L'eau et les rêves*. Paris, José Corti, 1942, p.168) Sorprende que la confusión entre las distintas funciones del mito continúe todavía a día de hoy impregnando, tantas páginas y reflexiones, así entre los detractores como entre los defensores del mito. En una obra que ha merecido continuas reediciones (*La història més bella del món*. Barcelona, eds.62, 1997, p.23) encontramos, por ejemplo, al periodista científico D. Simonnet debatiendo con el astrofísico Hubert Reeves, sobre el grado de idoneidad de las imágenes míticas del caos (asociándolo al agua y a la oscuridad) en comparación con las de la física (que lo relacionan con el calor y la luz), y alabando la "sabiduría" de los mitos por acercarse tanto a la cosmología moderna. Mientras no quedan claramente establecidos los campos de cada discurso, y se mide el valor de uno según las finalidades del otro, tanto las alabanzas como los ataques pueden ser igual de infundados, como el conocido caso de Frazer y sus conclusiones sobre la magia como "sistema espurio de leyes naturales, una guía errónea de la conducta, una ciencia falsa y un arte abortado." (en *La rama dorada*. Madrid, FCE, 1981, p.34). Wittgenstein comentará al respecto lo poco plausible de los análisis que reducen los resultados de un sistema a las coordenadas de otro cuadro de realidades (en sus *Observaciones a "La rama dorada" de Frazer*. Madrid, Tecnos, 1996). De ahí el valor de la aportación de Corbí al lograr esclarecer la estructura interna

En cambio, al distinguir los dos niveles comunicativos del discurso propio de las culturas religiosas, el que era instrumento al servicio de la ordenación del cerco del aparecer (apto sólo cuando se dan las circunstancias propias de las sociedades estables, de repetición) y su significación simbólica, propia de la comunicación del más allá de toda forma, éste segundo nivel podía conservar su capacidad comunicativa peculiar. Una distinción imprescindible cuando se quiere explorar el decir sobre el cerco hermético en discursos vertidos en las coordenadas propias de las "culturas de religación" y no quedar atrapados en la lógica de esas coordenadas.

### **1.4.3. Estructura cultural y cerco hermético**

Importa comprender la naturaleza de las construcciones de lo real pues el "dato", la "presencia", el "cerco hermético", sólo puede ser reconocido desde el seno de la condición cultural: desde la modelación cultural del entorno y del existir mismo. Importa comprender que la estructura simbólico mítica en la que se presentaba el reconocimiento del "cerco hermético" llevaba a cabo, a su vez, la ingente tarea de construir el "cerco del aparecer" a la medida de las necesidades de los grupos humanos. Podría decirse que los elementos del mito, los dioses, encarnaban axiología primera y segunda, la totalidad de los efectos significativos de la realidad; o que por el hecho de encarnar el valor primero, de ser la forma adoptada por el valor primero, eran vehículo apto para el valor segundo. Tan largo ha sido el período de conjunción del uso simbólico con el de programación de los cuadros míticos en las sociedades llamadas estáticas (estables, de repetición,...) que uno y otro han quedado prácticamente identificados.

---

de las formas mítico simbólicas que perdían así aquel revestimiento de oscuras formas de la sensibilidad y se mostraban como instrumentos perfectamente aptos para encarar las necesidades de los diversos modelos de sociedades estables. Al subrayar, nítidamente, su función primaria, se despejaba el camino para poder reconocer e interpretar el uso simbólico de esas formas míticas.

De ahí la ambivalencia que acompaña al término "religión", término asociado al peculiar modo de vivirse la condición fronteriza en las sociedades preindustriales y estables, expresándose en las construcciones de mundo adecuadas a ese tipo de sociedades -los sistemas mítico-simbólicos-. *Conjunto de creencias y prácticas que tienen por objeto rendir culto a la divinidad; observancia de estas creencias y prácticas* -leemos todavía en algún diccionario<sup>36</sup>-. Es decir: cultura de *religiación*, u ordenación del cerco del aparecer mediante dotación de sacralidad. Mientras que otras fuentes pueden poner el acento en la experiencia fronteriza y afirmar: "*religión*" es haber sido prendido por lo que es maravilloso y absolutamente misterioso, por la profundidad y por la oscuridad de todas las cosas y de todos los seres, por los misterios inenarrables sobre los que nos movemos y por las profundidades inconmensurables sobre las que somos llevados.<sup>37</sup> Es decir: reconocimiento de lo que excede a la construcción de realidad a medida humana; "religión" como más allá de la modelación del mundo, experiencia de conocimiento vehiculada mediante los instrumentos simbólicos de las culturas religiosas.

La advertencia acerca de los equívocos a los que induce el término "religión" no es nueva, viene de lejos. El término está tan cargado del peso de su concreción histórica que resulta muy difícil hacer abstracción de todo ello para utilizarlo en referencia a sólo uno de sus niveles de significado, el reconocimiento de la existencia del cerco hermético<sup>38</sup>. La estructura religiosa de

---

<sup>36</sup> *Diccionari català* de l'Institut d'Estudis Catalans

<sup>37</sup> Rudolf Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht* (1904), en: Ll. Duch. *Historia y estructuras religiosas*. Barcelona, EDB, 1978. p.67

<sup>38</sup> Leemos en Eliade (1999: 7) por ejemplo: "ya es quizás demasiado tarde para buscar otro vocablo. "Religión" aún nos puede ser útil si somos capaces de tener en cuenta que no implica la creencia en Dios, ni en dioses, ni en espíritus, sino que hace referencia a aquella experiencia que se relaciona con los conceptos de 'ser' y de 'verdad'." La misma idea en William James (1985: 254), en M. Corbí (1996: 85)... O los esfuerzos de Rodin por distinguir entre el reconocimiento de Absoluto -de "excedente", de más allá de lo explicable, lo que no se adecua a forma alguna- y una creencia en realidades paralelas inasumible desde la razón: "Si religioso es aquel que se ata a ciertas prácticas y se inclina ante unos dogmas, realmente no soy religioso. ¿Quién

las culturas se apoyaba en la interpretación representacional del símbolo, interpretando su contenido semántico como descriptivo. El suplemento simbólico recupera su capacidad alusiva cuando la razón funde la entidad del referente del uso conceptual del símbolo y se circunscribe, así, al ámbito de la relación del ser fronterizo con su frontera, es decir, con una realidad "completa".

"Religión sin religión" -lleva por título una de las obras de M. Corbí: reconocimiento absoluto de la realidad, despojado de las formas socioculturales de *religación*. Reconocimiento absoluto de realidad, de ser y de existencia, sin parentesco con unas determinadas formas de comportamientos... reconocimiento transformador, experiencia profundamente humana, o la más propia del existir humano<sup>39</sup>. "Epifanías de lo real" (J.A. Valente 1994:71) ocultas bajo las formas religiosas en su forma de depósitos ideológicos capaces de gestionar y fijar el mundo de vida<sup>40</sup>, formas fosilizadas de las que deberá liberarse si quiere continuar apuntado a ese más allá de ellas mismas.

---

podría serlo todavía? ¿Quién puede abdicar de su espíritu crítico y de su razón? La religión para mí, es algo muy distinto del balbuceo de un credo. Es el sentir de lo inexplicable, es descubrir lo que no alcanza a nuestros sentidos, toda aquella inmensidad que ni los ojos del cuerpo ni los de nuestro espíritu pueden lograr ver; es el impulso de la conciencia hacia el infinito, hacia la eternidad, la ciencia y el amor ilimitados..." (en *Conversaciones sobre el arte*. Caracas, Monte Ávila, 1991, p.89)

<sup>39</sup> como expresa Albert Einstein en ese fragmento tantas veces citado: "lo más bello que se puede llegar a experimentar es la cara misteriosa de la vida; ella es la cuna, el sentido fundamental, del verdadero arte y de la verdadera ciencia. Quien no sepa lo que es maravillarse es hombre muerto. Sus ojos están apagados. (...) La verdadera religiosidad es la captación de lo impenetrable, es reconocer las manifestaciones de la razón más profunda y de la belleza más exultante. Y es en ese sentido, y sólo en ese sentido, en el que me reconozco entre las personas profundamente religiosas. (*Comment je vois le monde*. Paris, Flammarion, 1971, p.9)

<sup>40</sup> "Bajo toda ortodoxia -escribe Valente- yacen sepultadas las formas originales de lo que pudo ser o fue en un momento dado visión creadora capaz de alojar una epifanía de lo real o, si se prefiere una terminología propiamente religiosa, una revelación de lo divino. [...] Contra el elemento alienador de la religión, que es propiamente su constitución en depósito ideológico donde la epifanía de lo real o la revelación de lo divino quedan congeladas, lo religioso o la conciencia religiosa sólo pueden producirse como movimiento creador o liberador de lo que pugna por manifestarse o ser bajo la gravitación represiva de la ortodoxia en cuanto ésta es, como ha de serlo para constituirse como tal, gestión totalitaria de formas conclusas" (1994:71)



Todo ello nos permite recuperar las referencias al cerco hermético en el seno de las culturas de religación. Ubicados los cercos en las construcciones de mundo culturales que durante milenios han proporcionado estabilidad a la humanidad, necesitamos detenernos en la concepción de conocimiento en la que se desarrolla la actividad cognoscitiva contemporánea, ya que es en ese marco en el que se desarrolla en el presente la condición fronteriza. Un marco en el que las facetas de aproximación y gestión de la realidad dejaron de constituir un único conjunto para desarrollarse, progresivamente, como especialidades autónomas, teología, filosofía, ciencias, artes... cada una reivindicando para sí toda la verdad o, como mínimo el criterio de verdad; cada una repensándose, buscando su especificidad mientras los hilos de la trama de la configuración cultural del mundo eran más y más científicos e ideológicos, y menos mítico simbólicos. Un marco presidido, finalmente, por la afirmación del conocimiento como interpretación, como construcción de mundos, conocimiento que es pluralidad de conocimientos, en la que no son más ni menos las aportaciones de la filosofía, de las ciencias o de las artes.

Hablar de habitantes de la frontera es hablar de una posibilidad cognitiva humana que apunta a "habitar" la vida desde una peculiar disposición de las capacidades cognitivas. Para la exploración de esta posibilidad tan obstáculo podía ser situar a "lo otro", el cerco hermético, fuera del alcance de la existencia del cerco del aparecer como partir de una concepción del conocimiento encerrada en los límites de la racionalidad y el discurso conceptual. Una razón cerrada sobre sí misma, ignorando o contradiciendo la posibilidad de encaje del cerco del aparecer con lo que lo rodea, forzaría al ámbito de la experiencia simbólica a moverse en los laberintos de la irracionalidad -como no deja de insistir E. Trías (2001: 119)-. La razón fronteriza, en cambio, podrá adoptar formas apofáticas capaces de traspasar muros, de despejar la experiencia de los velos de las asociaciones, que ocultan la posibilidad silenciosa; capaz, pues, de conducir hasta el límite, sabiendo que ya

no le corresponde a ella avanzar por el terreno del reconocimiento de lo que desborda toda modelación.

A lo largo del siglo XX<sup>41</sup> la razón "completa el proceso ilustrado" (Trías 1999: 27-431) cuestionando cualquier verdad sostenida sobre puntales absolutos, descendiendo ella misma de los pedestales sacralizados a los que se había encaramado. El pensamiento del siglo XX no dejó de avanzar en la comprensión del propio quehacer científico (aportes, límites, especificidad de cada discurso...) subrayando, a su vez, aquellos ámbitos de realidad -o aproximaciones a la realidad- que no le eran propias<sup>42</sup>. Desde distintos frentes se fue consolidando la caracterización de la actividad cognoscitiva como "creación de mundos", como visiones de realidad siempre relativas a las características del propio ámbito.

La concepción del cerco hermético (y la posibilidad de existencia fronteriza) no puede, ni necesita, prescindir de este nuevo escenario en el que se sitúan las capacidades humanas de conocimiento.

---

<sup>41</sup> De hecho el proceso de asentamiento de la razón avanza, ya desde sus inicios, acompañado de ciertas dosis de autorreflexión, valorando aportaciones y límites. Por poner algún ejemplo, basta recordar a Pascal y su defensa de la complementariedad del "espíritu de geometría" y el "espíritu de sutileza", o a Giambattista Vico y sus sacudidas a las nociones de progreso sostenido y de verdades intemporales; su lucidez *-avant la lettre-* presentando a la ciencias como método útil para tramar regularidades pero no un cuerpo de verdades que se corresponderían a una estructura objetiva de la verdad.

<sup>42</sup> La razón contemporánea será "razón fronteriza" muy especialmente por la capacidad de "reponer en su lugar *lo sagrado* como la referencia a todo aquello que nos rodea y circunda bajo la forma de enigma y de misterio" (E.Trías 1999: 427). Edgar Morin lo describirá como la superación de la "racionalización cerrada" (o el "reinado arrogante de expertos incapaces de concebir aquello que se halla fuera de su competencia especializada") que deja paso a la "racionalidad abierta", aquella que es capaz de dar razón de los ámbitos que son de su competencia y de aquellos que requieren de otro tipo de instrumentos cognoscitivos (en *La mente bien ordenada*. Barcelona, Seix Barral, 2000, p.140 y ss.)

#### 1.4.4. Ciencia y conocimiento en el siglo XX

Aunque la convicción de la pluralidad de universos, y por tanto de conocimientos, haya sido recogida desde antiguo<sup>43</sup>, 1927 es una fecha simbólica para referirse a la "revolución del conocimiento del conocimiento". En ese año Heisenberg presenta en el congreso de Física de Bruselas su "principio de incertidumbre": la imposibilidad de conocer simultáneamente la posición y velocidad de una partícula; imposibilidad, por tanto, de conocer con precisión el presente; de ahí el reconocimiento de que la mente trata con ideas sobre la realidad, no con la realidad. Y el desvanecimiento de la fe en la capacidad de predicción a partir del conocimiento del presente. El límite de la certeza será la evaluación de las probabilidades. Le seguirán el principio de complementariedad de Niels Bohr<sup>44</sup> y Erwin Schrödinger cuestionando el

---

<sup>43</sup> Por ejemplo, en aquel pasaje de Galeno, en el que Demócrito enfrenta al intelecto con los sentidos sobre el tema de ¿qué es lo real? El intelecto responde: "aparentemente existe color, dulzura, lo amargo, en realidad, sólo existen átomos y vacío". Replican los sentidos: "pobre intelecto, nosotros te hemos prestado la evidencia de ti mismo, ¿y tú quieres derrotarnos? Tu victoria es tu derrota" (cit. en Jorge Wagensberg 1994: 119). O William James en 1909: "tenemos tantas relaciones con la naturaleza que ninguna de ellas nos da una clave para abarcarlas todas" (James 1969: 32). Además de la de Wagensberg, otras obras trabajadas como introducción al proceder de la ciencia y a la reflexión sobre la creación de imágenes científicas de la realidad: Preta, L. (comp.) *Imágenes y metáforas de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1993. 201 p. Kuhn, T.S. *La tensión esencial*. Madrid, FCE, 1982. 268 p. Bronowski, Jacob. *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*. Barcelona, Gedisa, 1993. 153 p. Varela, F.J. *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa, 1992. 318 p. Needham, Joseph. *Ciencia, religión y socialismo*. Barcelona, Crítica, 1978. 411 p. Schrödinger, Edwin. *Mente y materia*. Barcelona, Tusquets, 1990. 110 p. AA.VV. *Ciencia, sociedad, realidad: dossier*, en: Manía. Revista de Pensamiento. Barcelona, UB, 2000, pgs. 39-84. Y como comparación explícita entre arte y ciencia: LeShan, L.; Margenau, H. *El espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh*. Barcelona, Gedisa, 1996. 298 p., y capítulos como "Els principis de la ciència i els principis de l'art" en Marí, A. *Formes de l'individualisme*, 1994. pgs. 43-52; Rothko, M. "Particularización y generalización", en: *La realidad del artista*, 2004. pgs. 149-160. O el libro de J.A.Valente, *Las palabras de la tribu*, 1994, y muy especialmente el capítulo "Conocimiento y comunicación", (pgs. 19-26)

<sup>44</sup> según el cual al describir el mundo es inevitable asignar a las cosas pares de propiedades que parecen contradictorias, pero que son ambas imprescindibles para su explicación completa. En cada tipo de experimento se manifiesta una u otra pero no las dos al tiempo.

principio de objetivación, cuestionando la existencia de un mundo externo "ahí fuera" observable objetivamente. La reflexión sobre el quehacer científico se precipita: de un conocimiento comparable a un espejo capaz de reflejar la imagen de lo que "ahí hay", a la afirmación de que toda percepción, toda teoría, todo saber, es una traducción reestructuradora operada por el cerebro a partir de terminales sensoriales. La descripción del mundo objetivo substituida por una interpretación limitada dependiente del modo propio de la aproximación desde la que se realice.

Una realidad relativa ante la que, en la tarea por esclarecerla, ciencias y artes ocuparan un rango similar en cuanto al esfuerzo de descubrimiento, de creación y de ampliación del conocer, en una constante gestación de mundos, de realidades, en todo tipo de órdenes (Goodman 1998: 127-147; Sandkühler 1999: 9-42). Según objetivos, medios, lenguajes, según los elementos propios de cada ámbito: la física cuántica dará un orden de realidad, y otro será el que proporcione la poesía, o la música o la biología molecular.

Ya nadie volverá a albergar la esperanza de poderlo explicar todo ("no hay nada visible o perceptible en este mundo que no haya explicado yo" -se atrevía a afirmar Descartes en *Principios de Filosofía*). O insistir en aquella pretensión enciclopédica de recoger en una sola obra "todo el saber disperso", para poder disponer de un compendio completo del conocimiento. Atrás quedaba el mundo como máquina perfecta del mecanicismo cuyas leyes era posible poner al descubierto. Un proceso que condujo hasta la afirmación de que no hay conocimiento que no sea interpretación y, por añadidura, ...la astrofísica supone que sólo tenemos noticia del 10% de la materia, mientras que el 90% restante permanece invisible a los instrumentos de detección de los que se dispone...

La revolución científica de los siglos XVI y XVII fue la creación de personas sincera y profundamente religiosas convencidas de que investigaban la acción de Dios en el mundo. Copérnico, Kepler, Newton..., se esforzaban por entrar en la mente de Dios, interpretar sus pensamientos. De hecho lo que hoy

llamamos método científico se originó en ese tiempo con la pretensión de ser una filosofía más rigurosa que la practicada hasta entonces. Comprender los principios por los que se regía el universo fue durante un largo período una búsqueda religiosa: religiosa, filosófica y científica de forma unitaria. Hasta que se sucedieron los enfrentamientos entre el Dios de la teología y el Dios del universo científico. Y el universo pudo prescindir más y más de su arquitecto y la Naturaleza mostraba sus leyes que, bien interpretadas, servirían también para ordenar las sociedades. La verdad de la religión cara a cara frente a la verdad del cientismo.

Al fundirse aquella concepción del mundo como altar de la Perfección divina, o de la perfección de la Naturaleza, no sólo quedaba remodelada la relación entre aproximaciones a la realidad sino la concepción del propio quehacer filosófico, científico o artístico. Ya ningún orden podía pensarse a sí mismo como desvelamiento de verdades, como un prestar oído a armonías cósmicas existentes, o como traer al mundo de lo visible bellezas ocultas. De ahí la constante interrogación sobre la naturaleza misma de la actividad cognoscitiva, en cualquiera de los ámbitos posibles. Y, para nuestro propósito, cuanto más vacía de fuerzas ajenas a las capacidades humanas, más útil nos resultará la aproximación.

La condición fronteriza no podrá desarrollarse en un inexistente escenario de certezas fijas o verdades absolutas. Ni tampoco podrá pretender suplirlo. La condición fronteriza sólo puede ser tal si se enraíza en el escenario de vida (cerco del aparecer) de cada tiempo y lugar; en sus condiciones propias de conocimiento. Es conocimiento en el seno del conocimiento. La condición fronteriza propia de nuestro tiempo ha de ser capaz de crear la intersección entre el "cerco hermético" y un cerco del aparecer que se nos muestra, como nunca, como plena incertidumbre. Una incertidumbre que no debiera ser sinónimo de ignorancia sino de realismo, de reconocimiento de realidad<sup>45</sup>.

Edgar Morin será una de las voces<sup>46</sup> que subrayarán que el gran logro de la razón del siglo XX fue poner al descubierto los límites del conocimiento. La mayor certidumbre que ha ofrecido a la humanidad es la de la imposibilidad de eliminar ciertas incertidumbres; ello conlleva nuevos criterios de aprendizaje y acierto, basados en un constante repensar y reconducir, a partir de la revisión de cada paso dado y de las consecuencias (imprevistas) que de cada decisión se hayan podido derivar<sup>47</sup>. En una bella imagen Pierre Lévy<sup>48</sup>, reflexionando sobre la educación, nos sitúa frente a dos opciones: la de mantenerse defendiendo las sagradas certezas protegidos del diluvio dentro de una gran arca, o la de crear opciones culturales ligeras como tablas de surf y aprendiendo a vivir conservando el equilibrio en las nuevas condiciones: calculando riesgos, apostando, corrigiendo constantemente el rumbo, aprovechando el curso de los

---

<sup>45</sup> "Pero ¿por qué tememos tanto a la incertidumbre cuando lo verdaderamente peligroso en la historia de la humanidad han sido las certezas?" -se preguntaba J.E. Sieber. Y pasa a enumerar algunas de éstas: convencidos de la superioridad racial, del origen de la peste, de demonios y dioses, de una Tierra plana... (en: J.E. Sieber. "Lecciones de incertidumbre" en: AA.VV. *Creatividad y educación*. Barcelona, Paidós, 1983. p.94)

<sup>46</sup> Se insiste en ello desde todos los frentes: "El conocimiento del conocimiento obliga. Nos obliga a tomar una actitud de permanente vigilia contra la tentación de la certeza, a reconocer que nuestras certidumbres no son pruebas de verdad, como si el mundo que cada uno ve fuese *el mundo* y no *un mundo* que traemos a la mano con otros. Nos obliga porque al saber que sabemos no podemos negar lo que sabemos. (..) Lo que la biología nos está mostrando es que la unicidad de lo humano, su patrimonio exclusivo, está en esto, en su darse en un acoplamiento estructural social donde el lenguaje tiene un doble rol : por un lado el de generar las regularidades propias del acoplamiento estructural social humano, que incluye entre otros el fenómeno de las identidades personales de cada uno ; y, por otro lado, el de constituir la dinámica recursiva del acoplamiento estructural social que produce la reflexividad que da lugar al acto de mirar con una perspectiva más abarcadora, al acto de salirse de lo que hasta ese momento era invisible o inamovible, permitiendo ver que como humanos sólo tenemos el mundo que creamos con otros. (...)No es el conocimiento, sino el conocimiento del conocimiento lo que obliga. Esto se ignora o se quiere desconocer para evitar la responsabilidad que nos cabe en todos nuestros actos cotidianos, ya que todos nuestros actos, sin excepción, contribuyen a formar el mundo en que existimos y que validamos, precisamente, a través de ellos, en un proceso que configura nuestro devenir." (en H. Maturana y F. Varela 1999: 208-209)

<sup>47</sup> Edgar Morin. *La mente bien ordenada*. Barcelona, Seix Barral, 2000. p.72

<sup>48</sup> Pierre Lévy. *La cibercultura, el segon diluvi?* Barcelona, Proa, 1998. p. 127

vientos, amando y comprendiendo el movimiento porque otra cosa sería añorar mundos inexistentes...

Ese será el medio en el que ha de ser posible la condición fronteriza, y la perspectiva desde la que nos acercaremos a recoger el testimonio de los "habitantes de la frontera".

#### 1.4.5. La verdad del arte

Aunque ni existieran ni hubieran existido teorías del arte defendiendo la creación artística como modo de conocimiento, mientras encontráramos a algún artista experimentándolo como tal conocimiento y analizando las características de su esfuerzo por conocer, tendríamos ya suficientes argumentos para detenernos en el arte, en nuestra reflexión por la condición fronteriza. Fuera cual fuera el rango que se le otorgara, si algo se presenta como un esfuerzo de comprensión de la realidad, nos interesaría estudiarlo. Son tan numerosas las referencias de los artistas hacia su trabajo como ocupación cognitiva, que no tendríamos ninguna duda en calificar de ese modo al arte (o a una significativa parte del mismo): la *cognitio sensitiva*, como la bautizó hace doscientos cincuenta años Baumgarten, "padre" de la Estética. Cuanto más crecía la independencia de la actividad artística respecto a sus tradicionales funciones sociales, más explícita se hacía esa reflexión sobre la aportación de verdad del arte. De un arte como habilidad técnica capaz de poner remedio a las dificultades de la existencia a un arte como indagación de la realidad sin más función que la indagación misma; de un arte como "ciencia", como representación que permitía actuar sobre el entorno, como proceso de simbolización y plasmación de cosmogonías y mitologías, como instrumento de poder y al servicio del poder, a un arte que se define por su "inutilidad" -nos dice Paul Valéry<sup>49</sup>, siguiendo la estela kantiana-.

---

<sup>49</sup> "¿En qué conocemos que un objeto es *obra de arte*? El carácter más manifiesto de una *obra de arte* puede llamarse *inutilidad*" -afirma en una conferencia, para subrayar un uso

El ya rico itinerario de la reflexión estética sienta las bases para poder considerar al arte como actividad cognoscitiva; establecer ese fundamento es, podríamos decir, su principal razón de ser. Pero haría falta avanzar en el proceso de auto-reconocimiento de los límites propios de la actividad científica, para que quedara espacio libre la verdad del arte. El arte puede ocupar su lugar cuando el criterio de verdad de una de las actividades cognoscitivas deja de ser el único válido; cuando realmente nos situamos ante un universo de varios "carriles" (en imagen de Max Planck), varias esferas de experiencia, cada una con sus propios observables, con sus propias leyes, sus propias definiciones de tiempo, espacio, estado; cada una fruto de su observación propia en la que los datos adquieren sentido.

En cuanto a la autorreflexión sobre el proceder del arte, ésta se hace más y más explícita cuanto más autónoma se interpreta la creación y más a su propia merced se sabe el buscador. Cuanto menos supeditado a los límites de una función determinada se pueda considerar el artista, y más dependiente de su propia orientación, mayor el imperativo de lucidez acerca del sentido del camino emprendido.

En la medida en que uno de los mares al que ha ido a desembocar el proceso de autonomía del arte es el arte no referencial, un arte sin más referente que el proceso artístico mismo, más explícita se ha hecho la consideración del arte como actividad cognoscitiva. Aunque no trazaríamos una línea divisoria tan definitiva oponiendo al "arte clásico" como producción de obras al servicio de unas funciones religiosas o seculares, frente a un arte moderno en el que la obra "existe por sí misma"<sup>50</sup>. La dimensión cognoscitiva del arte se ha podido hacer más explícita en este último tramo de su historia, pero ha acompañado a la creación desde antaño. Basta acercarse a los recuerdos o reflexiones de

---

de las facultades, y un mundo de percepciones y sensaciones que no interpretan ningún papel en el funcionamiento de los aparatos esenciales para la conservación de la vida-. (P.Valéry. *Teoría poética y estética*. Madrid, Visor, 1998. p.193

<sup>50</sup> H.G.Gadamer. "La justificación del arte", en *La actualidad de lo bello*. Barcelona, Paidós, 2002. pgs. 29-65.



alguno de esos "clásicos" para poder comprobar cómo se desarrollaban los procesos de indagación y creación a pesar de (o con independencia respecto a) las exigencias impuestas por el encargo<sup>51</sup>. El acto creativo no se somete fácilmente.

La autonomía de la experiencia estética respecto a las funciones de las que era responsable, modifica su consideración social<sup>52</sup>. Don de dioses y de musas, o especial orientación de las propias capacidades, prolongación de la actividad divina o embellecimiento de la naturaleza según las recetas que ella misma le enseña, servicio divino, desvelamiento de la sacralidad oculta, o

---

<sup>51</sup> Un ejemplo bien conocido de esa tensión entre el arte como producción de un objeto decorativo y la búsqueda del artista, nos lo ofrece el *Diario* de Leonardo da Vinci cuando narra sus enfrentamientos con los monjes del convento de la Inmaculada Concepción que le habían hecho el encargo de una tabla de altar con Dios, la Virgen, Jesús en la cuna, profetas, ángeles, fondo de rocas...: "¿Qué les estoy entregando? ¡Sólo un ángel, un Niño sin cuna, un Bautista infante que nadie pidió y una Virgen, que por ser eje de simetría pasa a primer plano! Sólo cumple con el encargo el fondo de rocas. 'Bello cuadro de rocas, por cierto -dijeron-. Si piensa entregar el pedido en diversas tablas, por ésta pagaremos no más de veinticinco florines, siempre que, desde luego, agregue a las figuras sus aureolas'. Así dijeron, y no son capaces de ver, de mirar". Sigue el texto con la indignación de Leonardo por la ceguera de los frailes, y su descripción de la belleza y de la adecuación de cada elemento de la obra. (en: *Diario privado de Leonardo de Vinci*. Madrid, Editora Nacional, 1984. pgs. 32-33) Sabemos además que su remuneración como pintor, era menor que la del ebanista que trabajaba en el mismo altar. Si dispusiéramos de más diarios personales (o nos acercáramos a ellos) sin duda encontraríamos numerosos ejemplos de un esfuerzo creador que va mucho más allá de los límites de los encargos, las modas, los gustos. Las necesidades de sobrevivencia de los artistas contemporáneos, las exigencias de las galerías, etc. imponen otro tipo de obligaciones y límites que la creación también debe superar. La absoluta libertad interior, que va buscando su camino con independencia de éxitos o fracasos, con independencia de las expectativas del entorno, no viene nunca dada. Otro ejemplo lo tenemos en la *Crónica* de Ana M<sup>a</sup> Bach en el que leemos: "Sebastian no siguió nunca las modas. A lo largo de la vida estudió a fondo todas las formas de su arte y, con inflexible perseverancia, siguió su impulso interior, sin guardar ninguna consideración hacia las opiniones de sus contemporáneos. 'Creo que escribirías la misma música aunque todos los hombres estuvieran sordos' -le dije un día-. 'Es muy probable -me respondió sonriente-; la verdad es que me parece que muchos lo son; pero, quien sabe, ¡quizás algún día puedan oír!'" (en la *Pequeña crónica de Ana M<sup>a</sup> Magdalena Bach*. Barcelona, Juventud, 1947, p. 142 -existe reedición reciente-)

<sup>52</sup> Especialmente útiles al respecto, un 'clásico' como Arnold Hauser (*Historia social de la literatura y el arte*. Madrid, Guadarrama, 1969. 3 vols) o Rafael Argullol (*Tres miradas sobre el arte*. Barcelona, Destino, 1989. 267 p.), en su recorrido por el concepto de belleza y del quehacer artístico, la relación entre arte y belleza, y la valoración del artista o, más recientemente, Larry Shiner (*La invención del arte: una historia cultural*. Barcelona, Paidós, 2004. 476 p.)

indagación en los ámbitos de indecibilidad de la propia interioridad del artista, ...para nuestro propósito, cuanto más dueño -y responsable- de sus capacidades se conciba el sujeto de la actividad creadora más interés nos deparan las reflexiones sobre su propio quehacer<sup>53</sup>. Aunque Gadamer insista en que la pregunta acerca de la verdad del arte deba ser sobre el modo de ser del arte y no sobre la conciencia que la experiencia artística pueda tener de sí misma, para nuestro propósito (una vez asentada la actividad artística como actividad cognoscitiva) será necesario explorar esa autoconciencia en el esfuerzo por rastrear las actitudes personales que hayan podido favorecer la posibilidad de experiencia.

Desde el primitivo artista-mago al artista contemporáneo, cada medio cultural ha asumido la actividad artística en concordancia con su sistema de ordenación y control del cerco del aparecer y de su concepción del cerco hermético. Es la relación entre ambos cercos lo que define la consideración de la actividad artística, su origen, sus objetivos. Cualquier actividad cognoscitiva se interpretará y ubicará en el marco de las concepciones de verdad, de belleza, de conocimiento, de cada tiempo y lugar determinados; siempre se vivirá desde una composición de lugar en la que el cerco del aparecer y el hermético mantendrán una relación-tensión específica que fija el sentido de la condición

---

<sup>53</sup> Y lo mismo afirmaríamos respecto a la reflexión estética. Hegel, Gadamer, Susanne K. Langer,... todos esos autores que nos permitían comprender la obra de arte como experiencia de conocimiento, sentando las bases para una comprensión de la experiencia de verdad no supeditada, ni inferior, a la de la ciencia, sino una verdad capaz de asumir los itinerarios propios de cada ámbito. El hecho estético dejaba de ser un rasgo peculiar de un sujeto peculiar (el *genio*, la persona de elección) para constituirse con toda propiedad en ámbito de conocimiento, con sus requerimientos propios, condiciones, instrumentos, recursos y claves de significación; y se ampliaba el concepto de conocimiento hasta abarcar toda actividad de "promoción del entendimiento humano".

La obra de la filósofa americana Susanne K. Langer (1895-1995) es quizás menos conocida en Europa, pero su fundamentación del arte como actividad cognoscitiva, a partir del análisis de los principios y elementos del proceso creador, y de la peculiar significación del símbolo artístico o de la obra en su función simbólica, nos fue de gran ayuda (en especial la obra *Sentimiento y forma*, 1967). Langer ahonda en una realidad, la del arte que es *virtual*, no física, pero tan real como la vida interior, experiencial, emotiva, afectiva.

fronteriza. La consideración cultural del cerco hermético y el cerco del aparecer no determina la naturaleza misma de la condición fronteriza sino la forma de concebir el proceso que la hace posible. Por ello, el propósito de nuestro estudio nos fuerza a alejarnos lo más posible de mundos poblados de realidades extraordinarias en los que los artistas resultan ser seres excepcionales marcados con las señas de los elegidos<sup>54</sup>.

Desde el proceso creativo, los artistas insisten en la naturaleza cognoscitiva de su dedicación. "Arte y ciencia consisten en intentar comprender -afirma Giacometti<sup>55</sup>-. Si el empeño es querer aprehender lo mejor posible lo que vemos, el esfuerzo es el mismo, ya se esté haciendo ciencia o arte. Sea cual sea el campo en el que se especialice un sabio, cuanto más conozca más habrá por conocer y no puede albergar ninguna esperanza de lograr el conocimiento total de nada. Sería la muerte". ¡Qué lejos de aquella visión del científico o del artista retirando los velos que ocultaban unas leyes inscritas en la naturaleza o una belleza oculta en ella! Del mismo modo que la ciencia no es (o deja de interpretarse como) comunicación de una verdad que permanece "ahí fuera" a la espera de ser transmitida, sino interpretación que construye mundos inteligibles, tampoco el arte es comunicación de una visión dada.

José Ángel Valente es explícito: afirmar que la poesía es comunicación es mencionar un efecto que acompaña al acto de la creación poética, sin aludir a la naturaleza del proceso creador. Si se considerara el hecho poético desde la naturaleza del proceso creador entonces se constataría que, fundamentalmente, se trata de un medio de conocimiento de la realidad. Es desde esta perspectiva desde la que centramos nuestro interés en el proceso creador. Ahí donde se da el esfuerzo del ser humano por conocer es donde se producirá el acercamiento a la frontera, la condición fronteriza, y donde podremos observar las circunstancias que la hacen posible. En la segunda parte

---

<sup>54</sup> como indica Gadamer (2003, 134) ese tipo de valoraciones suelen proceder más de los observadores sorprendidos que de los propios creadores.

<sup>55</sup> Alberto Giacometti. *Écrits*. Paris, Hermann, 1997. p. 279

de este trabajo nos detendremos en aquello que podrá favorecerlo. En este punto nos limitamos a recoger esa consideración de la actividad artística como cognoscitiva: "poesía y ciencia como dos grandes sistemas de símbolos que operan de modo complementario sobre la realidad" -concluye Valente<sup>56</sup>-.

Al deshacerse la solidez del mundo exterior y de sus leyes, las ciencias dejaron de pensarse como observación, recogida de datos y transmisión. Pero un proceso similar vivió el arte: como las ciencias, su aportación pasó a ser interpretación. El arte se aleja más y más del ideal de representación de lo observado. Experiencia, interpretación de la experiencia y transformación de ésta en mundos simbólicos autocreados. Distintos códigos, distintos sistemas de símbolos, pero equivalentes en cuanto que traducciones de una interpretación.

Razón y ciencias, en su función ordenadora, ofrecerán una construcción de realidad inteligible; en su seno los sistemas simbólicos -lingüísticos y matemáticos- actuarán semióticamente, como signos vehiculares de comunicación conceptual, designativa, universal, refiriendo a una realidad

---

<sup>56</sup> José Ángel Valente. "Conocimiento y comunicación", en: *Las palabras de la tribu*. Barcelona, Tusquets, 1994. pgs. 19-25) A lo largo del capítulo sintetiza con gran claridad la complementariedad de "las dos largas antenas, con intereses diversos, el científico y el poético" que se tienden hacia la experiencia como *elemento dado*: "Supongo que habrán sido las inmensas posibilidades de aplicación práctica del conocimiento científico lo que provocó la fe antañona en la ciencia como única versión fidedigna de la realidad. Pero la ciencia ha abandonado hoy la rígida faz de dogma omnipotente que podría ofrecer a los hombres del siglo XIX. No sería lícito o, en cierto sentido, no sería científico hablar de la verdad científica como revelación incommovible y, menos, exclusiva de la experiencia, puesto que la ciencia misma opera de modo fundamental sobre lo que considera *hipótesis provisionales*. Por otra parte, ha desaparecido la vieja oposición entre ciencia y poesía, construida a base de asignar a la primera el sólido reino de lo que se ve o se toca, de la materia como algo inmediatamente perceptible. Y esa oposición ha desaparecido, además, gracias a la evolución de los supuestos de la ciencia misma, pues es ésta la que ha sustituido la materia sólida por haces de energía que operan en campos de fuerzas invisibles. Hoy la ciencia piensa la materia sobre bases completamente diferentes y las entidades de que nos habla no son *materia*, en el viejo sentido, sino *símbolos*. Poesía y ciencia se encuentran de nuevo como dos grandes sistemas de símbolos que operan de modo complementario sobre la realidad." Operación semiótica en un caso, propiamente simbólica en el otro. Otras referencias bibliográficas al respecto: H.G. Gadamer. "El simbolismo en el arte", en *La actualidad de lo bello*, 1991. pgs. 83-99. C.G. Jung. *El hombre y sus símbolos*, 1995. pgs. 18-103. N. Goodman. *Los lenguajes del arte*. Barcelona, Seix Barral, 1976, o E. Cassirer. *Antropología filosófica*. México, F.C.E. 1989, pgs. 212 y ss.

ordenada en el acto de conocimiento. Mientras que la creación artística, en cuanto que refiriendo al cerco hermético, en cuanto que expresión de lo conceptualmente no conocible, cumplirá su cometido en la medida en que el acto comunicativo transmita ese desconocimiento conceptual e invite a él. En la comunicación estética la creación es un fragmento explícito de la experiencia misma, y comunica en la medida en que despierta o sitúa al receptor del mensaje en disposición de acoger la experiencia realizándola. Para ello el receptor debe participar recreando la experiencia en contemplación activa y concentrada. Si queda en el juego de sentimientos y asociaciones relativamente agradables la obra de arte "se pierde como tal" (Cassirer, 1989: 238).

En un caso, la búsqueda se polariza hacia lo que hay de repetible en la experiencia. El resultado último de la actividad científica persigue la objetivación. Objetivación, basada en la generalización en aras de la inteligibilidad, comunicabilidad y universalidad de sus postulados. El científico necesitará abstraer al máximo lo particular, lo subjetivo para lograr reducir la experiencia a un orden consciente, para asegurar la comunicabilidad inteligible. La posibilidad de objetivación científica requiere la abstracción del yo, la abstracción de la mente de aquello que se procura representar<sup>57</sup>. A cambio de esta "autoinmolación altruista" (Wagensberg 1994: 117) puede suministrar un conocimiento universal y aplicable, un conocimiento que adquiere su razón de ser cuando sirve para describir, o predecir, o controlar, u orientar...

En el otro, en el caso de la actividad artística, la polarización de las capacidades busca recoger lo único, lo propio, la validez total de cada

---

<sup>57</sup> Schrödinger en *Mente y materia* explicaba el porqué la imagen científica del mundo no podía transmitir valoración: "La imagen científica del mundo que me rodea es muy deficiente, logra reducir la experiencia a un orden maravillosamente consciente pero mantiene un silencio sepulcral sobre aquellos aspectos que tienen que ver con el corazón (..) Para poder construir esta imagen del mundo exterior hemos tenido que acudir al expediente -sumamente simplificador- de excluir de ella nuestra personalidad (...) El mundo material se ha construido a costa de extraer de él el yo. Esta es la razón por la cual la visión científica del mundo no contiene por sí misma valores estéticos ni éticos" (en J.Wagensberg 1994: 116). Y Schrödinger insiste en no confundir una imagen simplificada con la realidad. Tocar el violín es algo más que pasar los pelos de la cola de un caballo por la tripa de un gato... -dirá en otro momento-.

momento, de cada ser, de cada realidad. También tendrá que hacer abstracción, abstracción de su mente generalizadora, la que ve la realidad a través de los conceptos velándole lo que cada realidad le ofrece de irrepetible. Al arte no le interesa, pues, lo que la experiencia puede revelar de constante sujeta a unas leyes, sino precisamente lo que cada realidad ofrece como irrepetible. Renuncia para ello al orden de la universalidad o de la aplicabilidad (Valente 1994: 19-25).

En cualquiera de las dos vías, el proceso creador requiere un silenciamiento de las capacidades del sujeto, al llevarlas más allá de su uso supeditado a unos fines necesitados; un poner entre paréntesis el cerco del aparecer o mirando más allá de él, o a través de él. En cierta manera, nuestra exploración de la des-sujeción nos acercaría al estudio de los rasgos y requerimientos de la "reducción fenomenológica" de Husserl; el mundo modelado al servicio de la necesidad quedará suspendido, ofreciendo su "otro" rostro.

Esa actitud silenciosa es tan necesaria en el conocimiento entendido como interpretación, como lo era en el conocer (artístico, científico) concebido como testimonio de una realidad oculta. Variará la forma de orientarse y de trabajar y los resultados. Pero tanto en un caso como en otro, el buscador ha de ir más allá del mundo construido a la medida de su necesidad. O habrá creación -artística, científica, filosófica- en la medida en que se aleje de él. Y cualquier silenciamiento del sujeto otorga permeabilidad, transparencia al cerco del aparecer, una permeabilidad que *notifica* la presencia del cerco de misterio. La búsqueda de verdad, en la pluralidad de caminos de conocimiento, puede conducir hasta la frontera, puede abrir pasos, en la medida en que los caminos llevan más allá de unos fines y se adentran por territorios de interés gratuito<sup>58</sup>.

Cuando nos acercamos a la reflexión de los artistas acerca de la aportación del conocer del arte, o a los científicos insistiendo en la belleza como su móvil fundamental, o a ambos expresándose en términos de tanteo,

---

<sup>58</sup> vid. Antoni Marí. "Els principis de la ciència i els principis de l'art" y "Cézanne, Husserl, Valéry" en *Formes de l'individualisme*. 1994, pgs. 43-52 y 211-227.

aventura, vértigo, emoción... es fácil constatar que nos encontramos frente a modos peculiares de un espectro continuo. Entendemos, también, que valorar la ciencia desde la perspectiva de sus aplicaciones al servicio de la predicción, el control o la tecnología, dice bien poco acerca de ese ser humano concreto que se interroga, y lo hace a través de su saber científico. Revisar las afirmaciones de los creadores diluye divisiones estancas en el conocer humano y nos muestra que, a lo sumo, corresponden a las formas del oleaje en la superficie, pero no dicen nada del movimiento de las aguas en sus profundidades. El proceso creador es riesgo, aventura<sup>59</sup>. Es dedicación desde el interés desinteresado, desligado de la aplicabilidad práctica -nos recordará Einstein<sup>60</sup>-.

Se hace ciencia por amor a la belleza<sup>61</sup>, arte por amor a la verdad, caminos que convergen y se entrecruzan en la profundidad del ser humano y en su proceso de indagación, aunque sean caminos que se llevan a cabo con distintos instrumentos cognoscitivos. Encontramos a los científicos operando con imágenes visuales, con juegos de imágenes que luego se esfuerzan en traducir en símbolos matemáticos, en postulados y teorías<sup>62</sup>. Una investigación

---

<sup>59</sup> Teitelboim, físico teórico, respondía así a la pregunta sobre las influencias en su trabajo: "Salgari. Sé que no es una respuesta elegante, pero es la verdad. Mi trabajo es una total aventura, es estar convencido que con un grupo de piratas valientes podrás asaltar el fuerte" (en *El País*, 15 nov. 1995, p.34).

<sup>60</sup> Acerca de la falsa imagen del científico, Einstein escribía: "los que sólo saben de los resultados y efectos prácticos de la ciencia, se equivocan respecto al estado de ánimo de esas personas que han sido capaces de ir abriendo camino, rodeadas de escepticismo. Sólo aquél que haya podido calibrar los enormes esfuerzos y la absoluta dedicación desligados de toda finalidad práctica inmediata, puede llegar a apreciar la fuerza y la profundidad de ese tipo de sentimiento." (Einstein, 1971: 18)

<sup>61</sup> Zelmanov, matemático, a la pregunta de si el motivo de su trabajo habían sido las posibles aplicaciones: "el motivo, para mí, es la belleza. Como también lo era para aquellos que desarrollaron la teoría de los números o de las curvas elípticas que luego estuvieron en la base de aplicaciones importantes. Los problemas importantes son bellos, elegantes. Hay un sentido universal de la belleza entre los matemáticos (...)" (entrevista en *El País*, 5-09-2001, p. 24)

<sup>62</sup> El ordenador, y con él la capacidad de simular, parece que está haciendo tambalear los cimientos de la física y el propio método científico de investigación. La simulación no es teoría, ni experiencia, ni un mero instrumento de cálculo. el método científico

llevada a cabo entre matemáticos mostró que éstos no encaraban sus problemas en términos verbales ni en símbolos algebraicos sino que se basaban en imágenes visuales (Koestler 1998: 69). El proceso creador de la actividad científica transcurre entre recursos no tan alejados de los del arte como parece, aunque su producto último apunte a la formulación de teorías denotativas apropiadas a la interpretabilidad universal<sup>63</sup>.

El descubrimiento científico es experiencia de belleza en cuanto que arranca al sujeto de los moldes cotidianos del cerco del aparecer. Insisten en la belleza como motivación, en la belleza como prueba de la verdad, en la belleza como móvil y como fruto. Filósofos, científicos y artistas comparten ese impulso, ese movimiento del ser, que es interrogación-asombro desde la perspectiva del intelecto, asombro-vértigo desde la emocional, aspectos complementarios de esa experiencia de una realidad que se abre al más allá de todo conocimiento, experiencia de verdad que es belleza y belleza que es verdad. Aunque se trate de ámbitos de verdad con lógicas propias y distintas, o precisamente por ello. Distintos dominios, sin criterio válido de graduación; el conocimiento como esa construcción de mundos para la que "el espacio de Einstein no está más cerca de la realidad que el cielo de Van Gogh"<sup>64</sup>.

---

como tanteo está siendo profundamente transformado por las posibilidades que abre la simulación. (Wagensberg: 1994, 89-104)

<sup>63</sup> Nelson Goodman nos recuerda que, "suponer que la ciencia ha de ser pedestremente lingüística, literal y denotativa sería pasar por alto el instrumental analógico frecuentemente empleado, la metáfora que ponemos en juego a la hora de medir con un esquema numérico los datos de un nuevo ámbito, o la manera en la que los físicos y los astrónomos hablan de la atracción y la extrañeza que los agujeros negros les suscitan. (...) la ciencia y el arte proceden de forma muy similar cuando realizan sus búsquedas y construyen sus resultados". (Goodman 1990: 147)

<sup>64</sup> "El espacio de Einstein no está más cerca de la realidad que el cielo de van Gogh. La gloria de la ciencia no estriba en una verdad más absoluta que la verdad de Bach o Tolstoi sino que está en el acto de la creación misma. Con sus descubrimientos, el hombre de ciencia impone su propio orden al caos, así como el compositor o el pintor impone el suyo: un orden que siempre se refiere a aspectos limitados de la realidad y se basa en el marco de referencias del observador." (LeShan; Margenau, 1996: 18)



## 1.5. CONOCIMIENTO SILENCIOSO

En las primeras páginas (en el apartado 1.2. *El movimiento de alzado*) recogíamos la propuesta ética de la Filosofía del límite como impulso por promover la condición fronteriza humana. Hacer realidad esa posibilidad se concretaba en habitar una realidad de doble dimensión: una realidad que no se limita a su rostro moldeado como respuesta a la necesidad del viviente, sino que acoge el existir en su no-forma, más allá de las interpretaciones, en su puro misterio. Para ello, era necesario "alzarse" hasta la frontera, acercarse a la zona fronteriza donde el vislumbre fuera posible; liberándose de la supeditación exclusiva a la visión necesitada, lo que equivalía a silenciar aquello que, constantemente, alimenta y fortalece esa visión: la necesidad, la estructura del individuo como sujeto de necesidades. Anunciábamos que repasaríamos la construcción cultural de entornos de vida, para tener claves de interpretación y concreción de aquello hacia lo que apuntan imágenes como los "cercos", la "condición fronteriza", el movimiento de alzado y el "ser del límite".

Hasta aquí el recorrido que nos ha permitido comprender la naturaleza del cerco del aparecer como construcción cultural de un mundo de sentido; un mundo de estructura lingüística, correlato a las necesidades de los vivientes. Correlato, por tanto, a los distintos modos de vida de las sociedades humanas. Un recorrido que nos brinda,

- la desidentificación entre realidad y construcción de realidad,
- la evidencia de la posibilidad de reconocimiento de la realidad más allá de la construcción lingüística de sentido.
- el reconocimiento de los dos modelos culturales básicos de la historia humana, y las distintas formas que han revestido: culturas fundamentadas en la transmisión estable de las artes de la sobrevivencia y culturas orientadas hacia la innovación en todos los órdenes para asegurar esa sobrevivencia. En el primer caso, se procurará asegurar la estabilidad recurriendo a la creación de

*ultramundos*, eternos e inamovibles, una realidad sagrada, origen y brújula incuestionable, como fuente de sentido y saber. Tenderá a darse la identificación entre esa realidad sagrada, Absoluta, y el "Absoluto" del más allá de toda construcción de sentido, el cerco hermético. Y cuando se quiera hablar de ese "más allá de toda construcción" habrá que apoyarse en las formas en las que se presenta esa realidad sagrada, es decir, las formas más absolutas de entre las construcciones del lenguaje, aunque poniendo en guardia respecto a la imposibilidad de referir a nada<sup>65</sup>.

En el segundo caso, el de las culturas de innovación, al no requerir éstas de una fuente de sentido externa inamovible (al contrario), la solidez de las realidades sobrehumanas se diluye progresivamente, y su desaparición generará la ocultación del cerco hermético identificado con ellas.

La naturaleza del cerco hermético vuelve a poder ser considerada desde los distintos ámbitos del conocimiento humano a partir de las aportaciones de la razón en su esfuerzo por conocer el conocimiento, su naturaleza y sus límites. Conocer dejará de ser primariamente una cuestión que se refiera a la determinación de lo que es verdadero para ser una noción más próxima al "rehacer" que al "referir"<sup>66</sup>. La razón podrá fundamentar ambos lados de la frontera; en uno de ellos, el cerco del aparecer, ordenará; a la vez que reconocerá el más allá de toda ordenación y la posibilidad de testimoniarlo: es decir, la razón invita, pues, a asumir la condición fronteriza.

---

<sup>65</sup> Pocos textos tan claros sobre la función de las palabras en relación al cerco hermético como éste fragmento de Clemente de Alejandría: "¿Cómo podrá ser expresable lo que no es ni género, ni diferencia, ni especie, ni individuo, ni número, así como tampoco accidente o sujeto de accidentes? No se le puede llamar adecuadamente "el Todo", porque el todo se aplica a lo extenso, y él es más bien el Padre del todo. Ni se puede decir que tenga partes, porque lo Uno es indivisible, y por ello es también infinito, no en el sentido de que sea ininvestigable al pensamiento, sino en el que no tiene extensión o límites. Como consecuencia, no tiene forma ni nombre. Y aunque a veces le demos nombres, éstos no se aplican en sentido estricto: cuando le llamamos Uno, Bien, Inteligencia, Ser en sí, Padre, Dios, Creador, Señor, no le damos propiamente un nombre, sino que, no pudiendo otra cosa, hemos de usar estas apelaciones honoríficas, a fin de que nuestra mente pueda fijarse en algo y no ande errante en cualquier cosa." (en *Stromatta V*, 12,81)

<sup>66</sup> vid. Nelson Goodman 1978: pgs 17-43)

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

Por una parte, "conocimiento representación" que se distancia de la realidad, la conoce representándola, dibujándola desde la distancia y la contraposición, objetivando. Más allá de las modalidades de representación, un conocer que no representa ni comprende sino que "reconoce": testificación gratuita que no busca representar sino aproximarse. Dos modos de despliegue cognitivo, conocer y saber -dirá Zambrano-. La posibilidad de cercanía tiene un precio, unas exigencias: debilitar la fuerza subjetivista que encadena al ser a la visión egocentrada en un mundo al servicio de esa mirada exigente y, al tiempo, fortalecer la convicción de la condición limítrofe como auténtica posibilidad humana. "La ética fronteriza -nos decía Trías- llevaría consigo la propuesta de una despotenciación del sujeto, o de una des-sujeción, como condición de apertura del mundo" (Trías 1999:83). Ese *reconocimiento*, que no es representación, que es "proximidad con", nace pues del silencio de la necesidad, del silenciamiento de las facultades en su uso al servicio de la necesidad; nace y crece en el interés desinteresado, y conoce "dejando espacio", acogiendo. "Retirando", "vaciando", "desvelando"... son las formas verbales que a menudo se le asocian. Conocer que no refiere ni describe, proceso de conocimiento que desnuda al conocedor para hacerlo traslúcido al existir mismo. De ahí que asumir la condición fronteriza sea un acontecer simbólico, un proceso de

transformación por la que el ser humano asume la doble condición de la realidad mostrándola.

Reconocimiento silencioso que sólo puede ser posible en y desde el cerco de vida, y también desde él (y por medio de sus palabras) ha de encontrar vías de comunicación. La nueva estructura cultural nos ahorra la vieja (y común) dificultad de que los presupuestos teístas, las figuras sagradas, arranquen la experiencia de misteriosidad de este mundo trasladándola a "mundos paralelos"<sup>67</sup>. Pero abre nuevos interrogantes. El reto apunta hoy en la dirección de lograr darle a ese ámbito de "valor absoluto" alguna articulación de tal manera que "la posibilidad" no quede bloqueada al desvanecerse la articulación que la vehiculaba -aunque lo hiciera con tantas limitaciones como se quiera-. Por la propia naturaleza de esa experiencia, ninguna perspectiva puede abarcarla ni agotarla. La sociedad de innovación retomará la pregunta por el acceso a esa significación segunda, gratuita, desde su propia concepción de la verdad. El ámbito de la creación artística se muestra especialmente propicio como vía de acceso a la significación gratuita en la medida en que se percibe como actividad cognoscitiva en sí misma gratuita, no funcional; en la medida en que ocupa un lugar como dominio de indagación propio del más allá de la ordenación conceptual. De este modo, el hecho estético resultará una puerta propicia a la condición fronteriza y a su comprensión, pero sin agotarla en modo alguno.

Si se me permite una imagen: recolectando flores, la niña del cuento se adentra en el bosque sin pretenderlo. Va allá donde están las flores. De la misma manera, la indagación estética conduce hasta el interior del bosque, tierras desconocidas, visiones de realidad más allá de la ordenación. Cualquier búsqueda sincera es susceptible de movilizar las capacidades más allá del

---

<sup>67</sup> Una dificultad bellamente plasmada en los versos de Al Halladj (s.XI): "¿Cuál es esta tierra tan vacía de Ti, para que se yergan buscándote en los cielos? Y Tú les ves que miran aparentemente hacia Ti pero, en su ceguera, no Te perciben" -se lamentaba-. (*Poemas de amor divino*. Madrid: Miraguano, 1986, p.26)

propio interés y hacia lo que ese "des-interés" ofrece. Pero el ofrecimiento de su experiencia no pretende ser, una guía de las sendas que llevan hasta el corazón del bosque, fruto de una exploración sistemática de las mismas. Pero hay quien sí lo ha pretendido. En la medida en que se reconoce la existencia del cerco hermético -bajo el nombre que sea-, éste invita a la exploración, por sí mismo.

En la larga historia de las culturas de religación, culturas religiosas, fueron muchos los que atraídos por el bosque se adentraron en él, miraron cómo franquear obstáculos, buscaron los mejores atajos... y hablaron de ello. Hablaron de las sendas y del corazón del bosque, una realidad que, por su propia naturaleza no se adecua a discurso alguno. Son los maestros del conocimiento silencioso. En su propio andar y en su interés por comunicar, sólo podían partir del lenguaje propio del cerco del aparecer y de la realidad ultramundana, constituida en fuente eterna de sentido y de vida. El único lenguaje posible. Aunque haciendo un uso simbólico del mismo, invitando a ir más allá, subrayando la inadecuación de cualquier concepto. Pero el bosque del que hablaban se identificó con la realidad sobrenatural y ésta se ha ido diluyendo en el horizonte. Hemos insistido ya en ello. Nos interesa ahora desligarlos de antiguas identificaciones para poder acceder a su magisterio de la des-sujeción. Su experiencia ni certifica ni avala la ordenación de las sociedades de innovación continua, pero es relevante en cuanto a lo que a la experiencia limítrofe se refiere. Desde esta perspectiva, la voz de los maestros de la des-sujeción es como "un canto, un rumor, una invitación, un sabor anticipado, un lugar donde contrastar los propios logros." (Corbí 1996:104)

Sus propuestas pueden desgranarse, sistematizarse, se pueden valorar, ensayar<sup>68</sup>. Sin alejarse hay que trasladarse muy lejos con la mente, el corazón y

---

<sup>68</sup> De hecho, la obra de M. Corbí, *Conocer desde el silencio* (Santander, 1992), es una antología comentada de textos de Oriente y Occidente como introducción a métodos, actitudes, características, dificultades etc. en la vía del conocimiento silencioso. Complementaría una exposición introductoria general como la de J. Martín Velasco (en *El fenómeno místico, estudio comparado*. Madrid, Trotta, 1999) adoptando una perspectiva de estudio distinta. J. Martín Velasco se acerca a los distintos elementos como partes de los sistemas religiosos en los que se inscriben. Corbí parte de un enfoque antropológico, focalizado en las capacidades humanas que participan del proceso de

los sentidos: un acceso a lo real que requiere la utilización de la totalidad del ser (comprensión, percepción, sentir); utilización que conlleva el silencio del constructor de mundos. Un proceso de una inteligencia que aprende a reconocer el medio sin hacerlo desde la perspectiva de sus carencias. Nos interesa poder delimitar ese esfuerzo por desplazar al sujeto de la perspectiva habitual en su relación sujeto-objeto, o sujeto-sujeto, cuando asumimos que, lejos de conducir hacia un proceso de anulación, se sitúa al servicio de la posibilidad de utilización, colaborando así en el despliegue de una experiencia cognoscitiva vital que se traduce en actitud de admiración, asombro, interrogación, interés radicalmente desinteresado... pues ya nada está hecho a la propia medida<sup>69</sup>. ¿No es esa la ascesis a la que apunta Michel Foucault (1994:107) cuando afirma que "la ascesis tiene como función constituir al sujeto en sujeto de verdad"? "¿Cómo debo transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad?"<sup>70</sup>

---

reformación y recogiendo lo que las distintas tradiciones ofrecen al servicio de ese proceso.

<sup>69</sup> Basta quizás para ilustrarlo una muestra tan explícita como los siguientes recuerdos de R. Tagore: "Un día al anochecer andaba yo por la terraza de nuestra casa. El fulgor del sol poniente se combinaba con el pálido crepúsculo de una manera que parecía dar al anochecer que se aproximaba un atractivo especialmente maravilloso para mí. ¿Era aquel levantarse del manto de la trivialidad de encima del mundo cotidiano -me pregunté-, debido a alguna magia de la luz del anochecer? No. Yo vi en el acto que era el efecto del anochecer que se había adentrado en mí; sus sombras habían borrado mi ego. Mientras mi yo estaba rampante durante el relumbrón del día, todo lo que yo percibía estaba mezclado y escondido por él. Ahora que el ego estaba relegado a último término, podía yo ver al mundo en su verdadero aspecto. Y ese aspecto no tenía nada de trivialidad, estaba lleno de belleza y alegría infinitas. Desde que tuve esta experiencia probé el efecto de suprimir mi ego a toda conciencia y de mirar al mundo como mero espectador, e invariablemente me sentía recompensado con un sentimiento especialísimo. Un velo pareció haberse caído de mis ojos (...). Desde la infancia sólo había visto con mis ojos, ahora comenzaba a ver con la totalidad de mi conciencia." (R. Tagore. *Recuerdos*. Barcelona, Plaza Janés, 1996. p.232)

<sup>70</sup> "Filosofía -nos dice Foucault- es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites de acceso del sujeto a la verdad. [Y espiritualidad] el conjunto de búsquedas, prácticas y experiencias que constituyen -no para el conocimiento sino para el sujeto- para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad. La filosofía, en tanto que cuestión de la verdad, se ve absorbida por la espiritualidad en tanto que transformación del sujeto por sí mismo:

El sujeto silencia su mismo ser sujeto... ¿quién conoce qué? El propio "ser sujeto", la consistencia individual de un ser frente a un mundo es ya un artilugio de la vida. Silenciando la necesidad, ya nada sostiene la representación del mundo de objetos ante el sujeto, si no hay cazador no hay campo de caza, se diluye la consideración del propio existir como el de un alguien frente a algo, el mundo, un mundo de cosas, un mundo objetivado. No es un alguien frente a un algo, sino visión transformada. El cerco del aparecer mostrándose radicalmente "otro"<sup>71</sup>. Un reconocimiento que reviste siempre caracteres absolutos: aquello que no es el mundo de las acotaciones, de los deseos, los miedos, las necesidades de unos sujetos. Fuera de los parámetros de relación de unos sujetos frente a un mundo de objetos: realidad infinita, presencia infinita, infinita paz, infinito amor,... el infinito en todas sus dimensiones. Absoluto. O vacío de toda acotación, vacío de objetividad.

Quien mira al mundo ya no es un centro de necesidades; en el centro del círculo no hay nadie, porque el yo sólo es un núcleo articulado de necesidades; no habiendo nadie en el centro del círculo, tampoco hay círculo. Nada se estructura en torno de nada, se quiebra la dualización: lo que hay es, es conocer y sentir, pero nadie conoce ni siente: el misterio de lo que hay testimonia y se conmueve frente al misterio de lo que hay. Uno mismo es el misterio. (Corbí 1996: 193-197). Todo lo que como núcleo de necesidades se consideraba como realidad externa e interna deviene irreal. "Anulado pero no aniquilado", presencia real de lo que hay (Nishitani 1999: 129-174).

---

¿cómo debo de transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad?" (M. Foucault 1994: 38)

<sup>71</sup> En la síntesis que nos ofrece Marcel Gauchet (1999:301): "cuando los dioses desertan del mundo y dejan de desplegar en él su alteridad, es el mundo mismo el que se nos aparece *otro*, revelándonos una profundidad que se convierte en motivo de búsqueda, una búsqueda que nace y desemboca en el mundo...". En este sentido, dirá Amador Vega: "asumir la muerte de Dios [...] nos lleva a considerar también que lo trascendente, vacío ahora de Dios, ha de ocupar un lugar en el "más acá", sin perder su profunda dimensión sobrenatural. Ello supone pasar de una comprensión religiosa de la existencia y del mundo a una valoración mística de la realidad. Pero esta apropiación subjetiva del mundo no implica una sustitución sino la asunción de una nueva naturaleza del yo conocedor y de sus relaciones con el mundo y la naturaleza" (A.Vega 1999: 71-72).

La existencia se convierte en experiencia interrogativa, conmovida, un reconocer desde la totalidad del ser; que desborda y diluye aquella autoconciencia que se recluía en sí misma y situaba lo real en el exterior. "Inteligencia sentiente" -dirá Zubiri-. La inteligencia sentiente aprehende directamente, inmediatamente y unitariamente. La inteligencia de esta verdad no es "conciente" porque no hay nada concebido ni afirmado sino que hay, simplemente, lo real actualizado como real (Zubiri 1998: 234 y ss.). Un "no-conocer" (Nishitani)<sup>72</sup>, o "conocimiento silencioso" (Corbí)<sup>73</sup>. La referencia del "ser del límite" no es, pues, un sujeto relativo al mismo, sino la correlación entre el cerco hermético y el testigo, "el emparejamiento intersubjetivo en el cual se produce el encuentro", (Trías 1997:155-156), un verdadero "encaje simbólico".

De ahí que las propuestas de des-sujeción se muestren como proceso de "reformación"<sup>74</sup>, de "alquimia espiritual" (Trías 1994: 377-390), como transformación del habitante del cerco del aparecer en experiencia simbólica o realización de la condición propia de la naturaleza humana, condición fronteriza.

---

<sup>72</sup> "El punto de vista del sujeto que conoce las cosas objetivamente, y de la misma manera se conoce a sí mismo objetivamente como una cosa llamada el yo, deja de funcionar. Este no-conocer es el yo como una mismidad absolutamente no-objetiva y la autoconciencia que aparece en el lugar del no-conocer pasa a ser un conocer sin conocer." (Keiji Nishitani. *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 1999, p.213)

<sup>73</sup> "Mirar sin nadie que mire porque quien mira, viendo se olvidó de sí. Todo es lucidez conmovida, tan conmovida que ya no tiene retorno. Y puesto que no hay retorno, no hay morada, y puesto que ya no hay morada, ya no hay más dualidad, sólo una presencia lúcida de sí misma. Ése es el Reino de los Cielos: la conmoción que enciende la luz. Cuando ya se es fuego y luz, queda calcinada la casa y el que la habitaba, y ya no queda nadie en ninguna parte, sólo lucidez vibrante. Ese es el conocimiento que descerraja el egoísmo. Sólo ese conocimiento hace estallar la burbuja que enclaustra. Sólo ese conocimiento detiene la rueda que gira en torno a la necesidad. La mente y la carne se abren para no volver más sobre sí mismas. Ese conocimiento vacía al yo porque disuelve su núcleo." (Corbí, 1996: 170)

<sup>74</sup> Juan de la Cruz. *Noche oscura*, I,3,1



## 2. LA DES-SUJECIÓN

### 2.1. INTRODUCCIÓN: DES-SUJECIÓN AL SERVICIO DEL CONOCIMIENTO

Vamos a acercarnos a los rasgos de la des-sujeción. Con el objetivo de poder avanzar en la concreción de aquellos aspectos que promueven la ética fronteriza, recorreremos el testimonio de personas que apuntan a una especial movilización de las capacidades en su esfuerzo por vivir en lucidez. No una "moral de renuncia" sino aquel ejercicio de "uno sobre sí mismo" mediante el cual se intenta "elaborar, transformar y acceder a un cierto modo de ser", aquella ascesis que tiene como función "constituir al sujeto en sujeto de verdad" (M. Foucault 1994: 107). "La renuncia no quita, la renuncia da", concluye Heidegger en ese breve texto que es el *Camino de campo* (2003: 45). Procuraremos analizar el sentido de tal afirmación, seguir el rastro de una "retracción del sujeto" que participa positivamente en numerosos procesos de conocimiento siendo en esos procesos dónde podemos analizarla comprendiendo su aportación: un "precepto de moderar las pasiones" -nos recuerda Schelling- "que no podría compararse al de los moralistas que, para obtener mayor docilidad de la naturaleza humana, han tomado voluntariamente la decisión de mutilarla"<sup>75</sup>. Schelling insiste en que se trata de una moderación que no debe entenderse de modo negativo, opuesta a la pasión y la vida, sino como una "fuerza positiva" que alimenta y potencia otro tipo de pasión y de vida.

Revisando los escritos de los buscadores, hemos encontrado numerosas referencias al silenciamiento del yo, como actitud fundamental a la hora de orientar las facultades en su esfuerzo por conocer. Es una referencia frecuente en el ámbito de la experiencia estética, pero no hay ámbito de conocimiento en

---

<sup>75</sup> Schelling, F. *Filosofía del arte*. Madrid, Tecnos, 1999, p. 73

el que de una manera u otra no reconocamos su presencia. También entre los científicos. Y por supuesto entre los místicos<sup>76</sup>. Aunque en este apartado centraremos nuestra atención en las actividades "profanas". En algún momento podremos recurrir a la voz de algún místico si puede ayudarnos a subrayar o aclarar algún aspecto. Pero nos proponemos centrarnos primero en la des-sujeción y sólo en un segundo momento llevar el análisis hacia la aportación de los místicos.

El motivo de posponer el acercamiento a la experiencia mística es que, cuando recogemos las palabras de filósofos, artistas o científicos, no dudamos respecto a que apuntan a una experiencia que transcurre en "nuestro" mundo, en el cerco del aparecer, de que su búsqueda es una peculiar búsqueda en el seno de la vida. E interpretamos (y sacamos provecho de) sus palabras desde esta certeza. El peso milenario de la creencia en la realidad dibujada a partir de un uso designativo del símbolo religioso, esa realidad sobrepuesta, dificulta la lectura e interpretación de los maestros de la experiencia mística. Su experiencia queda -a menudo- convertida en algo comparable a una inmolación del cerco del aparecer en el altar del cerco hermético y, como tal, traicionada y enmudecida; aun sin desearlo, se impone la perspectiva de la moral de la

---

<sup>76</sup> Utilizando el término, en este momento, en su sentido ligado a las formas religiosas de la mística. A lo largo de este apartado veremos ejemplos de experiencias catalogadas por los estudiosos del ámbito como "mística profana". Preferimos no usar esta terminología porque puede conducir a análisis de los fenómenos desde perspectivas que les son ajenas, asociándolos a algo así como a una mística de segunda categoría. Por un lado estaría la mística religiosa caracterizada por la "presencia inobjetiva del misterio divino" en el ser humano, experiencia que subsidiariamente podría ir acompañada de una serie de fenómenos como los estados alterados de conciencia, la conciencia cósmica etc. Por otra, el conjunto de fenómenos subsidiarios puestos en primer término y catalogados de "mística profana". En la medida de lo posible preferimos huir de clasificaciones. A lo largo de estas páginas presentaremos un fenómeno complejo y diverso tanto en el interior de las tradiciones religiosas como lejos de ellas. En cuanto a la frontera entre místicas religiosas y laicas, y numerosa bibliografía al respecto, véase: J. Martín Velasco. *El fenómeno místico* (1999: 83-130, 319-355, 446-457). En relación a la historia y al sentido del término "mística" véase, por ejemplo: M.M. Davy 1977, vol 1: VI-XXIX; J. Baruzi 1985: 51-59; M. de Certeau 1982: 107-155; R.C. Zaehner 1983: 329-344; W. Johnston 1997: 115-116; J. Martín Velasco, 1999: 17-33 y 2004: 5-49; R. Panikkar 2005: 33-38.

renuncia. Deseamos, en primer lugar, poder consolidar el concepto de des-sujeción como fuerza positiva para poder ser luego capaces de recoger la aportación de los protagonistas de la experiencia mística, como maestros de la des-sujeción.

Así, nuestro acercamiento a la experiencia estética, a la actividad creadora, obedece a un propósito bien limitado. Se trata de llevar a cabo un trabajo de campo de recogida de datos: un rastreo por cartas, diarios, escritos..., a través de reflexiones en primera persona, buscando referencias a la des-sujeción -en su diversidad de formas-, vivida como instrumento al servicio del conocimiento, al servicio de un aspecto valioso del conocimiento. En síntesis nos proponemos recoger la valoración del esfuerzo consciente de adecuación de las propias facultades y capacidades al servicio de una mayor comprensión de la realidad. De una peculiar comprensión de la realidad.

No pretendemos analizar el proceso creativo, los fundamentos de cada ámbito de conocimiento, ni los frutos. Única y exclusivamente los rastros de la des-sujeción y sus consecuencias, cuando se mencionan éstas. Si nuestro objetivo fuera el análisis del proceso creativo deberíamos detenernos sobre las diversas etapas del mismo; analizar la actividad psicobiológica en los estadios de incubación, de iluminación y verificación (por mencionar una de las esquematizaciones posibles del proceso)<sup>77</sup>, comparar el peso de -y relación entre- fenómenos intuitivos y tareas de elaboración en los determinados marcos concretos; valorar los elementos emocionales, la participación de la razón, de la imaginación, de la atención sostenida; la implicación de los hemisferios cerebrales. Y, muy especialmente, deberíamos tener en cuenta, los estudios que

---

<sup>77</sup> véanse, por ejemplo, los estudios del neurobiólogo Semir Zeki (*Inner Vision: an exploration of art and the brain*. Oxford, Oxford University Press, 1999, 224 p. Del neurólogo Roger Vogouroux. *La fábrica de lo bello*. Barcelona, Prensa Ibérica, 1996. 391 p. (ilustración del esquema mencionado en p.275). O, también: Nelson Goodman. *Maneras de hacer mundos*. Madrid, Visor, 1990. pgs. 103-147 y AA.VV. *The creative process. Reflections on invention in the arts and sciences*. Berkeley, University of California Press, 1985. 258 p., etc.

sobre la percepción se han llevado a cabo desde tan diversas disciplinas<sup>78</sup>. La respuesta perceptual ante el mundo se presenta como medio (y resultado) de la estructuración de la realidad; lenguaje, razón, percepción, dejan de ser funciones en relación de graduación, para ser elementos entrelazados en la tarea cognitiva. En fin, deberíamos profundizar sobre el concepto mismo de creación y sobre los engranajes que sustentan la actividad cognoscitiva humana en cada uno de los "mundos posibles".

Tener presente la complejidad del proceso creativo, saber de la larga trayectoria de investigación desde las más diversas disciplinas, nos ayuda y nos obliga a establecer -humildemente- el marco específico y limitado de nuestra aproximación. También debemos reconocer que a lo largo de nuestra propia búsqueda hemos podido constatar, que el espacio dedicado a la des-sujeción es relativamente reducido comparado con otras preocupaciones que mueven la pluma de los creadores: temas relacionados con los materiales, formas, colores, sonidos, instrumentos, movimientos estilísticos, relaciones personales, congresos, dificultades de supervivencia, eventos artísticos, y un largo etcétera.

Pero, con independencia de la proporción, la referencia está ahí, y tiene la suficiente entidad y presencia en un número significativo de creadores como para poder tomarla en cuenta. Para poder, a partir del análisis de esas huellas, contar con elementos que nos ayuden a fundamentar y dibujar el "movimiento de alzado" y la realidad de la condición fronteriza misma.

## 2.2. ADECUACIÓN DEL SUJETO Y ADECUACIÓN DE LA OBRA

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

---

<sup>78</sup> Serían imprescindibles los trabajos de Hegel, Bergson, Husserl, Merleau-Ponty... o, desde la psicología del arte, R. Arnheim, E.H. Gombrich, y tantos tantos otros.

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

Si el reconocimiento del cerco hermético es reconocimiento más allá de la forma, ¿cómo darle forma sin que ésta traicione la naturaleza del reconocimiento? Un reto que se presentará siempre a quien atisbe el cerco hermético, a quien vislumbre el más allá de las formas y los conceptos.

A partir de la abstracción artística se presenta con especial fuerza porque la pregunta por la expresión abarca distintos frentes: además de ser una pregunta referida a los motivos ("¿con qué reemplazar el objeto que falta?" -se preguntaba Kandinsky-<sup>79</sup>), es un interrogante sobre el propio sentido de la obra de arte cuando ha dejado de concebirse como transmisión de algo observado. Es interrogante sobre el sentido del propio quehacer cuando, además, han quedado atrás las tradicionales funciones político religiosas en las que se enmarcaba (transmisión de valores, objeto de valor,...). Desde el XIX la pregunta

---

<sup>79</sup> La creación que no representa irá acompañada por la interrogación acerca de la forma: "Sólo después de numerosos años de trabajo [paciente], [de intensa reflexión], de múltiples y prudentes ensayos en los que desarrollaba cada vez más la capacidad de vivir puramente, abstractamente, las formas pictóricas y de absorberme cada vez con mayor hondura en esas profundidades insondables, llegué a esas formas pictóricas con las que hoy trabajo y que, como lo espero y lo quiero, se desarrollarán más" (Kandinsky 2002: 111) Pero es que es el propio proceso de autonomía del arte el que empuja hacia ese replantearse a cada paso sobre motivos, contenidos y formas. Es un tema que ya por sí sólo merecería otra recopilación de textos. Vemos, por ejemplo, a Sessions reflexionando acerca del reto del compositor cuando la música no está ya al servicio ni de la palabra ni de la danza ("The composer and his message" en AA.VV. *The creative process*, pgs. 35-40). O a K. Stockhausen comentando los esfuerzos de Stravinsky, en sus composiciones religiosas, entre la desaparición de las antiguas funciones a las que obedecían las composiciones y sin llegar a formular unas funciones alternativas; una dificultad motivo del fracaso de muchos compositores en la primera mitad del siglo XX -según el parecer de Stockhausen- (AAVV. *Avec Stravinsky*. Monaco: éditions du Rocher, 1958. p.95)

tendrá más de un nivel de interrogación, pero todo arte debe afrontar la dificultad de expresar con formas la no-forma. Unas pocas líneas de Giacometti expresan muy claramente el reto:

"Cuanto más trabajo yo, más desconocido se vuelve todo, absolutamente desconocido; asombro y maravilla y, al mismo tiempo, imposibilidad de representarlo. A medida que trabajo, mi visión se transforma, la realidad crece día a día, más y más bella, más y más desconocida. Más me acerco yo, más crece y más se aleja ella y, así, más imposible resulta representarla, más lejos estoy de poder ofrecer nada. Pero aunque no pudiera llegar a ofrecer ningún resultado a nadie, trabajar así ya merecería la pena para mí mismo [...] Avanzo cada día,...; no, cada hora, [...] Es la más extraordinaria de las aventuras."<sup>80</sup>

Dos son las vías para apuntar hacia "la gran desconocida": la vía simbólica y la vía apofática. Lograr plasmar la no-forma por el silencio de la forma. En ese silencio de la forma expresiva indagan, por ejemplo, las "lecciones de estética apofática" de Amador Vega<sup>81</sup> o, también, François Jullien<sup>82</sup>. Búsqueda de la no-forma para expresar aquel reconocimiento que es un no-

---

<sup>80</sup> Alberto Giacometti. *Écrits*. Paris, Hermann, 1997. pgs. 266-267.

<sup>81</sup> vid.: "La imatge nua de Déu: apunts d'estètica negativa" y "Passió, meditació i contemplació: sobre la desfiguració ritual en l'art de Mark Rothko" en *Passió, meditació i contemplació*. Barcelona, Empúries, 1999 (pgs.128-176) y: *Arte y santidad: cuatro lecciones de estética apofática*. Pamplona, Cátedra Jorge Oteiza, 2005. 167 p. Vega aborda la obra de arte como sacrificio cultural: "si nuestro cometido es el análisis de los lenguajes, ciertamente podemos concluir que también en la obra de arte, como ente autónomo del artista, se da el testimonio de un sacrificio necesario. En donde hay sacrificio hay creación; y éste, me parece es el elemento más seguro de una criteriología que no quiera decidir sobre la obra de arte a partir de argumentos o sólo estrictamente estéticos o sólo religiosos. No es lo religioso lo que atrae a lo sagrado a manifestarse, sino la capacidad de la obra por manifestar el sacrificio de la persona con voluntad predicativa; y éste sería el segundo elemento de una criteriología como la que aquí ensayamos" (Vega, 2005: 39) La voluntad de contemplación de los misterios constituirá un tercer elemento de la "gramática de la santidad de lo sagrado en el arte moderno".

<sup>82</sup> François Jullien. *La grande image n'a pas de forme, ou du non-objet par la peinture*. Paris, Seuil, 2003. 370 p., en especial los capítulos "Quitter la forme pour atteindre la ressemblance", "De la vérité en peinture" y "Regard ou recueillement".

conocimiento, una realidad cada vez más desnuda de toda imposición por parte del conocedor ("más me acerco yo, más desconocido se vuelve todo"), tan característica del trabajo de Rothko, pero también de Kandinsky, Malevich, Mondrian, etc.<sup>83</sup>

Si podemos acercarnos al estudio de la obra como manifestación del sacrificio de la persona (Vega, 2005: 39-40), ¿cuál es la naturaleza de ese sacrificio?, ¿cómo se concreta? Ahí es donde se sitúa nuestra búsqueda. Sacrificio de qué, por qué y para qué. Un esfuerzo de análisis y concreción que nos permita, en algún momento, dibujar unas pautas susceptibles de ser cultivadas, ejercitadas, en una propuesta de ética fronteriza que no quiere apartarse de la realidad sino vivirla en plenitud.

Reformación o purgación -en términos de Juan de la Cruz-. Todo dependerá de hasta qué punto se conciba a ese "valor absoluto" (el cerco hermético) como dimensión de la vida o como extraño a ella. Ya sea en términos sagrados -Dios, lo divino- o en términos profanos -la Naturaleza, la realidad-, esa dimensión de Verdad, de certeza absoluta, puede formar parte del existir o permanecer al lado. En un caso, el acceso, aun siendo renuncia, se orienta como ampliación, afirmación, profundización. El itinerario será vía de unión, des-sujeción que acerca y muestra, con la esperanza puesta en el ahora. En el otro caso, la vía será de purgación, extrañamiento, negación, oposición, alejamiento. Con la esperanza agarrándose al "luego". Aunque a menudo se asocien las dos des-sujeciones posibles a la oposición entre actitud religiosa o no religiosa, no

---

<sup>83</sup> el suprematismo de Malévitch busca expresar "lo único que existe, la vibración de ser, por su propia esencia, no figurativa" (K.S.Malévitch. *De Cézanne au suprématisme : tous les traités parus de 1915 à 1922*. Lausanne: L'age d'homme, 1974. p.14). O, para Rothko, el objetivo del artista es "reducir todo lo subjetivo y lo objetivo para hablar de la experiencia sensual; intentar que los seres humanos entren en contacto directo con las verdades eternas a través de la reducción de estas verdades al terreno de lo sensual, que es el lenguaje más elemental de la experiencia humana con el mundo exterior" (en M.Rothko. *La realidad del artista*. Madrid, Síntesis, 2004. p.153). Mondrian se expresa en términos de esfuerzo por hacer visible lo absoluto, la imagen abstracta como resultado del "reconocimiento consciente de la emoción de la belleza como cósmica, universal" y procura teorizarlo metódicamente (vid. P. Mondrian. *La nueva imagen en la pintura*. Murcia, Yerba, 1993. 138 p.) por no mencionar la extensa bibliografía de Kandinsky en su reflexión por la plasmación de lo sutil, lo "espiritual" en el arte (vid. bibliografía).

radica ahí la diferencia. El ser que se "estremece de felicidad" al contemplar "la esencia de las cosas", en Proust, vive una experiencia hermana a la de un Teilhard de Chardin, testigo del "misterio encarnado en la materia", que le lleva a desear que su corazón entienda que "la verdadera pureza no es la separación debilitante de la realidad sino, al contrario, un fuerte impulso a través de todas las bellezas"<sup>84</sup>.

Veamos con más detalle esas dos vías que avanzan en direcciones opuestas, ya se ande el camino en nombre de Dios o en nombre de la Naturaleza.

### 2.3. "PURGACIÓN" Y "REFORMACIÓN", DOS ACTITUDES DIFERENCIADAS

Los sonetos de Miguel Ángel<sup>85</sup> resultan un ejemplo especialmente ilustrativo de las dos caras opuestas de la des-sujeción en una misma estructura conceptual religiosa. Incluso en una misma persona. Entre las últimas décadas del siglo XV y mediados del XVI, Italia ha sido escenario de una lucha por superar la escisión espíritu/materia, Dios/creación, alma/cuerpo, del fracaso del intento y de la cristalización de un auténtico desencuentro entre los dos polos que durante tanto tiempo caracterizará el pensamiento y la creatividad occidentales. Miguel Angel Buonarroti (1475-1564) se sitúa en el centro neurálgico de la contienda, como artista y como hombre: media vida en la corte florentina de los Medici y otra media al servicio de la corte eclesiástica romana. De ser el símbolo de la divinización del artista como creador a sentirse, en la vejez, profundamente derrotado en su humanidad.

---

<sup>84</sup> de la "Misa sobre el mundo", en *Himno del Universo*. Madrid, Trota, 1996. p.40

<sup>85</sup> Miguel Angel Buonarroti. *Sonetos completos*. Madrid, Cátedra, 1993. 197 p.



Los sonetos son obra de madurez, del hombre que valora la evolución y rendimiento de los ideales y propósitos de juventud. En ellos encontramos las antiguas esperanzas y los temores del presente. Vemos al ser humano transitar desde una des-sujeción que permite que el *artífice*<sup>86</sup> -pintor, escultor...- colabore con el Creador en su gran obra, hasta la "otra" des-sujeción: aquella que exige la renuncia al arte y a la vida misma, pues el encuentro con el Creador, la salvación, sólo puede concebirse en otra vida, en otro mundo. Los sonetos nos permiten presenciar los límites de un proceso en el que el cerco del aparecer y el cerco hermético se mantienen como mundos de distinta naturaleza, sin que se dé el reconocimiento del único mundo -el cerco de vida- con dos apariencias. El "basta existir para sentirse completo" de Fernando Pessoa, sería un objetivo alcanzable desde cualquier momento cultural pero exige llevar a cabo el logro de ir más allá de los límites de cualquier escenario de vida. Cada uno presenta sus obstáculos propios.

¿Qué queda del Quattrocento en la Roma de la Contrarreforma? ¿Qué de las ansias unificadoras de todas las facultades del ser humano en los dogmas de Trento? Los sonetos son el exponente de una escisión ya consolidada. Escisión que es una disyuntiva que exige opción: el espíritu o la carne; la perfección o los sentidos; la piedad o la muerte; el bien o la belleza... Ese desencuentro proscribía del paraíso cristiano a los amantes de la belleza, de la vida, de la realidad, del existir mismo; proscribía, incluso, al Dios Creador que será substituido por la figura del Cristo doliente; crucificado, derrotado en su humanidad y erigido en juez -que salva o condena- precisamente por su pérdida humanidad. Un proceso doloroso que transita desde un mundo en que el arte y la mirada del artista es un ámbito de proximidad con lo divino (el que nos muestran los sonetos 106, o 83, por ejemplo) a un mundo de vida vacío de Dios, es decir,

---

<sup>86</sup> Éste es el término que emplean los textos renacentistas tanto para referirse a escultores, pintores, arquitectos, como a los artesanos del vidrio, o ceramistas, o ebanistas... Todos ellos eran expertos en oficios artesanos.

vacío de sus atributos, vacío de verdad y belleza (reflejado en sonetos como el 295 o el 296<sup>87</sup>)

Lo visible es bello. Esa era la afirmación del Quattrocento. Lejos quedaba la tesis de San Agustín de que produce más belleza la imitación de lo invisible que la de lo visible por ser lo invisible más perfecto. El salvo, el santo, según esa nueva economía de la salvación, sería aquel cuyos ojos -gobernados por el amor y la honestidad-, viesan la fuente divina de toda belleza en el mundo de lo creado. La condena es la de quien tiñe al mundo de mal por la maldad que lleva dentro (*el malvado, culpable y necio, lo que siente en los otros mira* -leemos en el soneto 83-). Afirmación que vale también (o muy especialmente) para su relación con Tomaso Cavalieri. Mientras puede mantenerse la conjunción entre la divinidad y la belleza de lo real, hay esperanza de armonía en el ser humano entre su sensualidad y su espiritualidad, entre el goce de los sentidos y el goce de la captación interior:

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

Certeza de la belleza de lo visible (presidida por la belleza del cuerpo humano), una belleza que no se circunscribe a las apariencias externas, no *está*

---

<sup>87</sup> *ni Dios, por su gracia, se muestra de otro modo  
que en algún hermoso y mortal velo ;  
y lo amo a él porque en él se espeja. (del soneto 106)*

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

*La vida es breve y poca ya me resta ;  
grata a los sentidos, pero no morada  
del alma, que me ruega muera. (del soneto 295)*

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

*sujeta al mudar del rostro amable*: belleza interior expresada en formas visibles. La materia es velo mortal a través del cual se reconoce la gracia divina, y sólo a través del velo puede accederse a la contemplación de lo divino. Desde esa perspectiva, si no se ama a la belleza no se ama a la divinidad. Y el artista puede ser el gran santo, el auténtico *veedor* y colaborador en la creación de belleza. Y, creando hacia el exterior, eleva, a su vez, su interior<sup>88</sup>.

En esta "composición de lugar", la des-sujeción significa extraer del mármol y de la propia vida la verdad que encierran. *Circunscrita en su exceso*<sup>89</sup>: esculpir es retirar lo que la excede ocultándola, hacer brotar aquel ser que existe ahí en potencia, desprendiéndolo de lo que lo esconde. En tanto que demiurgo dando forma a verdades extraídas de un material ya dado, el artista goza de una condición honorífica *semi* divina, un dios menor al servicio del Creador, en el gran taller de la Creación. En un marco semejante, la des-sujeción capacita al artista, a su gesto, a ser reflejo obediente del mandato divino, con el que debe cultivar una sintonía total para lograr su objetivo. "Yo entiendo por escultura lo que se consigue a fuerza de quitar" -escribe Miguel Ángel a Varchi<sup>90</sup>-. En clara concepción neoplatónica, la materia es el velo que oculta la Idea, y crear es rescatar, colaborando así en la Creación. El ser o el no ser de la figura, como el bien y el mal en la persona, están latentes; el que se manifieste un aspecto u otro, dependerá de la disposición del artista, del amante, de la persona. De la

---

<sup>88</sup> Escribía Pico della Mirandola : "elevándose de perfección en perfección, alcanza el hombre un grado en el que su alma está enteramente unida al intelecto y en el que el hombre se ha tornado prudente, inflamado por completo en un amor angélico, como materia santa sacudida por el fuego y transformada en llama espiritual por la potencia del alma, volando hasta el cielo inteligible, se reposa en los brazos del Padre primordial y allí halla la felicidad" (de la introducción a los *Sonetos*, p.13)

<sup>89</sup> *No tiene el gran artista ni un concepto  
que un mármol sólo en sí no circunscribe  
en su exceso, mas solo a tal arriba  
la mano que obedece al intelecto.* (del soneto 151)

<sup>90</sup> Varchi define *concetto*, siguiendo a Aristóteles, como : "aquella forma o imagen - llamada por algunos *intenzione*- que tenemos dentro del pensamiento de todo aquello que queremos desear, hacer o decir, (...) causa eficiente de todo lo que se hace o se dice". En: E.Panofsky. *Idea*. Madrid, Cátedra, 1995. p.108.

disposición del Creador respecto a sus criaturas. Hasta ahí una de las posibles formas de asumir la des-sujeción como fuerza positiva.

Los sonetos de Miguel Ángel están fechados entre 1534 y 1557: entre sus 60 y sus 82 años. Entre 1536 y 1541 trabajó en el *Juicio Final*; en 1532 iniciaba su relación con Tomaso Cavalieri; en 1536 conoce a Vittoria Colonna que le introduce en los círculos y las tesis valdesianas: no hay salvación por las obras, sólo Dios puede cambiar su "conchetto" respecto a alguien, no hay más vía que la súplica. El papa Paulo III convoca el concilio de Trento en 1545 (1545-49, 1551-52, 1562-63). Si en las primeras composiciones poéticas de Miguel Ángel reconocemos todavía al ideal de realización y creación en armonía de inteligencia y sensualidad, de espíritu y cuerpo, en las de los últimos años, el protagonista de los versos ha perdido toda esperanza de poder lograr la armonización. La ruptura se ha consumado, en la sociedad y en el interior del escultor.

La impotencia humana para alcanzar lo divino resulta doblemente frustrante: lo que ahora oculta a la belleza -a la divinidad, al alma-, ya no es una cáscara de fealdad ni un *exceso* externo; es el ser humano mismo en su fuerza creadora, en su fuerza vital. Para que viva el alma ha de morir el ser humano<sup>91</sup>. No está en sus manos el extraer esto o aquello de sí mismo. No es su mano la que agarra el cincel; materia inerte, ya no puede más que suplicar la acción del Otro en él.

*Así la apasionada fantasía  
que del arte hizo mi ídolo y monarca  
conozco ahora estar de error cargada* (del soneto 285)

En Miguel Ángel la des-sujeción deja de concebirse, pues, como "reformación" al servicio de la plenitud, del conocimiento, para convertirse en

---

<sup>91</sup> *Si por mortal belleza arder me sienta,  
junto al tuyo mi fuego se apagará,  
y en el tuyo seré, cual fui, de fuego.* (del soneto 274)

negación del ser y de la vida, de esta vida a cambio de la del alma. El cerco hermético *contra* el cerco del aparecer<sup>92</sup>; o el uno a pesar del otro. En el mundo de Miguel Ángel la interpretación (y la autointerpretación) del *artífice* pendía de cómo se resolviera la relación entre el Creador divino y su creación. Vemos que una relación de presencia y colaboración incita a un proceso creativo (y a un esfuerzo de des-sujeción) radicalmente distinto al que pueda vivirse en un entorno de sumisión a un Creador que vigila su creación desde un cerco distante. Lo cual no quiere decir que, sea cual sea el medio cultural, el proceso no pueda llevar -y lleve- más allá del pensamiento colectivo compartido, situando al buscador en el reconocimiento de la realidad plena. Lo que varían son las preconcepciones a las que el buscador ha de hacer frente.

Con un revestimiento conceptual u otro, el punto de partida siempre se sitúa en una realidad dual; desde el cerco del aparecer, se conciba como se conciba el "más allá del límite", éste será una realidad "otra". El reconocimiento de la no dualidad es -o puede llegar a ser- resultado del proceso; mientras la búsqueda no supere esa escisión, fácilmente desemboca en esa conciencia de sacrificio del uno en el altar del otro, como pudo sucederle a Miguel Ángel. O, más adelante, manteniendo el presupuesto de la distinta naturaleza de los ámbitos de realidad, nos encontramos frente a una realidad aparente que es accesible por medio de los sentidos y la razón, y una realidad oculta, que se muestra sólo a los genios, a unos seres humanos especialmente dotados.

El hombre del Renacimiento vive el primer impulso del proceso de secularización con el advenimiento del individualismo y la doble respuesta

---

<sup>92</sup> Numerosos sonetos reflejan el dolor de esa lucha interior, de esa negación que paraliza:

*Las fábulas del mundo me han robado  
el tiempo en que debía contemplar a Dios, [...]  
la esperanza falta, mas crece el deseo  
por que me liberes de mi propio amor. [...]  
Hazme odiar cuanto al mundo place  
y sus bellezas que honro y cultivo,  
para que antes de morir posea eterna vida.* (del soneto 28)

religiosa. Por un lado la reforma luterana busca una adecuación de la vida eclesiástica a los valores culturales emergentes: una vida religiosa fundamentada en la relación íntima con Dios, relación que el ser humano es capaz de sostener por sus propios medios y su dedicación, sin necesidad de imposiciones dogmáticas, ni mediaciones eclesiásticas o políticas. Por otro lado, la contrarreforma tridentina reafirmando la separación y distancia entre sagrado y profano, entre la salvación y la pasión, entre la verdad y la vida. Un abismo sólo salvable gracias a la mediación de la institución eclesiástica, sus rituales, doctrinas de penitencia y dogmas que despejan el camino a la verdad. Se juzgan con prevención los movimientos (y los personajes) místicos o espirituales, cualquier fenómeno religioso particular y no reducible a la norma social y religiosa.

El entorno religioso católico se pone, pues, en guardia ante una experiencia religiosa concebida como relación y conocimiento, a la vez que consolida su papel de mediadora entre dos realidades distantes y de garante del orden social. La pérdida de más y más parcelas en relación al "cerco del aparecer" marcará la evolución de las instituciones religiosas hasta nuestros días.

En el entorno luterano se va consolidando una nueva conciencia religiosa fundamentada en la experiencia personal, libre, responsable, mayor de edad respecto a cualquier autoridad exterior al individuo que toma forma en las diversas corrientes pietistas europeas. Como orientación ideal, el ser humano reconoce la verdad en sí mismo, y es en la mirada hacia el propio interior dónde descubre el Reino de Dios -o, quizás, la voz de la Naturaleza-.

Estamos pues ante el desarrollo de dos mentalidades, cada vez más opuestas. El acento puesto en la experiencia de lo sagrado como trascendente, en el entorno católico, frente a un desarrollo de la espiritualidad de la immanencia, fruto de la relación del sujeto con las cosas, con la realidad, en el entorno luterano. Dios está, reconocerlo dependerá de la mirada, de la actitud íntima y personal del individuo. El Dios personal todopoderoso pierde fuerza en el pensamiento católico a medida que son las instancias no religiosas las que

toman las riendas de la comprensión del mundo y de su gestión; el Dios católico no pierde sus rasgos teístas sino que va quedando confinado a la esfera de lo personal y familiar. En cambio, los rasgos personales de un Dios presente en la realidad -como es el del protestantismo- sí que se van desdibujando. Cuanto más presentes están en la realidad, menos antropomórficos pueden ser.

Es la sacralidad presente en la realidad -la sacralidad *de* la realidad-, reconocible por sus rasgos (Belleza, Bondad, Verdad...) lo que ocupa la atención. Un reconocimiento que se presenta como relación, como acceso a lo Absoluto, que pasa a ser asunto de conocimiento y ocupación de la filosofía. Lo Bello, como experiencia de la patencia de lo divino, pasa a primer término de la reflexión, dando lugar al desarrollo y madurez de la estética a lo largo del XVIII y XIX y los atributos *quasi* divinos que pronto reviste el "genio"<sup>93</sup>, el sujeto ideal capaz de reconocimiento directo de una realidad inefable, no conceptual, pero aprehensible<sup>94</sup>... ¿cómo? Predomina la conciencia de "don", de experiencia que está más allá de la implementación de un método, pero se pone de relieve, en todo momento, la relación entre reconocimiento de Belleza y Verdad y el uso de un entendimiento libre de todo interés egocentrado. En el juicio kantiano del gusto (la facultad que reconoce lo Bello), importa la "satisfacción desinteresada" tan distinta de la satisfacción "que va unida con interés, que está por tanto siempre en relación con la facultad de desear"<sup>95</sup>.

Así, aunque nuestro propósito sea identificar la des-sujeción a partir de la experiencia en primera persona, viendo cómo se concreta en los distintos protagonistas, no podemos dejar de tener en cuenta cómo la estética idealista

---

<sup>93</sup> sobre la evolución de la consideración del artista y sus capacidades, y de los distintos momentos por los que pasa el concepto de "genio", véase: Antoni Marí. *L'home de geni*. Barcelona, Edicions 62, 1984. 271 p. También: J.M<sup>a</sup> Schaeffer. *L'art de l'age moderne*. Paris, Gallimard, 1992. pgs. 16 y ss.

<sup>94</sup> El genio como receptor de una "idea estética" de unas características tan próximas a la experiencia de divinidad de un maestro Eckhart, por ejemplo: "para ella no se puede encontrar expresión que indique un determinado concepto; hace, pues, que en un concepto pensemos muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica las facultades de conocer, introduciendo espíritu en el lenguaje de las simples letras" (en I. Kant. *Crítica del juicio*. Madrid, Espasa Calpe, 1997. p.274)

<sup>95</sup> del segundo apartado de la *Crítica del Juicio* de Kant (op. cit. p. 132)

recoge y profundiza en una experiencia de conocimiento más allá de la conceptualización, más allá del mundo hecho a medida del deseo. Y cómo sitúa, en el centro de la experiencia, el silencio del sujeto en cuanto que estructura de necesidades, no para doblegar la naturaleza humana -citábamos a Schelling más arriba- sino como fuerza positiva, -"reformación", que no mutilación-. Un silencio que aporta conocimiento, como el del primer Miguel Ángel, aunque su función ya no será la de retirar lo que cubre y oculta como entonces; nada está oculto, la Belleza se muestra para el que se acerca con el interés adecuado y el uso idóneo de las capacidades.

La limitación del idealismo estará, probablemente, en no poder apoyarse en una tradición que haya desarrollado un cultivo metódico de la des-sujeción. La reflexión parte de experiencias producidas de forma espontánea, profundas visiones intuitivas a las que no se ha accedido mediante sistemas o disciplinas diseñadas con antelación. Nada que diera la clave de reproducción de las mismas, ni de cómo poder avanzar en ese acercamiento. Pero, desde la constatación de que el sujeto de la experiencia no es el "yo"; algunos, como Schopenhauer, insistiendo en la necesidad de "olvidarse de sí mismo como individuo y de su voluntad" para "convertirse en puro sujeto, claro espejo del objeto"<sup>96</sup>. Se abre un período en que se insiste en la importancia de la des-sujeción, pero sin contar con una tradición asentada de exploración de cómo llevar a cabo ese propósito; asentada y reconocida por la razón como tal, en su aportación cognoscitiva.

#### 2.4. EL SER DEL LÍMITE COMO FAVOR DE LA NATURALEZA

Mientras los dioses habitan el mundo toda creación fluye de ellos; la creación artística es fruto de la inspiración divina, el artista recibe y transmite

---

<sup>96</sup> A. Schopenhauer. *El mundo como voluntad y como representación*. México, Porrúa, 1987. p. 148



algo que le es extraño. Cuando los dioses abandonan al mundo (y al artista), ¿cómo concebir el trabajo creativo y las actitudes por las que transita?<sup>97</sup>

En el siglo XVIII es un don otorgado por la Naturaleza, la realidad misma concede el poder creativo al artista-genio. ¿Quién elige? La Naturaleza. La Naturaleza ha heredado las características de la divinidad. Y mientras la condición fronteriza se interprete, básicamente, como dependiente de voluntades externas al sujeto -sea Dios, sea la Naturaleza- poco puede aportar a nuestro propósito. De forma más o menos explícita -lo hemos mencionado ya- la posibilidad de adentrarse en la verdad -de recibir una noticia más verdadera de la realidad- se entronca con el hecho de desligar las capacidades cognoscitivas humanas de su uso orientado hacia la satisfacción de las necesidades del sujeto. Ese será el núcleo de la estética kantiana, una estética que no surge de la nada; en la *Crítica del juicio* (1790) pueden reconocerse las ideas estéticas del iluminismo y de la ilustración. Diderot no puede ser más explícito en la presentación del "genio" en el correspondiente artículo de la *Enciclopedia* (1757)<sup>98</sup>. Inteligencia-imaginación-alma, un conocer que pone en juego todos los resortes, no sólo la mente discursiva. Conocer que es recepción; no hay que escarbar, no se trata de eliminar lo que excede; la realidad no se oculta, se muestra, la verdad (la idea) de los seres alcanza al hombre y, éste, recogerá o no la noticia, se hará eco -o no- de la verdad, según su naturaleza.

---

<sup>97</sup> véase A. Marí "De divina inspiratione", en *La voluntat expressiva*. Barcelona, La Magrana, 2002. pgs. 104-112.

<sup>98</sup> Introduce el artículo con estas palabras: "El genio es la amplitud de la inteligencia, la fuerza de la imaginación y la actividad del alma. Del modo en que recibe sus ideas depende aquel en que las evoca. El hombre, proyectado en el universo, recibe, mediante sensaciones más o menos vivas, las ideas de todos los seres. La mayoría de los hombres no experimenta sensaciones vivas sino por la impresión de los objetos que tienen una relación inmediata con sus necesidades, sus gustos, etc. Todo lo que es ajeno a sus pasiones, todo lo que carece de analogía con su modo de existir, o no lo perciben, o no lo ven sino un instante pero no lo sienten, y muy pronto lo olvidan para siempre. El genio es aquel cuya alma más amplia, afectada por las sensaciones de todos los seres, interesada en todo lo que está en la naturaleza, no recibe una idea que no despierte un sentimiento; todo lo anima y lo conserva todo" (en la antología: Denis Diderot. *Escritos sobre arte*. Madrid, Siruela, 1994. p.35)

El común de los mortales sólo será capaz de recoger lo que se relacione con su estructura necesitada: la necesidad guía la cognición. En cambio, el genio<sup>99</sup> será aquel hombre - subrayando "hombre"<sup>100</sup>- capaz de recibir la verdad en su amplitud y profundidad al tener su interior unas dimensiones mucho más amplias que le convierten en un sujeto capaz de no limitar el interés y la comprensión al círculo reducido de su existir. Diderot apunta en otro escrito que la cualidad específica del genio, "una cualidad especial del alma, secreta, indefinible, sin la cual no es posible ejecutar nada verdaderamente grandioso" no es ni la imaginación, ni el juicio, ni el ingenio, ni el entusiasmo, ni la sensibilidad, ni el gusto, sino el espíritu observador. Un "espíritu observador que se ejerce sin esfuerzo, sin contención; no mira, ve, se instruye, se extiende sin estudiar; no tiene ningún fenómeno presente, pero todos le han afectado"<sup>101</sup>. No se estudia, se ejerce sin esfuerzo, ¿de qué depende pues?

Es un don, un talento peculiar con el que la Naturaleza favorece a algunos hombres desde su nacimiento -afirma Kant-. A través del genio la Naturaleza dicta las leyes al arte -nos dice-. Para la creación se requiere "genio" que es "la capacidad espiritual innata mediante la cual la naturaleza da la regla al arte"<sup>102</sup>. Un don que "ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad

---

<sup>99</sup> en referencia al desarrollo y evolución del concepto de genio, véase A. Marí. *L'home de geni*. Barcelona, Edicions 62, 1984. 271 p.

<sup>100</sup> El genio es un don de algunos miembros del género masculino; "hombre" en este contexto no refiere al "género humano". Cuanto más se esfuerza el pensamiento del XVIII por esclarecer la naturaleza del genio, más evidente resulta que no puede ser una mujer la elegida. Para Diderot o Rousseau era obvio que las mujeres carecían de genio porque "la inspiración arrebatadora que devora, siempre les falta" (afirma Rousseau en *El contrato social*). Para William Duff las mujeres eran incapaces de genio porque les faltaba "el poder creativo y la energía de la imaginación"; para Kant una mujer estudiosa "podría muy bien incluso tener barba" y (a las mujeres) "les falta un entendimiento fuerte sin el cual lo único que produce el artista son tonterías (en Larry Shiner. *La invención del arte*. Barcelona, Paidós, 2004, p.178-179).

<sup>101</sup> en unas reflexiones sobre el genio, halladas entre sus papeles y publicadas póstumamente. En: Denis Diderot. *Escritos sobre arte*. Madrid, Siruela, 1994. p.41.

<sup>102</sup> en el apartado 46 de la *Crítica del juicio*. Madrid, Espasa Calpe, 1997. p.262-263.

aprender"<sup>103</sup>. Mientras la perspectiva de "don", de "gracia", es la que domina la reflexión en torno a los ámbitos del conocer no conceptual -la *cognitio sensitiva*, como la llamaría Baumgarten- prácticamente no se analiza el proceso o, si se hace, el discurso se mueve en unos términos poco útiles para quien está pretendiendo acercarse al "cómo".

Pero nos interesa -como decíamos- recoger el hecho de que se insista en la relación entre el interés desegocentrado y la posibilidad de que se produzca un conocimiento valorativo que se traduce en el reconocimiento del existir mismo de toda realidad, de cualquier ser. Un reconocimiento que no depende de formas específicas, de encantos sensibles ni de la satisfacción que pueda producir. El reconocimiento requiere un interés por la realidad en sí, sin finalidad alguna, sin expectativas. Para crear se requiere "genio" y para contemplar "gusto", el gusto se extiende más allá de la creación artística. Y el "desinterés", la mirada libre de expectativas, es condición de lo uno y de lo otro. "Todo interés estropea el juicio de gusto"<sup>104</sup>; el interés que se requiere ha de ser "por la cosa misma" aún a costa de sufrir algún daño o de ir en contra del

---

<sup>103</sup> Kant. *Op. cit.*, p.274. Hasta tal punto es don que "el creador de un producto que debe a su propio genio no (sabe) él mismo cómo en él las ideas se encuentran para ello, ni tenga poder para encontrarlas cuando quiere" (*ibid.* p.263). Gadamer (2003:75-95), en su objetivo de asentar al arte como aportación de verdad, insiste también en la necesidad de alejarse de la perspectiva que liga la experiencia estética a una peculiar disposición subjetiva. Pero muestra, a su vez, que la insistencia de Kant en el concepto de genio tiene su razón de ser al querer éste equiparar los productos de las bellas artes con la belleza natural: en cuanto que "arte", la creación bella no es fruto de la aplicación de un trabajo metódico sino que mantiene una referencia a lo espiritual, al más allá de la sujeción a la forma. Subrayar los rasgos de la genialidad conlleva mostrar que el valor de la obra radica en lo que está más allá del método o del proceso de creación en sí mismo.

<sup>104</sup> Afirma en el punto 13, y en el 42: "El que sólo (y sin intención de comunicar sus observaciones a otros) considera la bella figura de una flor salvaje, de un pájaro, de un insecto, etc., para admirarla, para amarla, no queriendo dejar de encontrarla en la naturaleza, aunque le costara algún daño a sí mismo y aunque, de ser perdida, resultara de alguna utilidad para él, ése toma un interés inmediato y ciertamente intelectual en la belleza de la naturaleza. Es decir, no sólo su producto según la forma, sino la existencia del mismo le place, sin que un encanto sensible tenga parte en ello o él mismo enlace aquí algún fin. (*ibid.* p.252)

interés propio; un interés sin el móvil del fruto o resultado que se pueda lograr ni de la comunicación ulterior.

Habrá que esperar a Schopenhauer para encontrar la afirmación explícita de que esta capacidad (la genialidad), "si bien en distintos grados, es patrimonio de todos los hombres"<sup>105</sup>. De todo aquel capaz de convertirse en "sujeto puro de conocimiento, en visión transparente del mundo" mediante el olvido de cualquier fin o interés egocentrado<sup>106</sup>.

## 2.5. UNA PROPUESTA ÉTICA

Cuanto más se "encarna" la idea de Dios en el orden de la Naturaleza, y en la experiencia del testigo, la búsqueda de lo Absoluto, de la esencia de la realidad y del existir, encuentra su punto de apoyo en el ámbito de la creación artística como exponente de una exploración no conceptual de la realidad. Y en su formulación a lo largo de la reflexión estética, se insistirá una y otra vez en el parentesco entre esa búsqueda y un vivir la vida humana descentrada respecto a un "interés interesado", un vivir en la no egoncentración. La estética se muestra pues como el ámbito de reflexión acerca del conocer silencioso, ese conocer fundamentado en la des-sujeción como puerta de acceso a la condición fronteriza. Se constata que es así. Se insiste en ello, pero sin acabar de formular los distintos peldaños que configuran el movimiento de alzado. En cierta

---

<sup>105</sup> y añade: "a menos de que se trate de personas desprovistas de todo sentimiento estético, hay que admitir que esa facultad de conocer las ideas y de prescindir momentáneamente de su propia individualidad, existe en todo hombre". La primera edición de *El mundo como voluntad y representación* es de 1819. (edición utilizada: México, Porrúa, 1997. p.159)

<sup>106</sup> El contexto de la afirmación es éste: "la contemplación exige un completo olvido de la propia persona y de sus intereses; la genialidad no es otra cosa que la objetividad máxima [...] es la facultad de conducirse meramente como contemplador, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento, que originariamente está al servicio de la voluntad, de esta servidumbre, perdiendo de vista sus fines egoístas, así como la propia persona, para convertirse en sujeto puro de conocimiento, en visión transparente del mundo". (*op.cit.* p.152-153)

manera, al genio "se le concede" la capacidad de des-sujeción, y por ello es genio.

En la medida en que la experiencia cognitiva se produce, precisamente, más allá del yo, en el yo se da la vivencia de don, de gratuidad, de efecto sin causa. El logro no pertenece al mismo ámbito que el esfuerzo realizado, y de ahí, la certeza de que "algo" se muestra, se ofrece, se da... Es una vivencia connatural al conocimiento silencioso, al conocer propio del cerco hermético. Pero, de la misma manera, cabría afirmar que ha hecho falta acercarse hasta la frontera para que tal experiencia cognitiva se produjera. Y ese "acercarse" es el que necesitamos poder dilucidar al máximo.

El "estado estético" de Schiller es el logro de la plenitud de vida, la armonía de todas las facultades, la intuición del ser humano completo que ha logrado armonizar aquel instinto de vida que le empuja a comprometerse con el curso de la existencia, la multiplicidad, el mundo material y sensible, con el instinto que tiende hacia la superación del espacio y el tiempo, hacia la inmutabilidad, la libertad suprasensible. La armonización entre el yo fenomenal y el yo absoluto<sup>107</sup>.

La "intuición intelectual" de Schelling nos sitúa también ante esa posibilidad. En una de las *Cartas* leemos: "esta intuición intelectual se produce en cuanto dejamos de ser objeto para nosotros mismos y el que contempla se identifica con lo contemplado. En este momento de la intuición el tiempo y la duración desaparecen para nosotros; ya no estamos en el tiempo, sino que el tiempo o, aún más, no el tiempo, sino la pura y absoluta eternidad, se halla en nosotros".<sup>108</sup> Plenitud de ser, conocimiento absoluto, que requiere transitar por

---

<sup>107</sup> vid. Antoni Marí. "Un ideal d'humanitat", en: *La vida dels sentits*. Barcelona, Angle, 2004. pgs.97-102.

<sup>108</sup> F. Schelling. *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*. Madrid, Tecnos, 1990. p.69 El fragmento procede de la octava carta, que merecería ser reproducida entera, por sus descripciones de la "intuición intelectual", esa facultad que "sustrayéndonos al cambio del tiempo y alejándonos de todo lo que proceda del exterior, nos introduce en nuestro íntimo y revestido mí mismo permitiéndonos contemplar en nosotros la eternidad bajo la forma de lo inmutable. (...) Esta intuición nos convence en principio de que hay algo

el *anonadamiento*. Schelling recoge lo "sorprendente" que resulta comprobar que esta posibilidad se haya constatado en "todos los pueblos y las edades", entre los que destacan "unos cuantos sabios chinos" por su "franqueza, considerando la nada como el bien supremo, como la absoluta felicidad"<sup>109</sup>, (¿en referencia al budismo?). En comparación con esa sabiduría de la nada, una mística (se presupone que el término refiere al entorno religioso cristiano) basada en un Dios con una sustancia particular y un ser individual autoconsciente, no alcanzaría esa experiencia de ser. El místico -insistirá Schelling- sólo podría alcanzar la verdadera contemplación, si pudiera reconocer la identidad entre divinidad y mismidad. Contemplación de la divinidad como contemplación de sí mismo en todo<sup>110</sup>.

Schopenhauer llega a afirmar con toda radicalidad la experiencia de conocimiento no dual en la que "no se puede separar el sujeto que percibe de la percepción misma"<sup>111</sup>, "puros sujetos de conocimiento, como un *ojo* del mundo, idéntico a todo aquello que conoce", "suprimiendo todo vestigio de individualidad"<sup>112</sup>. En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer - en afirmaciones que nos sitúan en la proximidad de las enseñanzas no duales ("aduales", preferirá R. Panikkar<sup>113</sup>) del advaita vedanta y del budismo (y a las

---

que en su sentido propio *es*, mientras que todo lo restante sólo es *apariciencia* a la que *hacemos extensiva* tal noción" (p.67). La experiencia no subjetiva del existir mismo en esa muestra cercana a la que podemos tener acceso, la propia mismidad, hace patente lo que *es*, una experiencia más allá de concepto alguno, más allá de objetivaciones, experiencia de libertad absoluta, ilimitada, de identidad con el existir.

<sup>109</sup> *ibid.* p.80

<sup>110</sup> *ibid.* p. 70

<sup>111</sup> "olvidándose de sí mismo como individuo y de su voluntad y convirtiéndose en puro sujeto, en claro espejo del objeto, de tal modo que parece que el objeto está solo, sin el ser que lo percibe y que no se puede separar el sujeto que percibe de la percepción misma, sino que ambos son una misma cosa, porque la conciencia en su totalidad está completamente ocupada y llena por una sola imagen intuitiva"(Schopenhauer 1997: 148).

<sup>112</sup> Schopenhauer 1997: 161

<sup>113</sup> en lugar del "no dualismo" al uso, Panikkar propone traducir el término *advaita* por "adualismo" ya que no apunta a una oposición respecto a la visión dual de la realidad

que el filósofo no deja de referirse)- presenta la formación de mundos de sentido, mundos de objetos correlatos a unos sujetos, como representación, despliegue, al servicio de las necesidades de sobrevivencia (al servicio de la "voluntad de vivir", de la "voluntad"); esa poderosa fuerza de vida toma forma en la necesidad, ésta en el deseo, y el conocimiento relacional del sujeto ante un mundo de objetos procura responder a la búsqueda de satisfacción de la necesidad. Atrapados en ese mecanismo, no puede haber verdadera dicha, ni paz, ni conocimiento; ni tan sólo auténtica virtud (libro III, capítulo 38): un estado de ignorancia en el que "toda nuestra dicha y toda nuestra sabiduría están cimentadas sobre arena"<sup>114</sup>, la falsa consistencia del ego. Mientras el ser humano se da una consistencia individual, diferenciada del mundo que le rodea (*principio individuationis* -IV,63-) vive en un engaño, en un escenario levantado para servir a su necesidad en el que la moral sólo alcanzará a ordenar el comportamiento depredador, egocentrado, pero no a superarlo. El "bien absoluto" (IV,45) sólo puede ser el querer que se niega a sí mismo: "la virtud no puede nacer sino del conocimiento intuitivo que nos revela en los demás la misma esencia que en nosotros"<sup>115</sup>.

La apuesta ética de Schopenhauer es esa hazaña de situarse más allá de la perspectiva egocentrada, en profunda unión con la realidad. En propiedad, afirma, sólo en ese estado puede hablarse de virtud o de bien, pues no hay dos, no hay relación, toda relación conlleva (y es fruto de) expectativa, necesidad, satisfacción, rechazo... Una ética planteada desde el ego en relación a otros egos, no puede aspirar más que a generar el menor dolor posible, pero sin salirse del círculo del "mirar para sí". La verdadera ética es conocimiento con el sello inconfundible del amor ilimitado, ya que es una vía que conduce a superar la falsa consistencia individual -del sujeto-, lo cual genera la comprensión de que "en todo lo que nos rodea gravita un mismo ser" y así "ensancha nuestra

---

sino "más allá de". El pensamiento advaita invita a situarse en otro ámbito (Jacques Vigne. *La mystique du silence*. Paris, Albin Michel, 2003, p.38)

<sup>114</sup> Schopenhauer 1997: 274 (libro IV, 63)

<sup>115</sup> *ibid.*, p. 284 (IV,66)

simpatía extendiéndola a todo lo que vive dilatando nuestro corazón". La afirmación última de la verdad es la de la antigua sabiduría hindú: *Tat twam asi*, tu eres eso, afirmación de unidad total. Por tanto, conocimiento es amor ilimitado y la vía del conocimiento es des-sujeción que es piedad, entrega. Y lo que no apunte en esa dirección es egoísmo, ignorancia de la naturaleza de la realidad y de el propio existir (IV, 66). Esa comprensión no pertenece al campo del pensamiento abstracto (conceptual) sino al de la intuición: la identidad se experimenta, es inmediata, sin mediación de conceptos. Es "un sentir interior, inmediato, intuitivo, fuente única de toda virtud y de toda santidad" (IV, 68). Schopenhauer subraya que, quizás sea la primera vez que alguien lo exponga de forma "abstracta despojada de toda forma mística", desde la razón, pero que no se trata de "un cuento filosófico ideado por él", sino que recoge lo que ha sido la razón de la existencia de innumerables sabios y santos de oriente y de occidente (IV, 68).

Sucede que cuando desgrana los aspectos de la des-sujeción, la terminología -como mínimo- de Schopenhauer es tan marcadamente dual que su discurso más parece una propuesta de negación del cerco del aparecer que una transformación de la vida en el mismo. Superada la etapa de liberarse de toda carga relacionada con el deseo, es el propio existir el que se experimenta como carga, de ahí que "cualquier abreviación de la vida" se vea con alegría (IV, 57). Todo bien se deriva de la "negación de la voluntad de vivir", "necesaria destrucción de la voluntad de vivir"<sup>116</sup>. Expresiones que no orientan hacia el estado de virtud, beatitud y dicha infinita proclamado, sino que más parecen desembocar en una absoluta nada, desinterés, muerte... Leyéndole, nuestra impresión es que quizás su experiencia quedó a medio camino: su mente intuyó (y logró fundamentar conceptualmente) la fuerza positiva de la des-sujeción

---

<sup>116</sup> El testigo, aquel ser que es "pura objetividad", ve que dolor y maldad no son sino dos lados del fenómeno único de la voluntad de vivir, no divide entre víctimas y verdugos...: afirmaciones éstas (libro IV, 63, y el conjunto de los capítulos 62-68) que interpretadas desde el pensamiento dual, conceptual (y no como apuntando más allá de él), no pueden ser entendidas más que como renuncia a cualquier posibilidad de opción y de compromiso válido al servicio del existir.



pero, sin llegar a alcanzar el estado deseado de unión; y, así, la exposición de la vía se realiza desde la experiencia dual, sin que la intención del cerco hermético ofrezca recursos para "hacer presente" esa intuición en la vida del cerco del aparecer; y es ese "hacer presente" lo que transforma palabras de sacrificio en germen de creación.

Si su lectura no logra encender la experiencia simbólica y si, además, se lee en un entorno en el que la dualidad sea dogma, condición humana insuperable, entonces es cuando la apuesta de Schopenhauer sólo puede interpretarse como pesimismo absoluto que niega al hombre la posibilidad de transformar la realidad. Una salvación inalcanzable equivale a una condena segura. Mientras no se perfila con más claridad la relación entre los cercos (del aparecer y hermético), la relación -el encaje- entre visión dual y visión no dual (o *adual*), o, en otros términos, la relación entre un "mirar" y un "ver" ambos connaturales a la existencia humana, la apuesta no deja de encerrar un cierto pesimismo, pues vida humana es vida de intersección, una intersección que no puede arrastrar presupuestos de anulación de un cerco u otro.

¿Qué ámbito de conocimiento puede devenir instrumento liberador? El arte -responderá Schopenhauer-. Arte, la experiencia estética, entendida como el cultivo de las vías del silencio, como el esfuerzo por contemplar la realidad en su esencia, una comprensión que no corre tras resultado alguno. El arte es ocupación que separa al objeto y al sujeto de la corriente del deseo, detiene la rueda, generándose la experiencia esencial, unitiva, en la que "una pequeña parte de la corriente se convierte en representante del todo"<sup>117</sup>. El arte es el cultivo, la realización de esa capacidad propia de todo ser humano que le permite liberar al conocimiento de su servidumbre a la rueda del deseo y la necesidad, ofreciéndole la posibilidad de ser lo que verdaderamente es en

---

<sup>117</sup> Dice el párrafo: "el arte arranca a la corriente que arrastra a las cosas de este mundo el objeto de su contemplación y lo aísla ante sí, y este objeto particular que en dicha corriente era una pequeña parte efímera se convierte para él en representante del todo, en equivalente de la multiplicidad espacio-temporal; por consiguiente, se detiene ante este individuo la rueda del tiempo; las relaciones desaparecen; sólo lo esencial, la idea, es su objeto" (Schopenhauer 1997: 152)

potencia, sujeto puro de conocimiento, visión transparente del mundo, (Libro III, 36-37). Pura experiencia simbólica, o realización de la condición fronteriza -diríamos-.

El arte, o la "genialidad" como capacidad propia de ese cultivo, carga sobre sus hombros con la posibilidad de conocimiento silencioso, carga con toda la larga tradición de experiencia fronteriza tan propia de la mística. Un peso probablemente exagerado para unas únicas espaldas. Pero ese corrimiento fue un fenómeno propio del hundimiento del fundamento de verdad del ámbito de lo religioso que se mantendría mudo y opaco hasta no poder ser reinterpretado. De hecho será el cultivo de la condición fronteriza desde ámbitos no religiosos uno de los factores que permitirá comprender su naturaleza como experiencia cognoscitiva. Y esa comprensión la que favorecerá la reinterpretación y recuperación de la aportación de la mística. Mientras, la reflexión desde la estética, constituye un verdadero puente para poderse acercar al sentido de la des-sujeción como movimiento de alzado, como fuerza afirmativa. Habitantes de dos mundos a un tiempo -decía María Zambrano-. O quizás, mejor, habitantes de un mundo abierto a la infinitud. Porque cuando "conocer el conocimiento" -decíamos- cuestiona cualquier posibilidad de absolutos, ¿con qué nos pone en contacto la búsqueda? ¿Cuál es su verdad? "A lo menos" a un desplazamiento de la visión que transforma radicalmente el espectáculo. Cede, como mínimo, un velo, el creado por la egocentración.

Podremos valorarlo recogiendo y analizando el testimonio de sus protagonistas, y valorarlo a partir de ahí. Con una primera parada mencionando a Marcel Proust. Proust leyó a fondo a Schopenhauer, tanto que *À la recherche du temps perdu* parece una verdadera puesta en escena de las propuestas del filósofo. O una verdadera experimentación con resultado positivo. O apropiación y maduración desde el proceso personal a través de la literatura. O exposición exagerada, quizás<sup>118</sup>. Sea como fuere, nos ofrece la

---

<sup>118</sup> A. Marí sugiere que, teniendo en cuenta la ironía demostrada por Proust en otras obras, no hay que perder de vista la posibilidad de una lectura que considere un cierto margen de ironía del literato hacia el filósofo en "*À la recherche*" (Marí 2004: 57).

posibilidad de saborear los distintos rasgos de una experiencia cognoscitiva no dual, página a página, volumen a volumen. La pregunta por el criterio de verdad en la experiencia de realidad se plantea en las primeras páginas del primer volumen y no encuentra una resolución satisfactoria hasta el séptimo, *Le temps retrouvé*. ¿Qué tiene de particular un bizcocho en una taza para que aquel momento sea una experiencia de existencia plena, de certeza absoluta? Una actitud de testigo incansable escrutando la realidad y el propio existir en el escenario, aporta resultados. Descubre que ha sido la irrupción de un rasgo del pasado en el presente o, lo que es lo mismo, la actualización del pasado despertado por un rasgo del presente, lo que rompe la continuidad del hilo temporal que estructura y amalgama la experiencia del sujeto. Ese hiato interrumpe el existir del constructor en su mundo de construcciones. La cesación diluye la modulación útil de la superficie de la realidad, permitiendo que el grueso mismo del existir aflore en ese instante. "Un minuto liberado del orden del tiempo ha recreado en nosotros, para sentirlo, al hombre, liberado del orden del tiempo"<sup>119</sup>.

La experiencia de verdad desenmascara la ignorancia. Página a página, Proust recrea hasta el mínimo detalle la vida en el mundo de la construcción, recrea el escenario y la representación de cada actor. Un mundo que parecía real hasta que el sonido de una cucharilla o el movimiento de unas baldosas, rompen el hilo temporal pudiendo reconocer al ser inmutable que experiencia pasado y presente, más allá de los juegos del pasado y del presente; actúan de resorte despertándonos del ensueño. Es entonces cuando es posible reconocer el propio existir cotidiano como un absoluto vacío de realidad; tan vacío que sólo se sostiene por el recuerdo de la cara en el espejo<sup>120</sup>. El espejo es la única

---

<sup>119</sup> Marcel Proust. *En busca del tiempo perdido*. 7. *El tiempo recobrado*. Madrid, Alianza, 1998, p.217. Ese "hombre liberado del orden del tiempo" es, retengámoslo, "estremecimiento de felicidad": "El ser que renació en mí con tal estremecimiento de felicidad (...) ese ser se nutre sólo de la esencia de las cosas, sólo en ella encuentra su subsistencia". (ibid.).

<sup>120</sup> Con toda crudeza: "aquel que vive de continuo pensando cantidad de cosas, como no es más que el pensamiento de tales cosas, cuando por casualidad en vez de tenerlas

confirmación de una existencia insustancial. La única vía para recrear los instantes de certeza con alguna posibilidad, quizás, de alargarlos, o de poder habitar la certeza, será la vía del conocimiento, de la observación, la vía del esclarecimiento hasta la última fibra del fundamento de la experiencia de realidad (Proust 1998: 222, 224).

Si no ha sido el goce lo que ha hecho nacer esos momentos de profunda felicidad, no será el goce lo que pueda retornarlos. La vía de la polarización del conocimiento, polarizando totalmente el existir en ese empeño de cruzar la capa de irrealidad, justifica cualquier esfuerzo. Y aquí el literato redime al filósofo de la carga de negatividad o pesimismo que podía desprenderse de su discurso. En el despliegue narrativo Proust pone en evidencia que la "negación de la voluntad de vivir" ha de entenderse como distanciarse de una vida construida en el vacío, como negarse a implicarse en una obra para poder adquirir lucidez sobre ella. Suficiente lucidez como para hacer saltar en pedazos la construcción y que el existir pueda mostrar su verdadera naturaleza plena, única, ilimitada. Y lo logra. Logra multiplicar esos momentos de felicidad, logra que "la vida verdadera", "la única vida, por tanto" le habite, "le viva". ¿Cómo lo ha logrado? Escribiendo, utilizando la pluma, página a página, como vía de exploración y silencio del sujeto necesitado. Por tanto, el arte le ha facilitado el movimiento de alzado<sup>121</sup>. No se equivocaba el filósofo -podría ser la conclusión del literato-. Y

---

delante piensa de pronto en sí mismo, tan sólo se encuentra un aparato vacío, algo que desconoce, al que, para infundirle alguna realidad, incorpora el recuerdo de una cara avistada en el espejo" (Proust en: *Albertine desaparecida*. Barcelona, Anagrama, 1988, p. 199)

<sup>121</sup> En el punto álgido del texto, el reconocimiento: "la grandeza del arte verdadero (...) estaba en volver a encontrar, en captar de nuevo, en hacernos conocer esa realidad lejos de la cual vivimos, de la que nos apartamos cada vez más a medida que va tomando más espesor y más impermeabilidad el conocimiento convencional con que sustituimos esa realidad que es muy posible que muramos sin haberla conocido, y que es ni más ni menos que nuestra vida. La verdadera vida, la vida al fin descubierta y dilucidada, la única vida, por lo tanto, es la literatura; esa vida que, en cierto sentido, habita a cada instante en todos los hombres tanto como en el artista. Pero no la ven porque no intentan esclarecerla" (Proust 1998: 245). Un "vivir" que es un verdadero acto de conocimiento, fusión de existir y conocer, sin diferencia alguna entre verdad y ser al disolverse la distinción entre sujeto y objeto.

ese trabajo de artista, propuesto a todo ser humano tanto como al artista, discurre en sentido inverso al que realiza el amor propio, la pasión, la costumbre, amontonando opacidad, velos.<sup>122</sup>

Nos dejaremos guiar, pues, por el rastro de los artistas en esta búsqueda de la aportación de la des-sujeción.

## 2.6. EXPLORACIÓN DE LA DES-SUJECIÓN EN EL ARTE

Abrimos el apartado -que tendrá algo de antología- con una afirmación de Balthus: "pintar es, principalmente, querer conocer y hacer todo lo posible por conseguirlo" (Balthus 2001: 284).

Una afirmación que sitúa la orientación de la des-sujeción que nos ocupa: la des-sujeción, veremos, es hacer todo lo posible cuando lo que se quiere es conocer. Todo lo posible, ¿en qué dirección? Vemos dos movimientos entrelazándose, fundiéndose, oponiéndose o apoyándose: vacío de sí mismos para permitir el mostrarse de la realidad; en este caso, se insiste en la capacidad de recepción y gestación de la semilla recibida. O utilización de las facultades para hacerlas aptas para salir al encuentro de lo que es sutil. La utilización también exige un "vacío", un desnudamiento de las facultades, pero se subraya el matiz de avance, de penetración de las facultades en la realidad. En los dos casos, conocimiento es encuentro, una cita que pasa por el vacío-

---

<sup>122</sup> La vida se convierte en arte cuando se emplea en disolver el muro, en empeño por cruzar la frontera, por rebajar la fuerza de la falsa consistencia:

"Ese trabajo del artista, ese trabajo de intentar ver bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, algo diferente, es exactamente el trabajo inverso del que cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y también la costumbre, realizan en nosotros cuando amontonan encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas enteramente, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente la vida" (ibid. p.246).

desnudamiento; pero, en uno, se trabaja poniendo de relieve que quien sale al encuentro (quien da el primer paso) es la realidad -el existir mismo; en el otro, que no hay cita si previamente no se ha creado la posibilidad por parte del sujeto<sup>123</sup>. Dos caras del mismo fenómeno que caracterizan personalidades distintas, o momentos complementarios -depende-, pero siempre haciendo referencia a una comprensión de la realidad que ha de esforzarse por prescindir de la visión necesitada que mantiene, habitualmente, a la cognición humana bajo control.

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

"No debe haber más intervención deliberada que el silencio. El artista debe conseguir silenciar por dentro las voces de todos los prejuicios, debe olvidar, crear silencio, ser un perfecto resorte. Entonces el paisaje se inscribirá en él."<sup>124</sup>

¿Cómo describe Valente el ejercicio de las facultades?

---

<sup>123</sup> El "poeta" y el filósofo" en María Zambrano. Una división no del todo rígida, en la que vemos amplias zonas compartidas entre el "saber" de uno y el "conocer" del otro, con la oscilación de un ámbito a otro, pero poeta y filósofo encarnan, en el discurso, esas dos formas de avanzar, de tantear en el camino. El filósofo de Zambrano "parte despegándose en busca de su ser", mientras que el poeta "sigue quieto esperando la donación" (1993: 106). Para ello el poeta se mantiene "vacío, en disponibilidad, siempre. Su alma viene a parecer un amplio espacio abierto, desierto. Porque hay presencias que no pueden descender en lo que está poblado por otras" (1993: 108). El filósofo, como el hijo pródigo, debe partir de casa, salir sin nada propio, sin nada más que la pregunta. (1993: 85) Sus afirmaciones nos dejan -en algún momento- un sabor de profunda dualidad... "cuando la presencia llegue, cobrarán cuerpo y sentido las cosas". Un acento en la experiencia de espera que impone, como contrapartida, la entidad ontológica del huésped esperado. A veces el encuentro, la experiencia de la cita corrige la perspectiva; y llega el reconocimiento de "no había dos": "no hay lugar para dos", "era yo mismo quien llamaba a la puerta",... bellas expresiones que impregnan, por ejemplo, las *Odas* de Jalal-ud-Rumi. Superación de opuestos. Pero para hablar de ello Zambrano utilizará otra imagen: la del bienaventurado -en algunos textos-, el "exiliado" en otros.

<sup>124</sup> en A. Marí. *Formes de l'individualisme*. València, Eliseu Climent, 1994. p.223.

"Lo primero que tiene que hacer todo artista es tener el estado de disponibilidad que presupone un espacio vacío. El artista se hace vaciándose a sí mismo.

Crear es generar un estado de disponibilidad, en el que la primera cosa creada es el vacío, un espacio vacío. Pues lo único que el artista acaso crea es el espacio de la creación. Y en el espacio de la creación no hay nada (para que algo pueda ser en él creado). La creación de la nada es el principio absoluto de toda creación"<sup>125</sup>.

Vaciarse, crear la nada para dejarse habitar por el universo. Vacío de lo conocido, es decir, vacío (o supresión o silenciamiento) de toda forma sobre impuesta, para "dejar ser" a la realidad. Así se orienta esta peculiar des-sujeción. Trabajar por no imponer. La objetivación se impone, moldea la realidad, la ordena al servicio de la supervivencia, al servicio de la especie. Des-sujeción como "estado de retracción" del sujeto: es decir, una no acción desde los hábitos del viviente necesitado. A menudo vemos descrita a la no-acción como "pasividad"<sup>126</sup>, lo que no acaba de ser cierto. Quietud en relación a todo movimiento ligado con la necesidad, al mundo de ese "constructor de

---

<sup>125</sup> José Ángel Valente. "Cinco fragmentos para Antoni Tàpies", en: *Conversación sobre el muro*. Barcelona, La Rosa Cúbica, 1998. p. 35. En otro texto ahonda en esa misma idea, estableciendo un sugerente paralelismo con la mística: "Alguna gente dice 'Valente es un poeta místico'. No lo soy. Simplemente me parece que el esquema que sigue el místico se parece mucho al que sigue el poeta. Hay una carta de John Keats a un amigo, de 1820, donde dice que el poeta es como un camaleón. Dice que todos los seres tienen un contenido y que justamente el poeta lo que tiene que hacer es un vaciado de su interior para dejar entrar en él al universo. Y ésa es la operación del místico, sólo que él dice que liquida al yo para que entre Dios". (en una entrevista: *Mi lema es nadar contra corriente*, dins: *El País*, 24 Abril, 1999, Babelia p.12-13) No perdemos de vista la orientación que nos proporciona esta comparación.

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

<sup>126</sup> así por ejemplo Jean Baruzzi, en su estudio de San Juan de la Cruz (1991: 528 y ss.)

escenarios" al servicio de un sujeto, pero mantener ese estado de retracción, de quietud, de pasividad del yo, requiere de una total tensión atenta:

"El estado de creación es igual al wu-wei en la práctica del Tao: estado de no acción, de no interferencia, de atención suprema a los movimientos del universo y a la respiración de la materia. Sólo en ese estado de retracción sobreviene la forma, no como algo impuesto a la materia sino como epifanía natural de ésta. Y la materia para el artista no se sitúa nunca en lo exterior. Ocupa el espacio vacío de lo interior, el espacio generado por retracción, por no interferencia, donde 2-1 suele ser mayor que 2+1, según la ley de la edición negativa que Kandinsky<sup>127</sup>, tan próximo, formuló." (Valente 1998: 35)

Para María Zambrano es la experiencia cognoscitiva, experiencia de belleza, la que de hecho crea ese vacío para poderlo ocupar. La posibilidad silenciosa, no egocentrada, humana -diríamos- vislumbra, percibe; ese vislumbre desaloja (ayuda a silenciar) al "existir corporal, ser terrestre" (en terminología de Zambrano); silenciándole, rinde su pretensión de ser, de ser separado, sujeto frente a un mundo de objetos, y pasa a primer término el testigo silencioso, conciencia lúcida de la realidad misma, "un suceso al que se le ha llamado contemplación y olvido de todo cuidado", nos dice en *Claros del bosque*<sup>128</sup>. Unos "claros" que no son otra cosa sino esos momentos de lucidez, de

---

<sup>127</sup> "La resonancia interior se intensifica cuando se prescinde del sentido exterior del objeto" -leemos en *La gramática de la creación* (Paidós, 1987, p. 38)-. Y, puntualiza: "este sentido está vinculado en realidad con el mundo práctico y por esa razón ahoga la resonancia interior". O, en *De lo espiritual en el arte*: "La vida espiritual, a la que pertenece el arte, es un movimiento complejo pero determinado, que conduce hacia adelante y hacia arriba. Este movimiento es el del conocimiento. Puede adoptar diversas formas, pero en el fondo conserva siempre el mismo sentido interior, el mismo fin" (Kandinsky 1996: 25)

<sup>128</sup> Escribe Zambrano: "La belleza hace el vacío -lo crea-, tal como si esa faz que todo adquiere cuando está bañado por ella viniera desde una lejana nada y a ella hubiere de volver. (...) Mas la belleza que crea ese su vacío, lo hace suyo luego, pues que le pertenece, es su aureola, su espacio sacro donde queda inteligible. Un espacio donde al ser terrestre no le es posible instalarse, mas que le invita a salir de sí, que mueve a salir



espacios libres que permiten conocer el bosque y el más allá del bosque. Es la cognición la que crea el verdadero vacío pero sin ese permanente trabajo de disponibilidad difícilmente la posibilidad se podría dar. Avisa Kandinsky (1996: 104),

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

Kandinsky, de pies en el suelo, analiza e interpreta su dedicación desde la orientación de su propio trabajo. "Sin privilegios", dirá. "Movimiento de conocimiento", en el que actos, pensamiento y sentimientos (mente, acción y sentir: los tres pilares de la existencia humana sobre los que volveremos una y otra vez), aclaran o envenenan. Cuándo sucede lo uno y cuándo lo otro, lo iremos viendo. La misma actitud de retracción, alimentada por todo aquello que pueda fortalecerla y acompañarla, la podemos encontrar en Joan Miró:

"Para poder pintar, necesito una gran soledad, porque la pintura, mi pintura, exige una tensión enorme. Debo estar *chez moi* y ponerme en las mejores condiciones de trabajo. Necesito un verdadero entreno físico, como poco, escucho música, leo -prácticamente sólo poesía-, paseo mucho por la naturaleza. Ahora que vivo en Mallorca miro el mar, los árboles, los pájaros. Y esta manera de pasar los días conmigo mismo, en silencio, me permite mantener la gran tensión que requiere la pintura."<sup>129</sup>

---

de sí al ser escondido, alma acompañada de los sentidos; que arrastra consigo al existir corporal y lo envuelve; lo unifica. Y en el umbral mismo del vacío que crea la belleza, el ser terrestre, corporal y existente, se rinde; rinde su pretensión de ser por separado y aun la de ser él, él mismo; entrega sus sentidos que se hacen unos con el alma. Un suceso al que se le ha llamado contemplación y olvido de todo cuidado" (Zambrano 1977: 53)

Un estar consigo mismo que permite aflorar al "otro" que es sí mismo, no el "yo" pero tampoco algo que no sea propio de la existencia humana, sino lo más propio de ella, la existencia misma en su grandeza, no en el específico confín en la que cada "yo" pretende encerrarla. La manera de plantearlo de Gao Xingjian, nos acerca de nuevo al esfuerzo de Proust en *La recherche...*: un análisis a partir del fragmento de vida más cercano, el sí mismo, pero libre de la sumisión a los juegos de la perspectiva egocentrada:

"Si la expresión de un artista sólo es un medio para expresar directamente su "yo", su arte se volverá totalmente absurdo. El "yo" es una masa caótica o un agujero negro original. Considero que la creación artística es más una purificación que una expresión del "yo". Consiste en examinar, con los ojos bien abiertos y extremadamente atentos, los diez mil mundos que nos rodean y el "yo" que tiene tantas dificultades de comunicarse con los otros".<sup>130</sup>

En Gao, purificación del "yo" que aporta posibilidad de distanciarse del mismo, poderlo observar de la misma manera en que observamos los diez mil mundos que nos rodean; observación que abarca, pues, la realidad entera, nada queda fuera. Por tanto, desegocentración, desplazamiento del eje del existir más allá del ego. La desegocentración pone orden al caos; o es el esfuerzo por ordenar la existencia, simplificarla, polarizarla, lo que favorece la

---

<sup>129</sup> en Dora Vallier. *L'intérieur de l'art*. Paris, du Seuil, 1982. p. 127. En esta entrevista, Miró valora mucho la pedagogía de su maestro Francesc Galí (1880-1965), pintor y pedagogo. Miró explica cómo Galí les enseñaba, más que a pintar, a "entrenar todo el ser"; en sus clases ponía en juego todas las capacidades, música, poesía, atención sostenida, exploración perceptiva. Miró subraya que esa fue su verdadera escuela de vida (en Vallier 1982: 139 y ss.). Entre los testimonios de los artistas a los que hemos tenido acceso, estos recuerdos de Miró constituyen una excepción; si en los demás nos encontramos con una des-sujeción "instrumental", adoptada momento a momento, según las necesidades, Miró reconoce el trabajo consciente de su maestro de desarrollo de las capacidades "silenciosas", y sus frutos.

<sup>130</sup> Gao Xingjian 2004b: 89. Resumirá Valente: "Yerra el poeta que habla de su experiencia personal" (en la entrevista citada).

desegocentración. O ambas cosas. Balthus muestra la misma distancia que Gao en relación a una creación artística ligada a la exploración (o comunicación) desde la egocentración<sup>131</sup>. Recogíamos en la primera parte las afirmaciones de Valente entorno al arte como actividad cognoscitiva de la que podía desprenderse un acto de comunicación. Ahora vamos viendo con más detalle tanto los rasgos del conocer estético como del sentido de su comunicar. "No he pretendido expresarme a mí mismo sino al mundo por la pintura" -afirma Balthus-. Porque el vislumbre del ser pone en evidencia la falsa consistencia que se estaba otorgando ese sujeto que nos ha permitido acercarnos hasta la frontera. Y reconocido esto, qué interés puede tener entretenerse en el remo, en lugar de expresar el océano del que ya se percibe el olor y se oye el movimiento de las aguas.

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

El texto continua insistiendo en ese esfuerzo de conocimiento, fundamentado en la disponibilidad interior o, lo que es lo mismo, en una actitud desegocentrada como exigencia para poder ir más allá de lo conocido; un más allá aquí mismo pero que "no tiene relación" con ser yo mismo, con el

---

<sup>131</sup> Nos dice: "Me indigna el culto a la personalidad que rodea a muchos pintores contemporáneos. Pintar requiere todo lo contrario, borrarse cada día más, no tener más exigencia que la pintura y olvidarse de sí mismo y de todo lo demás. Y, en cambio, proliferan las declaraciones personales, las confesiones íntimas, el exhibicionismo. No me canso de insistir en que no es uno mismo lo que explicas o lo que quieres expresar, sino el mundo, sus noches y sus misterios. Quizás, de paso, hallarás alguna clave que te ayude a comprenderte mejor, pero no es ese el objetivo. [...] Yo no he pretendido expresarme a mí mismo, sino al mundo por la pintura". (Balthus 2001: 38)

ser del yo: acceso a la frontera que "realiza" -hace realidad- al ser del límite en el seno del existir humano, "realizando" el propio ser de la realidad. En Balthus no hay un huésped que irrumpa en el escenario sino el escenario mismo se muestra en su grandeza, y no como escenario sobreimpuesto.

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

### **2.6.1. La atención sostenida**

¿Cómo se describe el avance hacia la frontera? ¿Cuáles los instrumentos? Hemos visto ejemplos en los que, para que el mundo cobrara realidad, el peso de la "purificación" se ejercitaba dejando espacio en sí, "desocupándose". Pero, además, se da la constatación de que, más allá de la realidad hecha a medida de los sujetos, más allá del mundo de correspondencias de sujetos y objetos, no tratamos con una realidad correlata a nuestro ser sujeto. Hacia ella -como quien otea atentamente hacia la lejanía buscando reconocer aquello que no ve- puede mantenerse el interrogante, la atención, la polarización del interés. "Firmemente tendidos hacia" esa realidad que se intuye, que se adivina, hasta que la misma toma cuerpo, crece, se muestra. Un esfuerzo por insuflar vida a la vida, o por

una renuncia que devuelve la vida a la vida, en el que se insiste una y otra vez. Van Gogh (1977: 58), por ejemplo, escribe a su hermano Théo:

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

La verdad del mundo es vida, es existencia. Si no lo es, se debe a que no se ha establecido relación con el mundo. Sólo con el concepto que lo doblega a nuestro interés, que lo modela a nuestra necesidad. Conocer será dejar ser, y la tensión de las facultades, en estos textos, ponen el acento en ese esfuerzo por dejar ser. Su Dongpo, en términos muy parecidos: "para poder pintar un bambú tengo que lograr que el bambú se forme en mi pecho mostrándose como bambú"<sup>132</sup>. Cézanne: "evitar doblegar al motivo, al contrario, adaptarse a él, dejarle nacer y germinar en el propio interior en una disponibilidad total"<sup>133</sup>. Y Gao Xingjian (2004: 58):

"La observación de la persona que consigue sentir el latido de la vida trasciende cualquier juicio de valor. [...] El escritor que observa la realidad sin depender de juicios de valor convierte la observación y la búsqueda de la realidad en su ética particular y superior."

Y de nuevo la voz de Balthus (2001: 243):

"Un pintor ejercita siempre la mirada; se trata de ir "más lejos" de lo que te muestra el entorno, pero ese "más lejos" está aquí mismo, en la realidad misma, en ningún otro lugar. No dejas de mirar, en estado de alerta, da igual que tengas la vista tan mal como la tengo yo ahora, lo que

---

<sup>132</sup> F.Jullien. *La grande image n'a pas de forme*. Paris, Seuil, 2003. p. 254

<sup>133</sup> *ibidem*. p.239

importa es el estado de tensión de la mirada interior. Esa manera de penetrar las cosas con la certeza de que están absolutamente vivas, en una inimaginable plenitud".

¿Qué es lo que llama a salir, a abandonar la casa? -se preguntaba M. Zambrano-. "El ser, el ser de las cosas que son" (1990: 85) En la medida en que ese "cobrar sentido" se denota desde el propio vivir ("en el pecho", "en el interior", vida que reconoce vida) se comprende el uso de términos de "recepción", "acogida". Pero vemos aquí la otra cara de ese movimiento. Se trabaja con los ojos, con los oídos, con el sentir, pero ni son ni los ojos, ni los oídos ni el sentir. Son y no son, son el resorte, el medio, para lograr movilizar esa "visión interior", "oído interior" que despierta en esa tensión avivada en y por el interés desegocentrado, absoluto, radical. Mirada que siente: sentir las cosas. Y, entonces, se constata su plenitud, su vida. El sentir gobernado desde el "yo" es el sentir *reactivo*, sentir que reacciona ante placer o dolor, la satisfacción o insatisfacción; no es un sentir capaz de reaccionar ante algo con independencia de su implicación (como sujeto) en ese "algo"<sup>134</sup>. Esa "mirada interior" de Balthus apela a una penetración en el existir de las cosas, penetración en el existir. Se ha estudiado mucho el proceso de formación de imágenes en la retina, sobre la agudeza de visión en relación a la fijación del órgano, del ojo; pero, como en la práctica japonesa del tiro al arco, aquí se está haciendo referencia a una precisión de otro orden; que nace de dentro, libre, descargada del peso de la costumbre, de las expectativas; libre de una visión o

---

<sup>134</sup> Zambrano estaba convencida de la importancia del desarrollo de la atención sostenida. En sus *Notas de un método*, muy especialmente, desgrana pautas para un aprendizaje que tome en consideración la doble posibilidad humana de forma armónica ("conocer" y "saber", dirá ella). Su propuesta insiste en la importancia de una disciplina mental que considere, simultáneamente, el trabajo de concentración que permita una atención activa prolongada "tendida hacia" y una entrega meditativa, libre, dispuesta, capaz de acoger lo que "ahí hay". Simone Weil, respondiendo a la misma preocupación, abogaba por "educar la atención", una mezcla de capacidad de espera y deseo, de vacío, apertura y tensión hacia (1993: 68-72), con el convencimiento de que, con las condiciones adecuadas, aquello que ella llamaba "vida de gracia", era una posibilidad de todo ser humano.

comprensión de la realidad fijada por el hábito, recogida en y desde el interior, mirada que ve y siente aún si los ojos están enfermos<sup>135</sup>. Ve y siente una realidad que ha dejado de estar enfrente, *ve* porque *es* lo visto, "aquí m'estic tot sol vora el mar, *sóc la natura sentint-se a si mateixa*" -dirá Joan Maragall<sup>136</sup>.

A la pregunta de qué significa para él la aventura de esculpir o de pintar, Giacometti (1997: 279) responde:

"ver, comprender el mundo, sentirlo intensamente y ampliar al máximo nuestra capacidad de exploración [...] De cara a la sociedad es una actividad inútil. Cada obra de arte se ha engendrado absolutamente para nada, fuera de esa sensación inmediata que se vive en el intento de aprehender la realidad. Y la gran aventura [trabajando un rostro], es ver surgir cada día algo absolutamente nuevo y desconocido en ese mismo rostro. Es algo más grande que dar no sé cuantas vueltas al mundo".<sup>137</sup>

Espacio vacío, silencio del yo, como vía de conocimiento; es un acercarse a la realidad que obliga a romper la distancia objetiva, a romper la dualidad. El propósito del silencio del "yo" no es otro. Un silencio que se concreta en olvidar (en no alimentar) todo aquello que pueda dar consistencia a la solidez de la individuación: éxito, búsqueda de resultados, historia personal, relaciones...

---

<sup>135</sup> "Un acto de atención -dirá Bergson- implica tal solidaridad entre el espíritu y su objeto, es un circuito tan bien cerrado, que no se podría pasar a estados de concentración superior sin crear con todas las piezas otros tantos circuitos nuevos que envuelven al primero y que no tienen en común entre sí otra cosa que el objeto percibido" (1987: 65)

<sup>136</sup> Joan Maragall. *Elogi a la paraula*. Barcelona, edicions 62, 1978. p.46

<sup>137</sup> En otro momento Giacometti describe el momento en que se le "abrió la mirada", el momento en que logró, a fuerza de mirar, que sus ojos *vieran*: "Antes vivía en una realidad conocida, banal, estable -diría yo-. Mi visión era una visión fotográfica, como la de cualquiera (supongo), no vemos directamente las cosas sino como reflejadas en una pantalla. Eso cambió totalmente en el año 1945 [describe con todo detalle el momento, en plena calle, en el que se encontró ante una realidad desconocida] la realidad se transformó totalmente, me hallaba ante algo nunca visto, el boulevard Montparnasse con la infinita belleza de *Las mil y una noches ...* y, al mismo tiempo ese increíble silencio, qué silencio...". (1997: 264)

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

Acercarse es estar dispuesto a consumirse. De ahí la constancia de la imagen de la llama, la llama que transforma consumiendo, la llama de amor de Juan de la Cruz, de Yunus Emre, de Goethe<sup>138</sup>, amor que transforma en luz. Porque acercarse es un "laborar contra sí", acercarse o vaciarse: los dos extremos se tocan. Así lo vemos en estas pocas líneas de Francisco Pino:

"En poesía hay que perseguir, seguir un rastro, aunque no se consiga. Aunque dé miedo. Porque la poesía es susto, caminas sobre un alambre expuesto a caerte, a no ser nadie. El poeta labora contra sí. Ofrece un contra sí, y no puede hacer posible nada más que a través de su incendio. Por eso el poeta no comunica nada, se manifiesta encarnado en llamas, enllameado."<sup>139</sup>

"Carne simbólica" -veíamos en Trías (1991: 525)-. Consumación, destilación capaz de mostrar. Intersección en la que resplandece la verdad, espacio-luz... (Trías 1999: 415). La obra de arte y, quizás, el mismo artista en la medida en que el arte le haya transformado en habitante del límite, se nos ofrecen como verdadera experiencia simbólica, certificando todas aquellas afirmaciones de Cassirer, Gadamer, Trías... que nos hablaban de ello, del arte y su ofrecimiento de verdad que es tal en cuanto que se produce esa experiencia.

---

<sup>138</sup> *Te acercas volando, fascinado / hasta que, ahí estás, amante de la luz,/ como la polilla, calcinado. / Mientras no comprendas aquel: "muere y seas!" / no eres más que un oscuro huésped en tierra tenebrosa: versos del poema "El feliz deseo" (Le Divan. Paris, Gallimard, 1984. p.43). Gaston Bachelard, en La flamme d'une chandelle (Paris, PUF, 1961) ofrece un bello recorrido a través del simbolismo de la llama transformadora y sus frutos.*

<sup>139</sup> en "De poesía", El País, 24-07-1999 (Babelia, p.5)



Consumación que encarna el engarce y lo hace inteligible. Y, avanzamos, que el espacio simbólico propio del arte será la obra, no necesariamente el artista. Éste, como el científico, o el filósofo, el buscador, el amante de la realidad desde cualquier ámbito, se asoma a la frontera, se acerca lo suficiente como para notificarla. Puede concentrar su camino en el proceso creador, pero desandararlo una vez realizado. Pero desde cualquier camino de conocimiento, también el arte, habrá quien a fuerza de asomarse un día no retroceda más. O quien buscaba precisamente eso: transformarse a sí mismo en espacio simbólico, en carne simbólica. Todos compartirán la condición fronteriza pero el "ser del límite", propiamente, será ese "habitante de la frontera" que ha dejado atrás (o calcinado) su "yo soy" por el "Es", o el "Soy", del cerco fronterizo<sup>140</sup>.

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

### **2.6.2. El cultivo desde todas las capacidades**

"Miro, y las cosas existen.

Pienso y existo sólo yo." (Fernando Pessoa 2001: 189)

Difícilmente podríamos encontrar expresión más sintética de ese reconocimiento desde el silencio del "yo conocedor", siempre que tengamos presente que en el verdadero mirar participa la lucidez mental, que es

---

<sup>140</sup> "si Te tocan, me tocan, Tu eres yo", "en el fondo de mi nada, Tu", dirá al Halladj, hasta llegar a formular aquel *Ana'l Haqq'* -"yo soy la Verdad"- que le costó la vida.

aprehensión lúcida mental, sensitiva, perceptiva. Opera, como el poema, también desde la palabra pero más allá de su función referencial. Dos son los espacios (los mundos de efectos) que puede producir el lenguaje. En su función denotativa *comprender* consiste en la sustitución de unos sonidos por unas realidades extralingüísticas ("les hablo, y si han entendido mis palabras, esas mismas palabras están abolidas" -explica Paul Valéry<sup>141</sup>); en su uso poético el propio efecto de la forma sensible es lo que adquiere importancia al introducirnos en el "universo poético" ese espacio en el que nos disponemos

"a vivir, a respirar, a pensar de acuerdo con un régimen y bajo leyes que ya no son del orden práctico; es decir que nada de lo que suceda en ese estado se resolverá, acabará o abolirá por un acto determinado". (Valéry 1998: 86)

Se da una certeza de que la verdad que toma forma no pertenece al ámbito de la ordenación práctica, necesaria, el de la ordenación conceptual analítica, ni es resultante de ella. Los dos usos de la mente lingüística no pueden actuar simultáneamente, así, cuando se retiene la función denotativa, se abre la posibilidad de desplegar otro mundo de sentido. Dice Georges Steiner (1991: 244),

"... en esa tensa cesura entre la inteligibilidad analítica y la percepción, cuando la cognición contiene su aliento, nuestro sentido del ser se hace anfitrión de la belleza"<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> y continúa: "si han entendido, esas palabras han desaparecido de sus mentes, han sido sustituidas por imágenes, relaciones [...] En otros términos, en los empleos prácticos o abstractos del lenguaje, la forma, es decir, lo físico o lo sensible, y el acto mismo del discurso no se conserva; no sobrevive a la comprensión; se disuelve en la claridad; ha actuado; ha cumplido su función; ha hecho comprender: ha vivido" (en P.Valéry. *Teoría poética y estética*. Madrid, Visor, 1998. p.85)

<sup>142</sup> En la misma dirección nos sitúa Antoni Marí cuando afirma: "La veritat del poema se sent i es percep en tota la seva paradoxal presència, en la seva extensió inescrutable, en el seu obrir-se a l'expressivitat que transcendeix la mateixa paraula que la sosté [...] La paraula del poema sap dels límits i és, des d'aquest saber, des d'on assoleix la

Del cómo puede llegarse a producir semejante fenómeno como es el decir poético, Bonnefoy concreta:

"Cada palabra destruye la presencia sensible de las cosas tanto como nos ayuda a arrancarla de la percepción confusa e indistinta de los sentidos. La experiencia poética consiste en separar, en neutralizar las representaciones que nuestros conceptos nos ofrecen del mundo para, a través de ella, poder reencontrar la presencia bruta, indisociada, de la realidad."<sup>143</sup> "Poesía es aquello en que se convierte el lenguaje cuando se ha logrado no olvidar que, en muchas palabras, existe un punto en que el que establecen contacto con aquello que no pueden nombrar"(1993: 52)<sup>144</sup>.

Usar la forma para ir más allá de la forma, el lenguaje para acercarse al "más allá de los límites del lenguaje" de Wittgenstein. Son los propios instrumentos del cerco del aparecer, los que han de usarse de una manera radicalmente distinta para poder explorar lo que no está construido por esos instrumentos. Así como son las propias capacidades del sujeto, el soporte del que dispone el sujeto para poder ir más allá de ellas, es decir, más allá de él. Se trata de un uso del lenguaje y de las formas en general, ya sean abstractas o figurativas, que trasciende formas y lenguaje, un uso que "pone al descubierto los hilos de silencio de que están entremezcladas" (Merleau-Ponty 1964: 57)<sup>145</sup>.

---

infinitud del sentit i la infinitud del no-res. Un no-res curull d'absència, un buit del sentit on en un instant es posa la comprensió del camí de l'èsser" (Marí 1998: 204-205)

<sup>143</sup> Y. Bonnefoy en El País 12-06-1993 (Babelia, p.2)

<sup>144</sup> Añade Gao Xingjian (2004: 55): "La especulación metafísica no me sirve para alcanzar la realidad. La realidad es sensual e inmediata, producto de la fusión del sujeto y el objeto, se instala en la conciencia perceptiva en todo momento".

<sup>145</sup> En referencia a la tesis saussuriana de la ausencia de significado del signo fuera del sistema del que forma parte, en "El lenguaje indirecto y las voces del silencio" Merleau-Ponty aboga por considerar la presencia, en el sistema, del "fondo de silencio" del que surge la palabra, tanto si se trata del lenguaje poético como del pictórico (donde trazos y colores ocuparan el lugar del signo lingüístico). La expresión apunta más allá de ella

"La palabra poética empieza justo donde el decir es imposible", nos dice J.A. Valente: esa es su función y lo que la caracteriza; servir de bastón de ciego para poder ver en la oscuridad y oír en el silencio. Y se convierten en comunicación cuando consiguen mostrar algo de esa forma oscura y silenciosa sin traicionarla, sin desnaturalizarla.

Hay un uso de las formas que se convierte en herramienta para ese aprehender, para acercarse, por consiguiente, para alejarse de sí. Las formas serán vía de expresión, sí, pero primariamente serán vía de acceso. En el esfuerzo por descubrir en ellas esos "hilos de silencio" y sus posibilidades, las facultades intelectivas, perceptivas, sensitivas, deben liberarse (retraerse) de su uso cotidiano. El conocimiento se produce pues en el mismo proceso creador<sup>146</sup>. Conocimiento de una mente silenciosa, polarizada, atenta... "Hay quienes consideran que el poeta posee imaginación -se quejará Seferis (1997: 65)-, que es una nube brincando sobre otra nube; y la verdad es que el poeta reproduce la vida mucho más de cerca de lo que la ven los otros". Conocimiento inmediato, desde la mente-sentir, o la lucidez del sentir.

---

en el seno de esa interrelación entre las posibilidades del "trazo" elegido y los descartados: "Tenemos que considerar la palabra antes que se la pronuncie, el fondo de silencio que no deja de rodearla, sin el cual no diría nada, o lo que es más, poner al descubierto los hilos de silencio de que está entremezclada. Existe, para las expresiones ya adquiridas, un sentido directo, que corresponde punto por punto a giros, formas, palabras instituidas. Aparentemente, ninguna laguna en esto, ningún silencio parlante. Pero el sentido de las expresiones que están en vías de cumplirse no puede ser de este modo: es un sentido lateral u oblicuo, que crepita entre las palabras, es otra manera de sacudir el mecanismo del lenguaje o del relato para arrancarle un sonido nuevo." (en *Signos*. 1964, p.57)

<sup>146</sup> Recogemos de nuevo el testimonio de José Ángel Valente: "No estás operando con un procedimiento racional; estás afrontando una realidad que desconoces con instrumentos que no se fundan en la razón [...] la invitación de la pintura a entrar en un mundo que está más allá de las palabras es válida desde cualquier estética, pues es la aventura de la creación: ir más allá de las palabras. La palabra poética empieza justo donde el decir es imposible" (Valente 1998: 27). "Ese conocimiento se produce en el mismo proceso creador [...] El instrumento a través del cual el conocimiento de un determinado material de experiencia se produce en el proceso de la creación es el poema mismo. Quiero decir que el poeta conoce la zona de realidad sobre la que el poema se erige al darle forma poética: el acto de su expresión es el acto de su conocimiento. La poesía aparece así, de modo primario, como revelación de un aspecto de la realidad para el cual no hay más vía de acceso que el conocimiento poético." (Valente 94: 21)

Un sentir lúcido no es el movimiento de la afectividad que responde y corresponde al movimiento de otros sujetos respecto a sí mismo, sino una actitud radicalmente polarizada hacia el objeto de nuestro interés. A cualquier precio. Nos dice Henri Matisse (1993: 223):

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

Un sentir desapegado de cualquier interés personal, sin atender a resultados ni a expectativa alguna. Actitud permanente de "intento", todo el ser "tendido hacia". Las expectativas del "yo" en relación a sus necesidades, sus miedos, sus deseos, actuarían interfiriendo, bloqueando la vía de aproximación.

"Pintar es salir de sí mismo, olvidarse de sí, preferir el anonimato, arriesgarse a no estar de acuerdo con el siglo, con la modas ni con los prójimos" (Balthus 2001: 283)<sup>147</sup>

Si la comprensión ha de acercarse -unirse- a la realidad, el eje de atención ha de quedar desplazado, "tendido hacia": "en la vida no hay pequeñeces -dice Séferis-, contemplando una llama intensamente, con mucho amor, puedes aprender más sobre el destino de la humanidad que leyendo muchos libros y

---

<sup>147</sup> Añade Gao Xingjian (2004: 52): "si el escritor baja de su presunta condición de Creador o Salvador a la condición de hombre [...] y logra entonces escrutar ese "yo" tan a menudo inmerso en el caos de un narcisismo ciego, ganará inteligencia, se liberará de la obstinación y de la vanidad, se serenará y ganará perspicacia. Nacerá entonces en él, con toda naturalidad, la capacidad de reírse de él mismo, el sentido del humor, la piedad y la tolerancia". La concepción del artista como "elegido de los dioses o de la naturaleza", que el mismo artista pueda sentirse especialmente "señalado", puede girarse contra él y contra su dedicación, al fortalecer el ego, acrecentando así su distancia hacia la realidad, hacia la materia de su actividad cognoscitiva. En cambio, desde el silenciamiento, uno mismo puede ser el fragmento de realidad elegido iniciar la exploración.

gestando mucha materia gris"<sup>148</sup>. Una cerilla consumiéndose que merezca toda nuestra atención puede abrirnos a todos misterios -aseguraba Kandinsky-. Pero para mantener ese cara a cara sereno, inflexible, atento, hacia lo que hay, es imprescindible "hacer abstracción del sentimiento personal" (Van Gogh). Es una comprensión que es sentir, vibración, certeza con la emoción; un sentir de un orden distinto al del "sentimiento" que avisa del grado de reacción (y de la dirección de esa reacción) de un sujeto en relación a su mundo y al trato de sus congéneres.

Aquí se está aludiendo a una capacidad de sentir impersonal -pero no fría-, poderosa, que es posible desarrollar, posible e imprescindible para acercarse a la frontera. Un sentir que es lucidez propio de toda búsqueda auténtica; de toda búsqueda que desplace la mirada más allá de sí, más allá de lo conocido, más allá de la realidad transcrita en palabras y conceptos. Sentir-lucidez que encontramos en pensadores, científicos, artistas... El físico David Bohm explica cómo la nueva comprensión, antes de ser "idea" se deja sentir vibrando en el interior de una manera imposible de verbalizar (Bohm 2002: 78)<sup>149</sup>. La razón saldrá en su ayuda, dando forma y detallando aquello que ha sido percepción y comprensión en la profundidad del sentir. Lo que deseamos subrayar es la naturaleza de esa calidez vibrante humana, ámbito propio de la comprensión asombrada, claramente distinta del "sentimiento" psicoafectivo. No sólo distinto, sino que parecen trabajar en direcciones opuestas. La entrega total, sin resguardos (sin tener en cuenta resultados, éxitos, consideraciones exteriores ni miedos interiores...) necesita poner entre paréntesis el sentimiento

---

<sup>148</sup> Y. Seferis. *op. cit.* p. 63

<sup>149</sup> Escribe Bohm: "Mucho antes de que un científico sea consciente de los detalles de una idea nueva, puede "sentirla" vibrando en su interior de maneras que son difíciles o imposibles de verbalizar. Estos sentimientos son como indagaciones muy profundas y llenas de sensibilidad que llegan hasta lo desconocido, mientras que el intelecto hace posible una percepción más detallada de lo que se ha podido captar en esos sondeos. Aquí se encuentra una relación fundamental entre la ciencia y el arte, que funcionará de forma similar, hasta el momento en que el proceso culmina como obra de arte percibida con los sentidos, en lugar de ser una revelación teórica y abstracta sobre el acontecer estructural de la naturaleza". (2002: 78)

personal. Un poner entre paréntesis que es posible aprender y cultivar<sup>150</sup>, y que no equivale a adoptar una actitud desapegada, fría, indiferente, sino al contrario, parece ser la condición para un poderoso sentir. Se retrae uno, se consolida el otro. Como muestran las palabras de Van Gogh (1992: 28),

"Conquistar *dames Nature* y *réalité* cuesta muchas luchas interiores. Exigen -ni más ni menos- que entregues de forma absoluta tu corazón, tu alma y tu inteligencia a una tendencia determinada, y además todo el amor que alienta en ti y luego... luego, se entregan ellas."<sup>151</sup>

No se experimenta como renuncia sino como rasgo de ese otro sentir tan peculiar ("el poeta no puede renunciar a nada porque el verdadero objeto de su amor es el mundo", dirá Zambrano (1993: 111)). Un desinterés hacia sí que ofrece la posibilidad del interés más interesado, aquel que une el buscador y lo buscado, decíamos más arriba. Una vez más, conocimiento transformante, la vía del conocer "siendo"<sup>152</sup>. Sentir lúcido que acrecienta la certeza. "El verdadero amor por la música -como cualquier otro verdadero amor (dirá el compositor Roger Sessions (1974: 101))- requiere de una cierta seguridad interior; pero también es cierto que la seguridad interior depende de la fuerza del amor".

---

<sup>150</sup> "Empiezo a acostumbrarme de tal forma a estar cara a cara con la naturaleza que logro, mejor que al principio, hacer abstracción de mi sentimiento personal", escribirá Van Gogh a su hermano (Van Gogh 1977: 140)

<sup>151</sup> O también: "Cuando uno se propone dibujar tipos [...] hay que sentir una calurosa simpatía, auténtico amor por los hombres, por todos los hombres, de otra forma tus dibujos siempre serán fríos y blandengues" (1977: 77)

<sup>152</sup> De nuevo recordamos la voz de Zambrano: "el 'saber desinteresado' viene a resultar el más profundamente interesado de todos, pues que, en realidad, no es un añadir nada, sino simplemente en convertir el alma, hacerla ser, ya que el que contempla se hace semejante al objeto de su contemplación". (1993: 53) "Un encontrarse entero por haberse enteramente dado" (ibid: 110) Nos lo hace patente Giacometti, olvidándose de éxitos o de cualquier finalidad útil, interesada: "Cada obra de arte se ha engendrado absolutamente para nada. (...) En ningún caso pretendo yo "vencer" a nadie, ser más fuerte, empujar para lograr publicidad... como hacen tantos. Ser yo mismo, allí donde estoy, en la vida y en el trabajo, escribir día a día mi maravillosa aventura" (1997: 227)

Una seguridad fundamentada más en la propia aventura que no en el reconocimiento externo; fundamentada en el amor que impulsa el avance y en el amor a la realidad reconocida. Pero ¿cómo dar fuerza a esa certeza si sólo la certeza misma puede alimentarla? ¿Dónde contrastar? ¿Quién guía?

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

"El conocimiento de las formas y los estilos es una fase muy necesaria de nuestra comprensión del pasado, próximo y lejano. Pero ese conocimiento de la tradición sólo da fruto si se logra un vívido reconocimiento y comprensión del proceso vital mismo que palpita en aquel estilo"<sup>153</sup>

Éste es otro aspecto que pide una actitud de tensión interior, de alerta: entre el aprendizaje y el dejarse arrastrar, entre el alimento y la fijación; saberse liberar del peso del maestro exterior en el momento oportuno; aprender a reconocer la voz del maestro interior, tan tenue a veces, tan persistente, quizás<sup>154</sup>. Ya es de hecho parte del propio proceso de des-sujeción. Porque, lógicamente, esa voz es el decirse del más allá de la frontera, en uno mismo; no es la voz del sujeto, no es la voz del monólogo interior, es comprensión tomando forma. Reconocerla ya es un indicador del avance del camino, dejarse guiar por ella, valentía. La atención dispuesta hacia los que, por cualquiera de las vías posibles, llegaron hasta la condición fronteriza, es una avenida hacia la sutilización de las propias facultades y hacia el propio reconocimiento del más

---

<sup>153</sup> Roger Sessions. *On music: collected essays*. Princeton, University Press, 1979. p. 101.

<sup>154</sup>La distinción entre seguir un movimiento o aprender de los distintos esfuerzos de búsqueda y sus aportaciones. Valente en una entrevista: "Sospecho inmediatamente cuando oigo hablar de una corriente. Mi lema es nadar contra corriente. [...] tienes que hacer la carrera del corredor solitario; asumes tu carrera y corres dentro de tu carrera y corres con ella. Corres hasta donde llegas, corres infinitamente. Y pierdes toda conexión con el resto de los corredores." (en *El País*, 24-04-1999, Babelia, 12-13)



allá de la frontera. Reconocimiento que se vivirá en y desde uno mismo; ese será el "maestro interior", el propio reconocimiento, aún siendo oscuro.

"La obra es una aventura muy solitaria pero cargada de todo el legado del pasado. Volver a empezar desde cero no tiene ningún sentido si el pintor no se ha alimentado primero de toda la riqueza de la historia del arte; si no ha asimilado a fondo y, a partir de ahí, trabaja con lo que él es, ve y siente." -dirá Balthus (2001: 164). Se aprende, se alimenta la propia búsqueda, a partir del camino andado por otros. No se trata de una actitud de imitación o repetición de procesos ajenos sino de beber de ellos, y dejarse guiar por el propio maestro interior<sup>155</sup>. "El pintor que no pueda apartarse de la generación precedente, inevitablemente se estancará" (H. Matisse 1993: 162). Y, finalmente, la reflexión de Kandinsky (2002: 127):

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

El respeto a esa voz interior -su reconocimiento mismo- exige disponibilidad, polarización, desapego, desegocentración... en una palabra: exige des-sujeción. Pero es que el interrogante que nos empuja es si hay alguien que tenga el derecho, o el deseo, de ser ciego y sordo. Lo que parece evidente, es que nadie elegiría la oscuridad a sabiendas. No se requieren especiales dotes

---

<sup>155</sup> En palabras de Léger (1969: 19): "es necesario analizar, conocer y dominar las obras de los grandes maestros del pasado, pero sin dejarse absorber por ellas; quedará estancado como simple aficionado aquel que deje que 'la gran obra' substituya su personalidad"

-insisten-; pero la realidad es que la puerta es estrecha, ya que requiere una ordenación de las facultades en un especial equilibrio. "No es cosa sobrenatural -escribía Teresa de Ávila- sino que podemos nosotros hacerlo, porque es encerramiento de las potencias en sí misma" (*Camino de perfección*, 48). El camino es condición humana. No es sobrenatural, no es una posibilidad abierta a unos pocos. Polarización que requiere el deseo de avanzar en esa dirección. ¿Cómo sino polarizar? ¿Dé dónde nacerá ese deseo? ¿Cómo alimentarlo? El deseo, polariza, la polarización sutaliza las capacidades, de la sutalización (la des-egocentración), la posibilidad del encuentro, posibilidad de acceso a la frontera. Le experiencia fronteriza, fortalece el deseo, lo afirma, pero, ¿cómo empezar a poner esa rueda en funcionamiento? ¿cómo despertar ese deseo si no puede nacer más que del vislumbre, de la condición fronteriza misma? (G. Lanfranchi 1981: 273) Ese es el papel importante de los maestros, de la huella de los predecesores, de sus aportaciones desde la condición fronteriza.

Puccini, Brahms, Richard Strauss... ni uno de los músicos entrevistados por A.M. Abell, deja de insistir en la necesidad de polarización de las capacidades en una dirección que no es la del propio querer. Para Grieg los resultados provienen de un deseo ardiente, un objetivo concreto y una decisión inquebrantable (Abell 1992: 58)<sup>156</sup>. A partir de esa polarización, Brahms vive el proceso creador como la apropiación de la Fuerza creadora del universo ¿Cómo? "En primer lugar, sé que esta fuerza existe. No podrá apropiarse de ella si no está convencido de que se trata de una fuerza viva y real, en el fundamento mismo de su ser" (Abell 1992: 79). En la consolidación de ese convencimiento es donde ofrecen su imprescindible aportación los maestros, el legado del pasado. Cuando la convicción no puede nacer, todavía, del propio interior, se sostiene sobre la experiencia ajena, aprende de ella, ésta le ayuda a orientarse hacia la frontera.

---

<sup>156</sup> Otro músico, Xavier Montsalvatge (2001: 47), insiste en el mismo punto: "a un joven sólo le daría un consejo: que intente no dispersarse -dice-. Que piense cuidadosamente qué meta quiere perseguir y que no se mueva de esa línea. La dispersión puede acabar con los mayores talentos".

"El creador no es un ser especialmente dotado -nos dice Matisse- sino alguien que ha sido capaz de ordenar un conjunto de actividades cuyo resultado es la obra de arte. El mismo ver es ya una operación creativa que exige un gran esfuerzo, el esfuerzo y el valor necesarios para sacudirse todas las imágenes prefabricadas. Este valor es indispensable para aquél que desea poder ver algo como si fuera la primera vez que lo ve" (Matisse 1993: 275)<sup>157</sup>.

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

El sujeto se esfuerza por conformarse a ese modo de existir tan radicalmente autónomo respecto a su "ser sujeto". Si desconociéramos la fuente de su búsqueda, nos parecería ver simplemente a un renunciante: pasividad, "purgación" individual, "desprecio" del mundo. Teniendo noticia de la fuente, de esa posibilidad de reconocimiento en plenitud, entonces "no es renuncia ni entrega contemplar/ la realidad entera silenciosa" -leíamos en Ángel Crespo (2005: 322). No se vive como renuncia sino como precio digno de ser pagado, como intercambio, ganancia... Las siguientes líneas de Valéry nos ayudarán a ver ese espiral continuamente retroalimentándose, creciendo, fortaleciéndose.

"La obra despierta continuamente en nosotros una sed y una fuente. En recompensa de lo que le cedemos de nuestra libertad, nos da el amor de la cautividad que nos impone y el sentimiento de una especie deliciosa

---

<sup>157</sup> Y en otro momento puntualiza: "No hay reglas. Si existieran unas reglas que se pudieran aprender, ¡cuántos artistas sublimes tendríamos entre nosotros!" (1993: 50).

de conocimiento inmediato. [...] y nos sentimos poseedores para ser magníficamente poseídos. Entonces, cuanto más damos, más queremos dar, creyendo recibir. La ilusión de actuar, de expresar, de descubrir, de comprender, de resolver, de vencer, nos anima. Todos esos efectos [...] atacan de la forma más rápida los puntos estratégicos que dominan nuestra vida afectiva, mediante ella fuerzan nuestra disponibilidad intelectual, aceleran, suspenden, e incluso regulan las diversas funciones, cuyo acuerdo o desacuerdo nos da por fin todas las modulaciones de la sensación de vivir, desde la calma chicha a la tempestad. "<sup>158</sup>

"Atacan de la forma más rápida los puntos estratégicos" que condicionan la vida afectiva (la "voluntad"), la auténtica guía silenciosa de las existencias humanas. Ahí está la orientación primordial de todo esfuerzo de des-sujeción. Lograr el modo de adueñarse de esos "puntos estratégicos" que orientan la existencia consiguiendo su colaboración para avanzar en una nueva dirección. ¿Por qué el arte facilita la des-sujeción? Porque motiva y alimenta el contra-sí. En el arte la des-sujeción se muestra -de manera evidente-, como medio, como condición, como peaje; el hecho de poder concretar la dedicación en las obras, facilita comprender, a cada paso, cuál es el obstáculo que hay que vencer para poder avanzar; y al tiempo, el avance se convierte en recompensa. La obra da

---

<sup>158</sup> de la "Primera lección del curso de poética" en: P.Valéry, 1998: 124-125. Más voces insistentes en esa necesidad de adecuar la acción, el comportamiento, al fin que se persigue:

"Es indispensable reducir la existencia al mínimo. Maillol lo entendió muy bien: 'si hace falta, puedo pasar con un arenque al día', decía. Simplificar la vida, no admitir nada inútil; valoro esa permanente atención a no alejarse de la línea que uno se ha trazado, ni en los más pequeños detalles de la vida" (H. Matisse 1993: 261)

"Cuando hablo de pintura no puedo alejarme mucho del lenguaje religioso, es el que más se aproxima a lo que quiero expresar, cuando me quiero referir a la sacralidad del mundo, a aquella actitud de uno mismo de ponerse como en disposición, humildemente, como una ofrenda, para poder encontrar lo esencial. Siempre se debería pintar en esa desnudez" (Balthus 2004: 22)

"No es posible ejercer dos oficios a la vez. Toda la actividad dirigida a conseguir relaciones útiles y a representar un papel, se pierde para el arte. ¡Ni un solo gesto, ni una contorsión, para atraer al público [...] De lo que se trata es de amar, esperar, estremecerse, vivir, ¡de ser hombres antes que artistas!" (A. Rodin 1991: 116)

fuerza, motiva a seguir, tal como indica Paul Valéry. El arte y, por los rastros que hemos podido seguir, nos atreveríamos a generalizar hacia cualquier ámbito de conocimiento en el que la búsqueda se lleve a cabo "más allá del límite del propio interés", es una clara vía de des-sujeción, una mezcla de *karma yoga* y de *jñana yoga*, polarización desegocentrada desde la acción y desde el conocimiento. Polarización capaz de desplazar.

Por un lado la atención sostenida<sup>159</sup> que agudiza la percepción lúcida, dirigida ya sea hacia el mundo exterior, ya sea hacia el mundo interior. La creación trabaja a partir de ambos.

La atención sostenida presupone, y requiere, vacío, silencio, unificación, no dispersión.

El vacío reclama la suspensión de la memoria. Hacia el exterior, el retraimiento de preconceptos, ideas, modelos. Hacia el interior, el silencio de recuerdos, sentimientos.

Todo ello, pide un desplazamiento de los hábitos del yo, que tendrá que dejar de trabajar "para sí" ("labora contra sí" -decía Francisco Pino del poeta<sup>160</sup>-). Ascesis: limitar todo aquello que dispersa la atención, la diversifica, la debilita<sup>161</sup>, cultivar hábitos que ayuden a la unificación de las facultades.

---

<sup>159</sup> Para Simone Weil el desarrollo de esa atención es la piedra angular de una vida de calidad profunda. La atención consiste (en sus palabras) en suspender el pensamiento, en dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto (...) el pensamiento, precipitándose apresuradamente sobre algo y quedando así lleno de forma prematura, no se encuentra ya disponible para acoger la verdad" (1993: 71). La verdad es don, pero se trata de cultivar ese espacio vacío en el que la "gracia" pueda actuar. Cree que la educación debería ocuparse y preocuparse por encontrar vías para fortalecer la atención y la espera, el vacío y el deseo capaz de sustentar atención, espera y vacío.

<sup>160</sup> *vid. supra*

<sup>161</sup> No basta con evitar aquello que pueda dispersar, sino que hay que ser conscientes, además, de los mecanismos que pone en marcha la propia mente para impedir la polarización y la posible novedad. David Bohm, físico, en un ensayo sobre la creatividad ofrece una interesante descripción de ese peculiar mecanismo de defensa. Cuando a un nivel consciente el científico se esfuerza por perseguir un interrogante, tiene que contar con qué armas hará frente a las trampas que le van a plantear las capas inconscientes que se oponen a cualquier nueva percepción. Cada vez que la mente se

Desapego: diluir el apego a los resultados, al éxito, a la valoración.  
Desasimiento: soltar, dejar ir, cobrar distancia interior, ganando en serenidad, en apaciguamiento<sup>162</sup>. Todos ellos, matices de ese gesto interior que también podríamos llamar "olvido de sí".

---

disponga a polarizarse, la intención profunda provocará una confusión autoalimentada, generará desórdenes, proyectará fantasías que anestesiarán la mente, dispersará la atención en todo tipo de trivialidades... No basta con aplicar la fuerza de voluntad para controlar la atención consciente. Bohm insiste en la necesidad de un trabajo continuado sobre el ego, para lograr impregnar más y más los niveles profundos de los mismos deseos que la superficie. La creatividad, la aprehensión lúcida, será fruto de una cognición unificada, toda ella trabajando en la misma dirección, tras haber diluido fuerzas que antes tiraban en direcciones opuestas (Bohm 2002: 51-60)

<sup>161</sup> Si la atención sostenida era, para Simone Weil, la piedra angular, Heidegger en el pequeño diálogo *Debate en torno al lugar de la Serenidad (Gelassenheit)* (Heidegger, 1988), pone el acento en este desasimiento, una "relación simple y apacible", una actitud que combina "un sí y un no", que es "el puro reposo-en-sí de aquel querer que, renunciando al querer, se ha comprometido con lo que no es una voluntad" (p.74). Esa actitud de quietud interior de un ser desasido es la que permite la apertura a un sentido de la realidad "no inventado ni hecho primariamente por el hombre": el "abierto". El "abierto" que nos rodea adquiere el carácter de "horizonte" como resultado de nuestro representar; entonces "¿qué es esto abierto mismo si dejamos de lado el hecho de que puede también aparecer como horizonte de nuestro representar?" (p.44). Desde el conocimiento-representación no puede comprenderse "lo abierto". En este debate apunta hacia ello con el término *Gegend*, comarca, contrada, una "comarca por cuya magia todo cuanto le pertenece regresa a aquello en donde descansa" (44). "Desprendido de todo representar, permanecer única y puramente confiado a la contrada (51). Generar ese estado de escucha y espera es, para Heidegger, lo más lejos que puede llegarse en el movimiento de aproximación. Pero es algo más que una antesala. Al presuponer un silenciamiento es, ya, una "relación con la contrada", porque el silenciar otorga la calidad de abierto a lo que era el horizonte. "La relación para la contrada es el esperar. Y ello quiere decir: dejarse ir al interior de lo abierto de la contrada" (56). No es una espera pasiva, es un gesto perseverante, resuelto, pero es espera. Al igual que Simone Weil, también Heidegger pone el acento en generar la disponibilidad, en llegar hasta la frontera. El mostrarse el más allá de la misma, la posibilidad pues de condición fronteriza, depende del "abierto", del más allá del límite. El diálogo es bien explícito:

E. *En la medida en que logremos al menos desacostumbrarnos del querer, ayudaremos a que se despierte la Serenidad.*

P. *Más bien: ayudaremos a que se permanezca despierto para la Serenidad.*

E. *¿Y por qué no a que se despierte?*

P. *Porque no podemos desde nosotros mismos despertar en nosotros la Serenidad.*

I. *La Serenidad es, por tanto, puesta en obra desde otra parte.*

P. *No puesta en obra sino otorgada (zugelassen)*

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

Por tanto, nada de todo esto sería posible sin confianza, sin la certeza de la presencia del cerco hermético en el ser mismo del cerco del aparecer y de la posibilidad de percibir (habitar, experimentar, realizar) los dos mundos en uno, o el único mundo radicalmente transformado. Confianza en la presencia del cerco hermético tanto en el mundo de vida en toda su amplitud como en su desplegarse concreto en el propio existir. "Importa mucho que no nos imaginemos huecas..." -avisaba Teresa de Jesús<sup>163</sup>-

Si lo analizamos desde cada uno de los hilos de la trama del sujeto: el sentir necesita pasar de su situación de vibración reactiva, el sentimiento personal, que registra y responde en relación a la actuación del entorno hacia el yo; pasar de esa situación a constituirse en ámbito de un "no-querer queriendo", un deseo, un amor, un interés impersonal, libre, gratuito. El sentir se ejercita en un movimiento doble: "silencio de" (desapego hacia todo aquello que buscaría

---

E. Aunque todavía no sé lo que quiere decir la palabra *Serenidad*, vislumbro de modo aproximado que la *Serenidad* se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse (einzulassen) con lo que no es un querer. (p.38)

"La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto (...) nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo" (p.28). El debate girará en torno del grado de participación en el proceso, pero lo que no se cuestiona es de que el fundamento es un compromiso con un "no querer", una actividad, una dedicación que motiva el uso desinteresado de las capacidades. El esfuerzo de distanciamiento del querer abre, allana el terreno. Un esfuerzo que cesa cuando se da la *Serenidad* verdadera, pero ese darse no es algo que resulte directamente de un esfuerzo. El proceso presenta, pues, una fractura insalvable por parte del ser necesitado: la misma estructura del ego -la estructura de ese ser necesitado- es fruto de la necesidad, es en sí misma construcción, y desde ella no puede provocarse un interés desinteresado. Ese "comprometerse con lo que no es un querer" es, para Heidegger, otorgación.

<sup>163</sup> Teresa de Jesús. *Camino de perfección* 46,3

apuntalar el yo y responder a sus exigencias), "tendido hacia" (el acceso al límite, a la plenitud intuida, presentida).

La mente atenta, en el tanteo constante..., activando resortes más allá de los conceptos, en el vacío de las formas sobrepuestas, en el silencio de los recuerdos y experiencias. La razón ayuda, y es necesaria, si sabe que no es el único instrumento de la cognición ("razón fronteriza" en cuanto que reconoce la frontera y el más allá de ella<sup>164</sup>); acerca, retira obstáculos, pero no es ella el instrumento apto para tantear en el más allá de las formas. De nuevo, "silencio de", "tendida hacia"...

La vida, la actuación, toda la actividad, sosteniendo, acompañando, poniendo las condiciones para ese movimiento doble del ser cognoscitivo, todo él en "silencio de", "tendido hacia"; facilitando las condiciones a la vez que siendo el campo de trabajo, exploración y concreción. "Silencio de", "tendida hacia".

A grandes trazos, éstos serían los elementos principales en los que se concreta la des-sujeción cultivada al servicio de los ámbitos de conocimiento, tal como los hemos ido recogiendo a través de las reflexiones de sus protagonistas. Vemos que la des-sujeción puede concretarse y limitarse al ámbito de la realización de la obra; en este caso, es la obra (y no el creador) la que carga con toda la función comunicativa. La obra será símbolo, veíamos, en cuanto que su recepción dé lugar a una experiencia fronteriza en sintonía con la experiencia fronteriza a la que la obra da forma. Pero, en un grado u otro, es posible que el "movimiento de alzado" "reforme" al sujeto mismo; y, en la medida en que esto suceda, es aquella existencia humana la que se mostrará como símbolo, como unión de los dos mundos en uno: "carne simbólica", nos decía Eugenio Trías<sup>165</sup>,

---

<sup>164</sup> "Razón fronteriza" consciente de sus límites y de sus alcances, por oposición a una "Razón (con mayúsculas) que atrae para sí los atributos de lo sacro" (Trías 1999: 429). "Fronteriza significa, en términos positivos, que esa razón tiene que habérselas con un *factum* que se le da, sin que ella, por ella misma, pueda auto-engendrar"; si quiere salir al encuentro de ese dato del comienzo, debe "salir de sí misma" (Trías 1999: 236)



en cuanto que ese ser humano encarna el decirse del cerco hermético, articula en sí mismo los dos cercos. "Seres humanos habitantes de nuestro mundo, nuestro mismo mundo y de otro ya al par" -dirá María Zambrano (1990: 64)-. La des-sujeción ha facilitado entonces la apertura al límite y la asunción de la condición limítrofe:

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

Los rasgos del decirse del cerco hermético en el propio existir son el impacto asombrado del reconocimiento, que es certeza, certeza de nada, y de todo<sup>166</sup>. Los miedos, las dudas, los límites, los acarrea el ego; silenciado éste,

---

<sup>165</sup> "El *fronterizo* no es sin más, o incondicionalmente, el "ser humano". El fronterizo es aquel *skandalon* y *signo* de contradicción, cuya *carne* es simbólica, donde se articulan-y-escinden los dos cercos. El hombre puede *acceder* a la condición fronteriza si es capaz de soportar y sostener la apertura del *límite* y tramar diálogo y conversación con él. Entonces, y sólo entonces, se puede instituir como *habitante de la frontera*. Ese acceso es el signo evidente de su liberación y libertad. El acceso a la *verdad* del límite hace posible que el "sujeto" sea libre: "la verdad os hará libres". (Trías 1991: 525) En el símbolo "se produce una revelación proveniente del cerco hermético que invade el cerco del aparecer" (1999: 406). El fronterizo encarna la posibilidad del decirse del cerco hermético.

<sup>166</sup> Wittgenstein en aquella pequeña joya que es la *Conferencia sobre ética*: Creo que la mejor forma de describir esta experiencia es decir que cuando la tengo *me asombro ante la existencia del mundo*. Me siento entonces inclinado a usar frases tales como "Qué extraordinario que las cosas existan" o "qué extraordinario que el mundo exista". Mencionaré a continuación otra experiencia que conozco y que a alguno de ustedes le resultará familiar: se trata de lo que podríamos llamar la vivencia de sentirse *absolutamente* seguro. Me refiero a aquel estado anímico en el que nos sentimos inclinados a decir: "estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme". (1997: 39) Ya no hay "quien" que pueda ser dañado.

Igual de expresivo, Eugène Ionesco: "...paseaba un día por una ciudad de provincia. De pronto el mundo me pareció transfigurado, de tal manera que me sentí llevado por una alegría desbordante. No puedo contarle lo que fue aquello, hubo como un cambio en el aspecto mismo de la ciudad, de la gente, del mundo. Me parecía que el cielo estaba más cerca. Casi lo palpaba. Tan sólo puedo hablar de intensidad, densidad, presencia, luz. Se puede definir más o

desaparece la carga. El existir sabe que el muro ha cedido. Cesión que se acompaña de una profunda paz, gozo, plenitud. Nada queda que lo impida.

En unas anotaciones de Giacometti (1997: 232 y 229) en los márgenes de sus cuadernos de dibujo, puede leerse: "Completamente desligado del 'yo' al que le suceden las cosas". Y, también:

"Luz fulgurante, infinito resplandor de todo.

Soy inmortal e infinito, y conmigo todos vosotros. Esto es la vida"

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

### **2.6.3. Des-sujeción y libertad**

Arte y ciencia se muestran pues como dos amplias avenidas que facilitan el transitar hacia la frontera ya que motivan y sostienen el desplazamiento. El buscador perseguía "ver mejor", una mirada, una comprensión, más directa. Pero a medida que el camino le aleja del círculo de la egocentración, lo que se produce no es una ampliación de la percepción si no una perspectiva radicalmente nueva. El código de sentido ha quedado transformado. El cambio del orden del mundo que proporciona la des-sujeción no se parecería a un cambio de color de los cristales con los que se mira, sino un liberar a la realidad de la sumisión al interés del sujeto; por la sumisión, la realidad cobra vida propia. Cobra valor, valor propio, en la plenitud de ser. Bajados del falso pedestal, la realidad no sólo se muestra distinta, sino que se muestra "real". Verdadera. Con esa fuerza de realidad en la que no hay nada "menor", la explosión del existir en cada gota de rocío, en la que incluso una mala hierba es

---

menos con estas palabras. Pero no hay definición posible. En todo caso, yo me decía en aquel momento que estaba seguro. Si me hubieran preguntado: '¿seguro de qué?', no habría sabido decirlo". (en: Martín Velasco 1999: 99)

algo inesperado e inmerecido (Chesterton<sup>167</sup>) se convirtió en la idea central de su vida y la guía de su existencia. Schrödinger, en términos muy parecidos, considera que la contemplación de esta verdad se encuentra en la base de toda acción ética y valiosa<sup>168</sup>.

Silenciando al mundo, se acalla al yo. Acallando al yo, se silencia al mundo. Y ese silenciar, del yo y del mundo, se vive como conocimiento, conocimiento del mundo, conocimiento del yo, como traspasar un velo de irrealdad<sup>169</sup>. Conocimiento asombrado. Conocerse a sí mismo será reconocer los límites de la construcción, pero ese reconocimiento se alcanza por la vía de la adecuación del sujeto a su condición limítrofe -nos decía Trías-. O, en la ya clásica formulación de Husserl: "perder primero al mundo por medio de la *èpokhé* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo" (2002: 204). Adoptando, por un momento, la terminología de Husserl, poniendo entre paréntesis la construcción se pone entre paréntesis, se silencia, al constructor -nos diría- <sup>170</sup>. No para sumergirnos en la nada sino para acoger la verdad, la

---

<sup>167</sup> Una certeza que se convirtió para él en la idea central de su vida y en la guía de su existencia (M. Gardner. 1989: 359).

<sup>168</sup> "En la contemplación de esta verdad -escribe- se encuentra la base de cada acción ética y valiosa. Evita que el hombre se juegue el cuerpo y la vida únicamente por una meta reconocida o tenida por buena, sino que -en raros casos- se entregue con corazón tranquilo, también allí donde no hay esperanza alguna de salvar su persona" (Schrödinger 1988: 39).

<sup>169</sup> Escribe Simone Weil: "para admirar realmente el universo, el artista, el hombre de ciencia, el pensador, el contemplativo, deben traspasar esa película de irrealdad que lo vela y lo convierte para la mayoría, a lo largo de casi toda su vida, en un sueño o un decorado de teatro" (1993: 105) Y también: "estamos en la irrealdad, en el sueño. Renunciar a nuestra situación central imaginaria, no sólo con la inteligencia sino también con la parte imaginativa del alma, es despertar a lo real, a lo eterno, a la verdadera luz, oír el verdadero silencio. Vaciar de la falsa divinidad, renunciar a ser en la imaginación el centro del mundo" (1993: 99)

<sup>170</sup> Así, por ejemplo: "en cuanto yo, como este *ego*, he constituido y siempre sigo constituyendo el mundo que existe para mí como fenómeno (como correlato), he llevado a cabo -bajo el título "yo" en el sentido corriente del yo humano personal, dentro de la totalidad del mundo constituido- una *apercepción mundanizante de mí mismo* (*verweltlichende Selbstapperzeption*) en las correspondientes síntesis constitutivas, a la que mantengo en constante validez y sigo configurando" Husserl 2002:133).

realidad en su condición fronteriza. Se propone esa opción como medio para generar la distancia necesaria para poderse situar en la "conciencia testigo" (dirá el pensamiento vedanta), en el yo fenomenológico trascendental, la conciencia de sí desidentificada de esa concreta vida que fluye y el reino de la experiencia psicológica que se le asociaba, a la que llamamos yo<sup>171</sup>.

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

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

Afinando en el debilitar aquellos "puntos estratégicos" relacionados con el propio querer que sostienen el mundo (la realidad personal), se produce el reconocimiento, reconocimiento de una realidad transformada porque se ha transformado el observador. Conocimiento que es adecuación. La des-sujeción el instrumento, la vía. La realidad se muestra en su valor fronterizo al tiempo que la experiencia del observador es de una profunda libertad: ha caído aquello

---

<sup>171</sup> "El objetivo de la *èpokhé* fenomenológica, o esta puesta entre paréntesis del mundo objetivo no es enfrentarnos con una nada. Más bien aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio o, dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de sus menciones puras (...) La *èpokhé* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo (...)" (Husserl 2002: 29) Husserl nos enseña a cuestionar la creencia en el ser del mundo, a desandar el camino hasta situarnos en esa conciencia testigo capaz de cuestionarse sobre la realidad representada, pensada, valorada.

que apresaba la visión, el sentir, el comprender, el ser mismo; como se desprende el capullo permitiendo el desplegarse de las alas. Libertad completa, certeza, paz, gozo: éstos son los términos que vemos aparecer una y otra vez para valorar la aportación de la des-sujeción. Gozo, libertad, certeza y paz ante una realidad que se muestra en su asombroso existir. Libertad y capacidad de maravillarse van a la par: desligadas las amarras interiores, cae aquella sutil fijación que teñía de "normalidad" (de rostro familiar respondiendo a expectativas y presupuestos) a toda la realidad<sup>172</sup>. Empieza entonces ese caminar de novedad en novedad, adentrándose más y más en lo desconocido: en la realidad de siempre estrenada a cada momento. Yves Bonnefoy se exclama:

"¡Cuánto hay que afinar para lograr ser libres! ¡Cuántos hábitos hay que abandonar (con precaución, para no herir lo que sí es)! [...] Dibujar es despojarse, sacrificar todos los bienes, quemar las naves. Pienso en las palabras de Basho: 'yo mismo', fragmento de una nube dejándome embestir por los vientos" (Bonnefoy 1993: 78)<sup>173</sup>

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

---

<sup>172</sup> Una vez más, podemos ver el paralelismo de la vivencia en los distintos ámbitos cognoscitivos. Jacob Bronowski se expresa en los mismos términos de aventura, de rotura de fijaciones, disposición a errar y a fracasar: "la ciencia se caracteriza por ser un intento sistemático de establecer un sistema cerrado después de otro, pero cada nuevo descubrimiento vuelve a abrir el sistema. Lo que sabemos es fruto de una aventura que se reinicia constantemente y que consiste en ampliar las fronteras de los sistemas cerrados con la imaginación, introducirse en los espacios abiertos, en unos territorios en los que cometeremos errores. Me gustaría transmitir esa sensación de aventura, de exploración, de cuando constantemente se procura traspasar los límites del sistema cerrado para penetrar en áreas repletas de trampas y errores" (Bronowski 1993: 126)

<sup>173</sup> Georges Braque afirma en una entrevista: "No creo haber hecho una pintura revolucionaria, no iba dirigida contra ninguna pintura. Lo que cuenta es el esfuerzo de cada uno por liberarse. Si hacéis un esfuerzo, eso será lo que cuente. Yo habré sido aquel "que hizo un esfuerzo" (en D. Vallier 1982: 42)

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

"... tenim moments de llum, d'exaltació, amb una immensa pau al mateix temps que tots els neguits del món ens són indiferents; és el pur goig de ser, sigui com sigui, és la vida eterna [...] Si us exerciteu en això, de tal manera que ja la resta d'ella sigui el menys important, el mur que ens envolta s'anirà rebaixant, subtilitzant, i deixant-se penetrar fins que finalment trontolli i caigui"<sup>174</sup>.

Puro gozo de ser. La indiferencia hacia las ocupaciones y preocupaciones señalada por Maragall, no guarda parentesco con el desinterés egocentrado: el despliegue del misterio de la existencia diluye angustias y temores nacidos de las inseguridades y fragilidad de un 'yo'. Experiencia plena de existir, con sabor de verdad, de eternidad, de paz. Insiste Kandinsky (1987: 38):

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

Y lo confirma Pessoa (2001: 173) en versos como éstos:

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

---

<sup>174</sup> en G. Maragall i Noble. *Joan Maragall*. Barcelona, Edicions 62, 1988., p.150

## 2.7. LOS MAESTROS DE LA CONDICIÓN FRONTERIZA

Cualquier ámbito de conocimiento es permeable a la condición fronteriza si empuja más allá de los límites propios del conocer necesitado, sea cual sea el ámbito, obedezca éste a más o a menos funciones pragmáticas; todo camino de conocimiento permite ir más allá de los límites marcados por unos objetivos al servicio del sujeto y avanzar por las vías del interés desinteresado, el interés por las cosas mismas, por la realidad misma.

La des-sujeción favorece y alimenta ese recorrido desinteresado que conduce hacia una experiencia de realidad de carácter absoluto, no modelado a la medida de la respuesta adecuada a la necesidad. A su vez, el conocimiento y sentir la realidad en ese su carácter absoluto, sea cual sea el alcance del mismo, conlleva el distanciamiento respecto al conocer y sentir regido por la necesidad. Distanciamiento que acrecienta la des-sujeción, des-sujeción que acrecienta el conocer desapegado; experiencia de conocimiento que, a su vez, muestra la realidad más y más vacía de aquella su apariencia relativa (fruto de su adecuación a la mirada necesitada). El sujeto como instrumento al servicio de su propósito de conocimiento modifica, adapta, afina, polariza, sus capacidades de tal forma que no obstaculicen y favorezcan el avance. La condición fronteriza -el acceso a esa experiencia no limitada (o absoluta) de realidad- sería, pues, posibilidad implícita a cualquier ámbito de conocimiento. Pero, ¿puede llevarse a cabo el cultivo de la condición fronteriza misma?

Con dedicación específica o no, a alguna de las posibles vías de conocimiento, ¿es posible afrontar el movimiento de alzado por sí mismo? ¿Es posible llevar a cabo un proceso sistemático de des-sujeción capaz de conducir hasta la frontera, sin más interés que el interés mismo por la realidad completa, por la experiencia absoluta de realidad, por ir más allá de los límites que marca la necesidad, por superar la visión distanciada? ¿Cómo hacerlo?

Son preguntas como éstas las que nos sitúan frente al interés de comunicación de los místicos de Oriente y de Occidente como maestros del cultivo explícito de la condición fronteriza. Lo anunciábamos ya en el primer apartado de introducción a la condición fronteriza. Cuando logramos

acercarnos a los protagonistas de la experiencia mística lo más directamente posible, a la escucha de lo que puedan enseñarnos; dejando de lado sistemas conceptuales que nos forzarían a recibir sus palabras como orientaciones hacia aquel otro mundo que toma consistencia con el uso designativo del lenguaje simbólico, un mundo paralelo a la realidad del cerco del aparecer y que existe como tal para el creyente; cuando logramos este silencio de cuadros de interpretación previos, podemos darnos cuenta de que nos encontramos frente a los maestros de la des-sujeción: personas que han orientado sus vidas a la búsqueda de la realización de la condición fronteriza, y que se esfuerzan por expresar el término y el camino. Camino de sí mismo a sí mismo, que no va a ninguna parte sino a la realidad misma y a la vida misma profundamente transformada.

¿Cuáles son los conceptos y prejuicios que hay que dejar fuera para poder valorar "los hechos mismos"? En la mayoría de los casos, la experiencia se gestó y se comunicó en el seno de las culturas de religación, culturas religiosas. Veíamos que éstas, en cuanto que culturas religiosas, ordenan el cerco del aparecer en base a una fuente de sentido ubicada en una realidad exterior, previa y superior, al cerco del aparecer mismo.

En esas concretas condiciones culturales el atisbo del cerco hermético se las tendrá que ver -de una manera o de otra- con el mundo de la creencia, el mundo capaz de fundamentar el sentido y la ordenación. A menudo cerco hermético y mundo sostenido por la creencia se superponen en el imaginario colectivo; esa superposición conlleva que el discurso de los fronterizos, la comunicación de los exploradores del cerco hermético mediante el uso simbólico del discurso mítico simbólico (el mismo que sostiene al mundo de realidad de la creencia), pueda ser interpretado desde la realidad sagrada, la realidad de la creencia, creada por el uso designativo del mismo. De esa manera, indicaciones y propuestas que -entendemos- orientaban primariamente al cultivo de la condición fronteriza, al re-conocimiento del cerco hermético con los pies y las capacidades todas enraizadas en el cerco de vida, se recogen como



indicaciones y propuestas al servicio de los designios de esa realidad sacra, mundo intermedio o mundo de creencia.

Las propuestas de des-sujeción interpretadas desde esa perspectiva, se convierten en instrumentos para sustituir o transformar la vida del cerco del aparecer en vida al modo de la realidad sacra. La dualidad a la que aboca el uso designativo del discurso mítico simbólico y su creación de un segundo mundo, fuente de toda verdad y todo bien, frente a un cerco del aparecer con la existencia condicionada por su capacidad de supeditación a la naturaleza de ese segundo mundo, esa dualidad, convierte el hablar de los maestros del conocimiento místico en lecciones de negación del cerco del aparecer y de la vida que en el se despliega. Contemplación, conocimiento del misterio que es la propia existencia del mundo, nuestro mundo o, por el contrario, huida del cerco de vida buscando al misterio más allá del mundo. En los sonetos del último Miguel Ángel veíamos un ejemplo claro de esta segunda interpretación de la des-sujeción. Es fácil quedar atrapados por la ambigüedad del discurso mítico simbólico y, quizás, especialmente en las tradiciones teístas, en las que la presencia de un "Tu" Todopoderoso, tiñe la búsqueda del color de una relación desigual en la que "Aquel que lo es todo" estaría reclamando la vida misma del otro término de la relación, término sin valor alguno: la persona.

### **2.7.1. Superación de la ocultación simbólica**

El *reconocimiento* de la realidad desde el silenciamiento es una posibilidad connatural a la especie humana, sea cual sea la construcción cultural en la que se desarrolle la vida. Pero cualquier aspecto de la vida humana se concebirá desde los parámetros de cada modo cultural. Mientras la cultura era religiosa la condición fronteriza no podía expresarse más que en los términos culturales religiosos, aunque sus protagonistas no dejaran nunca de insistir en la inadecuación de esos términos. Por el proceso de secularización la ordenación, sentido y gestión del mundo cambia de manos, y los que fueron los puntales del

antiguo orden pierden entidad, progresivamente. Del mismo modo que la experiencia estética, en los últimos siglos, ha ido forjando su independencia en relación a determinadas funciones de la gestión del cerco del aparecer, también la "religación con el misterio", la posibilidad limítrofe, el conocimiento silencioso, necesitará desarrollar formas independientes propias. En la medida en que lo logre, la condición fronteriza tendrá sentido en sí misma, podrá ser cultivada como tal, y no sólo en sus formas al servicio de la experiencia estética, filosófica, etc.

El legado religioso recupera protagonismo por sus aportaciones al servicio de la posibilidad de conocimiento completo, siempre que pueda desnudarse del revestimiento simbólico en cuanto que sistema de creencias, de valores, de moralidad, de un tiempo desaparecido<sup>175</sup>. Un revestimiento que es más sutil de lo que a primera vista parece. No se trata sólo de distanciarse de antiguos hábitos relacionados con la gestión del cerco del aparecer, sino también de las formas que adoptó la concepción del movimiento de alzado (y la condición fronteriza misma) en el seno de esos modos culturales. Desde esta perspectiva podemos decir que ahondaremos en aquella propuesta que impregna la obra de E. Trías de una "apertura accesible a una experiencia de religación con el *misterio* que marque su radical diferencia con las formas de religión y religiosidad que mantienen todavía reductos refractarios al inapelable proceso de secularización que es propio de nuestro mundo histórico" (Trías 1999: 430).

---

<sup>175</sup> En el despliegue categorial que nos ofrece Trías en *La edad del espíritu* el proceso de ocultación simbólica (de enmudecimiento de los sistemas mítico simbólicos) avanza concomitante al desarrollo de un nuevo horizonte de sentido proporcionado por la autoridad de la razón, esa apuesta por el conocimiento completo (que será lo propiamente característico de la "edad del espíritu") exige el reconocimiento del conjunto cognoscitivo humano -"razón" más "núcleo de misterio"- y una radical transformación del estatuto del universo simbólico, concebido ahora en su función mediadora entre razón y núcleo de misterio: "símbolo espiritual", dirá Trías, propio de la edad del espíritu y marcando distancias con el símbolo en su despliegue de funciones sociales tal como aparecía en el ciclo simbólico (en las sociedades regidas por paradigmas mítico-simbólicos).

Hemos hecho mención, por ejemplo, a la concepción dual, relacional, propia de una concepción de Absoluto encarnado en una forma divina. Pero la fusión entre los modos de referirse a la experiencia fronteriza y la estructura cultural religiosa va más allá de unas formas, impregna sutilmente todos los modos de concebir.

Vemos, por ejemplo, cómo gran parte de los "maestros de sabiduría" a los que podemos tener acceso vivieron en entornos culturales agrarios. Entornos, pues, en los que el núcleo fundamental que impregnará todo el sistema de vida y toda concepción será el esquema "muerte-resurrección": como el grano, toda vida pasa por la muerte para poder vivir y dar vida, morir para fructificar. La concepción del movimiento de alzado quedará también moldeada desde esa estructura básica del pensamiento: el "alzado" será "muerte", proceso de negación, de muerte a sí mismo, para poder acceder a la frontera, a la vida. No encontraremos referencias al alzado en términos de "aventura", "creación", "proactividad" o "innovación", por ejemplo, que ayudarían a categorizar la des-sujección de una forma más adecuada a la estructura cultural contemporánea.

Poner entre paréntesis el lenguaje mismo en el que se expresa la experiencia, no quedar atrapados por su propia fuerza simbólica será mucho más difícil -por sutil- que el alejarse de las antiguas funciones religiosas que se apoyaban en ese discurso. Pero es esa orientación la que nos permite sacar provecho de ese inmenso legado.

La progresiva distancia de las culturas religiosas, la comprensión de los mecanismos culturales de fijación y orientación del sentido propios de las mismas (presentados en la primera parte de este trabajo), más el acercamiento realizado a la condición fronteriza y al movimiento de alzado que la anima (del que hemos dado cuenta en esta segunda parte), nos facilita el reconocimiento de los maestros del silencio de las distintas culturas religiosas de la humanidad en su esfuerzo por llevar a cabo esa condición. Y, más importante todavía para nuestro propósito, su interés por allanar el acceso a sus contemporáneos. Es lo que nos proponemos abordar en la tercera parte de este estudio.

## 2.7.2. Silencio de la construcción, silencio del constructor

Una última consideración antes de acercarnos a las palabras de esos maestros. La des-sujeción de unos y otros, ¿se trata realmente de la misma actitud? La relación dual con el entorno, la que nos permite mantenernos con vida, la relación sujeto-objeto, mantiene permanentemente la consistencia del objeto y la del sujeto, sustenta permanentemente a los dos extremos de la relación, la construcción y el constructor. Debilitando la solidez de uno de los dos, es la relación misma la que queda transformada. Nos parece que se podría afirmar que el artista, o aquella persona que busca tener noticia del mundo, lo más cercana posible, desde el ámbito que sea, pone el acento en silenciar la construcción; mientras que la que se propone "realizar" la propia existencia con la mayor cercanía posible a lo que la realidad sea (en aquel concreto existir que es el sí mismo) pone el acento en silenciar al constructor. Sea cual sea el lado en el que se ponga el acento, la distancia entre los dos términos se acortará. Tanto puede acortarse que puede llegar a desaparecer. Es entonces cuando puede hablarse de "conocimiento silencioso", conocimiento que no es representación, que es realización de la verdadera naturaleza de la existencia toma de conciencia... todos aquellos rasgos a los que ya hemos hecho mención, que caracterizan a aquel habitar el existir radicalmente transformado.

En el caso de la vía interior, la de los "maestros del silencio" -apunta María Toscano (1998: 109-127)- la *èpokhé* es la del sujeto mismo. Lo que se busca poner entre paréntesis es el propio yo ("y el silencio es el paréntesis que encierra al yo"). Cualquier grado de ese silenciar, ya sea al mundo o al yo, aporta atisbos de la frontera. Pero parece que la vía interior, la del silencio del yo, exige haber acortado mucho la distancia para poder ser testigo de ese decirse de la realidad. La vía del silencio de la construcción, ofrece vislumbres al constructor, aún manteniendo una cierta distancia, mientras que parece que en la vía del silencio del constructor, el vislumbre requiere del silencio del yo; silencio que no es

mordaza -como enseñaba Huei Neng, el sexto Patriarca Zen<sup>176</sup>- sino radical desplazamiento del eje del existir. Acercarse a la visión del mundo admite ir "retirando velos"; en la vía del testimonio del ser desde el sí mismo, en cambio, el último velo es el que cuenta aunque, de hecho, no haya ni último ni primero. Hay progresivos "últimos velos", momentos en los que se viven desplazamientos radicales del yo, silenciamiento sin posible marcha atrás. En otros términos: los vislumbres del territorio más allá de la frontera son posibles aún antes de habitarla. Pero el ser del límite sólo puede ser tal en cuanto que habita la frontera. Y la zona fronteriza sólo puede habitarse desde el radical desplazamiento del yo.

Podemos distinguir los dos movimientos, silencio del constructor y de la construcción, pero de hecho no son dos, como no hay inspiración sin expiración, y a la inversa. Se puede, sí, poner el acento en uno o en otro. Ante el juego constante de la memoria por sustentar el mundo (la conciencia colectivamente compartida por medio de la conciencia individual), si el móvil es la "percepción del mundo", el instrumento (y el campo de trabajo) lo encontraremos en la memoria que despliega permanentemente el mundo, la que nos ofrece el escenario de vida. Pero, en un grado o en otro, tendrá que contar con el apoyo del silencio del constructor, su disposición a interrumpir el constante proyectar mundos.

Como final de esta aproximación a la des-sujeción, o como introducción al recorrido por las enseñanzas de los maestros de la misma, recordaremos a Bergson y su "religión dinámica", una apuesta por una vida humana capaz de asumir los distintos modos de conocimiento, que hunde sus raíces en el *détachement*, el desapego, y que propone el legado de la mística como guía.

---

<sup>176</sup> "La suprema concentración es liberarse de las ataduras. Ejercitarse en la inmovilidad no aclara nada, simplemente sitúa a los practicantes entre los objetos inanimados. Si comprendierais la verdadera inmovilidad sabríais permanecer inmóviles en la actividad" (Huei Neng 1985: 144)

Bergson afronta el conocimiento humano desde las condiciones de lo que es: una especie animal entre otras. Busca comprender la necesidad de "formación de mundos" de las especies vivientes, la peculiaridad de la construcción humana de mundos simbólicos y la distinción de los dos niveles de conciencia en el ser humano a partir (o, mejor, en relación con) esa peculiaridad. El pensamiento bergsoniano, nos parece, no pretende abandonar el plano de la dualidad, es decir, del análisis de la cognición del sujeto humano frente al objeto, desde el convencimiento de que "ahí" hay un mundo que puede ser reconocido inmediata y directamente, o a través del mundo de reflejos (ordenación lingüística). Todavía nada empujaba a poner en cuestión la existencia de un mundo objetivo que pudiera ser reconocido como tal. Hoy tendríamos dificultades con ese mundo que "es" con independencia de la aproximación de unos sujetos. Pero la aportación bergsoniana que queremos recoger y resaltar es otra, es el hecho de ubicar el análisis de los dos ámbitos de conciencia en el seno del cerco del aparecer y, desde ese fundamento, sus reflexiones sobre la(s) ética(s) y sobre la posibilidad de ir más allá de los límites fijados por la necesidad; su empeño por analizar la doble capacidad humana de conocimiento, las capacidades humanas desde la perspectiva de esa doble posibilidad, un trabajo que facilitó y animó búsquedas ulteriores, como fue el caso de Geneviève Lanfranchi, a la que nos acercaremos en el siguiente apartado.

Recordemos que "intuición" es -en Bergson- la aprehensión directa es la realidad. Intuición es la simpatía con la originalidad móvil de la vida, la energía creadora siempre activa, captada desde dentro, sin símbolo interpuesto. Consciencia que nos remite al interior de la vida, al conocimiento inmediato del objeto sin mediación del sujeto. El sujeto ha necesitado "sustituir la realidad por el símbolo", y ya no "percibe la realidad sino a través de los símbolos" (utilizando "símbolo" en el sentido de palabra, de concepto) (Bergson 1999: 92-94); el viviente necesita distinguir, crear mundos habitables, los proyecta mentalmente, los despliega ante sí para poderlos habitar. Es el "yo" proyectado,

por contraste con el yo fundamental, sustrato de la experiencia de existir. El "yo" sombra que adquiere consistencia con la ayuda de la memoria. Una memoria que actúa de dos maneras complementarias: extendiendo un manto de recuerdos sobre la percepción inmediata y seleccionando y registrando los distintos momentos de experiencia, organizándolos en estructuras de sentido creando ese "tiempo homogéneo" en el que podrá deambular el "yo sombra" en su mundo. La memoria sostiene los mundos de sentido, posibilita el análisis, retiene la combinación de multitud de elementos estáticos en su repertorio<sup>177</sup>. La intuición, por el contrario, es conocimiento directo que se dirige a la luz de las profundidades.

Paralelamente al trabajo de Proust avanzando sobre el rastro de Schopenhauer mediante herramientas literarias, nos parece percibir el esfuerzo de Bergson, dando una nueva consistencia a las tesis del filósofo alemán, esforzándose por andar el camino, paso a paso, repensándolas, limitándolas o asentándolas, revisando el análisis de cada una de las "potencias" de la voluntad. Muy especialmente, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, unas páginas que siempre nos ha parecido que avanzaban en diálogo con *El mundo como voluntad y representación*, o que así podían leerse.

Analizados los fundamentos psíquicos y sociales de la "representación" y de su contrapartida, la intuición -percepción inmediata de la profundidad viva de cada existencia-, Bergson afronta en *Las dos fuentes...* el punto clave de la propuesta de Schopenhauer: no hay más ética verdadera que aquella que se pone al servicio de (y mana de) la superación del sujeto; sólo cruzando los límites del sujeto, derribando el muro, en la experiencia de identidad con la

---

<sup>177</sup> Explica Bergson: "La percepción, por instantánea que sea, consiste en una incalculable multitud de elementos rememorados y, a decir verdad, toda percepción es ya memoria. *no percibimos prácticamente más que el pasado*, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado que corroe el porvenir" (Bergson 1987: 94) De las dos memorias, una repite incansablemente los datos para ofrecernos un escenario de vida en un presente que recomienza sin cesar; somos poco conscientes de ella dando por existente el mundo que continuamente reelabora para nosotros. La otra es a la que se considera comúnmente como "la" memoria: la que retiene y alinea uno tras otro todos nuestros estados, dándoles lugar y fecha en un pasado definitivo que constituye nuestra conciencia sólida de entidad personal.

plenitud del existir, puede hablarse de amor, de interés, de verdadera actitud ética -proponía Schopenhauer-.

Bergson reconoce dos niveles éticos con valor propio; si hay dos "yos" a cada uno se le corresponderá una actitud ética. Una es, pues, la que liga a los seres como partes constitutivas de las sociedades y que se despliega como "religión estática": la que ordena, la que enlaza al ser humano a las formas de vida y a la sociedad, por medio de narraciones que actúan algo así como las canciones de cuna en la infancia. La otra será la ética propia de aquellos seres humanos capaces de sobrepasar los límites asignados a la especie como especie animal; una actitud ética que promueve y es fruto de una voluntad que no queda encerrada en los límites del interés individual y del grupo, en los límites de la solidaridad natural sino que, sobrepasándolos, se expande hacia la humanidad en un impulso de amor, en un *elan vital* que parece la esencia misma de la energía creadora mostrándose (2003: 96-98). Esta ética merecerá su propio despliegue en la "religión dinámica"<sup>178</sup>: el conjunto de actitudes e iniciativas, capaces de promover la capacidad humana de superación respecto a los límites impuestos por la necesidad a una especie viviente, egocentrada por

---

<sup>178</sup> remarcamos la coincidencia de los adjetivos "estático" y "dinámico" en Bergson y en la obra de Mariano Corbí pero con significados distintos: en referencia a la religión en Bergson, o a la sociedad, en Corbí. La religión estática de Bergson, son todos aquellos aspectos de la construcción religiosa ligados a las funciones de establecimiento de un sentido estable del mundo y de una ordenación social adecuada, ya se trate de una cultura "de repetición" o de una cultura "de innovación" (suponiendo que las culturas de innovación pudieran ayudarse de estructuras ideológicas religiosas, aspecto que negarían Corbí, Gauchet y otros). "Religión dinámica" serían los aspectos del ámbito de las religiones que estén al servicio del conocimiento silencioso. Para Corbí los términos estático y dinámico caracterizan los modelos sociales de repetición o de innovación y las estructuras que se les corresponden. En las sociedades llamadas estáticas, las de modelo de repetición, las religiones presentan elementos aspectos al servicio de funciones de fijación y asentamiento del modelo social y otros elementos ligados al conocimiento silencioso. En las sociedades de innovación, los primeros tienden a desaparecer, mientras que los segundos conservan su vigencia y desarrollo propio (véase la primera parte de este trabajo).

Corbí también coincide con Bergson en augurar que las formas religiosas propias de la nueva situación son grupos al servicio del proceso interior, grupos capaces de apoyar y favorecer el "movimiento de alzado" de sus miembros. Dedicó a ello un extenso apartado de su *Religión sin religión* (1996: 237-268).



naturaleza, con los frutos de interés desinteresado, pleno, o alegría profunda, que lo acompañan.

La "religión dinámica" es la expresión de una ética más allá del ego y que no por ello es individualista. Bergson augura un futuro de pequeños grupos en los que el nexo de unión de sus miembros será la búsqueda y la ayuda mutua en esa búsqueda, la ayuda a la des-sujeción, así como la actuación hacia el conjunto de la humanidad desde la des-sujeción (2003: 221-282).

La seguridad que ofrece la "religión dinámica" no es de la misma naturaleza que la seguridad que perseguía la religión estática (fijar un sentido del rumbo de la vida, consolar, ordenar la actuación...). La suya es la seguridad que proporciona la des-sujeción, el desapego ("*le détachement*"): opera en el ser humano una metamorfosis tal que barre cualquier inquietud, no hay retorno hacia sí, no hay un 'alguien' por el que preocuparse. Hemos visto ejemplos de ello más arriba (Ionesco, Wittgenstein, Steiner...)

El modelo a seguir, la fuente de aprendizaje, lo ofrecen los místicos de todas y cada una de las tradiciones religiosas, quizás culturalmente lejanos entre sí, pero siempre en sintonía profunda. Bergson considera esa metamorfosis una cualidad humana, propia de todo ser humano, si se dispone adecuadamente a ello. Este convencimiento suyo es lo que queremos retener al concluir este apartado dedicado a explorar la des-sujeción. Hemos procurado mostrar la condición fronteriza como posibilidad propia de todo ser humano por el mismo hecho de ser tal. Recordar a Bergson nos sirve para insistir en ello una vez más; para reconocer, además, su esfuerzo por explorar esa posibilidad anclándola en la relación cognoscitiva humana con el cerco de vida y su acercamiento a la mística como "maestra de des-sujeción". Aunque podamos sentirnos ya lejos de unas propuestas religiosas ajenas a la sociedad de innovación y de cambio continuo.

La pregunta, que ya entonces se planteaba Bergson, es si "podemos referirnos con un mismo término -religión- a dos realidades tan radicalmente distintas o incluso opuestas" (2003: 225). Por una parte él no le retira el nombre de "religión" a la religión creencia, pero tampoco renuncia a otorgárselo a la

búsqueda interior libre, al fenómeno místico, a la experiencia silenciosa (desde el silencio del "yo proyección"). Quizás, poco a poco los elementos propios de la religión estática adquirirán nuevo sentido, nueva vida, vivificados (magnetizados) por el *elan* místico -sugiere-; favorecer la des-sujeción significará propagar un profundo gozo -insiste-, gozo nacido del seno del valor de la existencia, que irá acompañado, a su vez, de una renovación de la actitud científica (refiriéndose a aquel cientismo tan propio de la primera mitad del siglo XX), ampliándola, capaz de ver más allá de ella misma.

Concluye la obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* con una llamada a la responsabilidad de la humanidad sobre la gestión del futuro de la vida<sup>179</sup>. "Tendrá que decidir, en primer lugar, si quiere continuar viviendo. Y, a continuación, si se va a limitar a sobrevivir o si va a optar por hacer el esfuerzo necesario para que se lleve a cabo, también en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo: fabricar dioses" (2003: 338). "Fabricar dioses": una expresión muy propia de la época de las máquinas, aunque hoy poco sugerente. Pero explícita a pesar de ello: el sentido del universo no sería otro que dar forma a esa conciencia ilimitada, lúcida, eterna, libre, que es una con la energía creadora, que es interés -de nuevo- ilimitado, lúcido... A esa capacidad de existir que va más allá de los límites impuestos por la naturaleza de animales necesitados: condición fronteriza en la que arraiga una posibilidad de vida transformada. Una apuesta por la experiencia humana de vida en su doble dimensión<sup>180</sup>.

Acerquémonos, pues, a esos maestros de la des-sujeción con el propósito de, en lo posible, sistematizar sus propuestas.

---

<sup>179</sup> "la humanidad no se ha enterado suficientemente de que el futuro depende de ella" (2003:338) citábamos ya en las primeras páginas de este trabajo.

<sup>180</sup> Y en correspondencia con la cual, "la no-verdad podría determinarse como el ocultamiento u olvido de esa doble potencia en relación" (Trías 1999: 239)

### 3. EL APRENDIZAJE DE LA CONDICIÓN FRONTERIZA

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

Si antes nos hemos acercado a la experiencia estética con un propósito bien definido, el de estudiar la des-sujeción como fuerza positiva, no lo es menos el propósito que nos lleva hasta la experiencia mística: comprobar que las lecciones que nacen en este ámbito son lecciones de condición fronteriza, de habitar la vida -ésta-, el cerco del aparecer mismo, en su plena posibilidad. ¿Hacia dónde apuntan sus enseñanzas? Qué es lo que muestran, cuáles son sus recomendaciones para adentrarse en la condición fronteriza, qué actitudes, con qué instrumentos... Y, a la vez, cuál es el "sabor" de esa condición, cómo reconocerla, cuáles son los rasgos de la experiencia...

De nuevo exploramos un ámbito inmenso que desborda nuestro acercamiento y, por ello, es necesario dejar bien delimitado el objetivo que nos guía en este recorrido, que no es otro que fundamentar el convencimiento de que:

- la propuesta de des-sujeción de los maestros de la mística no orienta hacia "otro" mundo sino que sitúa en éste de una manera "otra". No *religa* dos realidades sino que transforma una, *la* realidad, transformando la forma de habitarla.

- hablan de esa posibilidad humana desde el seno de las culturas religiosas, el lenguaje, el revestimiento simbólico, el sistema categorial, propio de las culturas religiosas

- para poder recoger el contenido de su mensaje es necesario poner entre paréntesis su mismo hablar para no quedar atrapados en las formas de las culturas religiosas
- de esa manera sus orientaciones pueden conservar plena significatividad en sociedades que viven cada vez más alejadas de los modos de las culturas religiosas.

Nos parece necesario poder hacer nuestro el sentido de esas enseñanzas, encontrar la clave de traducción, evitando que el revestimiento simbólico en el que se dieron nos lo oculte. Así pues, no pretendemos en unas pocas páginas abordar el fenómeno místico (poco sentido tendría) sino buscar en el rastro de la mística sus "lecciones de des-sujeción", sus orientaciones al aprendizaje de la condición fronteriza. Una vez más insistimos en la estrategia de trabajo adoptada: situar en el centro, resaltándolos, los elementos relacionados con la tarea interior que se propone, dejando en un segundo término, en los márgenes, cualquier otra consideración. Djalal-ud-Dîn Rûmî (1981: 198) compara el habla de los maestros con unas voces amigas en plena noche; para aquél que viaja en una caravana en la oscuridad, poder oír la voz del amigo le orienta y le libera del temor, son voces que "transmiten el perfume de la esperanza y de la felicidad". Si en estas páginas salimos a la búsqueda de esas voces, sin detenernos casi ni en analizar la ruta, ni la caravana, ni la noche, es con ese propósito de destilar "el perfume", poderlo reconocer.

Somos conscientes que en este acercamiento estamos poniendo entre paréntesis una larga historia de reflexión acerca de la experiencia mística, y sus frutos. Que nos acercamos a los textos sin considerar si nuestro modo de operar se inclina hacia el constructivismo (por cuanto consideramos la intervención del contexto cultural en toda experiencia cognitiva humana, ya sea en la interpretación del punto de partida, del desarrollo del proceso o en la comunicación del mismo); o si es esencialista en cuanto que nuestro interés se vuelca hacia unas experiencias que tienen un punto fundamental en común: el abandono de la perspectiva del yo como atalaya de interpretación de la

realidad. Esencialista en cuanto que los rasgos cualitativos del fruto del desplazamiento del yo guardan una profunda similitud, se den donde y cuando se den<sup>181</sup>.

Tampoco nos es muy útil partir de fronteras fijadas entre mística religiosa y profana<sup>182</sup>, ni discutir sobre ellas, ya que lo que pretendemos es analizar, sin *pre-supuestos* ni clasificaciones previas, hacia dónde y cómo se están orientando las capacidades humanas. Por tanto, donde sí nos resultará útil establecer líneas divisorias será en relación al objetivo que persiga la aplicación de unos métodos o unas técnicas. Los ejemplos analizados tienen en común el tratarse de ejemplos de un trabajo interior que apunta directamente a la reformación de la propia persona como campo de exploración de la realidad, trabajo impulsado por el interés por la realidad, por la verdad. No consideramos aquellos procesos que tienen por objetivo la modificación de los estados de conciencia, sino aquellos que se interesan por la aproximación máxima a la realidad y a la verdad. En el camino, es posible que se produzcan momentos de alteración de los estados de conciencia (y el maestro pondrá en guardia sobre cómo tratarlos: pasar de largo lo más rápidamente posible, sin prestarles interés -lo veremos-). El tipo de modificación que nos ocupa no son unos estados pasajeros.

---

<sup>181</sup> Véase al respecto: J. Martín Velasco: "Modelos epistemológicos para el estudio del misticismo. La polémica del esencialismo y el constructivismo" (en J. Martín Velasco 1999: 36-42)

<sup>182</sup> J. Martín Velasco (1999: 103-105) justifica el uso del término "mística" para referirse a determinados fenómenos no ligados a las tradiciones religiosas, en cuanto que presentan una serie de rasgos en común: "reduciendo estos rasgos al núcleo central, éste consiste en una nueva forma de conciencia que supera el conocimiento objetivo, el uso de conceptos y determinaciones, y entra en contacto intuitivo, inmediato, con su objeto, poniendo en juego, en un nivel de profundidad e intensidad enteramente nuevos, tanto las facultades cognoscitivas como afectivas de la persona. Tal forma nueva de conciencia tiene su explicación última, su razón de ser, en el contenido al que se refiere. Éste se sitúa más allá de los objetos inmediatos accesibles a la experiencia ordinaria y al uso de los conceptos y más allá del sujeto que se refiere a ellos, y consiste en una realidad que los engloba a ambos, los supera, más allá de las divisiones yo-mundo, sujeto-objeto, mente-conceptos, y se revela como la raíz de la que ambos surgen" (104).

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

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

Hemos visto que el debate sobre el carácter religioso o profano, puede plantearse también desde la confrontación entre lo religioso y lo místico<sup>183</sup>. Hemos revisado en el primer apartado (1.4.3 *Estructura cultural y cerco hermético*) la ambivalencia del término "religión" y la tendencia a identificar el "reconocimiento del cerco hermético" con el reconocimiento llevado a cabo desde la "ordenación religiosa del cerco del aparecer" (las distintas culturas religiosas que han configurado la práctica totalidad de la historia humana). La

---

<sup>183</sup> Desde la perspectiva que adoptamos no tendría sentido pensar en mística y religión como dos caminos comparables, que puedan diferenciarse u oponerse -como propone, por ejemplo, Ernst Tugendhat (2004: 125-141). Uno refiere a un fenómeno personal que puede conllevar repercusiones a nivel social, el otro es un fenómeno social que implica a los individuos como seres que son de una determinada sociedad. No se accede a axiología segunda si no es desde axiología primera -veíamos en Corbí-, sea cual sea la forma de vehicular axiología primera. Si utilizáramos el vocabulario bergsonianos al que nos hemos asomado en las páginas anteriores el compromiso con la búsqueda que Bergson denomina "religión dinámica", puede llevarse a cabo en un marco cultural regido -o no- por una "religión estática".

clara diferenciación entre la naturaleza del cerco del aparecer y la del cerco hermético, presentadas en el primer apartado, es lo que nos permite acercarnos a los "maestros de la des-sujeción" ubicándolos en el seno de su mundo cultural, pero desidentificando el contenido de su discurso de los elementos que lo configuran. Es a lo que apunta aquella imagen tan querida de la mística, de distinguir el vino de las copas. Quizás por ello no nos alejaremos mucho de la tradición espiritual cristiana o, mejor, de un conjunto de "copas teístas" (cristianismo, islam y el hinduismo desde la simbología del *Bhagavad Gîta*, y un breve acercamiento al simbolismo del "cuerpo del Buddha"), pues nos permiten explorar el poder simbólico del discurso religioso, apuntando al cerco hermético (más allá del ámbito celestial del cerco del aparecer) y hacer frente a las dificultades que esa exploración presenta.

Insistimos, no pretendemos abordar el fenómeno místico en las distintas tradiciones religiosas, como tampoco pretendíamos en el apartado anterior dar cuenta de las diversas artes, ni de pocos o muchos movimientos artísticos. Sólo acercarnos a algunos ejemplos, bien conocidos (a excepción de Geneviève Lanfranchi), con el interrogante de si se les podría considerar maestros de la condición fronteriza e interpretar desde esa perspectiva sus "lecciones de alzado".

Dejemos pues que los textos hablen por sí mismos. Nos situaremos directamente frente a los textos, dialogaremos con ellos. Sin "interrogar a ninguna teoría sobre las cosas"; en cuanto sea posible, "dejaremos fuera cuanto se ha oído y leído, para fijar nuestra atención *en las cosas mismas*, para acercarnos a ellas con una mirada libre de prejuicios" (Edith Stein 2002: 33). Procuraremos seguir la recomendación de Edith Stein, la actitud que ella -discípula de Husserl- se esforzó por aplicar en su estudio de Juan de la Cruz (véase: E. Stein. *Ciencia de la Cruz*, 2000). Pero con un matiz. En su enfoque del estudio de la mística, "las cosas mismas" fueron la vida, los elementos biográficos en los que se enraizaba el acontecimiento cognitivo; Stein exploró y recogió la experiencia a partir de ellos. En nuestra línea de trabajo, aun sin

perder de vista las biografías, fijaremos la atención en el contenido de las "lecciones" y en el marco de la enseñanza: a quién se dirige, qué enseña, qué ofrece, para qué... También tendremos que dejar a un lado toda teoría, pero con una actitud cercana a la del discípulo que recoge la palabra sin detenerse en analizar cómo se dio la experiencia del maestro; la del discípulo que pone todo su interés en hacerla suya, utilizando los recursos necesarios para ello. Pero sólo esos.

Abriremos este apartado con una gran desconocida, Geneviève Lanfranchi (1912-1986). Lanfranchi nos servirá de puente, de enlace entre una des-sujeción al servicio de algún determinado ámbito del conocer (des-sujeción para silenciar "la construcción", con la que hemos estado tratando a lo largo del apartado anterior) y aquella en la que se fundamenta el esfuerzo específico por constituirse en habitantes del límite (el silencio del "constructor", decíamos). Lanfranchi, discípula de Bergson, hace de sí misma un campo de pruebas del *détachement*, a la búsqueda del reconocimiento de la verdad de la realidad, sin creencias, sin dioses, sin viajes a la India, sin *gurus*, sin más útiles que su propio existir puesto a prueba. Y logra transformarlo. Puente, también, entre "profano" y "religioso", una clara muestra de esa dificultad que venimos diciendo de establecer límites o fronteras en el océano. Puente, porque nos permite acercarnos a la búsqueda de la realización de la condición fronteriza sin habérmolas (todavía) con el mundo simbólico propio de las diversas culturas religiosas que veremos a continuación.



### 3. 1. GENEVIÈVE LANFRANCHI

En 1981 aparece un número de la publicación *Hermès* dedicado al Vacío<sup>184</sup> que incluye, entre las distintas colaboraciones que reúne, los fragmentos de un diario personal fechados entre 1939 y 1951. La autora: Geneviève Lanfranchi. El texto nos atrapó por completo. Registraba tanteos, esfuerzos, ensayos... para lograr cruzar la frontera de lo conocido y poderse adentrar más allá, hacia la gran duda... con la mayor simplicidad, sin ingestión de ningún tipo de droga, sólo explorando y "auscultando" las propias posibilidades. ¿Quién era aquella mujer? ¿Vivía todavía? ¿Qué más podía enseñarnos? ¿Existía el resto del diario? La búsqueda -previa a la "era Internet"- resultó infructuosa: ninguna respuesta por parte de la editorial, tampoco las bibliografías europeas registraban otras publicaciones... Sin rastro que seguir, ahí quedaron, dormidos, los interrogantes. Hasta que fue posible acceder a los catálogos digitalizados de las bibliotecas y pudimos descubrir 298 páginas mecanografiadas depositadas en la Biblioteca Nacional de Francia. Los datos de la ficha catalográfica: "Claude Allecq [G. Lanfranchi]. *À la recherche de l'existence essentielle*. Février 1955. EL-4°Z 673. Se trataba del diario de Lanfranchi, firmado bajo seudónimo y depositado en la biblioteca desde 1955. Solicitamos una copia y a partir de ahí fue posible ir tirando del hilo, aunque nos quedan todavía muchos interrogantes.

Geneviève Lanfranchi había nacido en 1912 (y murió en 1986). Fue profesora de Filosofía en el Instituto de Beauvais (a unos 70 kms. de París). En 1948 había presentado su tesis doctoral en la Sorbona bajo el título *El método de Bergson. La exigencia espiritual*. El diario nos permite constatar los esfuerzos que realizó entre enero de 1939 y diciembre de 1951 por llevar a cabo la propuesta

---

<sup>184</sup> *Le Vide, expérience spirituelle en Occident et en Orient*. Paris, Deux Océans; Hermès, 1981. pgs. 271-289.

de metamorfosis bergsoniana: por hallar el acceso a aquella vida más allá del ego como fuente de una conciencia nueva -postulada por Bergson-, a una existencia capaz de comprender el mundo siéndolo. Lanfranchi convierte su vida en campo de pruebas de la transformación espiritual desde presupuestos ateos y evitando todo aquello que no fuera comprobación, que no partiera de la experiencia y condujera a la experiencia.

Más adelante pudimos acceder a otra publicación (*De la vie intérieure à la vie de relation*, 1966) y a más textos inéditos, en copias mecanografiadas (*La formation de soi par soi*, 1975). Un material que nos permite saber que a lo largo de los años 60 y 70 (como mínimo) impulsó la creación de pequeños grupos de búsqueda. En relación a esa dedicación pedagógica, no hemos logrado reunir más información que la que se puede entresacar de unos textos que procuran convertir la propia experiencia personal en herramienta práctica para unos interlocutores a los que desea facilitar la búsqueda y servir de orientación.

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

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

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

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

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

Diecinueve de Marzo de 1950: "Enteramente concentrada en Eso, asumiendo todas las consecuencias de mi opción. Tendida hacia esa frontera que reclusa forzándome a avanzar siempre. Las amarras han sido cortadas, pero cuando la Nada avanza en el Sin Forma no hay naufragio. Vértigo. Inesperada libertad. Es *ahí* donde quiero habitar. No hay dónde. Sensación de cuerda cortada, vuelo en un azur de insondable profundidad".

En la transcripción de uno de los diálogos con Marcel Légaut (Octubre, 1986), dice: "me río de mi propia posición. Digo que soy atea y es cierto, lo soy radicalmente; pero cuando necesito evocar el punto álgido de mi experiencia, ¿qué imagen utilizo? La de un Espacio-dios, celoso, tierno. Por supuesto, se trata sólo de una imagen, en la que celoso significa que ni amo ni deseo ninguna otra cosa (...). Y entonces, claro, mis compañeros racionalistas me dicen: '¡ni eres racionalista, ni eres atea!' ". Su ateísmo no le impide usar metáforas divinas para orientar el proceso o expresar su vivencia si éstas le resultan adecuadas, pero esas imágenes no pueden ser creencias o supuestos previos a su experiencia. Como apunta Légaut en la misma conversación, lo que ellos definen como teísmo o ateísmo les sitúa, de hecho, en dos actitudes muy distintas. Aquello que el buscador creyente formulará como una espera, fundada en la acción divina, para el ateo será -necesariamente- una indagación deliberada basada en los propios tanteos; sin detrimento de que el camino de ambos pueda desembocar en aguas muy cercanas, en el mismo mar de eternidad.

"- Lo que yo llamo búsqueda deliberada de la "pureza", de la "cualidad profunda", ¿le resuena similar en algo a su experiencia? -pregunta Lanfranchi-. A lo que Légaut responde: Sí, si dijerais "deliberadamente esperada". Ahí está la diferencia entre nosotros dos: yo la espero y usted la busca".

Y ella añade: "en cierto modo yo también podría decir que la espero, aunque sólo en cierto modo, es verdad. Porque si ya soy "eso", no se trata de esperar sino de encontrar. Pero cuando digo "buscar" quiero decir poner la totalidad de mi ser en movimiento, con una esperanza."

Por los diálogos sabemos que la preocupación principal de Geneviève Lanfranchi fue intentar abrir esa posibilidad a otros. Preocupación acompañada de una sensación de rotundo fracaso. La mujer septuagenaria que dialoga con Marcel Légaut no duda del valor de su opción ni de la experiencia vivida; pero sufre por no haber podido ser más útil, por no haber sabido facilitar el camino a

otras personas. No deja de preguntarse cuál ha sido su error de comunicación. Desea con todas sus fuerzas que sus tanteos, logros y fracasos resulten útiles a alguien. *No puedo aceptar así, de brazos cruzados, que las gentes no comprendan, que no exploren, que no deseen, ese tesoro que se halla en el interior de sí mismos...* (Octubre, 1986).

### 3.1.1. La experiencia fronteriza como "Espacio-Vacuidad"

El ateísmo que impregna el diario de Lanfranchi es, quizás, su gran aportación. Ella nos pone en contacto con experiencias de certeza absoluta, de visión, de transparencia gozosa, ancladas en el esfuerzo personal<sup>185</sup>. No hay más "don" que el empeño y la constancia. No hay más visión que la transformación de la realidad a partir de la transformación del ser humano. Lo que no impide que sea una metamorfosis radical que la sitúa en un ámbito de experiencia cognitiva hermana a la de la gran mística. Se nos podría argüir que muchos textos budistas muestran lo mismo; bastaría con recordar los Cantos de Milarepa o el Sutra del Estrado de Huei Neng. Ciertamente. Pero, la lectura de los ejemplos budistas, podría dejarnos con la duda de hasta qué punto el papel

---

<sup>185</sup> Leemos en las anotaciones del 26 de Abril de 1947: "estar frente a la tierra prometida pero sin poder pisarla. (...) Algo cambió ayer, creo; me sentí como ligada a la esencia de la realidad; una esencia desconocida, una realidad sin forma y, sin embargo, absolutamente auténtica. Nada me era conocido y, en cambio, me invadía esa paz sutil que acompaña a la evidencia indiscutible. ¿Qué imagen podría utilizar? Supongo que la del vacío, pero un vacío cualitativamente lleno, consistente, verdadero. O la de la noche, pero una noche reveladora de la naturaleza de las cosas.

Es como si, concentrada hasta ahora en las cuestiones intelectuales o prácticas, hubiera dejado atrapada en el orden fenomenal, una capacidad que sería algo así como una "intuición desnuda" que, ahora, en cambio, estaría logrando actuar según la que sería su auténtica naturaleza: receptora espontánea de una esencia inconcebible que la sensibilidad no logra aprehender adecuadamente. Es como si en mí, algo se desatara, como si todo si apaciguara, al haber encontrado lo que buscaba -sin saber como-." O el 1 de mayo de 1948: "en lugar de rozar lo impalpable con la punta de los dedos, estaba en él". Al día siguiente: "todavía menos que decir que ayer; a duras penas puedo hablar de atención, de gozo o de paz. Ahí. Estaba ahí. Absolutamente."

del maestro resulta imprescindible en la experiencia iluminativa. ¿Hasta dónde habría llegado Milarepa sin la brusquedad de Marpa el Traductor, o Huei Neng sin la sensibilidad de Hung Jen, el Quinto Patriarca? Sin maestro, sin tradición, sin más bagaje que la propia persona, ¿es posible habitar plenamente la frontera? El Diario de Lanfranchi lo confirmaría. El mensaje que nos transmiten sus páginas es que aún sin linajes, aún sin métodos largamente experimentados y mejorados, es posible. Lo que no nos llevaría a menospreciar las aportaciones de maestros y métodos sino, simplemente, a subrayar la naturaleza de la experiencia misma, cuando se nos ofrece -como en este caso- la posibilidad de observarla en su desnudez.

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

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

Años más tarde la vivencia es algo distinta, centrada en la imagen de transparencia (propia y del mundo). Como si los objetos, los seres todos, perdieran su opacidad natural y pudiera verse el infinito a través de ellos. "Como el cielo a través de los dibujos de la vidriera de colores" (22 de Julio, 1951) y la mirada, el sentir, el existir mismo tendiera a extenderse "a través de

las formas dibujadas en el cristal", a través de los seres, a través de las realidades: el infinito espacio esencial. Esa transparencia se vive en otros momentos como "desnudez substancial"; una desnudez en la que se percibe la vibración amorosa, "calor de pura luz" que es de forma indisociable amor e intelección nítida. Amor e intelección nítida que generan, o se acompañan, de un gozo hondo, vivo, sutil y de libertad. Libertad definitiva, libertad real, nada ha quedado, ni atadura ni a quien atar. Nada, libertad pura, ensanchamiento,

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

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

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

A lo largo del *Diario* vemos cómo va saliendo al paso de la dificultad pero el "método" queda mejor dibujado en escritos posteriores<sup>186</sup> en los que evalúa y ordena el itinerario seguido.

---

<sup>186</sup> textos de 1966 y 1975, *vid.* bibliografía

### **3.1.2. Método de trabajo: la autoconducción**

Hará falta una "autoconducción" (una autorrealización, la "formation de soi par soi" -dirá Lanfranchi-) para desplazarse más allá de sí mismo. Dejarse en manos del movimiento de la vida nunca podrá llevar más allá del entorno protegido por el ego y de su ámbito de significación. Hacer posible la autoconducción será el propósito de la estrategia. Y ésta se llevará a cabo balanceándose sobre dos tipos de movimiento: la "auscultación", hacia el interior, y la identificación con el espacio, hacia el exterior.

#### **3.1.2.1. La auscultación cualitativa**

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

1. Los movimientos de la volición, la dirección y propósito de los deseos. Coincidiendo con la actitud budista básica respecto al análisis del deseo (o



evangélica: "donde esté tu tesoro, allá..."), Lanfranchi desarrolla una serie de ejercicios prácticos para facilitar esta tarea e identificar, progresivamente, las fuerzas contrapuestas.

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

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

Lanfranchi insiste mucho en el reconocimiento de esos "momentos conductores", por un doble motivo. Por una parte, para apuntalar al convencimiento con su ayuda. Descubrir el tenue sonido de la flauta entre sonidos ensordecedores; darse cuenta de que produce un "movimiento" interior, movimiento experimentado como valioso y conservarlo lo más posible favoreciendo que adquiera más y más consistencia. No se desplaza el eje de vida por fuerza de voluntad -insiste-. El verdadero instrumento será la atención. Una atención capaz de destacar en el panorama abarrotado e inconsciente de lo vivido (de lo vivido, no de lo concebido), aquellos movimientos interiores valiosos, aumentando la capacidad de aprehensión diferenciada (1966: 163-168). Distinguirlos equivale a poder transitar con más facilidad hacia ellos. Esos momentos conductores y la cualidad profunda que los distingue no son todavía la vacuidad, sino el humus, la tierra en la que de forma imperceptible crece y se desarrolla, hasta estallar invadiéndolo todo. Distinguirlos, transitar, ...de hecho, fortalecer su valor, el deseo de "habitar la frontera", la fuerza para sostener el necesario "movimiento de alzado", para contrarrestar tanto sonido, tanto deseo, tanta dispersión, tantas ansias, tantas inseguridades...

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

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

Sólo el reconocimiento en sí mismo de esa dimensión absoluta, el vislumbre del valor, la intuición del propio ser como ser del límite. Es por ello por lo que para Lanfranchi, todo el arte consiste en proporcionar, o favorecer, algún atisbo de intuición. Y, convencida de que no hay vida humana en la que de una manera u otra, en alguna circunstancia, no se haya producido un momento de experiencia valiosa, movimiento interior de cualidad profunda (experiencia más allá del círculo psicológico *yoico*, registrada en el campo de la conciencia), esa "auscultación cualitativa profunda, acompañada de lucidez crítica" va dirigida a recuperar esos momentos de entre todo el magma de experiencias vividas. Recuperar para poderlos constituir en fundamento. Todos los procedimientos y técnicas no tendrán más objetivo que sostener la auscultación (1966: 50-115), ya que "ella es el verdadero maestro interior" 1966: 113). Recordando la cita de Agustín de Hipona con la que abríamos este apartado, será la auscultación quien

presente a la inteligencia, al cuerpo y al sentir, aquello que merece la pena conocer.

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

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

Lo que caracteriza a la "vida espiritual" es la "adhesión". "Cuando no hay un Quien, ¿qué significado tiene la adhesión?" ¿En qué consiste? En una elección, elección basada en el reconocimiento: en el convencimiento que *sabe* -dirá- que hay más valor y más realidad en un minúsculo fragmento de existencia "cualitativamente testimoniado o realizado" que en cualquier otro tipo de certeza. La adhesión se concreta en asumir, a cada momento, la opción que más se acerca a

la cualidad profunda; conlleva una actividad interior intensa (apertura, concentración, disponibilidad), atención sostenida, atención alerta que no "atiende nada: atiende; que no sabe nada, sabe" (1966: 109). Una atención lúcida sostenida día a día, que va acallando, o llevando más allá de la zona de los movimientos conceptuales; que certifica de forma lúcida lo que "es" frente a lo que "no es", y que doblaga el "campo de la existencia" (el existir) hacia "Eso" sin nombre. Doblegar que es "consagrar", "verter", movimiento de amor desnudo que sólo quiere desnudez, don de sí, porque cualquier otra cosa es obstáculo.

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

A falta de maestros exteriores, la auscultación lúcida debe mantenerse en guardia ante la autocomplacencia. Sin mencionar a maestro Eckhart<sup>187</sup>, Lanfranchi explora el concepto de "humildad" desde la perspectiva de ese ser despojado de sí mismo capaz de reconocer la "ilimitada Vacuidad substancial" en sí mismo. Humildad que no es resignación respecto nada, no es una aceptación resignada de alguna limitación, sino ejercicio constante de reconocer lo que obstaculiza para dejar ser a lo que verdaderamente es. Ese "dejar ser" se muestra también en una actitud de "simpatía", tendida hacia toda forma de existencia. Si esta simpatía enmudece, si hay una vuelta hacia sí, la auscultación crítica debe poner en guardia. "Humildad" es aquello que da consistencia, nacimiento, a un existir de la conciencia, de la intelección, del sentir, del ser social, más allá del yo.

No bastaría con "abdicar" de los movimientos afectivos o del pensamiento discursivo o del ser social. No sólo no bastaría sino que desembocaría, sin más, en un confuso dejar de ser. Si no es el pensamiento discursivo el que alcanza habitar la vacuidad, la vía no es la de la abdicación del pensamiento discursivo, sino ofrecer a la intelección la posibilidad de completarse mediante el desarrollo de la

---

<sup>187</sup> así como a menudo hace referencias a Juan de la Cruz, al Tao o al *Bhagavad Gîta*, no menciona a maestro Eckhart, lo que nos conduce a pensar que no debía tener conocimiento directo de sus textos.

punta lúcida, que es intensa actividad intelectual, focalización atenta discernidora. Así también para el sentir, o la acción. El ser fronterizo, en los textos de Geneviève Lanfranchi, sería quien logra vivir en la totalidad de la conciencia y del sentir; el movimiento de alzado no niega sino que reeduca a un ser humano que aprende a usar resortes hasta entonces desconocidos. De nuevo la auscultación: para usarlos hay que descubrirlos.

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

Éstas podrían ser orientaciones dadas por un maestro budista; poco se alejarían del esfuerzo por "armonizar la mente, momento a momento" del *zazen* del maestro Dogen (s. XIII) que Lanfranchi desconocía. Pero Dogen (1988: 41) situaría el fundamento de la búsqueda en la comprensión de la impermanencia; "realizar" la evidencia de la impermanencia, evidenciarla con todo el ser, sería la puerta de entrada, la vía y el móvil. No para Lanfranchi; la conciencia de impermanencia no aparece como motivación ni como vía. Su auscultación persigue provocar el reconocimiento de un campo de conciencia de un orden distinto al del yo psicológico; reconocimiento de su existencia y reconocimiento del valor de la experiencia de vida que tiene lugar en la amplitud del campo de conciencia<sup>188</sup>. La realidad fronteriza sería en Lanfranchi la plenitud de la

conciencia y el ser del límite una vida desplegada desde esa plenitud. Como ayuda y complemento del movimiento de auscultación, Lanfranchi propone trabajar sobre el sistema sensitivo y perceptor, sobre el conjunto de los sistemas biológicos, orientándolos hacia la identificación con el espacio.

### 3.1.2.2. La identificación con el espacio

El ejercicio de identificación del propio ser con el espacio exterior está presente en el *Diario* a partir de las anotaciones de 1943 por medio de diversas prácticas: situar con la imaginación los límites del propio cuerpo más allá de los límites corporales y "sentirlos" como tales, ampliar el movimiento del flujo de la respiración de tal manera que el paso por el propio cuerpo devenga sólo una parte del recorrido, situado entre más personas "sentir" el conjunto de cuerpos como el cuerpo propio. El movimiento que se lleva a cabo no es el de "situar al yo en el espacio" sino de estrategias de cara a sentir la inmensidad como el verdadero yo. En la presentación que acompaña a la publicación de los fragmentos del *Diario* (1981: 275-276), Lanfranchi explica que se trata de dotar de fuerza existencial a aquello que todavía no tiene "cuerpo", a la vez que se

---

<sup>188</sup> Si el punto de partida es tan distinto al budista, no lo son tanto los rasgos de la experiencia cognitiva; las descripciones de Lanfranchi de la experiencia de "Vacuidad-espacio esencial" en la que queda superada toda separación subjetiva entre interior y exterior y en la que esa Vacuidad-espacio se muestra como la verdadera esencia de toda realidad, nos parece muy cercana a la experiencia budista de "vacío de naturaleza propia" al experienciar -o realizar- la realidad en sí misma (formulada, por ejemplo en el Sutra Lankavatara cap.III); equivalente al hacerse presente de la nihilidad como presencia real de lo que hay, que Nishitani recoge y explora (1999: 129 y ss.) En el sentido de *sūnyata* "la verdadera vacuidad no es postulada como algo fuera de y otro que el ser. Más bien es realizada como algo unido e idéntico al ser (...) la vacuidad sólo puede aparecer como un autoidentidad con el ser en una relación de "en" (soku) por la cual ser y vacuidad son vistos como una presencia mutua desde el principio e inseparables estructuralmente uno de otro. De aquí que hablar de trascendencia no implique alejarse hacia una cosa trascendente llamada vacuidad o nada. La vacuidad reside absolutamente en el más acá, aún más que lo que normalmente consideramos como nuestro propio yo" (Nishitani 1999: 151). El *Diario* de Lanfranchi corrobora, nos parece, estas palabras de Nishitani.

restituye a la consciencia, como sensación vivida, su dimensión verdadera; se trata pues de ejercitarse en dar poder de realidad a aquello que en la experiencia de vacuidad se muestra, a la vez, como transparencia radical, presencia desapercibida; prepararse para dar poder de realidad a esa transparencia, a ese valor puro, que es la vacuidad.

Los distintos ejercicios o momentos de práctica se orientan mediante fórmulas como: "el espacio es mi verdadera y libre conciencia", "sentir el espacio que circunda este cuerpo como mi Yo verdadero"<sup>189</sup>. En algunos momentos la práctica subraya la toma de conciencia del existir pero no se detiene en ello. Esa primera toma de conciencia es el primer paso necesario para poder dar el siguiente: la identificación del propio existir con la infinitud del espacio; ayudar desde la corporeidad a la rotura de las cadenas, a experimentar vívidamente (a corporeizar) una libertad radical. A partir de un cierto período, el "gesto" se concreta en invertir el sentimiento de identificación de la conciencia con el "interior" del cuerpo hasta sentir que el "Yo verdadero", la "Consciencia consciente de ella misma", habita el propio cuerpo así como cualquier otro objeto material o inmaterial, una "Consciencia vasta, libre, pura y desnuda como el espacio, identificada con el espacio mismo, Consciencia englobadora que también es Amor englobador, o Noche profunda a la que se abren y se entregan aquella profundidad y amor que habían vivido encerrados en el cuerpo" (1981: 288).

Los fragmentos del diario que dan cuenta de esa identificación son bellos y poderosos. "Hasta hoy la Vacuidad revestía rasgos de ligereza y expansión en la inmensidad; hoy, como si el 'volumen' del vacío lo ocupara todo" (14 de

---

<sup>189</sup> No puedo dejar de hacer referencia a unas reflexiones de Borges recogidas por Martin Gardner (1989: 358). El texto de Gardner pone de relieve la continua capacidad de asombro de Borges y recuerda una entrevista en la que el escritor no podía comprender por qué la gente no experimentara lo mismo. Borges recordaba que la primera vez que lo sintió fue un día que su padre le dijo: "qué cosa más extraña que tenga que vivir, como dicen, tras los ojos, dentro de mi cabeza". Y añadía que en ese momento lo captó instantáneamente por primera vez (mientras que la mayoría de gente diría "¿en qué otra parte podría uno vivir?"). Lanfranchi intenta precisamente eso, vivir dentro y fuera, sutizando al máximo la separación, el velo, hasta la transparencia.

Febrero, 1951) "¿Hasta dónde alcanzo a ser? Pregunta sin sentido cuando cualquier punto lo es todo, todo, todo. Qué lejos y qué cerca. Nada queda fuera, tampoco dentro. ¡Qué sencillo!" (20 de Febrero, 1951) "Simplicidad extrema, la de la transparencia. Paz ligera de una evidencia total, aún cuando no haya nada que sea evidente" (27 de Febrero, 1951). "Gozo cósmico, el espectáculo de las cosas no es, es tan real o irreal como un sueño; entretenerse discutiendo su realidad o irrealidad es como discutir con una persona dormida; es el ser dormido en nosotros quien plantea tales cuestiones. Recoger esa gota de luz, de vacío, introducirla en la masa compacta, en mí, aquí, allá, por doquier, penetrándolo todo de espacio y de luz" (21 de Octubre, 1951). "Energía diamantina: vacía, clara, tan preciosa. Espacio substancial. Algunos movimientos más opacos, sin embargo me parece que ese vacío en mí convoca a las ideas y a los seres que me rodean resultándome todo transparente, todo alcanza su consistencia propia" (25 de octubre, 1951). "Absoluto de la energía. La más elevada vibración del amor, hasta el punto en que el calor enciende la luz, la más alta claridad de la inteligencia: lugar de toda relación. Gota de eternidad: sostenerla, preciosa, entre los dedos. Atravesar con ella los momentos otorgándoles luz, transparencia, belleza" (27 de Octubre, 1951)

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



o creados por la educación; coordinarlos entre sí; afinar, consolidar, aumentar, profundizar, enraizar" (1981 273). La copia mecanografiada del Diario concluye con una afirmación y un deseo:

"El Absoluto es real. Puede ser participado. Es la existencia esencial y la esencial libertad. Es Evidencia para la Consciencia.

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

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

Estas serían pues las líneas básicas de la propuesta que concreta y aplica a través de estrategias de lo más diverso. Pero nuestro interés en recoger el testimonio de esta mujer, y hacerlo como introducción a este apartado, era el ponernos frente a un ejemplo de lo que llamaríamos "maestros de la condición fronteriza": la búsqueda de la condición fronteriza por sí misma, por el hecho de poder convertir la propia vida en el lugar del Encuentro, en la experiencia simbólica misma. Es la persona, no el cuadro, ni el poema, la que, encarnándola, hace patente la posibilidad. Otras personas, otros textos, nos aportan prácticas más elaboradas, un aparato conceptual más fino, el bagaje de ricas tradiciones. Lanfranchi no, ella nos ofrece su experiencia al desnudo con todas sus limitaciones, pero precisamente esa desnudez es la que nos permite poner de relieve el sentido del movimiento de alzado, en un medio en el que no hay confusión posible, ninguna duda de que, con su esfuerzo, no apunta a "otro" mundo sino a vivir en éste desde unas dimensiones "otras", desde la exploración del tesoro -la posibilidad- en sí misma. Y con todas sus fuerzas procuró comunicarlo, ayudar al "despertar" de otros. Por eso son "maestros".

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

La primera parada nos deja con Teresa de Jesús (1515-1582), pues enlaza de forma muy directa con las preocupaciones de Lanfranchi. Convencida del valor del "tesoro", las estrategias de la filósofa francesa procuraban hacer frente

al obstáculo cultural básico de su entorno en relación al movimiento hacia la condición fronteriza: la "inexistencia" del círculo hermético en el horizonte cultural. Sin intuición del "tesoro", ¿cómo podría alguien movilizarse en su búsqueda? La carmelita de Ávila se las tiene que ver con un obstáculo no menos importante, el propio de las culturas religiosas: confundir la verdad del círculo hermético con aquel "otro mundo" que, desde el exterior del cerco del aparecer, sustenta el sentido y el orden de éste. Nos hemos referido ya, en el primera apartado de nuestro trabajo, a la naturaleza de este obstáculo. Ahora veremos sus consecuencias a la hora de plantear el trabajo con las facultades humanas de conocimiento. Quien vislumbra la realidad del cerco hermético, se da cuenta del equívoco y procura avisar a los caminantes: un camino conduce a la verdad y la vida, el otro a ninguna parte. Explicar y aclarar sobre la verdadera naturaleza del "tesoro" -el Reino-, facilitar apoyos y medios para andar el camino, poner en guardia frente a los falsos guías, defender la propia opción ante esos poderosos guías, serán los elementos principales del discurso de Teresa de Jesús.

Para llevar a cabo la posibilidad de la condición fronteriza, tan imprescindible será despertar la intuición de la existencia de la frontera (Lanfranchi) como ubicarla en su naturaleza propia, en el cerco de realidad. Rescatarla del "más allá" para enraizarla en el cerco de vida. Éste será el rasgo nuclear, o el principal empeño, de los maestros de la condición fronteriza en los entornos propios de las culturas de *religiación*. Y la obra de Teresa de Jesús nos permite constatarlo de una forma directa y espontánea. Su esfuerzo por hacerse entender por sus hermanas, y por defenderse continuamente ante las miradas críticas, nos permite tomar hoy contacto con los dos "reinos" y valorar su tarea pedagógica dirigida a facilitar la posibilidad de "habitar la frontera".

### 3.2. TERESA DE JESÚS: LA IMPORTANCIA DEL RECONOCIMIENTO DEL REINO

Al acercarnos a las principales obras de Teresa de Jesús es importante tener bien presente a quien iban dirigidas y las circunstancias de su redacción. Teresa redacta el *Libro de la vida*<sup>190</sup> en 1562 por orden de sus superiores, fundamentalmente para poder valorar si las experiencias de la monja eran cosa de Dios o del maligno. Sus primeros confidentes ya habían juzgado que se trataba de "cosa del demonio" (V 23.14). El dominico P. Ibáñez y algún otro consejero le piden la redacción del texto, en parte para poderla ayudar en el mar de dudas en el que ella se hallaba, en parte para poder salir en su defensa. En 1562 Teresa está fundando el primer convento carmelita reformado, el convento de San José de Ávila. Tiene a Ávila en contra de aquella iniciativa de "fundar sin renta" que puede bien pronto convertirse en una carga y un problema para el municipio; también a gran parte de su antigua comunidad, a gran parte de la orden carmelita y de las autoridades eclesiásticas. Además de por sus "innovaciones", Teresa siempre estaría bajo sospecha inquisitorial por sus antecedentes familiares: el abuelo paterno había sido acusado de continuar manteniendo prácticas judías, en Toledo, y condenado a pasearse cada viernes revestido del San Benito y cargado de cruces. De ahí el traslado de la familia a Ávila, para recomenzar una nueva vida, tras la compra de una hidalguía. 1562 es también el año de clausura del Concilio de Trento. La presión doctrinal sobre todo el entorno teresiano es muy fuerte. El índice de libros prohibidos aumentaba sin cesar; ella misma tuvo que desprenderse de una parte

---

<sup>190</sup> Abreviaciones utilizadas: "V" para el *Libro de la Vida*, "CP" para el *Camino de perfección*, "M" para *Las moradas o el castillo interior* y "MC" para las *Meditaciones sobre los Cantares*. Todas las citas provienen de la edición de las *Obras Completas*, de la B.A.C., 1974.

importante de sus lecturas que habían sido incluidas en el índice; en más de un pasaje se lamenta de ello (V 25.22, CP 35.4, CP 73.4, etc.)

Las dos obras *Camino de perfección* y las *Moradas del castillo interior*, en cambio, van dirigidas a sus hermanas y discípulas para ayudarlas en el trabajo interior. Escribe el *Camino* en 1565, al servicio de aquel pequeño grupo de valientes que han querido acompañarla en la aventura del convento de San José. Las *Moradas* las concluye en 1577, habiendo ya fundado en Medina del Campo, Malagón, Toledo, Pastrana, Salamanca, Alba de Tormes, Beas y Sevilla. Conversando con el padre Gracián sobre la oración, ella hacía a menudo referencia a temas ya tratados en el *Libro de la vida* (incautado por la Inquisición). El padre la animó: "pues no le podemos haber, haga memoria de lo que se le acordare y de otras cosas y escriba otro libro" (1974: 363). Y escribió las *Moradas*. Pero aun siendo las monjas las destinatarias, siempre hay que tener en cuenta que ni una palabra llegaría a nadie sin antes pasar por revisión de los confesores y por censura<sup>191</sup>.

Se podría establecer un cierto paralelismo entre el *Libro de la vida* de Teresa de Jesús y el *Diario* de Lanfranchi, y entre el *Camino* y las *Moradas* y los escritos pedagógicos de la filósofa francesa, pero sin perder nunca de vista la omnipresencia de la censura, y de la autocensura. Por sincera que procure ser Teresa en la redacción de la *Vida*, media un abismo entre consignar lo vivido de cara a facilitar el propio análisis y la comprensión del proceso, o hacerlo de cara a que unos terceros juzguen. Y juzguen para dilucidar si hay presencia de fuerzas malignas. Ella misma trabajando con ese temor y buscando continuamente criterios de discriminación, internos y externos<sup>192</sup>. De todos

---

<sup>191</sup> "... como en todo nos sujetamos a lo que tiene la Iglesia (como lo hago yo siempre, y aún esto no os daré a leer hasta que lo vean personas que lo entiendan), al menos si no lo fuere no va con malicia, si no con no saber más" (CP 52,1). Reflexiones como éstas aparecen aquí y allá a lo largo de los textos, reflejando una preocupación constante por respetar la ortodoxia.

<sup>192</sup> "sin duda que tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen a el demonio que a él mismo; porque él no me puede hacer nada, y esotros, en especial si son confesores,

modos, marcando las distancias, hay en un texto más referencias a la propia vivencia de la condición fronteriza y en otros una clara preocupación pedagógica, un interés por unas mujeres que han abandonado la seguridad de un estilo de vida conventual socialmente aceptado y económicamente seguro, por unas condiciones de inseguridad económica y de rechazo social. Por encima de miedos y dudas, el sentido de responsabilidad hacia ellas nos ha legado unos textos lúcidos y valientes, empeñados en corregir el principal obstáculo que presenta la mentalidad religiosa a la búsqueda de la condición fronteriza: la creencia, la consistencia del "mundo paralelo" en la lejanía del más allá.

La práctica y la orientación de la vida, obedece a un objetivo. El Rey del "reino" en el más allá exige un culto, un culto que son los rezos salmodiados (la "oración vocal"), los arrepentimientos y penitencias "rescatando" a la realidad de las garras del poder del mal; el ejército de siervos religiosos, satisfacen los deseos del que reina en la "realidad paralela", restituyendo el frágil orden con sus devociones y sacrificios, contrarrestando el continuo actuar de las fuerzas malignas. El permanente reconocimiento del mal da sentido a unas vidas dedicadas a la restitución, que hacen de la reparación su aportación a la marcha de la vida. Otra orientación de la vida religiosa podría poner en cuestión la fuerza de las certezas ideológicas y sus instrumentos. Representaría un peligro para el sistema y para el "alma", y más todavía tratándose de mujeres ("que les vienen ilusiones, mejor será que hilen, les basta el Paternóster y el Avemaría" - CP 35,2-) Bastante entorpecen ya las mujeres la marcha del mundo por el simple hecho de haber nacido mujeres, hijas de Eva, instrumentos del demonio y de la tentación, como para permitirles acercarse a parajes peligrosos.

A ese reino exterior como objetivo de la vida religiosa, Teresa le contrapone un "reino" interior que es posible descubrir (si se lleva a cabo el movimiento adecuado) y que transforma toda realidad: es "un noticia en el alma más clara que el sol; no digo que se ve el sol, ni claridad sino una luz que

---

inquietan mucho, y he pasado algunos años en tan gran trabajo que ahora me espanto de cómo lo he podido sufrir" (V 25,22)

sin ver luz alumbraba el entendimiento; traí consigo grandes bienes" (V 27.3) Entre los bienes "que hay en el reino del cielo, con otros muchos" es "un sosiego y gloria en sí mismos, un alegrarse que se alegren otros, una paz perpetua, (...) no entiende otra cosa sino amarle" (CP 52.2). El reino interior y la majestad que en él habita es una noticia, es experiencia cognitiva del ser en un movimiento que le lleva, morada tras morada de ese castillo interior, más allá de sus límites egocentros, hasta "meterle" en la majestad misma, en el Absoluto, "metiéndose" y "siendo" el Absoluto: "parecióme estar metida y llena de aquella majestad que he entendido. En esta majestad se me dio a entender una verdad que es cumplimiento de todas las verdades" (V 40.1). "Entendí qué cosa es andar en verdad delante de la misma Verdad" (V 40.3). "Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado. (...) Esta Verdad que digo se me dio a entender, es en sí misma verdad y es sin principio ni fin y todas las demás verdades dependen de esta Verdad, como todos los demás amores de este amor y todas las demás grandezas de esta grandeza" (V 40.4).

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

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

Una es la vía de oración y culto para satisfacer al rey del reino de los cielos exteriores, y contentar al ejército de guardianes de su causa, y otras son

las estrategias que favorecen que el ser humano pueda vivir la que es su auténtica posibilidad, sabiéndose palacio, realizando la condición fronteriza. Si Lanfranchi buscaba recursos para rescatar esa posibilidad culturalmente "oculta" o impertinente, Teresa de Ávila no lo tendrá más fácil en el esfuerzo por provocar ese giro de 90° en la comprensión de "sus" monjas, convencer de ello a confesores y jueces, y orientar la búsqueda en el aquí mismo.

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

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

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



Antes de entrar a exponer el ejercicio de las facultades en la exploración silenciosa, dedica los primeros veinticuatro capítulos del *Camino de perfección* a insistir en los soportes de la práctica, en las condiciones necesarias para poder llevar a cabo la práctica y que ésta no se gire en contra de sí misma: que conduzca al silencio y a la liberación (hacia la Majestad) y no al fortalecimiento del yo (al "ruido" interior). Así pues, se trata de tener siempre en perspectiva el "no regalarse" (capítulos 1-4); además de evitar lo que deba evitarse, la mejor manera de cultivar ese no regalarse es ejercitándose en el amor desinteresado (capítulos 7-11), un amor "sin poco ni mucho de interés" (CP 11.2) y en el desasimiento (capítulos 12-14). En lograr el desasimiento "está el todo", ése es el *quid* de la cuestión; no es sinónimo de "entrar en religión" (CP 18.1) sino de "darnos al Todo sin hacernos partes" (CP 12.1). No se trata de crear un muro de contención para los impulsos sino en "convencer" a la voluntad (la volición, el sentir) para que comprenda cuál es "el objetivo que ha de durar", y poder trasladar hacia ese objetivo la "fuerza de la afección".

Desde una antropología bien distinta, la auscultación de Lanfranchi (y la actuación acorde a los resultados de la auscultación) no estaría muy lejos del "cultivo de las virtudes" tal como los presenta Teresa de Jesús en estos primeros capítulos. No se trata de acumular méritos, sino de colaborar en la reconducción de las capacidades. Todo trabajo de silenciamiento de las capacidades de cognición resulta inútil si hasta lo más profundo del sujeto no está dispuesto a no buscar nada para sí<sup>193</sup>. Teresa explica cómo ella vivió estancada los primeros dieciocho años de vida religiosa por no acabar de comprender esto, "dieciocho

---

<sup>193</sup> La necesaria "preparación remota" que ha de acompañar siempre a la práctica, para mantener la búsqueda bien orientada y fortalecida la polarización de las facultades. Aquella maestría sobre sí mismo que Patanjali sistematiza en los *Yogasûtras* (libro 2, 29-43) a través de las cinco abstenciones o *yama* (no hacer daño, no mentir, no robar, la continencia y abstenerse de poseer) y de las cinco observaciones, *niyama*, (pureza, contento, disciplina física y mental, estudio de las escrituras y de sí mismo, y devoción, dedicación desde la motivación interior). En síntesis, evitar la acción egocentrada y aquello que fortalece la egocentración y observar lo que favorece la des-egocentración, clarificando el escenario, por el estudio y por la práctica.

años en la batalla y contienda de estar dividida entre dos intereses opuestos, querer tratar con Dios y con el mundo" (V 8.3). Vendrán después años enzarzada en la "segunda contienda", el atinar a usar las facultades en las vías del silencio (en atención silenciosa, pero no "bovas"). Las orientaciones de estos primeros capítulos están al servicio de la polarización, teniendo muy presente que la práctica de las "virtudes" no resulte contraproducente levantando un muro todavía más denso. Entran ahí unas consideraciones interesantes sobre el concepto de humildad y el conocimiento de sí mismo.

La verdadera humildad, la que ayuda en la vía que propone Teresa de Jesús, es hermana del desasimiento (CP 15.1). No tiene nada que ver con sentimientos autocompasivos, que protegen frente a cualquier esfuerzo, justifican la inoperancia, paralizan<sup>194</sup>. La humildad no es ni "encogimiento" que rehuye reconocer la grandeza de la condición humana, ni movimientos psíquicos en la zona de las culpabilidades que no hacen más que agrandar la ciénaga en la que vive el sapo. Hay malos guías, que enseñan a ser "sapo, contento en sólo cazar lagartijas" (V 13.3) Andar con el entendimiento "amontonando pecados para ver que no lo merece" es "ruido", impedimento (V 15.6) La verdadera vía, por el contrario, transita por una humildad que es libertad, en la que la Majestad "espera a que vuele el sapo por sí mismo" (V 22.13) Por una humildad que es conocimiento de sí mismo en el que el contacto con la luz deshace la falsa consistencia del yo (V 15.14)<sup>195</sup>. Por eso humildad y

---

<sup>194</sup> "guardaos hijas, de unas humildades que pone el demonio con gran inquietud de la gravedad de pecados pasados: "si me dispuse bien", "que no soy para vivir entre buenos" (...) cosas de estas que si vienen con alboroto y inquietud y apretamiento del alma y no poder sosegar el pensamiento, creed que es tentación y no os tengáis por humildes, que no viene de ahí" (CP 67,5). "Déjese de unos encogimientos que tienen algunas personas y piensan que es humildad. Que no está la humildad en que si el rey os hace una merced no tomarla sino tomarla y entender cuán sobrada os viene y holgaros con ella" (CP 46.3)

<sup>195</sup> dice el texto: "no es menester andar rastreando cosas para sacar humildad y confusión, porque el mismo Señor la da de manera bien diferente de la que nosotros podemos ganar con nuestras consideracioncillas, que no son nada en comparación de una verdadera humildad con luz que hace *una confusión que hace deshacer*" (CP 15.14)

desasimiento son hermanas, una y otra diluyen el soporte de un sujeto que actúa, piensa y siente desde su solidez. El desasimiento reduce el campo del yo, la "humildad" es reconocimiento de la diferencia entre el "yo" y el campo. El camino avanza profundizando en el reconocimiento y en la "reducción", hasta alcanzar aquella verdadera y absoluta humildad y auténtico desasimiento que resultan de la experiencia cognitiva silenciosa misma.

Nos parece que el tratamiento que una maestra, o maestro, dé a la humildad puede resultar ser un indicador muy válido para saber si sus enseñanzas van dirigidas a perfeccionar el comportamiento de un sujeto, o buscan situarle más allá de su "ser sujeto". Es decir, si buscan amoldar al sujeto al canon de bondad propio de un orden ético determinado, o si se esfuerzan por colaborar en retirar el velo, en apuntar hacia la frontera, a asomarse al límite. Volveremos sobre este punto, pero ya anunciamos que ha sido una herramienta útil para atrevernos a "traducir" el discurso religioso, con el convencimiento de no estar forzando los textos. ¿Cómo podemos estar tan seguros de que Teresa de Jesús (o Juan de la Cruz, o Djalâl-ud-dîn Rûmî, o un largo etcétera) no están apuntando a seguir la voluntad de un Señor más allá de este mundo, que se refieren a un Absoluto aquí, en el propio existir, que se alcanza desde una *reforma* de la experiencia de vida, *reforma* que es experiencia cognitiva, que avanza de conocimiento en conocimiento? ¿Cómo? Interrogádoles acerca de la humildad o del arrepentimiento.

Si pretendieran perfeccionar el modo de ser del siervo ante la voluntad de su Señor (manteniendo el enfoque dual), abogarían por el cultivo del arrepentimiento, por la permanente revisión del propio comportamiento. Por cultivar una memoria bien viva del registro de actuaciones, decisiones y deseos que permitiera corregir errores. En cambio, cuando lo que se procura es una mirada hacia sí mismo que "deshaga" la consistencia del yo, la orientación va en la dirección de desocupar la memoria del recuerdo de sí mismo, merezca ese recuerdo una valoración positiva o negativa. Todo darle vueltas al "yo" es pérdida de tiempo y de energía. En el movimiento de alzado que favorece la

condición fronteriza la memoria presta una ayuda muy distinta: en lugar de ponerse al servicio del recuerdo de sí, instrumenta el recuerdo del objetivo hacia el que se tiende, lo pone en frente. La memoria no recrea el pasado (el sujeto que ya ha sido, en ninguna de sus formas) sino que da fuerza al futuro, a la esperanza, a la posibilidad de ser. Juan de la Cruz es un gran formulador de la memoria transmutada en el poder de la esperanza, mientras que Teresa de Jesús no deja de recordarlo en ninguna de sus obras.

No pierde ocasión para enseñar que en la "verdadera humildad" se juega todo. No puede ser menos cuando "humildad es andar en Verdad", "Dios es suma Verdad", "plega a Dios nos haga la merced de no salir jamás de este propio conocimiento" (M 6<sup>a</sup>, 7.10). Humildad es, pues, reconocimiento de la propia naturaleza esencial, capaz de Absoluto. Es quizás el aspecto en el que más insiste a lo largo de las *Moradas*. Atreverse a reconocerse a sí mismo como un castillo de puro cristal, como un diamante, como la mismísima Majestad, tiene como puerta de entrada y como fundamento de todo el camino la permanente consideración de quién somos, de qué es ese castillo y de la naturaleza de la Majestad<sup>196</sup>, la actitud *upanishádica* de acrecentar la

---

<sup>196</sup> Destacamos algún fragmento de este primer capítulo de la Primera Morada sobre el valor del conocimiento de sí mismo, como requisito indispensable de una des-sujeción como posibilidad de ser:

"...no hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad (...) basta decir Su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del ánima." (M 1<sup>a</sup> 1.1) "No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos. ¿No sería gran ignorancia, hijas mías, que preguntasen a uno quién es y no se conociese ni supiese quién fue su padre, ni su madre, ni de qué tierra? Pues si esto sería gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotras cuando no procuramos saber qué cosa somos, sino que nos detenemos en estos cuerpos, y así, a bulto, porque lo hemos oído sabemos que tenemos alma; mas qué bienes puede haber en esta alma u quién está dentro de esta alma u el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos" (M 1<sup>a</sup>,1.2)

"No sé si queda dado bien a entender, porqué es cosa tan importante este conocernos, que no querría en ello hubiese jamás relajación, por subidas que estéis en los cielos; pues mientras estamos en esta tierra no hay cosa que más nos importe que la humildad. Y así torno a decir que es muy bueno y muy rebueno tratar de entrar primero en el aposento adonde se trata de esto que volar a los demás, porque éste es el camino" (M 1<sup>a</sup>, 2.9) "Hay dos ganancias en esto: la primera, está claro que parece una cosa blanca muy blanca cabe la negra, y al contrario. La segunda es porque nuestro entendimiento y voluntad se hace más noble y aparejado para todo bien, tratando a vueltas de sí con Dios, y si nunca

autoconciencia bajo la permanente consideración del *tat twam asi* (tú eres Eso) del Chandogya Upanishad, hasta realizar el "Soy", afirmación suprema de la verdad, aquel "soy la Verdad" que llevó a Al Halláj al patíbulo.

Polarización total. No buscar el propio regalo, amor sin ningún interés propio, desasimiento y "verdadera humildad, que aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza a todas" (CP 6.1): éstas son, en síntesis, las orientaciones que el buscador debe tener siempre presentes si quiere avanzar en el cultivo "silencioso" (contemplativo) de las facultades, pues "si no hay ejercicio de ellas, siempre os quedaréis enanas" (M 7ª, 4.10). Una vez expuesto esto, la obra *Camino de perfección* se sitúa en el que es el tema central de la misma: el ejercicio silencioso (contemplativo) de las capacidades cognitivas a pesar de la imposición de la oración vocal en la vida de las monjas y sin salirse del marco de lo establecido.

Para adentrarse en el conocimiento de la Majestad, para beber el agua de vida, para caminar hasta llegar a la misma fuente -de la Verdad, de la Eternidad- (CP 35. 1-2) el ruido de palabras no es herramienta útil. Pero, en cambio, es lo que se espera de las monjas, de ese "personal" dedicado a la adoración del Señor del Universo; es la ocupación propia de esa "corte celestial", su sentido de ser social. ¿Cómo compaginar dos direcciones tan opuestas?

"... tornando a los que quieren beber del agua de vida y caminar hasta llegar a la misma fuente, importa mucho y el todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, travaje lo que se travajare, mormure

---

salimos de nuestro cieno de miserias es mucho inconveniente. (...) nunca el corriente saldrá del cieno de temores, de pusilanimidad y covardia, de mirar si me miran, si yendo por este camino me sucederá mal, si será soberbia, si es bien que un persona tan miserable trate de cosa tan alta, (..) si no voy por el camino de todos, que no son buenos los extremos (...) ¡Oh, válame Dios, hijas, qué de almas deve el demonio de haver hecho perder mucho por aquí! Que todo esto les parece humildad y otras muchas cosas que pudiera decir, y viene de no acabar de entendernos; tuerce el propio conocimiento, y si nunca salimos de nosotros mismos, no me espanto que esto y más se puede temer". (M 1ª 2.10-11)

quien mormurare, siquiera llegue allá, siquiera muera en el camino, siquiera se hunda el mundo; como muchas veces acaece con decir: "hay peligros", "hulana por aquí se perdió", "el otro se engañó", "el otro que rezava cayó", "dañan la virtud", "no es para mujeres que les vienen ilusiones", "mejor será que hilen", "no han menester esas delicadeces", "basta el Paternóster y Avemaría" (CP 35.2) Ningún caso hagáis de los miedos que os pusieren ni de los peligros que os pintaren. (...) Quien os dijere que éste es peligro, tenedle a él por el mesmo peligro y huid de él (y no se os olvide, porque por ventura habréis de menester este consejo) (CP 36.2)

Limitarse a la oración vocal sin salirse de los rezos estipulados... Y ahí aparece el genio de la maestra de sabiduría: si hay que decir el Padrenuestro, nadie nos puede impedir considerar a quien se dirige uno cuando dice "Padre"...<sup>197</sup>: "si hablando estoy enteramente viendo que hablo con Dios, con más advertencia que las palabras que digo, junto está oración mental y vocal" (CP 37). Sin miedo<sup>198</sup>. "Claro está que hemos de ver lo que decimos, no puedan decir por nosotras que hablamos y no nos entendemos. Cuando digo "Credo", razón me parece será, y aún obligación, que sepa lo que creo; cuando digo "Pater", amor me parece será entender quien es este Padre. Pues también será bien que veamos quién es el maestro que nos enseña esta oración" (CP 40). "Oración mental, hijas mías, es entender estas verdades" (CP 38.2)

---

<sup>197</sup> otra ventaja de aprender a apoyar toda la vida interior en unas pocas palabras del Evangelio, es "que aun cuando nos quitaren libros no nos pueden quitar este libro, que es dicho por la boca de la mesma Verdad, que no puede errar"... (CP 73,4)

<sup>198</sup> Sin miedo, digan lo que digan: "Importa mucho entender que vais bien, porque en diciendo a uno que va errado y ha perdido el camino, le hacen andar de un cabo a otro, y todo lo que anda buscando por dónde ha de ir se cansa y gasta el tiempo y llega más tarde". (CP 37,3)

Y así queda sorteado el principal obstáculo. A lo mejor me demoro una hora o más en la primera palabra (CP 53.3; 50.2<sup>199</sup>)... pero sólo así se cumple bien con la obligación de la oración vocal. Teresa de Jesús convierte cada una de las palabras de las oraciones establecidas en motivo de indagación atenta, contemplativa, silenciosa<sup>200</sup>: quien es el Padre, quien soy yo, dónde está ese reino en el que se le ha de buscar... Superado el obstáculo del "tiempo", de la época, hace falta hacer frente a las dificultades propias del acceso a la frontera.

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

"Sólo esto es lo que querría dar a entender: que para irnos acostumbrando a con facilidad ir asegurando el entendimiento para entender lo que habla y con quien habla, es menester recoger estos sentidos exteriores a nosotros mismos y que les demos en qué se ocupar, pues es así que tenemos el cielo dentro de nosotros" (CP 50.1)

En recogimiento interior, pero ofreciéndoles puntos de atención hacia los que dirigirse. No se trata de dejar el "entendimiento bovo perdiendo el tiempo" (M 6<sup>a</sup>, 7.7) a la espera de la noticia, de la intuición (del "fuego encendido") sino salir en su busca, "considerando" qué es la realidad, "preguntando a las criaturas", y a uno mismo, escudriñando. No pretender "suspender el entendimiento", dejándolo "bovo o frío" (V 12.5). Esa "suspensión" llegará por sí misma, quizás, en determinados momentos. Pero de lo que se trata es de reeducar: de la dispersión, de la actividad permanente de las capacidades en su dedicación de

---

<sup>199</sup> "...en decir "Padre Nuestro" una vez se les pasará una hora" (CP 53,3) "...rezaremos con mucho sosiego el Paternóster (...) de manera que si havíamos de decirle muchas veces el Paternóster, nos entienda de una. Es muy amigo de quitarnos el trabajo, aunque en una hora le digamos una sola vez. (...) Es modo de orar que hace presto costumbre a no andar las potencias alborotadas. Sólo os ruego lo provéis, aunque os sea de algún trabajo, que todo lo que no está en costumbre le da más." (CP 50,2) La atención silenciosa sostenida de las facultades, no es "costumbre", cuesta mucho más trabajo que la repetición de oraciones. Las facultades no saben hacia dónde dirigirse, como explorar más allá de las palabras... "sólo os ruego lo provéis" -insiste la maestra-

<sup>200</sup> nos atreveríamos a decir: convierte la oración vocal en motivo de *jñana yoga*, en yoga del conocimiento.

reconocimiento del mundo y de situación de ese sujeto en el mundo de los objetos, afinarlas pacientemente en su capacidad de reconocimiento de la sutilidad, de lo inefable, del más allá de toda forma y construcción, de ese Todo que desborda... "No es silencio de las potencias sino encerramiento de ellas en sí misma" (CP 49.3): "llámese recogimiento porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios" (CP 47.1). La cognición entera tendida hacia ese fondo sin forma, hacia ese más allá de las palabras, donde se reconoce la grandeza del más allá de la propia construcción...

Y la maestra insiste: "entended que esto no es cosa sobrenatural, sino que podemos nosotros hacerlo" (CP 49.3). "No creáis si no sois para estotro, y creed que digo verdad -porque he pasado por ello- que lo podréis hacer" (CP 43.1). Ahí está el papel del maestro, en empujar, en dar fuerzas y confianza, en apuntar hacia el lejano horizonte anunciando: "tranquilas, podéis, si yo pude..." Sólo una cosa es importante: la "determinada determinación" de no cejar, de seguir, de apostarlo todo<sup>201</sup>. "Comenzad con seguridad" (CP 39.5). Recogimiento, consideración, oración mental... La propuesta de Teresa de Jesús es avanzar en el conocimiento-realización de la verdadera naturaleza humana: superando los límites de la construcción egocentrada del yo y del mundo, tomar conciencia "de que en verdad hay otra cosa más preciosa sin ninguna comparación dentro de nosotras" (CP 48.2). Y vivir "siéndolo". Superando los miedos a los juicios externos. Y el propio miedo interior a apartarse de terrenos seguros.

---

<sup>201</sup> "es como uno en una batalla, sabe que si le vencen no le perdonarán la vida, y que ya que no muera en la batalla, ha de morir después; a mi parecer que peleará con mucho más ánimo y no temerá los golpes (...) Pelead con ánimo. Es muy necesario que comencéis con gran siguridad en que, si peleáis con ánimo y no os dejando vencer, que saldréis con la empresa; esto sin ninguna falta: por poca ganancia que saquéis, saldréis muy rico" (CP 39,5) La imagen es plástica, vívida: una opción es permanecer muerto. Sin el movimiento de alzado no hay verdadera vida: se acepta la derrota de antemano. No hay nada que perder, compensa jugárselo todo. Cualquier movimiento de descentramiento del yo, de atención silenciosa, recibe noticia del cerco hermético; por tenue que sea ésta, "saldréis muy rico": el valor del sabor de la verdad.



Otorga una gran importancia -toda- a la comprensión-valoración de la propia posibilidad. "Que estás en el cielo...", ¿qué es el cielo". El propio interior del ser humano. Importa mucho y todo "que no nos imaginemos huecas en lo interior" (CP 48.2). Aprender a reconocer el ámbito inefable de la existencia, directamente, inmediatamente, ahí donde se le puede encontrar: en la propia experiencia de conocimiento, transformadora. Búsqueda, deseo, dedicación, petición... que sitúa al ser en el "reino"... "Comienza ya a darnos su reino aquí (...) que es un ponerse el alma en paz, (...) entiende por una manera muy fuera de entender con los sentidos exteriores que está ya junta cabe su Dios que con un poquito más estará ya hecha una misma cosa con Él por unión" (CP 53.2). El vislumbre del cerco hermético es un "entender" de otro orden, en el que las "potencias no están perdidas pero no querrían bullirse", no les da pena nada, en verdadera quietud, el "entendimiento tan remontado que parece no es en su casa aquello que pasa" (CP 53.4). Y así es que el reconocimiento no se produce en la "casa del entendimiento", de la razón, de la ordenación conceptual, sino en el ámbito del conocimiento silencioso.

¿Cómo practicar ese recogimiento? Aplicando "diligencias y artificios", tantos como haga falta. Hay que conocer la propia mente, saber que es un "caballo desbocado"<sup>202</sup>. Para algunas llegará a ser tan difícil, que les será más provechoso no abandonar nunca la repetición sosegada de oraciones vocales. Otra vez aparece la maestra, animando a adentrarse lo más posible en un uso de las capacidades con los mínimos soportes pero sabiendo que las naturalezas son distintas y la des-sujeción ha de apoyarse en la realidad de cada uno<sup>203</sup> ("no digo yo que quede por vosotras, sino que lo provéis todo...", CP 28.1).

---

<sup>202</sup> Como buena maestra quiere ser práctica: "para entendimientos concertados y almas que están ejercitadas y pueden estar consigo mismas, hay tantos libros escritos y tan buenos que sería yerro hiciéreis caso de mi dicho. Mas de lo que yo querría dar algún remedio (...) es de unos entendimientos que hay tan desbaratados que no parecen sino unos cavallos desbocados que no hay quien los haga parar (...)" (CP 30,2)

<sup>203</sup> En los capítulos 27 y 28 de *Camino de perfección* insiste en este punto; intentarlo todo para avanzar en la vía de la "oración de quietud" (la consideración silenciosa o vía de

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

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

La cuarta agua, ya será la de la unión, agua de lluvia que todo lo empapa y de la que se desprenden todos los bienes: "es esta que llaman unión y lo que es, yo no lo sé dar a entender" (V 18.2), "es no entender entendiendo" (V 18.14). Es reconocimiento, porque es encuentro del existir con el existir, sin el velo (o el muro) del yo y el despliegue de realidad en función del mismo: por tanto, experiencia de unión, de estar por fin "en casa".

En este punto a la "mariposilla importuna de la memoria se le quemán las alas, ya no puede bullir" (V 18.13), pues ni lleva ya cuenta de las experiencias de un sujeto, ni mantiene la construcción del mundo, ni se la necesita para colaborar en la des-sujeción como hacía revistiéndose de

---

conocimiento), pero habrá quien no podrá avanzar por esa vía y, en ese caso, la acción "sin interese", el amor, cualquier otro medio de des-sujeción servirán.

esperanza, de futuro, dibujando el objetivo. La esperanza ha sido ya alcanzada. La voluntad está ocupada en amar pero "no se entiende como ama", ya que en ese punto el amor no es una relación de dos, no es relación, es ser, ¿quién ama a quién cuando no hay distinción alguna?: "no ve, ni oye, ni siente, sino que es transformamiento de el alma de el todo en Dios" (V 20.10). Y el entendimiento, "si entiende, no se entiende como entiende"... La unión es conocimiento silencioso, un "saber" que no es comprensión conceptual pero es profunda certeza "sin comprender" y que, descrito desde esa frescura tan propia del lenguaje teresiano, no tiene desperdicio:

"El entendimiento, si entiende, no se entiende como entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende; a mi no me parece que entiende, porque -como digo- no se entiende; yo no acabo de entender esto..." (V 18. 14)<sup>204</sup>

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

---

<sup>204</sup> En otro intento de explicarlo, dice: "ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa, ninguna cosa entiende."(V 10.1)

voluntad<sup>205</sup>. Pero esa polarización de las facultades en "recogimiento" es como el buen viento que hace que la nao, con un poco que sope, se ponga en el fin de la jornada en pocos días, mientras "los que van por tierra tárdanse mucho más". El soplo del entendimiento acerca rápido al fuego, y si no hay "embarazo exterior" (desasimiento, humildad,...) "una sola centellica que le toque lo abrasará todo" (CP 47.2). Porque es un conocimiento que abrasa, deshace, para situar en el Todo; reconocimiento que es fuego de amor.

### 3.2.2. La experiencia fronteriza como experiencia unitiva

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

---

<sup>205</sup> De nuevo en las *Moradas* podemos ver cómo se combinan las facultades en ese sutil engranaje que las ha de llevar más allá de sí mismas: "Muchas veces ha menester ser ayudada del entendimiento para encender la voluntad (...) Así, cuando no hay encendido el fuego que queda dicho en la voluntad, ni se siente la presencia de Dios, es menester que la busquemos, y que preguntemos a las criaturas quien las hizo (...) y que no nos estemos bovos perdiendo tiempo por esperar lo que una vez se nos dio. Ya sabéis que discurrir con el entendimiento es uno, y representar la memoria verdades a el entendimiento, es otro" (*Moradas Sextas*, 7. 7-10)

El movimiento de alzado lo lleva a cabo el "alma" con sus potencias -el sujeto-, pero el reconocimiento se produce más allá del sujeto, o en cuanto que el sujeto ha desocupado el centro del campo de conciencia, ha dejado de reflejarse en la totalidad, y "ve" sin referencia a un yo<sup>206</sup> (la Majestad le entra "en aquel centro del alma sin potencias ni sentidos" (M5ª, 1.13). En esa visión sin referencia sólo una cosa ve, ya no hay dos, sólo una cosa es: de ahí la experiencia de unión, presente en toda la obra de la maestra de Ávila pero muy especialmente en las *Moradas*<sup>207</sup>, siendo la séptima ese estado de unidad

---

<sup>206</sup> es un conocimiento que "no nace del corazón" -reflexiona Teresa de Jesús-; no nace en el corazón, ni en el alma, ella percibe que no nace en "nada conocido", en ninguno de los aspectos que constituirían al sujeto como tal: "su nacimiento es de otra parte aún más interior, como una cosa profunda; pienso que debe ser el centro del alma (...) se ve no ser de nuestro metal sino del purísimo oro de la sabiduría divina" (M4ª 2.5-6) . Expresiones que recuerdan al "fondo del alma" eckhartiano, la esencia, "allí donde no ha penetrado nunca ninguna criatura ni ninguna imagen"...

<sup>207</sup> Como hemos mencionado anteriormente, el objetivo de la obra es explicar cómo el "reino" no está en el más allá, sino que "las cosas de Dios" pasan en el interior del ser humano. Es un canto a la grandeza de la posibilidad humana ("...no hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad"), a no desperdiciar la posibilidad de ser, de reconocer lo que ya se es, por falsas humildades y miedos paralizantes. Las *Moradas* proponen un camino de "humildad" que es conocimiento de la doble naturaleza humana (el ego y el "Ser-Conciencia" podríamos decir en términos más cercanos al hinduismo), reducir el campo a los móviles del ego y utilizar sus facultades para llevarlo más allá de sí mismo, al Ser-Conciencia absoluto, a la Majestad en y del propio ser.

Las distintas moradas, hasta siete, no describen unas zonas de la psique sino aspectos de un proceso, cada uno de ellos con sus características, sus ganancias y dificultades propias.

La Primera es la de la "consideración", la de tomar conciencia de la auténtica posibilidad de la naturaleza humana, del tesoro que esconde, de la verdadera humildad, etc. "Consideración" que desemboca en la toma de decisión de ponerse en camino.

Esa decisión nos sitúa en la Segunda morada: aparecen todos los obstáculos, todo parece ponerse de acuerdo para impedir el avance, es el momento de mantenerse firme en la decisión, a pesar de los pesares, desoyendo la oposición interior de un "yo" que no quiere ceder terreno y la exterior de los que ven con temor el camino de conocimiento.

Si la persona no ha cedido, ha ganado en certeza, constancia, en dedicación... en "virtudes". Ésta es la Tercera morada, en la que el peligro es que el "yo" tome ventaja de esta situación y se instale y se estanque en la persona "perfecta", virtuosa, bien considerada... que se cree por encima de los demás.

Si se logra no errar el camino por ese desvío (con la ayuda del contrastar, guiándose por el amor, la paz, el interés por todos...), el buscador se encuentra en las

absoluta, no ya como dos que se unen y todavía pueden separarse -dos velas que se juntasen<sup>208</sup>- sino como una sola y misma cosa: como la gota de agua del cielo que cae sobre el río, como el pequeño arroyo que entra en el mar, experiencia de la naturaleza del existir que todo lo es, no hay dos, y coincidiendo con aquella imagen tan propia de la tradición hindú, "no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u la que cayó del cielo" (M7<sup>a</sup>, 2.6.)

El gusano (la conciencia del yo) -por el desasimiento, recogimiento...-, tejiendo el capullo y recluyéndose en él, ha dado paso a la mariposica (la "conciencia testigo", si empleáramos terminología *vedantina*), la que con su capacidad de vuelo, de distanciamiento, se alza hasta el vislumbre, recibe noticia de un mundo imperceptible para el gusano. Pero en ese mundo más allá de toda forma y construcción, sólo Uno existe: la Realidad es y conocer es *ser*, sin dos; allá, en la séptima morada de ese mundo interior (de ese despliegue de la posibilidad humana) sólo la Majestad mora, no hay más entrada que el deshacerse, la desaparición de la mariposa en la pura luz (no hay más que "Ser-Conciencia", en términos *vedantas*). Asunción de la condición simbólica plena, que aporta un estar en el mundo comprendiendo que "en todo hay más que lo que se entiende, aunque sea una hormiguita" (M4<sup>a</sup> 2.2), a mirar "con advertencia

---

Cuartas moradas. Desde éstas hasta las Séptimas, son pasos que se producen a nivel de comprensión, de avance en la atención silenciosa, y de acierto en el uso de las facultades en esa atención silenciosa. Considerar la inconsistencia del ego, mantenerse en quietud, en las Cuartas (el gusano de seda ha construido el capullo). Oración de unión, momentos de que se vive la noticia silenciosa, en las Quintas. El reconocimiento intermitente de la frontera (de la mariposa), genera dudas en el interior e incomprensión por parte de los que rodean al buscador. Si es autosugestión, invento... son las Sextas moradas. Ahí da Teresa de Jesús una regla de oro en la que insiste a cada paso: si la práctica genera una certeza interior de paz y mayor amor, adelante, digan lo que digan, no puede ser demonio ni invento.

Finalmente, las Séptimas son las de la unión o, mejor, las de la transmutación en lo único que realmente es y existe: la Majestad.

<sup>208</sup> "...como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, u que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra y quedan en dos velas, u el pábilo de la cera. Acá es como si cayendo agua del cielo en un río u fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u lo que cayó del cielo; o como si un arroyo pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; u como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace todo una luz." (*Moradas Séptimas*, 2.6)

a todas las cosas", en profundo sosiego y paz, en unión con todo, libres, "ensanchados"... (CP 52).

Una posibilidad que, insiste una y otra vez, no es para unos pocos, "no dejaremos de entrar aquí todos", pues ese era el sentido de la oración de Jesús en la última cena, "cuando dijo que fuesen una cosa con el Padre, como Jesucristo está en el Padre y el Padre en él" (M7<sup>a</sup> 2.9)

Acercarnos a la obra de Teresa de Jesús, de la forma más desnuda posible, nos ha permitido abordar el acceso a la condición fronteriza desde la perspectiva de las culturas de religación. Al procurar ayudar a otros poniendo remedio tanto a las dificultades propias del camino, como a éstas en la forma peculiar de un entorno cultural religioso (y, para más *inri*, entorno femenino en la católica España del siglo XVI), la hacen detenerse en el esfuerzo por diferenciar los dos "reinos"; el del "más allá" del cerco del aparecer, que crece al servicio de las funciones ideológicas y sociales en las culturas religiosas, y el del "más allá" de los mecanismos de deseos del yo y el conocimiento que se le corresponde. "De guardar a guardar va mucho" -avisa-, de guardar un reino u otro, un abismo. Al dibujar tan clara la frontera entre lo uno y lo otro, permite que siglos más tarde sea posible aprovecharse de sus indicaciones, de su convencimiento de la posibilidad limítrofe humana ("que todo está en conocernos"...), explorarlas, sin entrar en conflicto con las formas religiosas propias del contexto cultural.

Destacaríamos, en especial, uno de los temas mencionados: sus lecciones acerca de la humildad como conocimiento, como reconocimiento de la doble posibilidad humana (y, a partir de ahí, el obstáculo de entretenerse en arrepentimientos, sus propuestas para un uso de la memoria abriendo caminos por terrenos no conocidos), nos daban la clave para saber de qué "reino" y de qué "señor" nos puede estar hablando -en cada caso- un texto religioso. Interrogar a un autor -perteneciente a cualquier cultura religiosa- sobre la memoria y el arrepentimiento, puede resultar una buena estrategia para poder situar el texto sin ambigüedades.

Nos acercaremos seguidamente al interlocutor de Teresa de Ávila, y compañero en el impulso reformador, Juan de la Cruz, con el que podremos abordar las propuestas de "alzado" sin alejarnos de la perspectiva antropológica en la que se enmarca la obra de ella, pero viéndolas a través de una personalidad muy distinta.

Indudablemente la forma de ser de cada uno de estos dos personajes influye en la diferencia entre las dos obras: orientada hacia la resolución de los obstáculos y hacia las estrategias prácticas, la de ella, esfuerzo de sistematización la de él. Pero se trata de textos muy marcados, también, por las condiciones de género, por lo que podía esperarse de cada uno de ellos, por las funciones socialmente asignadas. De la monja ni se espera ni se le pide (ni se le aceptaría, ni se le podría pasar a ella misma por la cabeza) un tratado. Escribe bien sea para echar una mano en el círculo de proximidad de sus hermanas, bien sea para someterse a la revisión y al juicio masculino. Del fraile, del carmelita, sí se espera una capacidad de teorización y de análisis. En su caso, la experiencia podría considerarse incluso "inútil" (o invisible) si no hubiera podido verterse en los cauces habituales de la enseñanza, en el discurso teológico, a la altura de las "alturas" intelectuales. Pero es evidente que el poeta salta una y otra vez a través del discurso, interrumpiéndolo, desbaratando el orden y la exposición distanciada, del mismo modo como el genio indomable de la fundadora difícilmente logra mantenerse bajo control en las palabras salidas de la pluma de Teresa de Jesús.

Acerquémonos pues a Juan de la Cruz, para quien tan difícil y dolorosa llegó a ser la refracción entre experiencia fronteriza y cultura religiosa (sistema de "religación"). Muy especialmente en su empeño pedagógico.



### 3. 3. LAS LECCIONES DE "REFORMACIÓN" DE JUAN DE LA CRUZ

Traicionando el anunciado propósito de trabajar directamente sobre la obra de los maestros y poner entre paréntesis la literatura secundaria sobre la misma, las primeras reflexiones sobre Juan de la Cruz (1542-1591) nacen en diálogo con dos grandes conocedores de su obra, Jean Baruzi y Swami Siddheswarananda, ya que ambos llegan a juicios relativamente contrapuestos sobre el valor de su tarea didáctica. Por una parte Swami Siddheswarananda considera al fraile como "el Patáñjali de Occidente"<sup>209</sup>, por otra a Baruzi (1991) le resultan "irritantes" sus simplificaciones. Mientras uno parece admirarse de su capacidad de análisis y sistematización de los factores implicados en el "movimiento de alzado", el otro desearía que hubiera superado la división del alma en potencias, la "demasiado elemental superposición" de virtudes y potencias y, muy especialmente, el peso de la gracia y del concepto de "pasividad" que de ella se deriva. El fraile pretendería poner cerco a "unas facultades demasiado claras", o a un alma desde una "visión muy superficial", en lugar de ofrecer medios para habérselas con la "verdadera oscura penumbra del ser" (Baruzi 1991: 535). A medida que avanzábamos en el estudio de la propuesta de Juan de la Cruz<sup>210</sup> no podíamos dejar de preguntarnos cuál de las dos valoraciones le hacía más justicia; las dos posturas se fundamentaban en un análisis profundo y detallado de la obra del místico. Y si nos detenemos en ellas es porque la divergencia está muy directamente relacionada -nos parece- con

---

<sup>209</sup> Siddheswarananda (1996: 156), fundador del Centre Vedantique de Gretz, casa madre de la orden Ramakrishna en Europa. El comentario sobre Juan de la Cruz y Patáñjali se enmarca en un estudio de la mística carmelitana llevado a cabo desde una perspectiva vedantina. Patáñjali vivió hacia el s.II a.C., aproximadamente, y se desconoce si fue realmente el autor de los *Yogasutras*; la datación del texto oscila entre el s.II a.C. y V d.C. J.A. Valente recogió el comentario en sus *Variaciones sobre el pájaro y la red* (1991).

<sup>210</sup> Las citas de las obras de Juan de la Cruz provienen de la edición de las *Obras completas* (Monte Carmelo, 1982). Abreviaciones utilizadas: "S" para *Subida al Monte Carmelo*, "N" para *Noche Oscura*, "Ll" para *Llama de amor viva*, y "C" para *Cántico* (en su segunda redacción, si no se indica lo contrario).

considerar al reformador carmelita maestro de la condición fronteriza o no; o, también, con la interpretación que pueda hacerse de la condición fronteriza misma.

Simplificación, sí. Pero no superficial. Simplificación estratégica. Opción pedagógica. Opción pedagógica propia de la condición fronteriza; es decir, utilización de las caracterizaciones del ser humano propias del cerco del aparecer, para apuntar más allá de ellas. Vamos a verlo.

En el entorno sanjuanista, lo que había que hacer para ganar la vida eterna estaba bien claro. Cómo mantener bajo control la naturaleza humana, con qué virtudes adornarla para formar parte de la corte del "Señor del más allá", para contentarle, para colaborar en el sostenimiento del orden coherentemente jerarquizado del más acá, para detentar el poder propio de los representantes del Señor del más allá en el aquí terrenal, en el cerco del aparecer... Todo eso estaba firmemente establecido y aclarado.

Pero cómo movilizar al sujeto más allá de sí mismo, desde el único instrumento con el que puede jugarse la partida, que es el sí mismo. Cómo explicar que la partida no es la "religación", no es el sometimiento del orden del cerco del aparecer terrenal al cerco del aparecer celestial. Cómo explicar que se da el "cerco hermético" y que éste no es el mundo celestial. Que es posible "habitarlo", no sólo posible sino una invitación cursada al género humano, pero que el acceso no lo facilita nada de lo que constituye la realidad del sujeto en el cerco del aparecer, ni facultades, ni virtudes. Nada de lo conocido. Transmitir todo eso debe hacer frente a dificultades de diversa índole: porque se trata, precisamente, de situarse allá donde ninguna división ni caracterización resulta válida, desde un uso transformado de las posibilidades humanas que tampoco admite clasificaciones ni encajes. Por la propia naturaleza del fenómeno: para ir a nuevas tierras hay que ir por caminos nuevos nunca sabidos -avisa el maestro<sup>211</sup>-. Ni lo terrenal y humano, ni lo celestial: desembarazándose de todo

lo temporal, pero también de lo espiritual, de la "religación", sus modos y ocupaciones<sup>212</sup>.

Cómo explicar que desde el sí mismo se puede impulsar el acercamiento, pero que para el acceso habrá que haber reformado ese mundo de posibilidad que es el ser humano, hacerlo "otro". Una reformación<sup>213</sup> para la que el cerco del aparecer no tiene más palabras que apuntar a algo "otro", oscuridad y silencio de toda actividad conocida de las facultades. Noche. Objetivamente, no hay simplificación posible. El sujeto es un todo en interrelación indivisible. Una trama en interconexión, en la que los puntos de la trama no pueden existir sin el conjunto de los hilos y el patrón de entrelazado. Una trama compleja, sin simplificación posible. Excepto para el pedagogo.

El pedagogo utilizará la organización de las facultades y las virtudes tal como se conciben en el cerco del aparecer, tal como se conciben en su entorno cultural, y trabajará a partir de ellas. A partir de ellas para autoconducirse más allá de ellas, en una simplificación estratégica que ha de facilitarle el tener por dónde orientar ese todo que se organiza en la estructura subjetiva, aún sabiendo que no son esas facultades -facultades del sujeto en su interacción con el mundo de objetos- las que se asomen más allá de la frontera. Es la diferencia que marcan los términos "natural" y "sobrenatural". "Natural": todo aquello que pertenece al cerco del aparecer, a la relación de unos sujetos, constituidos como

---

<sup>211</sup> "Así como el caminante que, para ir a nuevas tierras no sabidas, va por nuevos caminos no sabidos ni experimentados, camina no guiado por lo que sabía antes, sino en dudas y por el dicho de otros, y claro está que éste no podría venir a nuevas tierras si saber más de lo que antes sabía, si no fuera por caminos nuevos nunca sabidos y dejados los que sabía" -avisa Juan de la Cruz (N II, 16, 13)

<sup>212</sup> En la aclaración sobre el propósito de la obra que acompaña al título, en la *Subida del Monte Carmelo*, explica que la obra trata "de cómo podrá un alma disponerse para *llegar en breve* a la divina unión", con avisos "para que sepan desembarazarse de todo lo temporal y *no embarazarse con lo espiritual*".

<sup>213</sup> "Reformación" es el término que utiliza Juan de la Cruz, subrallando la orientación positiva de la des-sujeción: "de donde la noche que habemos dicho más se puede y debe llamar cierta reformación que purgación" (N II,3,1)

tales, en un mundo de objetos (terrenales o celestiales). "Sobrenatural": más allá de lo "natural"<sup>214</sup>. Más allá de lo "natural", el existir libre de toda forma, oscurecido, silenciado, todo aquello que daba consistencia al mundo de las construcciones y de las certezas limitadas, el existir ilimitado irrumpe, invade, se muestra, transforma, se experimenta como "unión" porque ya una sola cosa es. Unión que es conocer, reconocimiento lúcido del ser. Un conocimiento no del orden del cerco del aparecer, del orden de lo natural (lo humano), no del orden de la conceptualización y designación, sino del ámbito de la posibilidad silenciosa del inteligir humano, aquel que se abre en el silencio del yo, (por tanto, ya no "natural" sino sobrenatural, divina). En la oscuridad del sujeto como tal, como habitante del cerco del aparecer,

"se alumbra el entendimiento con lumbre sobrenatural de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino, lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo". (C 39, 12)

"esta dichosa noche, aunque oscurece al espíritu, no lo hace sino por darle luz de todas las cosas (...) para que divinamente pueda extender a gozar y gustar de *todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo* (...) porque la luz que se le ha de dar es una altísima luz divina que excede toda luz natural y que no cabe naturalmente en el entendimiento". (N II,9)<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> Porque las naturales potencias no tienen pureza, ni fuerza, ni caudal para recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo de ellas, que es divino, sino sólo al suyo, que es humano (...)

<sup>215</sup> Comparemos la "dichosa noche oscura" con el hablar de Zhuang Zi sobre el Tao y su suprema Vacuidad. Leemos en el Libro XII, 2: "lo miras y es oscuridad, lo escuchas y es silencio. Sólo en medio de su oscuridad ves la luz, y sólo en medio de su silencio oyes la armonía. Profundidad de profundidades, puede engendrar las cosas; misterio de los misterios, puede formar la esencia sutil. Por eso el Tao está unido a los seres; suprema Vacuidad, que a todas las necesidades no deja de proveer (1996: 126). Adentrarse en la oscuridad para ver, no para ver cualquier cosa sino luz, verdad; no para oír cualquier sonido, sino armonía, verdad. Es la esencia, es el existir mismo: cómo no va a estar unido a los seres si es los seres mismos. Suprema Vacuidad en cuanto a formas o realidades del escenario de la construcción y de las expectativas, nada falta en y desde la realidad fronteriza.

El maestro de la condición fronteriza tiene que habérselas con lo que "excede" y que, por ello mismo, no puede ser abordado directamente -aunque Jean Baruzi deseara otra cosa-. En contraste con los maestros de la "religación" - en referencia a los maestros de adecuar el ámbito de lo humano y de lo celestial en el cerco del aparecer-, que vigilarán para que no se "exceda la capacidad natural", para que las capacidades naturales se conformen con los parámetros socialmente aceptados de bien y de orden<sup>216</sup>.

Así pues, Juan de la Cruz simplifica, sí. Estratégicamente: abordando la naturaleza humana desde la concepción del sujeto propia de un determinado entorno cultural (tan "simple", o inadecuada, como la de cualquier otro entorno cultural), para facilitar el "movimiento de alzado". En ese sentido la comparación con Patáñjali está más que justificada. Ambos -si se quiere- se esfuerzan por dejar huellas en el océano o mojones en el espacio, que es todo lo que se puede hacer cuando se procura guiar al "sí mismo" más allá del sí mismo y desde el sí mismo, en ese intento por conducir a unas capacidades para ir más allá de ellas. Nos referiremos más adelante a algún paralelismo entre los dos autores; veamos primero la aportación de Juan de la Cruz en su peculiar forma de abordar la des-sujeción, el acceso a la condición fronteriza.

---

<sup>216</sup> Como Teresa de Jesús, Juan parece sacar fuerzas de la preocupación que le genera la desorientación causada por aquellos "guías" que no intuyen el cerco hermético, ni la posibilidad de acceso, ni los frutos de la realidad fronteriza; guías que desorientan con sus modos "rateros", que no han entendido la necesidad de silenciar las facultades en su actividad natural (discurso, imaginación, etc.), para posibilitar el acceso "otro": "De esta manera muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas. Porque no entendiéndolos las vías y propiedades del espíritu (...) instruyen a las almas por otros modos rateros que ellos han usado o leído por ahí, que no sirven más que para principiantes; que no sabiendo ellos más que para éstos, y aun esto plega a Dios, no quieren dejar las almas pasar -aunque Dios las quiera llevar- a más de aquellos principios y modos discursivos e imaginarios, para que nunca excedan y salgan de la capacidad natural, con que el alma puede hacer muy poca hacienda" (LI III,31)

### 3.3.1. La condición fronteriza como unión de Sabiduría

El símbolo central que utiliza Juan de la Cruz para referirse a la transformación que hace posible habitar el existir, sin separación alguna entre el hecho existencial personal y la grandeza ilimitada e inefable del existir mismo, es la unión: unión en la imagen de los esposales, la del *Cántico*. La unión, la imagen de la transformación y la noche la imagen de la actitud de alzado, de la polarización en el intento de des-sujeción: la noche es posibilidad, es guía y es unión transformante<sup>217</sup>.

Unión que es "de dos, uno", transformación de lo limitado en lo ilimitado, "la transformación en Dios a que en esta vida se puede llegar" (*Llama*, Prólogo, 3), siendo "el centro del alma" el lugar de encuentro, el no-lugar. Porque ese "centro" apunta precisamente más allá del concepto de alma individual, con sus cargas y sus virtudes, apunta allá donde todo ha sido aniquilado, donde todo reposa en el silencio profundo de la noche, en la oscuridad escondida, "despojada por amor" de toda particularidad, de todo lo que no es Dios, "el alma más parece Dios que alma, y aún es Dios por participación" (S II, 5,7).

La "unión substancial" "siempre está hecha", pues la realidad es una: "Dios" es la naturaleza propia del existir de toda existencia. Pero vivir desde la perspectiva de esa auténtica naturaleza (revistiendo la condición fronteriza - diríamos-), con la capacidad de ver a través del cerco del aparecer y sus construcciones, la verdadera "entidad", esa es la "unión de semejanza", en la que uno pone todo de su parte despojándose -por amor- del velo de ocultación que es el yo, la existencia egocentrada<sup>218</sup>; hasta que las cosas de Dios y del alma "son

---

<sup>217</sup> De hecho las dos obras en las que trata del "modo" y del "cómo podrá un alma disponers para llegar en breve a la divina unión", arrancan y avanzan inspiradas y guiadas por el poema "Noche oscura", esa noche que encierra todos los modos y los "cómos": Noche dichosa, "noche que guiaste", "¡Oh noche que juntaste Amado con Amada, amada en el Amado transformada!"

<sup>218</sup> Uno de los fragmentos en los que más claramente se explicita la relación entre la unión substancial y la de semejanza o participación: "Para entender, pues, cuál sea esta unión de que vamos tratando, es de saber que Dios en cualquiera alma, aunque sea la

unas en transformación participante". La luz "nunca falla en el alma", la luz está, es la propia naturaleza de la existencia, "pero por las formas y velos de criatura con que el alma está velada y embarazada, no se le infunde". Retirando lo que separa "de todas las formas e imágenes aprehensibles"), "se transforma en sencilla y pura sabiduría que es el Hijo de Dios" (S II, 15,4). La encadenación de equivalencias no deja lugar a dudas: luz, sabiduría "sencilla" que es un aprehender sin imágenes, sin formas, en intuición pura y directa, estado que es la naturaleza misma del existir humano, aunque cruza cualquier limitación "natural" para revestirse de su dimensión ilimitada, la del existir mismo, "sobrenatural": ser la sabiduría misma o, lo que es lo mismo, hijos de Dios.

Es a partir de los elementos constitutivos del propio cerco del aparecer (el propio de cada tiempo cultural y, en este caso, cultura religiosa) desde dónde hay que hallar las vías de acceso a la transformación del existir que supone la existencia del cerco fronterizo. Una transformación que es experiencia de conocimiento, como hemos venido insistiendo. Conocimiento que ya no es de objetos, porque no es el de un sujeto en referencia a un mundo, sino reconocimiento de una verdad "otra" que se es. No es gestión del entendimiento, de la razón, porque no hay conceptos sobre los que avanzar; es un silenciar o

---

del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de unión siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen; de manera que si de ellas de esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser. Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial que siempre está hecha, sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor. Y por tanto ésta se llamará unión de semejanza, así como aquella unión esencial o sustancial, aquélla natural, ésta sobrenatural; la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, están en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra; y así, cuando el alma quita totalmente de sí lo que le repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor". (S, II,5,3). Y leemos un poco más adelante: "amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios, luego queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios". (S II, 5,6)

oscurecer toda forma, todo núcleo de identidad, todo aquello que no sea de la misma naturaleza de la divina Sabiduría<sup>219</sup>.

"La inteligencia de verdades desnudas que se da al entendimiento es noticia de verdades desnudas", (...) "nunca son de cosas particulares, por cuanto son acerca del Sumo Principio (...) ellas mismas son la misma unión" (S II,26, 4)<sup>220</sup>. La tiniebla de todo lo natural es el medio para participar de esa luz "que excede toda luz natural y que no cabe naturalmente en el entendimiento" (N II,9,3). Se trata de reeducar a la naturaleza humana hacia un modo de "entender" radicalmente distinto, "mirar con ojos muy diferentes que antes", "aniquilar el hábito que de mucho tiempo tiene en sí formado en su manera de entender" (N II, 9,5). "Su ciencia tanto crece, que se queda no sabiendo, toda ciencia trascendiendo", como escribe en el poema "*Entréme donde no supe*", un texto único como síntesis de esa vida transformada centrada en una experiencia cognitiva en la que se es lo que se conoce, directamente, la verdad encarnada; un "no sabiendo" que es "ciencia perfecta" consistente en paz, libertad plena y "piedad" (compenetración con cada brizna del existir), todos aquellos frutos propios del ser fronterizo, del ser que habita el existir y no el sí mismo.

La "reformación" procura el conocimiento directo, silencioso, sin intermediarios de imágenes o palabras y, a la vez, el conocimiento (que es "ser") transforma la existencia. La percepción del cerco hermético supone la superación de los límites particularizantes: "esta visión es la causa de la similitud total con Dios (...) porque todo lo que ella es se hará semejante a Dios, por lo cual se llamará, y lo será, 'Dios por participación'" (N II,10,5). En la experiencia unitiva toda dualidad queda diluida. Se mire hacia donde se mire,

---

<sup>219</sup> "... la Sabiduría de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene, ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente, porque totalmente es pura y sencilla. Y como quiera que para juntarse dos extremos, cual es el alma y la divina Sabiduría, será necesario que vengan a convenir en cierto medio de semejanza entre sí, de aquí es que también el alma ha de estar pura y sencilla, no limitada ni atendida a alguna inteligencia particular, ni modificada con algún límite de forma, especie e imagen." (S II, 16,7)

<sup>220</sup> O también: "es tan subido y alto toque de noticia y sabor que penetra la substancia del alma", "noticias que saben a esencia divina y vida eterna" (S II 26,5)



no hay dos. "Mires donde mires, ahí está el rostro de Dios", anuncia el Corán (2: 115). En el habitar la frontera, revistiendo la condición fronteriza (o, en términos del carmelita, cuando el ser humano se une con Dios), "siente ser todas las cosas Dios" (C b, 14,4). E insiste, subrayando la radicalidad de la experiencia, que no hay que entender que se ven las cosas "a la luz de Dios" sino que lo son, en verdad y absolutamente. No son otra cosa que Dios. No hay dos<sup>221</sup>. En ese conocer no conociendo, al conocer la "naturaleza propia" de la realidad - siéndola-, su verdad, conocer el Amado, aquello que en verdad Es, se conoce la realidad entera "en su fuerza, en su raíz, en su vigor", se conoce las "criaturas" en su verdad:

"Y este es el deleite grande: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa, y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y esotro esencial (Ll 4,5)<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> Experiencia cognitiva en la que las montañas, los valles, los ríos, la noche, ... la realidad entera es Una, es el Uno, el Amado y nada más que el Amado, nos dice en *Cántico*:

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

*Mi Amado, las montañas*

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

*Los valles solitarios nemorosos*

Los valles solitarios son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad de sus arboledas y suave canto de aves hacen gran recreación y deleite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio. Estos valles es mi Amado para mí." (Cántico B, 14, 4-6)

Y siguen las *ínsulas extrañas, los ríos sonorosos, el silbo de los aires, la noche sosegada...* cada realidad "és mi Amado para mí". No es que las realidades le recuerden al Amado; "son" el Amado y no otra cosa. Esa es la esencia de su existir.

<sup>222</sup> A.M. Haas (1999: 56) nos dice que: "su amor por la naturaleza llegaba tan lejos que, al parecer, se llevaba a sus monjes a auténticas excursiones para orar, de modo que pudieran participar en el banquete festivo de la naturaleza bajo el cielo abierto (...) En los crepúsculos les permitía permanecer en oración callada y en soledad en los jardines del claustro, lo que se convirtió en costumbre fija entre los carmelitas descalzos de Granada".

Una experiencia cognitiva que es tal en la medida en que se ha logrado superar la dualidad y que se ha logrado, por tanto, silenciar y reconducir las facultades que sostienen un mundo con sentido, un mundo objetivado frente a un sujeto. Las "potencias naturales" han de perder, pues, su modo natural de recibir y de obrar para poder participar en ese estado de "sencilla sabiduría"<sup>223</sup>. El entendimiento, la memoria, la voluntad, el ser todo, ha de dejar de responder -y sustentar una realidad- al servicio del sujeto, ha de dejar de "obrar humanamente" para hacerlo "divinamente": sin referencia a un yo y sus intereses, sino desde el seno de lo inconmensurable. De ahí las estrategias que plantea llevar a cabo con las facultades. Y de ahí, también, el equilibrio o tensión entre "actividad-pasividad" que acompaña todo el proceso. Actividad en cuanto a forzar el silenciamiento, pasividad en cuanto al "humano obrar"...

### **3.3.2. Actividad y pasividad transformantes**

La "irritante simplificación" señalada por Baruzi es quizás, según como se mire, el gran acierto de Juan de la Cruz. Desde el seno de la cultura religiosa a la que pertenece y que le constituye, tiene el valor intelectual, y el logro, de llevar a cabo una reinterpretación de las "virtudes" por la que éstas se alejan de su papel propio de la ordenación del cerco del aparecer y pasan a convertirse en

---

<sup>223</sup> "Porque las naturales potencias no tienen pureza, ni fuerza, ni caudal para recibir y gustar las cosas sobrenaturales al modo de ellas, que es divino, sino sólo al suyo, que es humano (...) conviene que sean oscurecidas también acerca de esto divino, porque destetadas y purgadas y aniquiladas, pierdan aquel humano modo de recibir y obrar, y así vengan a quedar dispuestas y templadas todas estas potencias y apetitos del alma para poder recibir, sentir y gustar lo divino y sobrenatural alta y subidamente" (N II,16,4) "(...) lo cual no es otra cosa sino alumbrarle el entendimiento con lumbre sobrenatural de manera que de entendimiento humano se haga divino unido con el divino ; y ni más ni menos, informarle la voluntad con amor divino, de manera que ya no sea voluntad menos que divina, no amando menos que divinamente, hecha y unida en uno con la divina voluntad y amor ; y la memoria, ni más ni menos ; y también las aficiones y apetitos todos mudados y vueltos según Dios, divinamente. Y así esta alma será ya alma del cielo celestial y más divina que humana. (N II,13,11)

medios estratégicos para asomarse más allá de él, estrategias de alzado, de des-sujeción. En su lectura común, a más virtud, va creciendo el sujeto, adquiriendo más y más virtud... Pero para el negocio de la condición fronteriza, de nada sirve la hacienda del sujeto, al contrario. "No hay escalera", no se van subiendo peldaños en el "ser sujeto". El cambio de perspectiva que exige la realización de la "sabiduría", requiere el silencio completo del sujeto, de su actividad, de su comprensión del mundo, de sus ansias y deseos. Apagado todo ese mundo de realidades, en la noche de todo ello, entonces, "salir sin ser notado", salir del sí mismo en aquel gesto que resulta en la "unión transformante" ya comentada. Salir y realizar el "entender no entendiendo", en la "noche dichosa" de todo lo conocido<sup>224</sup>. En su esfuerzo por aclarar el "cómo" de esa posibilidad, reflexionará sobre la "pasividad", sobre el "no-hacer" de las facultades en el ámbito del silencio del yo. Pero antes, tiene lugar la "noche activa", la autoconducción decidida hasta la frontera. Y la estrategia que propone es el de un uso de las facultades desplazado de su eje habitual. Ahí entra el papel de unas virtudes reinterpretadas, que se pondrán al servicio de ese desplazamiento. Coincide con la propuesta de Teresa de Jesús, que hemos comentado, en cuanto al fondo de la misma. No en cuanto a la forma de exponerla, como también hemos indicado ya. La aportación propia y específica de Juan de la Cruz será su esfuerzo de exposición argumentada y sistemática, procurando fundamentar la posibilidad misma de la condición fronteriza.

---

<sup>224</sup> "Y es así como si dijera: ni el entendimiento con sus inteligencias podrá entender cosa semejante a él, ni la voluntad podrá gustar deleite y suavidad que se parezca a la que es Dios, ni la memoria pondrá en la imaginación noticias e imágenes que le representen. Luego, claro está que al entendimiento ninguna de estas noticias le pueden inmediatamente encaminar a Dios, y que, para llegar a él, antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender, y antes cegándose y poniendo en tiniebla, que abriendo los ojos para llegar más al divino rayo. (...)Y de aquí es que la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe y, por eso, la llama san Dionisio *rayo de tiniebla* (...)Y no acabaríamos a este paso de traer autoridades y razones para probar y manifestar cómo no hay escalera con que el entendimiento pueda llegar a este alto Señor entre todas las cosas que pueden caer en el entendimiento" (S II,8,5-6)

Cómo pasar de un obrar "humano" de las facultades a un obrar "divino" es el tema central de la *Subida al Monte Carmelo* y de la *Noche oscura*. Pero en la *Llama de amor viva* continúa presente (en todo el comentario a la canción III<sup>225</sup>, por ejemplo). La *Subida* y la *Noche* tienen como eje el poema de la *Noche oscura*, noche de salida de sí, noche dichosa de unión y transformación. En la *Subida* se detiene de forma especial en exponer el sentido positivo de la "reforma", la naturaleza de la experiencia cognitiva silenciosa, poniendo el acento en ese trabajo con el propio ser, la naturaleza egocentrada abordada desde la perspectiva de las "potencias"; como avanzar en ese silenciamiento sin caer en las trampas que el propio intento puede provocar. La búsqueda de perfecciones espirituales siempre será un obstáculo, un fortalecimiento del ego que aleja del conocimiento ("es buscarse a sí mismo en Dios, lo cual es harto contrario al amor" S II, 7,5. *Vid.*: N I, 1,3; N I, 7,3; N I,6,3; S II, 20,5, etc.)

Tendrá en consideración el mundo de los sentidos (la "parte sensitiva"); el alma y sus potencias (entendimiento, memoria y voluntad, el psiquismo en sus aspectos cognitivos y afectivos), y el "espíritu", la interioridad silenciada, ese ámbito de lucidez interior más allá de unas facultades relacionadas con un núcleo subjetivo (un concepto cercano a la "conciencia testigo" del pensamiento vedanta, nos parece). La síntesis de la propuesta, revisada y expuesta con todo detalle a lo largo de las diversas obras, sería: "la parte sensitiva se purifica en sequedad, y las potencias en el vacío de sus aprensiones, y el espíritu en tiniebla oscura" (N II, 6,4). Un punto delicado es encontrar la forma de trabajar desde lo único que se tiene a mano, el propio ser con sus capacidades, para de-crecer: ahí está el equilibrio "activo, pasivo" y las estrategias con las virtudes al servicio de ese juego.

En la *Noche oscura* la "actividad" (la "noche activa") arrastra una carga muy negativa. Es buscar por donde no se puede hallar, buscar según las

---

<sup>225</sup> En los ochenta y cinco apartados dedicados a comentar la estrofa: "¡Oh lámparas de fuego, / en cuyos resplandores / las profundas cavernas del sentido / que estaba oscuro y ciego, / con extraños primores / calor y luz dan junto a su querido!

"potencias", con trabajos de perfeccionamiento que resultan contraproducentes porque no hacen más que reforzar al yo (el resultado serán los "siete vicios capitales y las muchas imperfecciones que en cada uno de ellos tienen"). Una fase previa, pues, al caminar en la buena orientación y que puede constituir un obstáculo insalvable. La "noche activa" de la *Subida* es una fase necesaria del proceso: el trabajo por silenciar las potencias, las facultades, necesario para poder empezar a explorar y potenciar el uso silenciado, el "obrar vacío" de las mismas (lo que será la "noche pasiva"). Así, el libro primero de la *Subida* está dedicado al análisis de la "noche oscura, activa y pasiva, del sentido", el libro segundo a la "noche activa del entendimiento", y el tercero a "la noche activa y pasiva de la memoria y de la voluntad". Activo y pasivo se complementan al abordar cada uno de los aspectos del ser desde la perspectiva de la des-sujeción; se trata de mantener la tensión y el equilibrio entre retirar obstáculos (actividad), por una parte, y tender más allá de las formas, más allá de lo conocido y, ya en la oscuridad, mantenerse en la tensión atenta, alerta, amante, receptiva, quieta... pasiva, en cuanto al obrar propio del mundo de las formas, de los objetos y los sujetos. El término "pasivo" se corresponde mal con esa actitud de receptividad suma, pero es pasivo, sí, desde la perspectiva del "obrar humano" de las facultades<sup>226</sup>.

Discurso e imágenes (la comprensión razonada y el trabajo con la imaginación) ayudan como punto de partida, o para alcanzar a situarse en la línea de salida; instrumentos para polarizar las energías, valorar y comprender

---

<sup>226</sup> "Es como si dijera: levantaré mi mente sobre todas las operaciones y noticias que pueden caer en mis sentidos y lo que ellos puedan guardar y retener en sí, dejándolo todo abajo; y afirmaré el paso de la munición de mis potencias, no dejándolas dar paso de operación propia, para que pueda recibir por contemplación lo que se comunicare por parte de Dios. Porque ya hemos dicho que la contemplación pura consiste en recibir. (...) el alma ha de estar desembarazada, ociosa, quieta y pacífica y serena al modo de Dios (...) porque se requiere el espíritu tan libre y aniquilado acerca de todo que cualquiera cosa de pensamiento (...) la impediría e inquietaría y haría ruido en el profundo silencio que conviene que haya en el alma (...) en suma paz y tranquilidad, escuchando y oyendo el alma lo que habla el Señor Dios en ella". (LI III, 34-36)

el sentido de la vía, de la invitación y la posibilidad de ser, distinguir lo que no es, de tal manera que las fuerzas se acrecienten y madure la decisión. Una vez que se echa a andar en el proceso de "reformación" es cuando adquiere todo el sentido la propuesta estratégica con las virtudes, para que lejos de constituir un obstáculo, ayuden a crear el vacío, la oscuridad, el silencio, en todo aquello que constituye al sujeto humano como tal:

"Habiendo, pues, de tratar de inducir las tres potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad, en esta noche espiritual, que es el medio de la divina unión, necesario es primero dar a entender en este capítulo cómo las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad (...) hacen el mismo vacío y oscuridad cada una en su potencia : la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad."  
(S II, 6,1)

La fe, insiste, genera el vacío y la oscuridad del entender, la esperanza vacía la memoria de toda posesión, mientras que la caridad vacía y desnuda a la voluntad de todo afecto y deseo que no sea el de la unión con la Sabiduría (S II, 6,2; N II, 21, etc.). Reformar no es detener. Detener el funcionamiento de la actividad cognoscitiva podría conducir a situar al ser humano en el plano de los objetos inanimados. Al conocimiento se va por el conocimiento -dirá maestro Eckhart-; no se trata de paralizar sino de lograr activar la posibilidad escondida, el funcionamiento del ser más allá de la posibilidad subjetiva. El instrumento neuronal capaz de ordenar las noticias de la percepción y de razonar, es también capaz del reconocimiento silencioso, testigo directo del existir. Dar aviso a la posibilidad escondida, poner ante el entendimiento verdades todavía imposibles para provocar su despertar, así es la "virtud de la fe" reinterpretada por Juan de la Cruz. Un instrumento semejante a los *koans* de la escuela Zen Rinzai. La fe es guía de ciego, es escala que penetra en lo profundo, allá donde no hay escalera por la que el entendimiento pueda llegar. "La noche espiritual que es la fe" (S II 1,2) ayuda al entendimiento a quedar sin lumbre de

inteligencias, "saliendo de todo límite natural y racional", penetrando en verdades "que exceden todo juicio y razón, aunque no son contra ella" (S II, 22,13). No es reconocimiento contra razón. Lo excede<sup>227</sup>.

Dedica muchas páginas y muchos esfuerzos a delimitar el ámbito de esas "verdades de fe" que no hay que confundir con cualquier tipo de imaginaciones o visiones o afirmaciones de contenido "espiritual", realidades de mundos paralelos o de mundos "celestiales". La fe, y sus verdades, es ese impulso cognitivo interior que vacía acrecentando la capacidad de no buscar nada para sí, la paz, el interés desinteresado, el amor (S II, 16, 10-12; S II, 24,6). El uso de la imaginación para representarse al maestro, a Jesús, es otro tipo de recurso, que puede resultar útil en unos primeros momentos de silenciamiento, pero en el que, según él, hay que entretenerse lo mínimo posible. Una vez logrado su propósito, el de dar la orientación a la atención y al sentir, conviene dejarlo rápidamente atrás. Juan parece mucho menos partidario de este recurso que Teresa; le ve más inconvenientes que ventajas. En cambio ella se entretiene en aclarar cómo no caer en los inconvenientes y superarlos, pero -a juzgar por el relato de su itinerario personal- la imaginación fue para la fundadora el modo concreto de avanzar en la vía de la fe que propone el fraile, su herramienta principal.

Toda la pericia en esa tarea de reformatión radica en acertar el momento en que hay que abandonar cualquier recurso "activo", dejar cualquier soporte, y mantenerse en la quietud silenciosa, atenta, abierta (receptiva, pasiva). "Con atención y advertencia amorosa en aquella quietud" (S II, 12,6). ¿En qué momento? En el mismo en el que pueda focalizarse hacia la "noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada en que está el alma bebiendo sabiduría y amor y

---

<sup>227</sup> "por dos vías puede el entendimiento recibir noticias e inteligencias: la una es natural, la otra sobrenatural. La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por vía de los sentidos corporales, ahora por sí mismo. La sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento *sobre* su capacidad y habilidad natural". (S II, 10,2)

sabor"<sup>228</sup>, sin quedar ociosa: vacía de formas relativas a un sujeto, pero intuyendo ya el cerco hermético y atendiendo a esa intuición. Las consideraciones generales relativas a la relación entre la potencia y la virtud, entre entendimiento y fe, las extiende una y otra vez, a cualquiera de las potencias y virtudes. La "esperanza" será la estrategia para vaciar la memoria (separar a la memoria de lo que se pueda poseer polarizando la mente hacia lo que se espera); y la "caridad" vaciará a la voluntad de cualquier apego o querer propio (los "apetitos de la voluntad") situando la volición y el sentir en la esencia de la realidad, en la Sabiduría, en "Dios":

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

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

En ese sentido, subrayamos también en Juan de la Cruz el enfoque que le da a la memoria. Igual como señalábamos en Teresa de Jesús, Juan previene contra un uso "piadoso" de la memoria consistente en tener presente y revisar la propia actuación, provocar arrepentimientos, etc. La afirmación es inequívoca: la condición que se está buscando habitar, o realizar, nada tiene que ver con el

---

<sup>228</sup> "Es pues necesaria esta noticia para haber de dejar la vía de meditación y discurso" [la dificultad es que] "esta noticia general de que vamos hablando, es a veces tan sutil y delicada que el alma no la echa de ver ni la siente". (S II,14, 10-11)



mundo del sujeto, sus construcciones, sus relaciones<sup>229</sup>. Detenerse en este tipo de actividades no ayuda en nada a adquirir la fuerza y la valentía para "salir de casa", para lanzarse más allá de todo "arrimo"; al contrario, se convierte en "pestífero daño", pues "suele quedar una cierta satisfacción oculta (...) que les hace harta soberbia espiritual" (S III,9). A resguardo entre buenas consideraciones humanas y celestiales, se pierde de vista el objetivo, la verdadera posibilidad de ser.

Hay que dejar a la memoria "calva y rasa" de cualquier noticia relacionada con el sujeto y su mundo<sup>230</sup>. En lugar de situar el funcionamiento de la capacidad en el eje del pasado, la propuesta estratégica es trasladarlo a la posibilidad futura, a la esperanza. El pasado cimienta al yo, al sujeto, las raíces de su historia personal, de su sentido de vida. La esperanza en el "vacío de toda forma", la realidad futura del ser libre de toda sujeción, ofrece "tranquilidad y paz de ánimo, pues carece de la turbación y alteración que nacen de los pensamientos y noticias de la memoria (...) y en esto tiene gran disposición para la sabiduría humana y divina y virtudes (S III,6). Silenciar la memoria es diluir las ataduras del sujeto y de sus construcciones de mundo, situando al ser en el presente, haciéndolo presente al instante presente, a la realidad.

Hasta ahí la "actividad", el método del que resulta el necesario "desasimiento" que permitirá gozar de las criaturas en ellas mismas, con clara noticia de ellas, de una forma radicalmente distinta a cuando se comprende con

---

<sup>229</sup> "... conviene ir por este estilo desembarazando y vaciando las potencias su jurisdicción natural y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural, pues su capacidad no puede llegar a negocio tan alto, antes estorban, si no se pierde de vista, siendo verdad que a Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es que por lo que es, de necesidad, para ir a él ha de ir negando y no admitiendo hasta lo último que pudiese negar de sus aprehensiones, así naturales como sobrenaturales. Por lo cual así lo haremos ahora en la memoria, sacándola de sus límites y quicios naturales y subiéndola sobre sí, esto es, sobre toda noticia distinta y posesión aprehensible, en suma *esperanza* de Dios incomprehensible. (S III,2, 1-4)

<sup>230</sup> ¿Cómo hacerlo?: "en todas las cosas que oyere, viere, oliere, gustare o tocare, no haga archivo ni presa de ellas en la memoria, sino que las deje luego olvidar (...) dejando la memoria libre y desembarazada, no atándola a ninguna consideración de arriba ni de abajo, como si tal potencia de memoria no tuviese (S III,2,14)

"asimiento", pues el asimiento impone su verdad relativa a la realidad, en lugar de recoger la verdad que "se dice" en el existir mismo<sup>231</sup>. La estrategia con las facultades reconduce al ser sutilizándolo, desarrollando su posibilidad silenciosa (desligada del ser sujeto), hasta ese punto en el que ya poco puede decirse de las facultades como tales. Porque si se ha logrado esa sutilización, ya no hay límites, ni diferencias, ni aspectos, ni núcleo subjetivo, ni actividad de ese núcleo, por tanto tampoco "facultades" como tales. De ahí que sólo pueda hablarse de recepción, de "gracia"... De pasividad.

Actitud de recepción y escucha en la negación de toda actividad natural. Esa será la "pasividad" de Juan de la Cruz. En un primer momento, esa continua insistencia en la necesidad de pasividad parece ser contradictoria con el anuncio de exponer el "modo" de llegar a la perfecta unión *cual se puede en esta vida*. Pero poco a poco se hace evidente que apunta a la quiebra, a la no adecuación de unas categorías y un trabajo de sutilización, con el salto a esa situación "otra"... "el que por ello pasa lo sabrá sentir mas no decir"<sup>232</sup>. Uno puede disponerse a amar, pero el surgimiento del amor no es resultado de la disposición a amar. En la experiencia cognitiva silenciosa, hay un "algo" que se da, una entrega, que no se corresponde con el esfuerzo hecho. De pronto, el ser se ha hecho otro. ¿Cómo? Un abismo salvado sin saber cómo; el concepto de "gracia" apunta hacia ahí. Algo sucede y la persona *sabe* -y lo sabe absolutamente- que ese suceder, ese realizarse, ese ver y oír, es *otredad*. Su ser,

---

<sup>231</sup> La "caridad" que promueve Juan de la Cruz, vacía de todo apego poniendo en comunión con el ser mismo de las criaturas, así "adquiere libertad de ánimo, claridad en la razón, sosiego, tranquilidad y confianza pacífica en Dios, y culto y obsequio verdadero en la voluntad para Dios. Gozo y recreación en las criaturas con el desapropio de ellas, el cual no se puede gozar en ellas si las mira con asimiento de propiedad; porque éste es un cuidado que, como lazo, ata al espíritu en la tierra y no le deja anchura de corazón. Adquiere más, en el desasimiento de las cosas, clara noticia de ellas para entender bien las verdades acerca de ellas, así natural como sobrenaturalmente, por lo cual las goza muy diferentemente que el que está asido a ellas, (...) porque éste las gusta según la verdad de ellas, esotro según mentira de ellas (S III, 20)

<sup>232</sup> Del "Prólogo" a la *Subida*

su "yo" -el alma y sus potencias- sólo pueden trabajar por no entorpecer. Y por mantenerse alertas en la noche, sin dejarse vencer por el sueño. El "Amado" se da en la ausencia absoluta de todo lo relativo al sujeto. En esa oscuridad se puede producir el encuentro. "Nada, nada, nada, nada y, aún en el monte, nada": es la inscripción que acompaña a un dibujo de la *Subida al Monte Carmelo*, ilustrando el proceso unitivo. ¿Cómo podría darse forma a esa nada?

"No abordó la delicada tarea que hubiera supuesto la elaboración de una crítica de la gracia" -escribía Baruzi (1991: 533). En ese punto nos atreveríamos a estar en desacuerdo con Baruzi<sup>233</sup>. La "gracia" en Juan de la Cruz (como indica Baruzi) es concepto teológico tomado de su mundo cultural; lo es, sí. Pero es, sobre todo, símbolo cargado de significatividad que el fraile no busca superar. Porque con él apunta a un aspecto de la experiencia vivida. La experiencia es de "gracia", de recepción, de suceso más allá de la actividad del sujeto. Cuando la experiencia cognitiva es de Absoluto, o cuando el Todo irrumpe en el propio interior, ¿cómo podría decir que ese Todo es fruto de sí mismo? No hay balance o comparación posible entre el proceso de silenciamiento y la experiencia de encuentro, de transformación de realización plena. El anónimo autor de la *Nube del no saber* utiliza una bella expresión: "la diferencia entre Él y tú es que Él es la razón de tu existencia y tú no lo eres de la suya; es el ser de toda realidad, de toda criatura y de sí mismo" (*Nube* 1992: 124). La "gracia" recoge la experiencia de gratuidad, real y patente, el hacerse presente de "lo que excede".

"Activo" y "pasivo" se pueden convertir (y se convirtieron) en un esquema fijado y estereotipado, pero son términos que apuntan a la naturaleza

---

<sup>233</sup> Escribe Baruzi (1991: 529): "A la distinción establecida por los escritores espirituales entre vía activa y vía pasiva se la considera generalmente como harto clara. ¿Cabría la posibilidad de averiguar por qué no trascendieron estos místicos un esquematismo elemental? A esos fenómenos desconocidos los llamaron, con un excesivo apresuramiento sistemático, "pasivos". No los exploraron denodadamente por sus recovecos; no esperaron a buscar nuevos conceptos, para hallarles un origen: dejaron sentado que la gracia divina podía por sí sola determinar una reforma completa e íntima del ser. ¿Cómo no iban a ignorar, después de esto, las posibilidades humanas? ¿Cómo no iban a empobrecer y anquilosar su propia experiencia? La idea de una purificación primero activa y luego pasiva sólo conviene a la exterioridad de los hechos. Y aunque los místicos generalmente se atengan a ellos en su lenguaje, saben perfectamente que el drama vivido es muy diferente. Pero no trabajaron lo suficiente para verter en sus análisis lo que de más original había en su experiencia".

del proceso. Al menos en el uso que de ellos hace Juan de la Cruz. Lo hemos comentado repetidamente. Hemos mencionado al inicio del capítulo aquellas palabras de Swami Siddheswarananda comparando a Juan de la Cruz con Patáñjali, con los *Yogasutras*, la columna vertebral del Raja Yoga. Y en la última de las cuatro secciones de los *Yogasutras* leemos: "las causas eficientes (basadas en el esfuerzo humano) no son la causa directa de las transformaciones. Sólo actúan para eliminar los obstáculos. Como el campesino que abre una zanja hacia el campo; el agua siguiendo su naturaleza, si no halla obstáculos, regará el campo" (*Yogasutras* IV,3).

En comparación con Juan de la Cruz, los *Yogasutras* cuentan con una tradición largamente elaborada, contrastada y experimentada. El texto recoge y sistematiza unas técnicas y prácticas de ascesis y meditación que habían sido puestas a prueba con muchos siglos de anterioridad. Y, no por ello, la distancia entre el uso de las facultades y la experiencia de lo Indecible (adopte éste el nombre que adopte) deja de hacerse sentir como un abismo. Como abrir una zanja. Si hay agua, el agua seguirá su curso. La luz nunca falla, siempre está - escribía el fraile-; si se retiran los velos, la luz se infunde...

En un rápido paralelismo entre los dos pedagogos, diríamos que la primera sección de la obra de Patáñjali va dirigida a los que el fraile llama "aprovechados", aquellos que ya han logrado el cese de las fluctuaciones de la mente. Esa estabilidad unida a la polarización entregada al Señor (*Yogasutras* I, 23-28), favorecerá la manifestación de la Sabiduría. Vemos, por ejemplo, que "cuando se produce la suprema purificación de las impresiones de la memoria, la mente queda vacía de su forma. Entonces puede resplandecer la comprensión verdadera (*Yogasutras* I,43). Ahí se produce el conocimiento que posee la verdad, una comprensión que difiere de la que se puede obtener por deducción o de las escrituras, ya que excede al sentido que éstos pueden alcanzar" (*Yogasutras* I,49).

A partir de la sección segunda se dirige a los "principiantes". Toma en cuenta aquellos que todavía no se han liberado de los deseos y las perturbaciones del "yo" y les indica los medios a su alcance para realizar el

vaciamiento. Patáñjali propone tres líneas de esfuerzo (*Yogasutras* II,1): a) austeridad -ascesis del fuego interior-; b) estudio de las escrituras y de sí mismo, conocimiento de sí mismo; c) entrega al Absoluto, al Señor, Ishvara. Un esfuerzo con muchos puntos de parentesco con la noche del sentido, activa y pasiva, y la acción de las virtudes para ayudar a crear la tiniebla, propuesta por el santo para facilitar la acción de la noche. Primero es "sosegar la casa", después el "desarrimo" radical, la creación de la noche, y la salida (la "¡dichosa ventura!", la salida de todo límite humano, el hacerse "otro", ilimitado, el "embestir de la luz", "transformada en esclarecido rayo" N 2,5,3). En una progresión idéntica<sup>234</sup>, leemos en los *Yogasutras* "Con los sentidos retirados de sus objetos, la mente libre de fluctuaciones, entonces el velo que cubre la luz interior es destruido (*Yogasutras* II,52-54). Aquel que ha renunciado a cualquier fruto para sí, permanece en el estado de contemplación ininterrumpida que se denomina nube de virtud diáfana" (*Yogasutras* IV,29).

Hay pues un trecho del camino que puede reconstruirse, y a ello dedican sus mejores esfuerzos tanto Patáñjali como Juan de la Cruz. Avisarán de lo que conduce y de lo que no, de lo que ayuda y lo que no, cada cual apoyándose en lo que su propia tradición cultural puede ofrecerle. Pero llega un punto en que la reconstrucción no es posible. No hay huellas. Ni camino. Todo lo que pueden ofrecer los maestros es insistir en los rasgos de la experiencia si se ha acertado

---

<sup>234</sup> Las descripciones de "samadi con objeto" (*samprajñâta samâdhi*) de Patáñjali resultan muy cercanas a la "noche pasiva del sentido" en la que la percepción se dirige hacia un objeto en desnudez total de entendimiento y memoria; mientras que el cultivo de "samadi sin objeto", sin recurso sensitivo hacia el que dirigir la cognición (*asamprajñâta samâdhi*), nos recuerda a la "noche pasiva del espíritu". En ésta, se mantiene "en desarrimo de todas las aprensiones del alma", "a oscuras en pura fe" y así "sale de operación humana", produciéndose la divinización, el salto a esa cualidad existencial rompiendo las barreras de la identidad subjetiva (N 1,8; N 2, 4-25). En el comentario de Eliade (1997:64) comparando los dos *samâdhis*, vuelve a aparecer el tema de la gratuidad o la gracia ("rpto" que no "gracia" para Eliade). "Se trata pues de dos clases de "estados" netamente distintos: la primera serie se adquiere por medio de la técnica de concentración; la segunda comprende de hecho un solo "estado", a saber: el éntasis no provocado, el "rpto". Puntualiza que no se trata de un don o de un estado de gracia pues no se alcanzaría sin un esfuerzo previo, es la coronación de todo un itinerario de "concentraciones" y "meditaciones", pero "sobreviene sin que se lo llame, sin que se lo provoque, por eso puede llamársele un "rpto".

en la orientación: sereno amor, paz, luz, desasimiento, verdadera libertad: "libertad de espíritu general en todo (...) para poder comunicar con libertad con la anchura del espíritu con la divina Sabiduría" (N II, 9,3).

Un gran logro pues de Juan de la Cruz, como maestro de la condición fronteriza, es su audaz reinterpretación del cultivo de las virtudes teologales. A partir de los elementos propios de "la vida en religión", una vida virtuosa en el seno del cerco del aparecer, lo que propone es un programa (una orientación) de vida dirigido hacia la realización de la existencia limítrofe, la gran posibilidad humana, una realización de un orden distinto al de cualquier tipo de actuación más o menos acomodada a la ordenación del cerco del aparecer. Así, además de hacer patente el valor de la experiencia fronteriza por medio de su comunicación poética, de acercar poéticamente a la certeza de la existencia de la frontera y su valor, logra dar la vuelta a los recursos propios de "la vida en religión" transformándolos en recursos al servicio de la des-sujeción liberadora. De sus "lecciones" se desprende -por una parte- la necesidad de tomar en consideración, si se pretende el alzado, el trabajo armónico a partir de las distintas fuerzas del ser: acción, sentir, mente (intelección, memoria, imaginación...). De otra, la necesidad de comprender y asumir la naturaleza propia del movimiento de alzado: la des-sujeción, el ir más allá del sujeto; de ir, por tanto, más allá de aquello que se pueda lograr desde la constitución subjetiva; allá donde el andar deja de transcurrir por modos que se puedan abordar desde las categorías de lo subjetivo: hacia lo que sólo se puede apuntar en términos de negación de lo propio del sujeto ("pasividad", "oscuridad"...).

También ese rasgo, el de la reinterpretación de las virtudes, admitiría establecer comparaciones con el texto hindú, reforzando la distinción entre atención al orden de "religación" *versus* asunción de la posibilidad limítrofe. El elemento nuclear del sistema social védico se hallaba en el sacrificio; el sacrificio del *soma* exigía del sacrificador y de su esposa ritos de consagración que incluían prácticas de ascesis, ayuno y meditación. La práctica yóguica va

acompañando al sacrificio, adquiriendo progresivamente valor de sacrificio interior, de vía de interiorización de unos rituales fosilizados (Eliade 1997: 79-82). Y así se consagra en la contrapropuesta antiritualista que impregna a los *Upanishads*. El texto culminante de este proceso sería el *Bhagavad Gîta* elaborando una síntesis de todas las vías de salvación, integrándolas en la devoción vishnuita, donde la genuina devoción (la acción cultural) pasará a ser el conocimiento "del que Es", conocimiento directo, unitivo, transformación del propio ser. Lo veremos brevemente. En el yoga -la "unión", pues ese es el sentido del término- que presenta el *Gîta*, reconocemos elementos del Raja Yoga de Patáñjali, pero subraya muy especialmente la "devoción" con todas y cada una de las capacidades humanas, la implicación del existir en todas sus facetas: mente, sentir, actuar.

El verdadero culto -propone el *Gîta*- es el cultivo de la des-sujeción que permite vivir la experiencia cognitiva en sus dimensiones plenas. Como en los tratados sanjuanistas, la división de facultades es en parte forzada, estrategia para facilitar la tarea, pues el ser humano es uno y no hay acción en la que no intervengan el sentir y la comprensión, ni hay movimiento del corazón que no se relacione con el actuar (con el ser en el mundo), o con la actividad mental.

Si el aspecto práctico y sistemático de ambas propuestas llevan a comparar a la obra sanjuanista con los *Yogasutras*, las similitudes con el yoga integral del *Gîta* no son menos evidentes. En los dos casos la propuesta de alzado "reconduce" la práctica religiosa (cultivo de virtudes cristianas, en uno, férreo sistema ritual en el otro) reconvirtiéndola en herramienta para ir más allá del cerco de realidad, teniendo en cuenta todas las facetas del existir. Y los dos aprovechan la riqueza de la metafísica teísta para empujar al ser humano más allá de la sujeción, de los límites de su identidad subjetiva. El teísmo favorece una comprensión de la realización humana como proceso de relación entre la realidad condicionada de la que se parte y la ilimitada, absoluta, hacia la que se tiende. El sujeto y Dios. Un proceso de relación que facilita la movilización de las raíces más profundas e inconscientes de la naturaleza personal, las del sentir (la voluntad). Entre ambos términos el lazo será de amor, la vía avanzará muy

especialmente por el sentir, "transformación del alma con Dios que es semejanza de amor", "transformada en Dios por amor" (S II 5,3). Lo hemos visto ya.

Amor que conoce, experiencia cognitiva plena, pues la barrera que se rompe es la de la ignorancia, y el "Otro", el término de la unión, es la pura, absoluta, Verdad. Sabiduría. Aunque hablar en términos de "otredad" sería falsear la perspectiva del *Gîta*, pues al que hay que conocer amando es al Uno. Hay grandes estudios que nos permiten acercarnos al amor gnoseológico<sup>235</sup>, algunos basándose, precisamente, en la comparación del *Gîta* y Juan de la Cruz. No nos extenderemos más en ello; pero sí deseamos detenernos brevemente en el *Bhagavad Gîta*, para ahondar en tres temas tratados a través de la obra de Juan de la Cruz y que el texto hindú nos permite abordar de nuevo desde perspectivas culturales distintas. Son, insistimos: la distinción entre el ideal de comportamiento en una determinada cultura de estructura religiosa y el movimiento de alzado propuesto desde el seno de esa cultura religiosa; el alzado como propuesta positiva de reformación del ser humano, desde una perspectiva integral, considerando las distintas facetas que intervienen en el existir. Y, finalmente, la aportación del teísmo cuando el reino de las formas divinas no suplanta al cerco hermético, ni se identifica con él, sino que se adopta como símbolo dejándole desplegar todo su poder simbólico. En ese punto, la cultura religiosa de la India es de una incomparable riqueza.

---

<sup>235</sup> La tesis doctoral de F. Torradeflot, *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego: étude de mystique comparée de la Bhagavad Gîta et de Jean de la Croix* (1995), ahonda precisamente en el estudio de la vía del "conocimiento-amor" mediante la comparación del *Gîta* y la obra de Juan de la Cruz. Véase también: G. Vallin, *Voie de gnose et voie d'amour, éléments de mystique comparée* (1980)



### 3. 4. EL BHAGAVAD GÎTA, LA DEVOCIÓN COMO BÚSQUEDA

A las puertas de la gran batalla entre Pandavas y Kuravas, el príncipe Arjuna interroga angustiado a su cochero, que no es otro que Krishna. El diálogo entre los dos, el *Bhagavad Gîta*, el *Canto del Bienaventurado*, incluido tardíamente (s.I-II d.C.) en el libro VI del *Mahabharata* (VI, 25-42), es probablemente el texto más conocido y más comentado de la literatura espiritual hindú, desde los comentaristas clásicos como Sankara o Ramanuja, hasta los modernos (Sri Aurobindo, Mahatma Ghandi, Radhakrishna, Vivekananda...). No hay unanimidad sobre el origen ni fecha de composición (que oscila entre los siglos IV-I a.C.) de este *Canto* que, junto con las *Upanishads* y los *Brahma-sûtras*, forma parte del "triple canon del Vedânta"<sup>236</sup>.

Además de su elaborada propuesta de alzado, el *Gîta* nos permite valorar la maleabilidad propia de la naturaleza del discurso simbólico; distanciándonos del entorno cultural cristiano, el *Gîta* nos ofrece la posibilidad de acercarnos a

---

<sup>236</sup> V. Merlo (2001: 181-183), en su presentación del Vedânta, apunta a la amplitud del término, "esencia de la sabiduría oriental" presente desde las *Upanishads* hasta el camino de autoinvestigación de Ramâna Mahârshi. "El Vedânta no es una filosofía... solamente, pero ofrece también un enfoque filosófico. Es más, no es una sola filosofía, sino que incluye distintas filosofías. La esencia del Vedânta es lo que todas ellas comparten. Las formas del Vedânta, filosóficas, religiosas o rituales, son las que han ido configurando sus distintas modalidades". El término *vedânta* significa "el fin del Veda", remitiendo en primer lugar a las *Upanishads* (tanto en un sentido cronológico, como filosófico: "propósito del Veda"). En segundo lugar, a uno de los seis *darshanas* o sistemas filosóficos ortodoxos del hinduismo. Como tal, el Vedânta presenta una gran diversidad de corrientes, un sistema en el que tienen cabida el teísmo y el absolutismo, el dualismo (*dvaita vedânta*) y el a-dualismo (*vedânta advaita*).

En cuanto a la composición del *Gîta*, la crítica trabaja con distintas hipótesis. Las características del texto permiten pensar en círculos vishnuitas, o en algún autor brahman cercano a los *bhagavata*, los círculos de devotos de Krishna. Se pondera que el *Canto* "brahmaniza", eleva al ámbito brahmánico, un ambiente devocional hasta entonces restringido a medios sociales humildes. O también que el brahmanismo *upanishádico* logra -con este texto- establecer lazos con el *samkhya* primitivo, el *raja yoga* e, incluso, con el budismo. Para unos, parte de la *Sruti*, la Revelación, para otros de la *Smriti*, la Tradición, la compilación se debería a Vyâsa, a quien se atribuye la compilación de los Veda, del *Mahabârata*, de los *Purâna*... Los *Purâna* mencionan no menos de 28 Vyâsa, el "Compilador", que habrían aparecido en diversas eras para compilar y difundir las escrituras.

una invitación fronteriza llevada a cabo en términos culturales teístas. En el *Canto* vemos a una figura divina tan antropomórfica como el dios Vishnu encarnado en su avatar, Krishna, moviéndose a lo largo del diálogo desde la más absoluta trascendencia, el Brahman sin forma (*Nirguna-Brahman*) al *Saguna-Brahman* de todas las formas, y a la experiencia del sin forma ilimitado en el seno del propio existir humano (*atman*). Krishna, en la figura del conductor del carro, habla como amigo; es también la voz de Vishnu, la posibilidad de que Dios hable en primera persona con Arjuna. A petición del príncipe, cuando éste le ruega poder contemplar la gloria del Ser supremo, Krishna se transforma en el Uno, en el Infinito, en la inconcebible Forma Infinita. Ante la visión, a Arjuna le embarga el terror, aquel pavor tan propio de la experiencia teofánica, numinosa: fascinación y terror. Y, cuando Krishna recupera su figura, agradece que Dios se le muestre en su "pacífica belleza" (XI,50). Contemplando la suavidad de su rostro humano, Arjuna "recupera su propia naturaleza y la paz del corazón" (XI,51)<sup>237</sup>. El *Canto* es una bella muestra de cómo en el discurso simbólico, las formas divinas pueden librarse de fijaciones descriptivas, de cualquier identificación designativa, y mantenerse en el ámbito de comunicación de lo sutil que escapa a toda forma.

Krishna había avisado al príncipe: los ojos mortales no pueden sostener esa visión, pero le concede por unos momentos "visión divina" (XI,8). Fue así cómo Arjuna pudo contemplar "la Totalidad en el Uno"; el resplandor de mil soles, todos los dioses en el resplandor de la belleza infinita, la Forma Infinita sin principio, ni medio, ni fin...: visión transformada del mundo, libre de toda fijación (XI, 9-46). A la "forma suprema, que es luz, radiante, infinita, total" (XI,47), "nadie alcanza a contemplarla por los Vedas, ni los sacrificios, ni los estudios, ni las buenas obras, ni los rituales, ni las más grandes austeridades" (XI,48), explica Krishna al príncipe después de haberle concedido la visión de la

---

<sup>237</sup> como texto base utilizo la traducción catalana de Elisabet Abeyà, que parte de la inglesa de J. Mascaró (Moll, 1988), contrastando con la edición comentada por Sri Aurobindo en su traducción francesa (por J. Herbert, Albin Michel 1970) y las castellanas de Leonor Calvera (Dédalo, 1976) y Consuelo Martín (Trotta, 1997, en la edición que incluye los comentarios de Sánkara)

Presencia infinita. Insiste en ello una y otra vez. Ninguno de los medios por los que se ordena la vida en el cerco del aparecer, ninguno de los medios reconocidos para acumular méritos, orientar la vida, satisfacer los designios del cielo, puede resultar de ayuda para ir más allá del cerco del aparecer. Krishna establece una distinción bien clara: una cosa son los actos que persiguen unos fines limitados, otra es una propuesta de conocimiento que pasa por ir más allá de cualquier límite o expectativa personal limitada: "siguen las palabras de los Tres Vedas, buscan una recompensa finita y obtienen una recompensa finita" (IX,21). ). "Su cielo es un deseo egoísta", los fines que persiguen son limitados y así las recompensas que logran son limitadas (II, 42-44; IX, 20-22). Encuentran lo que buscan.

Las advertencias en relación a las escrituras y los rituales abarcan desde los que siguen esa vía hipócritamente<sup>238</sup> hasta los que actúan con devoción sincera<sup>239</sup>. Unos y otros obtendrán el resultado que merecen. Los que con su culto sincero y sus oraciones, desean el cielo de Indra, alcanzan el cielo de Indra, el paraíso. Su deseo es elevado, su dedicación sincera, pero no va más allá del mundo de las formas, aunque se trate de las formas de los invisibles planos superiores. Pero tener "la determinación de ser uno con el Uno" (II,44), eso es un propósito de otra naturaleza. Y requiere medios de otra naturaleza. El conocedor y el objeto del conocimiento, en Uno ("soy el silencio de los misterios, soy el conocimiento de los que conocen", XI,38). "Una, Presencia infinita en la que todas las cosas son, gloria a ti, que todo lo eres, delante, detrás mío, en todas partes, Padre, maestro supremo, Poder supremo de todos los mundos"

---

<sup>238</sup> II,42: (...) carecen de discernimiento y citan hábilmente las sagradas escrituras, despreciando su verdad profunda. Están henchidos de mundanos deseos y ansían las recompensas de los cielos. 43: Tienen oraciones para cada deseo y la recompensa que esperan es terrenal; no comprenden nada sino la ley que encadena a la rueda de nacimientos y muertes.

<sup>239</sup> IX, 20: "hay hombres que conocen los Tres Vedas, que beben el *Soma* y están libres de pecado. Dan culto y rezan al cielo. Ellos alcanzan el cielo de Indra, el rei de los dioses y allí disfrutan de los placeres reales". IX,25: "los que adoran a los dioses, van hacia los dioses, los que veneran a los antepasados, irán a los antepasados, quienes adoran a los espíritus y poderes elementales, irán a ellos. Sólo los que me buscan a Mí, vendrán a Mí"

(...) "Mi anhelo es conocerte" (XI, 31, 42-43). De los que viven bajo el impulso de ese anhelo dice: "esos viven en Mí y yo en ellos" (IX,29). Los que deseen conocer al Ilimitado (reconocer el cerco hermético -diríamos-), con los medios adecuados, obtendrán su propósito. Todos. Una vez más encontramos la afirmación categórica: no hay elegidos, no hay naturalezas especialmente dotadas. Se acierta o no se acierta, se intuye la dirección apropiada o no, se apuesta radicalmente por ello o no, pero ÉL, la posibilidad de ser uno en el Uno, de ser habitado por el Todo o de habitar la condición fronteriza, ÉL, es el mismo para todos:

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

Si no son las prácticas religiosas habituales, ni el buen comportamiento social, ¿cuál es la orientación adecuada? Aparece ahí la reinterpretación de la devoción que ofrece el *Gîta*. Igual como en Juan de la Cruz nos encontrábamos ante una reinterpretación del cultivo de las virtudes, el *Gîta* presenta un culto, un ritual, una ofrenda devocional, que nada tiene que ver con el culto, el ritual o la ofrenda de "fines limitados". Con todo ello, sólo comparte el nombre.

"Superior a cualquier sacrificio realizado con ofrendas materiales, es el sagrado sacrificio del conocimiento. Ya que la sabiduría es el verdad el objetivo de cualquier acción sagrada" (IV,33)

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

"Nadie puede alcanzar a contemplarme como me has visto tu, ni por las austeridades, ni por el estudio de los Vedas, ni por las ofrendas o sacrificios (XI, 53). Mas por la devoción intensa y única [*bhakti*], esa Forma mía será enteramente vista y conocida y en ella se ha de penetrar

(54). Quien actúa por Mí, me ama y ha hecho de Mí su meta, libre de todo apego, ese en verdad, se une a Mí" (55).

En esos tres versículos tenemos la síntesis de la propuesta. En ese versículo 54 hallamos la primera aparición en el texto del término *bhakti*<sup>240</sup>, la devoción, que irá creciendo a lo largo de los capítulos, a medida que se va profundizando en lo que el significado que encierra. Ya en este final del capítulo once, aparecen anunciados los principales rasgos: una dedicación de amor, desde el sentir profundo, que se traduce en (y se vive por) entrega completa, no buscar nada para sí, desasimiento absoluto... como puerta del conocimiento.

Una devoción que contrasta radicalmente con el ritualismo brahmánico; todo el texto se moverá en términos de "ofrenda", de "sacrificio", apuntando a unos significados que nada tienen que ver con la práctica sacerdotal. El *Gîta* no pone en cuestión el *dharma*, el orden justo, un sistema social que requiere de unos rituales, por los que se obtienen unos resultados, y de unos especialistas en llevarlos a cabo; las distintas tareas deben ocupar su lugar en el conjunto social en el que cada uno tiene su papel. Arjuna debe cumplir con su deber de guerrero, cada uno debe llevar a cabo sus obligaciones de casta. Pero hay una forma de orientar las propias capacidades que rompe con la fijación del sujeto en sí mismo, transformando su visión de sí mismo y del universo entero. Esa es

---

<sup>240</sup> J. Martín Velasco (1999:149) ofrece la explicación del término a partir de su etimología. La raíz *bhaj* de la que deriva la palabra, significa el hecho de compartir. *Bhakti* expresa la acción misma contenida en ese hecho, *bhakta* la persona que hace el ofrecimiento. Aunque se traduce por "devoción", tendría que conservar el sentido fuerte del término latino (*devotio* de *se devovere*), "entrega de sí mismo", pues *bhakti* describe una relación muy peculiar que afecta a la totalidad de la persona. David Loy dedica un capítulo de su obra *No-Dualidad* al *Bhagavad Gîta*. Resultan interesantes las reflexiones sobre la posibilidad de aunar *bhakti* y perspectiva no dual (devoción que no presuponga una relación dual entre el devoto y Dios). Krishna proclama ser el esplendor mismo de la manifestación universal (X,41). Si el objeto de la devoción es la realidad misma, ¿cuál es la fenomenología propia de esta devoción? -se pregunta Loy-: "desde esta perspectiva, el *bhakti* yoga constituye el camino de purificación de nuestras reacciones emocionales ante el mundo -o, dicho de un modo menos dualista-, del "tonoemocional" de nuestro ser-en-el-mundo" (2000: 294)

la cuestión. No es posible, ni deseable, no actuar. Cada uno que lleve a cabo la actuación que le es propia. El hecho de que la actuación, y la vida, sean motivo de fijación o camino de conocimiento, no depende de la actuación en sí, sino de la actitud del ego en el vivir y actuar: si se alimenta a sí mismo y a sus propios fines, o no.

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

En los *Upanishads* ya se había producido el alejamiento de la filosofía y la concepción sacerdotal tradicional, pero parecería que trabajaban en paralelo al sistema ritual, sin rozarlo, centrados en el ámbito del despertar interior. Los sabios de los *Upanishads* ya habían formulado claramente la diferencia entre lo finito y lo infinito, entre los fines finitos del ritual y la búsqueda del conocimiento unitivo, la realización de la verdadera identidad del ser humano, resumida en la conocida fórmula *tat twam asi*, "tú eres Eso", de Uddâlaka Aruni a su hijo Shvetaketu<sup>241</sup>. Un conocimiento que no podía ser alcanzado "ni por las palabras, ni por el pensamiento, ni por los ojos, ni por los sentidos" (*Katha Up. II,3,12*)<sup>242</sup>, ya que el Absoluto, aquello que quiere conocerse "no se puede pensar con el pensamiento y sin embargo es por lo que el pensamiento piensa" (*Kena Up. 1,6*). Sólo realizándolo, sólo desde el Sí se alcanza al Sí (*Katha Up. I,2,23*), al que es lo más sutil de lo sutil, más grande que lo más grande; más pequeño que un grano de mostaza, que se extiende por el universo entero y mora en el interior del corazón... No se le alcanza por la acumulación de conocimientos ni de méritos<sup>243</sup>; se trata de una tarea sutil de transformar la perspectiva del ser

---

<sup>241</sup> Chandogya Upanishad 6,8,7

<sup>242</sup> Upanishad 2001: 108

(para la que hay que contar con ayudas adecuadas como la vía de la acción desligada de los frutos de la acción (i.e. *Isa Up.* 2) el cultivo del discernimiento, hasta provocar el reconocimiento liberador del Único que es en todo ("¿qué sufrimiento o temor pueden alcanzar a aquel para el que todos los seres son el Ser, porque ve en la unidad?" (*Isa Up.*7), una evidencia que se muestra "como el resplandor de un relámpago, como un parpadeo" (*Kena Up.*4,4).

Despertar a la verdad, provocar el reconocimiento; provocar la conciencia de la identidad entre la trascendencia y la inmanencia, entre el Ser absoluto, *Brahman*, y el reconocimiento de la verdadera naturaleza en sí mismo (*atman*), hasta que el discípulo pueda llegar a la afirmación de la verdad plena ("este *atman* es *Brahman*", -*Mandukya*, 2-, "Yo soy, yo soy *Brahman*" - *Brihadaranyaka* I,4,10-), parece el objetivo nuclear de los *Upanishads* del primer período. Diálogos centrados en procurar el despertar de los discípulos (el "levántate y despierta" del *Katha Upanishad*, I,3,14).

Lejos del ritualismo brahmánico, pero tampoco totalmente ajenos a la casta sacerdotal, ya que encontramos brahmanes entre los sabios *upanishádicos*, como Yājñavalkya o Uddalaka Aruni. Básicamente, situándose en otro ámbito de trabajo, sin entrar en competencia con la tarea de los sacerdotes y su interacción ritual con los innumerables dioses y su mundo. El *Gîta* da un paso más. El *Gîta* convierte esa búsqueda, esa realización de la auténtica dimensión humana, en el sentido profundo del ritual, o de la devoción. Es en ese punto en el que insistimos en ver la semejanza con el ofrecimiento de Juan de la Cruz. Si es por el conocimiento en donde se Le alcanza, la realización del conocimiento es la verdadera devoción, el culto, el cultivo de la virtud. Para el que *conoce*, los Vedas son tan útiles "como un cubo de agua en una inundación" (II, 46). Cuando se conoce, se superan todas las escrituras, del pasado y del futuro (XI,48),

---

<sup>243</sup> "Es conocido para quien le desconoce y desconocido para quien le conoce. No es comprendido por aquellos que lo comprenden, es comprendido por los que no lo comprenden" (*Kena* 2,3)

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

La "religión suprema" alzar a la verdadera naturaleza del ser humano, en contraste con una práctica socioreligiosa que es "acción terrenal", acción útil en la gestión de lo terreno.

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

¿Cómo lograr la hazaña? Arjuna pregunta por la mejor opción; sabiduría y acción parecen dos opciones independientes y distintas (capítulo III). La distinción es engañosa, y falsa -responde Krishna-. No se puede vivir sin actuar. El arte está en tomar la vida entre las manos, en su totalidad, y convertirla en acto de conocimiento, por amor; o en acto de amor por el conocimiento, buscando esa serenidad interior que permite avanzar en el discernimiento. Que cada uno cumpla con su deber, sea éste humilde o elevado (3,35). El enemigo a batir no son las obligaciones, no es la vida. El enemigo a batir es el origen de la perturbación, del error, de la obnubilación, que es el deseo. El deseo es insaciable, su fuerza, la pasión todo lo tiñe de sus colores (de ira, de inquietud, de temor). Todo queda cubierto por la pasión, como el fuego por el humo, el espejo por el polvo; se adueña de los sentidos, de la mente y de la razón humana, oscureciendo su posibilidad (3, 36-40). El deseo genera pasión, la pasión confunde, la confusión ofusca, impidiendo la intuición de la verdadera posibilidad de ser y la realización de la misma. (2, 61-64).

El objetivo es el conocimiento, pero no hay tal si el ser humano no logra situarse en la serenidad del desapego respecto al deseo y sus creaciones. El *Gîta* propone una vía única y múltiple, pues el alzado se lleva a cabo desde la totalidad del ser. *Bhakti yoga*, yoga del amor, de la devoción, que se traduce en acción, dirigiendo toda acción hacia Aquel que es la meta y no hacia sí mismo (*Karma yoga*, o yoga de la acción). Una ofrenda inseparable de la opción por la



vía del conocimiento, conocimiento unitivo, realización de la unión (*jñana yoga* -o *budhi yoga*, como también se le designa-, yoga del conocimiento) que es la meta y la vía de la polarización del *bhakta*, el devoto, en su actuar desinteresado. El *Gîta* presenta los distintos yogas como aspectos a subrayar en una polarización única de unas vidas indivisibles. Las divisiones son estrategias para poder hacer hincapié en un aspecto u otro, pero el ser humano es uno. Por esa misma razón, un ritual sin conocimiento o sin amor, no servirían para conducir más allá del sí mismo; o una inacción forzada, o un desarrollo de capacidades mentales o psíquicas sin una orientación de amor-conocimiento (capítulo II).

"Haz de tu vida una ofrenda". La indicación para facilitar el desarraigo, característica del *Gîta* es ese vivir plenamente, actuando, comprometiéndose, pero sin atender para nada al resultado, sin buscar nada para sí. Esa será la orientación que permitirá silenciar los mecanismos de la egocentración sin alejarse del entorno cotidiano. Sin alejarse exteriormente aunque, interiormente, modificando radicalmente el curso natural de las aguas. Convierte tus acciones y tu vida en la ofrenda del sacrificio. En ese diálogo en el que el Absoluto puede dialogar como la divinidad objeto de culto y devoción, Krishna explica el sentido profundo del culto: conducir la vida hasta el Uno. La vía es el olvido de sí, la des-sujeción. Y ésta no supone dejar de ser, dejar de actuar, sino dejar de ser el objeto de la actuación y de los esfuerzos. Y el mejor modo de dejar de ser el objeto de los esfuerzos es trasladar la meta hacia otro objetivo, hacia el propósito válido: el cerco hermético, en su forma personal, Krishna o Vishnú, o más allá de ellas, el Brahman ilimitado. En actitud de culto<sup>244</sup>.

El amor del *bhakta* es explícitamente el medio e implícitamente la meta, devoción y unión. El *Gîta* propone, podríamos decir, una "vía media" integral: la

---

<sup>244</sup> "Todo aquello que hagas, o comas, o des, o ofrezcas, todo dedícamelo, si sufres, ofrécemelo también. Así quedarás libre de la rueda del karma que produce frutos buenos y malos; firme en la renuncia, estarás libre del bien y del mal, libre de apego, y vendrás a Mí" (IX, 27-28). Bien o mal, es aquello que obstaculiza la visión, que fija en el ser sujeto, la polarización del mundo en torno a su deseo. Una actuación desplazando ese mecanismo, diluye el obstáculo.

integración de las energías en equilibrio. En un extremo estaría el adherirse a la acción y a sus frutos, persiguiendo el interés personal. Al otro extremo encontraríamos la falsa ilusión de mantenerse puros en una estéril abstinencia de toda clase de acción. La opción humanamente equilibrada, la opción propuesta, es la de asumir los condicionantes de la existencia y trabajar con y a partir de ellos: actúa (*karma yoga*) de tal manera que tu amor y tu conocimiento crezcan (*bhakti* y *jñana yoga*): con conciencia plena de la acción, sin atender al resultado<sup>245</sup>. La versión de la devoción que ofrece el *Gîta* es una fusión de todas las vías. El "cerco hermético" encarnado en la figura de Krishna propone:

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

La propuesta incorpora también la riqueza del *raja yoga*, una ayuda imprescindible en la búsqueda, sin la cual ninguno de los otros yogas, o aspectos de la vía, podrían darse. La armonía, la pacificación serena, es imprescindible en la vía del conocimiento; no hay polarización posible sin esa serenidad, y para ello es necesario la "recolección" (el desasimiento: II, 55-67). "La mente es inquieta, impetuosa, obstinada, difícil de dominar, pero con una práctica constante y desligándose de apegos, puede ser dominada" (VI,35). El desarrollo de una mente firme, capaz de autoconducirse, libre de los movimientos de atracción o aversión, libre de los vaivenes de la egocentración, es el sustrato de la sabiduría, el viento no lo arrastra, está en posesión de sí

---

<sup>245</sup> Hemos comparado la propuesta de Juan de la Cruz con la de Patañjali. Es interesante ver también el paralelismo con la propuesta del *Gîta*. Todos ellos son buenos ejemplos de cómo abordar de forma armónica los distintos aspectos en juego de un ser que no funciona fragmentado. Si miramos hacia el *Gîta* desde la propuesta de Juan, vemos que los tres yogas orientan la reformación desde la actividad del ser humano (a partir de sus distintas "potencias"). Mientras que el fraile expone su propuesta partiendo de las potencias mismas. Pero como entendimiento, memoria y voluntad, están presentes en cualquier actividad humana (del ámbito del pensar, del obrar o del sentir), *jñana yoga* equivaldría a "fe, esperanza, caridad" en cuanto que puestas al servicio de la comprensión silenciada; *karma yoga* equivaldría a "fe, esperanza, caridad" en cuanto que puestas al servicio de un obrar no egocentrado y *bhakti yoga* a las tres virtudes en relación con el sentir silencioso.

mismo (II,71). Deja de ser "un bote a la deriva" al hacerse con la dirección del sentir, de la mente, de la actuación. El capítulo seis (VI, 10-26), recoge a grandes trazos la práctica de la concentración y de la meditación, como desarrollo de la capacidad de autoconducción mental más allá de los movimientos "naturales" del ser necesitado, fortalecimiento de la capacidad de atención sostenida inseparable del "desasimiento". Con insistencia en la vía media: no se trata de comer ni mucho ni poco, ni dormir ni mucho ni poco, ni forzar la mente a extremos. "Yoga es armonía" (VI, 16), y en esa armonía de las capacidades, diluido el deseo, entonces es cuando deviene un *Yukta*, uno en Dios, ve mucho más allá de lo que la razón y los sentidos pueden ver, unido en su interior con la Verdad, liberado interiormente de todo peso, de toda fijación, en la unificación de todas las facultades, poco a poco conducidos los pensamientos a través del silencio (VI, 20-26),

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

Se aborde el yoga que se aborde, sea cual sea la facultad en la que se haga hincapié, se va a parar al mismo núcleo de la propuesta: la unión de amor, amor que es conocerse, que es ser Uno por el conocimiento. Como Amado y Amada en el *Cántico*, el *bhakta* se hace Uno con la Forma infinita, en su trascendencia y en su inmanencia. ¿Qué camino es mejor -pregunta Arjuna en el capítulo doce- el de los que te buscan en la inmanencia, en la dedicación a los seres, o el de los que te buscan en tu ser trascendente, por la concentración suprema? La

respuesta es, una vez más, una respuesta de síntesis. Los que se polarizan hacia *Nirguna-Brahman* me alcanzan, y también los que me atienden en todos los seres<sup>246</sup>. Quien tenga la capacidad de concentración y meditación que se requiere para avanzar en el sin forma, que cultive esa vía; quien no, que cultive la vía de la acción desinteresada. Lo que importa es la actitud nuclear de toda vía: el olvido del yo y de lo mío, el olvido de falsas expectativas, la polarización hacia el cerco hermético, hacia el más allá del sí mismo, hacia la Verdad, el Fin supremo, ayudándose de las características propias de las aptitudes propias de cada uno, de lo que las circunstancias ofrecen (XII, 7-20)

La misma lección se aplica a las *gunas*, las tres energías vitales entrelazadas en el latido de la existencia. Predomine la que predomine, el fluir de la existencia está marcado por la continua interacción de las tres tendencias, las tres energías vitales, la que tiende hacia la luz, hacia la sabiduría y la bondad (*sattva*); la de la inercia, la apatía, la oscuridad (*tamas*); la fogosidad, la pasión inquieta, el movimiento, la violencia (*rajas*). Hay que contar con el material con el que se trabaja. En términos de la antropología del entorno cultural del *Gîta*, eso se concreta en contar con las *gunas* y sus características: favorecer *sattva*, para que la fuerza de la lucidez logre imponerse por encima de la ambición y el desorden propios de *rajas*, y de la apatía y la negligencia propias de *tamas*<sup>247</sup>. Un mayor peso de *sattva*, favorece el poder polarizar las capacidades, más allá de

---

<sup>246</sup> "Los que adoran al Eterno, Infinito, Trascendente no manifestado, Omnipresente, el más allá de todo pensamiento, el Inmutable, el siempre Uno. Los que sostienen todas las energías y la totalidad de la mente en amor hacia todo, que sitúan su gozo en el bien de todos los seres, estos vienen a Mí" (12,3-4)

<sup>247</sup> El capítulo 14 está dedicado a la exposición de las *gunas* y a su superación. Si *sattva* toma el poder, prevalece la luz y la sabiduría; si *rajas*, los deseos, la actividad desordenada, la inquietud, las ambiciones, la dispersión; con *tamas*, la oscuridad, la apatía, la negligencia, la ignorancia. Mientras persista el sujeto, las tres fuerzas estarán presentes. El resultado del cultivo de *sattva* y el control sobre *tamas* y *rajas*, es una vida de "felicidad terrenal", una vida regida con un alto grado de sabiduría. Pero, por sí misma, si no se busca específicamente, no conduce más allá del ser subjetivo. La "búsqueda específica" es lo que el *Gîta* concreta como actuar sin buscar nada, ningún fruto, un actuar que acaba apagando la egocentración

toda atadura. Pero sin contentarse con ello. Los carmelitas ponían sobre aviso en este punto: el cultivo de *sattva* puede acabar siendo obstáculo si conduce a conformarse con la felicidad "relativa" que aporta, una vida controlada, que merece la aprobación del entorno (y la propia). Es necesario ir más allá, insistirá también el *Gîta*, más allá de halagos e injurias (XIV,24).

Los sacrificios, los Vedas, todas las acciones prescritas pertenecen al mundo de las *gunas*. Sal del juego -le dirá Krishna a Arjuna-. "Elévate más allá de las *gunas*, Arjuna. Habita la Verdad eterna, más allá de las posibilidades terrenales; olvida cualquier ganancia, hazte dueño de tu ser" (II,45). Ha traspasado las *gunas* "quien considera iguales honor y deshonra, aquel que es el mismo para el amigo y para el adversario, el que no emprende nada por un fin egoísta. Quien así me rinde culto con amor inquebrantable, trasciende las *gunas* y es digno de hacerse uno con Brahman" (XIV,25-26).

Una vez más se subraya el objetivo: no se trata de mejorarse a sí mismo, se trata de desplazar al sí mismo del eje. Se trata de des-sujeción, para atender a la invitación de habitar la frontera.

### **3.4.2. El conocimiento como propuesta ética**

El *Bhagavad Gîta* no apuesta por una determinada opción vital. La afirmación es que todos los aspectos de la existencia pueden ser incorporados en una orientación que procura el cultivo de una dimensión propiamente humana, o la más propia de una existencia que se considere humana, la dimensión fronteriza. El curso vital presenta momentos más aptos para la procreación, momentos para la actuación en sociedad en su diversidad de ocupaciones, momentos para el retiro y la meditación. El *Canto* da forma a esa vía tan propia del hinduismo (como también lo es del judaísmo, del islam y de tantas otras tradiciones culturales) de armonía entre las diversas facetas de la existencia, sin exclusión. Pero, en la línea de nuestro propósito de presentar esta selección y comentario de textos como muestras de lecciones de alzado, todavía

querríamos remarcar algún otro rasgo. Hemos visto cómo el texto se esfuerza por distinguir entre la función de las prácticas religiosas y la "devoción" como vía de conocimiento. La distinción entre unas prácticas dirigidas a conseguir algo de -o a mantener una relación con- los poderes que rigen (o regían) el cerco del aparecer, en contraste con una polarización de las facultades y de la existencia que procura traspasar los velos de la egocentración para poder vivir la "densidad" de la Verdad en el mismo seno del cerco del aparecer. En esa misma dirección, vemos cómo desplaza el sentido de la orientación ética dejando de valorar la actuación respecto a una escala social de bien y de mal.

Perseguir un "bien" en base a una escala en la que hay que procurar alcanzar los peldaños altos, resulta una perspectiva muy limitada que no toma en consideración aquello que pueda favorecer la verdadera posibilidad humana en su grandeza: la sabiduría, la comprensión del Ilimitado. Que el *bhakta* apunte al Infinito, pues apuntando al Infinito, disuelve -también- el generador de cualquier actuación limitada, nefasta, contraria al bien de los seres. Disolviendo la perspectiva egocentrada, se disuelve el poder del deseo. ¿Qué mal podría generar aquella persona que no desea nada para sí, que es dueña de su vida, que no va tironeada por el apego, que ve en sí misma a todos los seres, que es una con el ser de todo lo que existe? "Ninguna acción puede manchar a aquel que vive en armonía, dueño de su vida, uno con el Uno, cuyo ser es el *atman* universal, que se reconoce en todos los seres. Libre de ataduras, haga lo que haga su acción es vía de purificación" (V, 7-13).

Avanzar en la desujeción libera de la perspectiva errónea, egocentrada. Más allá de las luchas interiores, de las tendencias opuestas, dejándose atrás, las prescripciones no aportan nada. "Asentado en la ecuanimidad, desligado del éxito o el fracaso, el ser humano está más allá de lo que está bien hecho o mal hecho" Libre del error, libre de la egocentración, "avanza pues hacia la sabiduría en el yoga de la acción" (II,49-50)

De la misma manera en que se pone de relieve el marco limitado de los rituales, buscar una actuación meritoria también tiene un sentido muy limitado.

Incluso oculta, oscurece, o desvía, del mejor de los objetivos: revestir la condición fronteriza. No es que no se deba considerar y valorar el comportamiento, sino que la perspectiva de la orientación es la de la estrategia a seguir con las propias capacidades de cara a favorecer el alzado. Hemos visto, por ejemplo, las recomendaciones referentes a las *gunas*, la interrelación de fuerzas que en la tradición hindú sirven para interpretar las distintas tendencias del ser humano y las de la existencia en general, pues las *gunas* interactúan en todos los niveles de manifestación de la realidad. Así pues,

"alcanzando la sabiduría, Arjuna, quedarás libre de toda ofuscación, pues verás a todas las existencias en tu corazón y a tu corazón en Mí. Aunque fueras el mayor de los pecadores, con la barca de la sabiduría cruzarías el mar del pecado. Pues así como el fuego reduce el combustible a ceniza, el fuego de la sabiduría eterna reduce a ceniza todas las acciones. No hay nada que purifique como esta sabiduría. El que vive en armonía consigo mismo, descubre esta verdad en su interior." (IV, 35-38)

"Levántate, guerrero, levántate" (IV,42)... Los sistemas basados en subrayar el mal, el pecado, el dolor... tienen su propia lógica. Pero no es la lógica de la sabiduría, no es la de la realización humana plena. Esforzarse en mejorar las características del yo, no es un camino que lleve muy lejos. La propuesta ética liberadora toma en consideración la grandeza de la posibilidad, orienta las capacidades hacia su cultivo, y pone el acento en el "¡levántate!". Pues el gran obstáculo es la desconfianza en las propias fuerzas. O el desconocimiento de la posibilidad. En función de ese cultivo, uno mismo es su propio amigo o el peor de los enemigos. Que el *bhakta* mire bien alto. Si el ser humano tiene por horizonte la condición fronteriza, avanzará hacia ella y hará de sí mismo su principal recurso. Si no, el propio ser se constituye en velo, en muro, en condena, en obstáculo.

"¡Levanta! por medio del *atman* se levanta el hombre, no permitas que se oculte. Tu *atman* puede ser tu amigo, y puede ser tu enemigo. El

interior del hombre es su amigo cuando se ha conquistado a sí mismo; pero para aquél que no tiene dominio de sí, su interior se transforma en su peor enemigo" (I, 5-6)<sup>248</sup>

Podemos pues afirmar que el *Bhagavad Gîta* ofrece estrategias de alzado. Propuestas fronterizas. En el seno de un entorno religioso de rasgos marcadamente teístas. Con la rica aportación propia de ese marco. Y dejando muy clara la distancia respecto a una interpretación de la simbología teísta que quedara limitada a los condicionantes de la cultura de religación en la que se ofrece esa "lección fronteriza".

La estrategia se basa en cultivar los rasgos *sattvicos*, de luz, pureza y sinceridad, que alimentan la capacidad de salir de sí, de desapego. El cultivo serán los distintos yogas propuestos, aunque de hecho también son la meta. Los capítulos 16 y 17, exponen cómo en toda actuación humana intervienen las tres gunas. En el capítulo 14 se habían revisado las gunas. En éstos se revisan los aspectos de la existencia y cómo, se trate de lo que se trate, ya sea lo más elevado o lo más sencillo, todo puede estar más o menos dirigido por una guna u otra. La fe, las creencias, los ideales, el ascetismo, la práctica ritual, la lucha del guerrero, el amor del amante, cualquier aspecto es radicalmente distinto según si quien lo lleva a cabo está dominado por la ofuscación y la ignorancia (*tamas*), por la violencia, la pasión la inquietud... (*rajas*) o bajo la guía del discernimiento y el autocontrol. Ya se trate de sacerdotes y sus sacrificios, de ascetas y sus prácticas ascéticas, de guerreros o de reyes, de comer, de dormir, o de trabajar, crecerá la vanagloria, el engreimiento, la agresividad, la ofuscación, o la pereza, la indolencia, la dureza interior... o aquella serenidad y armonía que facilitará la meditación, el discernimiento, la distancia del deseo, el poder actuar ofreciendo cada momento del existir al "sin mí", al silencio, en esa actuación que

---

<sup>248</sup> Recuérdese aquella advertencia de la sabiduría budista: pero daño que el que un enemigo puede hacer a su enemigo, peor daño que el que el odio genera entre los hombres, mucho peor es el daño que provoca una mente mal dirigida" (Dhammapada, 42)



actúa sin actuar, en ese amor que ama sin buscarse a sí mismo, en ese conocimiento "que sabe lo que es la esclavitud y lo que es la libertad" (XVIII,30).

Llamaremos al cuerpo "el campo" y al que conoce el "conocedor del campo", dirá el capítulo trece. Enumera todo lo que pertenece al campo<sup>249</sup> y todo aquello que conduce a conocer el campo: sinceridad, integridad, constancia, armonía, libertad respecto a las cadenas de la egocentración, también hacia la propia familia, hacia los hijos, ecuanimidad en el placer y en el dolor, libertad respecto a cualquier expectativa, de cualquier orden... Todo eso hace posible que haya un "conocedor del campo", hasta que acabará tomando conciencia de lo único que existe en toda realidad (capítulo trece). "Cuando se da cuenta de que toda esa diversidad es Uno y los movimientos de Uno, realiza su identidad con Brahman" (XIII,30)

Cultiva con estrategia todo lo que pueda reforzar el avance hacia esa meta, y aléjate de lo que pueda ofuscar tu reconocimiento del campo -capítulo dieciséis<sup>250</sup>-. El deseo, ira y codicia, son las puertas principales de ese infierno interior que es la ansiedad constante. El que se aleja de esas puertas hace lo mejor que puede hacer para su propio bien y puede echar a andar por la Vía Suprema, la vía del conocimiento. (XI,22)

Aquí y allá, una y otra vez, se insiste en los rasgos de esa estrategia llevada a cabo con todos los resortes del existir. "¿Qué es la acción y qué es estar más allá de la acción?" Distingue entre la acción adecuada y la acción

---

<sup>249</sup> los cinco elementos, el sentido de ego, la conciencia, el subconsciente, los cinco poderes de los sentidos, los de la acción y los poderes mentales, el deseo, el odio, el placer, el dolor, la inteligencia, la valentía, todo eso pertenece al campo y a las modificaciones del campo.

<sup>250</sup> "La ausencia de miedo, la pureza, la constancia en el estudio y en la contemplación, la generosidad, la autoarmonía, la devoción, la austeridad, la rectitud; la no violencia, la verdad, la ausencia de ira, la renuncia, la serenidad, la aversión hacia los comentarios críticos, la simpatía hacia todos los seres, la amabilidad, la energía, la compasión, la fortaleza, la pureza, la buena voluntad, la ausencia de orgullo y de arrogancia, todo ello son tesoros" en la vía del conocimiento, mientras que las cadenas del ego se hacen más y más pesadas con la falsedad, la insolencia, la presunción, la ira, la ignorancia... todo aquello que se relaciona con los movimientos, deseos, temores y reacciones de un ser egocentrado. (XVI, 1-20)

inadecuada, y conoce también "una acción que es silencio: misterioso es el camino de la acción". "El hombre que encuentra el silencio en su actuar, que comprende que el silencio es acción, ese hombre en verdad ve la Luz y en todas sus acciones hallará la paz" (IV, 15-18). En un actuar libre de pasiones, libre de falsas expectativas, iluminado por el discernimiento, sin esperar nada, sin buscar nada para sí, se sitúa en la paz, aumenta su capacidad de desasimiento, hasta romper las ataduras, hasta situarse más allá de sí mismo, uno con el Uno (4, 21-27. "Libre de todo apego, con una mente que dirige las facultades en armonía, actúa en el camino del *karma yoga*", el yoga de la acción (III,7). Con participación de mente y corazón.

Porque el arte de la estrategia, para que la apatía *tamásica* no domine al que deja de actuar por la pasión y el deseo *rajásicos*, el arte estratégico será aplicar el yoga de la devoción, *bhakti yoga*. Es decir, tener un objetivo no egocentrado hacia el que dirigirse con todas las capacidades, un objetivo capaz de movilizar el sentir (la "voluntad" del esquema occidental cristiano); impregnar el sentir, el amor, de amor por el cerco hermético. "Si tu corazón está en Mí, si Yo soy tu refugio" -invita el cerco hermético-, vendrás a Mí y me conocerás (desarrolla en el capítulo siete, y en tantos otros pasajes). Mantener esa tensión, esa actitud activa, sin decaimiento, cuando las riendas no las llevan los móviles naturales, las fuerzas naturales del ser egocentrado, no es nada fácil. Cada maestro busca algún medio para hacer frente a esa importante dificultad. De una manera u otra hay que darle motivos al sentir para mantenerse en la búsqueda, pues al fin y al cabo -lo hemos podido comprobar también en la segunda parte de este trabajo- es el sentir el que sostiene la marcha. En esta tercera parte, hemos visto como Lanfranchi hacía del análisis del sentir un punto principal del avance, Teresa de Jesús utilizaba la figura del maestro, Jesús, como móvil principal. Juan de la Cruz, desde la mente, ponía frente al sentir las "verdades de fe", la posibilidad fronteriza, para despertar el Amor en la amada.

Un amor, el del *bhakta*, que echa a andar hacia un Todo que no es el sí mismo, se inicia en una relación dual, para alejarse del "yo condicionado", pero

que en la medida en que logra echar a andar (que no es otra cosa que silenciar al yo), pronto se adivina -se reconoce- al que Es, al Uno, tanto en el propio existir como en el existir de toda cosa. "Amada en el Amado transformada", decía Juan. Al que es el devoto, el sacrificio y la ofrenda, el universo, el Padre del universo, la Fuente, la Madre, el Supremo que puede conocerse, el Camino de conocimiento, el Maestro, el Todo, ..." (IX, 15-20). Un amor que no puede separarse del esfuerzo de conocimiento, pues amar es querer conocer. La mente "reposando en Él", tiñendo toda la capacidad mental de esa esperanza (enseñaba el carmelita).

¿Hacia dónde, en la inmanencia o como trascendente? -veíamos que preguntaba Arjuna-. Todo es Uno, no hay diferencia entre el reino de la Tierra y el reino de la Luz sin forma para el que ve (VIII,1). Mires donde mires... No hay realidad que no "Sea". El capítulo diez nos ofrece una bella enumeración en la que la Naturaleza del Ser, el Uno hablando por boca de Krishna, "se presenta en -sólo- alguna de sus manifestaciones, pues su grandeza no tiene límites": el principio, el medio y el fin de todo lo que existe, el sol, la luz, el señor de los vientos, la mente, la vegetación, el tiempo, los sonidos, la muerte y la vida, la habilidad, el silencio de los misterios, el conocimiento de los que conocen... (X,19-41) "Sepas que con una sola fracción de mi Ser, lleno y sostengo al Universo entero, pues Yo Soy" (X,42).

*Brahman* es el Supremo, *atman* su presencia en el ser humano, *Karma* la fuerza en la creación (VIII,3-4), conócelo en todas sus formas o conócelo en una y lo conocerás en todas. "Más pequeño que el más pequeño de los átomos, sostiene la inmensidad del universo"<sup>251</sup>, concéntrate en conocerle, fija tu

---

<sup>251</sup> Los trazos del Ser en este capítulo ocho del *Gîta* nos sitúan en el tercer apartado del Chandogya Upanishad, apuntando a Brahman como el espacio exterior respecto al ser humano y el espacio interior, *Brahman-atman*, la luz que brilla por todo el universo y la luz que brilla en el interior, más pequeño que un grano de mostaza, o de arroz, o de escayola, más grande que el firmamento, que los cielos y que todos los mundos. Abraza al universo entero, todo lo es, todas las actividades, todos los perfumes y gustos, y es el atman que habita el corazón del ser humano..... (III, 12, 7-9; III, 13; III, 14...)

atención en unión de amor, guarda el poder de su vida entre las cejas..., enseña el capítulo ocho. Ofrécete al conocimiento (*jñana yoga*): polarízate hacia tu interior, cierra las puertas de la dispersión, adéntrate hasta la raíz del corazón, asienta tu mente y tu razón en Mí, con toda la energía, con toda tu fuerza, y Me reconocerás, vendrás a Mí, habitarás en Mí, en la Beatitud (VIII, 7-15). Es la vía directa, la entrada por la puerta principal, pero no todo el mundo puede "alzarse" desde, a partir y a través de, la energía mental. De ahí el sentido de la oferta de una estrategia integral, que toma en consideración al ser humano en su polivalencia. Los distintos yogas no son más que acentos de una vía única, aquella que alza a la verdadera condición de ser, la que liberando de toda fijación, disuelve toda duda, toda ignorancia, y se traduce en paz, gozo profundo, maravilla ante un existir que escapa a toda comprensión,

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

El *Gîta* ofrece pues una lección magistral de la posibilidad limítrofe, sus efectos, y las posibilidades de avanzar hacia ella.

Sólo por amor hacia lo que no es el sí mismo, amor a lo que Es, alguien puede anhelar ver y, de ahí, acercarse hacia la frontera alejándose de sí mismo (XI,54-55). Pero ese amor, ese anhelo, sólo el vislumbre logra encender la chispa. A partir de ahí, la chispa puede llegar a prenderlo todo, o no, puede convertirse en visión firme, certeza absoluta, o no: contarán el nivel de polarización, el acierto en la orientación,... De ahí que Krishna no ahorre esfuerzos y recursos para hacerle comprender a Arjuna la posibilidad. El despliegue de recursos simbólicos del texto parecen aunarse en ese propósito de apuntar a la

posibilidad al servicio de las generaciones y generaciones de *Arjunas*. El cerco hermético toma la palabra: "ofrécame de corazón todas tus acciones, haz de Mi tu meta, cultiva la conciencia interior y permanece en Mi con todos tus pensamientos" (XVIII, 57). No cedas hasta desplazar el eje del existir. El más mínimo desplazamiento del eje, por pequeño que sea el paso, transforma la visión entera (II,40), y con ella la naturaleza de la existencia:

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

La vía del *bhakta* es la de la dedicación completa a la búsqueda, con todo el querer, en absoluto desasimiento de sí, amor transformante que desemboca en la Verdad, en el ser-conocer, en el reconocimiento en sí y en todo, de la verdadera naturaleza de la realidad.

Una vez más el planteamiento no deja lugar a dudas: uno es el orden de actuaciones y actitudes propias del cerco del aparecer y del sistema ideológico y social que lo mantiene en funcionamiento, con sus saberes necesarios y útiles. Otro, la posibilidad de conocimiento silencioso, de alcanzar a situarse en el silencio de sí mismo y de toda construcción. No es por la perfección de los instrumentos de un lado por los que se realiza la posibilidad del otro. Para los Kuravas y los Pandavas, para la antigua sociedad de la India, los Vedas y todo el mundo de verdades y realidades que se derivaban de las escrituras sagradas (culto, prácticas religiosas, división social, normas de comportamiento, costumbres...) constituyen elementos que pertenecen al lado de aquí, y que mantienen en la realidad de la trama del cerco del aparecer.

El "culto" que Krishna enseña a Arjuna, es el que arranca de la trama, sitúa el existir desde una perspectiva "otra", es la vía de la realización por la des-sujeción. El gran obstáculo es pensar "no hay más que esto" (II,42); esa es la causa de que se interpreten los Vedas al pie de la letra en su sentido superficial -

dice el *Gîta* (I y II 43-46); cualquier camino no puede apuntar más lejos de sí mismo (ya que no se da intuición de más posibilidad que la del mundo correlato al sí mismo. El punto crucial es llegar a intuir la posibilidad de la visión silenciosa, ya que es lo que facilitará el poder dar la orientación apropiada a cualquier actuación o situación. Así, la preocupación del *Gîta* es mostrar, provocar la intuición (como también lo era, veíamos, la de Lanfranchi o de Teresa de Jesús). El *Gîta* lleva a cabo todo un despliegue de recursos para orientar hacia el fondo (o a través de) cualquier forma de comprensión de la realidad (celestial, terrenal, personal: cualquier forma de las que pueblan y constituyen el cerco de vida).

El cerco hermético invita al acercamiento. La aflicción, el deseo, los temores, son los hilos de esa trama del yo que se deja atrás. El resultado es otra vez más, como no puede ser de otra manera, paz, interés por todo (pues no hay dos, interés que es "ser todo", la compasión suprema), reconocimiento. Una paz vibrante que todo lo impregna y que disuelve alegría y tristeza (II,64) ya que disuelve los oleajes reactivos de un sentir ligado a la egocentración. Caen los velos de la ignorancia, se percibe la propia Luz (XVIII, 73), la Naturaleza infinita de toda realidad, se percibe al propio Ser, al que es sabor de las aguas vivas y luz del sol y de la luna, fragancia de la tierra, resplandor de los fuegos, origen y fin, semilla de vida eterna, inteligencia, en todo se le percibe (VII, 1-11). También en las tres *gunas*, en su interacción constante, aunque "son ellas las que están en Mi y no Yo en ellas" (VII,12), en una afirmación equivalente a la que recogíamos más arriba del autor de la *Nube del no saber* (*Nube* 1992: 124) cuando el texto sitúa la diferencia entre ser una parte o el todo. Acercarse es conocer, es anhelar abandonar el engaño y trabajar por ello; el engaño, el error, es la falsa visión limitada al escenario recreado por el yo al servicio de su necesidad. No es fácil penetrar la red del error, la construcción de Maya, "la nube de apariencia oculta la visión" (7,14). Pero es posible y, una vez más, el resultado no depende de unas disposiciones innatas especiales sino del acierto y de la intensidad. Y todo el texto va dirigido a perfilar lo más posible la naturaleza de lo uno y de lo

otro. Unas enseñanzas que sólo "serán provechosas para quien desea escuchar", "quien ama y quiere amar" (XVIII,67)

La clave (método y resultado, a un tiempo), ofrecerse por entero a la realidad en mayúscula, sin resguardos, sin reservar nada para sí: "entrégame tu mente, tu corazón, tu acción, tu ofrenda; te aseguro que vendrás a Mí porque tienes mi amor" (XVIII,65). Libre del sí mismo, ya nada separa del Ser, de la existencia "ensanchada" (decía Teresa de Jesús), ensanchada hasta el infinito: "libre de cualquier atadura, con gran amor hacia la creación entera, ese se une a Mí" (XI,55).

El *Bhagavad Gîta* ofrece pues lecciones de alzado atemporales, y que como tales pueden ser interpretadas, si ese insistente "Mí" (Krishna), no deja fijado al lector del texto en un discurso dual (los dioses y el mundo) sino que despliega toda su fuerza simbólica. Si el lenguaje teísta se acoge desde el que es su propio modo de comunicación, el simbólico: conducir más allá de las formas por medio de formas. Como advertía Djalâl-od-Dîn Rûmî en referencia a las imágenes y nombres de sus textos, sus palabras no eran explicaciones ni ejemplos, sino símbolos, ya que "lo que es ininteligible se hace inteligible, y por tanto tangible, por medio de símbolos". Apoyándose en ellos, "yendo hasta el final del hilo" se puede llegar a averiguar y contemplar aquello que ninguna forma puede contener (Rûmî 1981: 195). Como contrapunto, y antes de detenernos en las lecciones de Rûmî, veremos un nuevo esfuerzo por presentar el acceso a la condición fronteriza desde el entorno cultural cristiano, ésta vez poniendo de relieve el límite de toda forma simbólica. Veamos a Maestro Eckhart y su necesidad de dejar a Dios por Dios

### 3.5. MAESTRO ECKHART: AL CONOCIMIENTO SILENCIOSO POR EL CONOCIMIENTO

"El falso Dios, que se parece en todo al verdadero, con la excepción de que no se le llega a tocar, impide para siempre acceder al verdadero": ésta máxima de Simone Weil (1994: 151) parece presidir el esfuerzo pedagógico del dominico maestro Eckhart (1260- 1328)<sup>252</sup>. Hoy, y en la Edad Media, existe el más allá de toda formulación, el más allá de las construcciones de mundo; una experiencia que excede a un "yo" representación de un núcleo autónomo y a las representaciones de ese núcleo representado: "Dios", entre ellas. "Dios" como representación, como forma, como concepto útil para el buen curso del cerco del aparecer. Útil en cuanto que pieza del escenario, mientras se vive en el escenario. Y la condición fronteriza se da, precisamente, abandonando el escenario.

Advertir la posibilidad de la frontera puede ser tanto o más difícil en entornos culturales en los que la presencia de "Dios" preside el universo, revestida de todos aquellos rasgos superlativos propios de la experiencia sin límites ni formas, que en los entornos en los que nadie puebla el horizonte.

Sean cuales sean los elementos que estructuran el sentido del mundo de vida, el movimiento de alzado -como acceso a la realidad fronteriza-, ha de lograr relativizarlos; minimizar al máximo la relación sujeto - objeto, la relación dual de un sujeto frente a un mundo. Sólo así, el sujeto y el mundo pueden mostrarse más allá de la forma adoptada en esa relación marcada por la necesidad del sujeto. Sean cuales sean los elementos. También Dios. Hemos insistido en la primera parte de este trabajo en el papel insustituible del concepto "Dios" en las sociedades iterativas. Cuando una generación recibe de la generación anterior los medios básicos para asegurar su sobrevivencia (saberes, instrumentos, organización, valoración...); cuando todo el sistema se apoya sobre el eje de la transmisión y conservación (antes de que el concepto de

---

<sup>252</sup> O si se prefiere, la afirmación de Tersteegen con la que R.Otto abre su capítulo sobre el misterio (1965: 40): "un Dios que concebimos no es Dios".



evolución y transformación constante estuviera en el horizonte), el origen de la existencia y del rico legado cultural no puede ser una primera anilla de la cadena, sino que hay que buscarlo en una fuente exterior a la misma. Fuente que encarna, por pura lógica, todos los superlativos: el máximo bien, el máximo saber, belleza, bondad,...: Dios, en cualquiera de sus nombres o formas.

El mundo de vida y su sentido no son pensables, ni imaginables, sin esa pieza imprescindible. Pero *advertir* la realidad más allá de cualquier ordenación, por válida que ésta pueda ser, exige ir más allá de toda conceptualización. Asomarse a la frontera pide poner entre paréntesis la representación del sujeto como núcleo autónomo de necesidades, pensamientos, sentires y acciones. Lo hemos visto ya. Silenciar la representación, la del sujeto y la del mundo que despliega, también la del Dios que preside ese mundo, es condición para poder habitar el límite. De ahí el sorprendente clamor de Eckhart: "por eso ruego a Dios que me libre de "Dios" (1983: 691), o "le pedimos a Dios que nos despojemos de Dios y aprehendamos la Verdad" (1983:687). De ese "Dios" que se parece en todo al verdadero, excepto en que no existe. Existe en el ámbito del primer mundo, del mundo de vida, el mundo de las construcciones y de las formas, y del conocimiento de formas, pero no allá donde la Verdad se aprehende directamente, inmediatamente, sin distancia, siéndola...

Textos como los que estamos revisando, y muy especialmente los del maestro Eckhart, nos ayudan a comprender que no tratamos, propiamente, con textos "religiosos", según el sentido que se le dé al término. No son textos que ayuden a la ordenación religiosa del mundo. Nos encontramos ante lecciones de condición fronteriza desarrolladas en mundos culturales religiosos, lecciones obligadas a afrontar los obstáculos propios de esos entornos culturales, a la vez que enriquecidas con los recursos simbólicos de los mismos. Recogen los elementos de ese mundo para apuntar más allá de ellos. A ese "más allá" de Dios y de toda forma, el maestro dominico ya sólo podrá referirse con expresiones apofáticas, herederas de las del Pseudo Dionisio, en el que tan a menudo se apoya y se escuda: alcanzar al "Dios desconocido supradivino en la

silenciosa oscuridad escondida" -por ejemplo-, en un "conocimiento no conocedor" (1980: 83): en "el profundo silencio" se percibe la palabra secreta, allá donde ni han penetrado nunca imágenes, ni formas, ni las potencias han actuado nunca... Es decir, más allá del yo y de su mundo correlato. No en el ámbito de la perfección de un yo, sino en lo absolutamente desconocido, polarizándose para cruzar más allá de toda forma, también las divinas:

"uno debe elevarse a una forma superior del conocimiento y este no-conocimiento no debe provenir del no-conocimiento, ¡sino que es a partir del conocimiento como se ha de llegar al no-conocimiento! Debemos ser ignorantes con el conocimiento divino y nuestra ignorancia será entonces ennoblecida y adornada por el conocimiento sobrenatural." (Eckhart 1980: 92)

Las lecciones de maestro Eckhart son lecciones de ese conocimiento que ayuda al no-conocimiento. Guía para provocar la "ignorancia" de cualquier forma de conocimiento del cerco del aparecer, ya sea de las realidades que pueblan el ámbito terrestre, ya sea de las que pueblan el ámbito celestial. Da igual. Esa "ignorancia" es situar al ser más allá del círculo de intereses, saberes y relaciones del sujeto ("Pues esta ignorancia te conduce y te saca fuera de toda cosa conocida y fuera de ti mismo" (1980:85)). Silenciando todo, situando el existir más allá de los límites del yo y de sus construcciones, se abre la posibilidad del "conocimiento sobrenatural". Una bella manera de apuntar a la experiencia cognitiva fronteriza en un entorno cultural de estructura religiosa. Más allá de lo natural -el cerco del aparecer- sus formas y sus razones. Un auténtico no-conocimiento por ser un adentrarse en el vacío de todo conocer. Pero hay que destacar una puntualización importante: "es a partir del conocimiento como se ha de llegar". ¿Qué tipo de conocimiento puede colaborar con esa posibilidad de "conocer no-conociendo". La razón discernidora primero, la atención lúcidamente silenciosa, después: una actividad mental, coordinada

con el sentir (la voluntad) y la memoria, que trabaja duramente<sup>253</sup> por poner al descubierto la irrealidad de la "realidad", por desembarazar, por vaciar, por crear ese estado o espacio de alerta silenciosa donde pueda suceder ese "resplandor", "cuchicheo", "palabra secreta", el "nacimiento" de la posibilidad en lo más profundo del ser. Y ese será el eje de la enseñanza del maestro Eckhart: el encuentro por la vía del conocimiento,

La bula condenatoria de Juan XXII<sup>254</sup>, califica de heréticos diecisiete de los veintiocho artículos investigados por la Inquisición; los restantes son considerados "malsonantes". Lo que deja entrever esa condena *post mortem* (1329) es que lo preocupante era que Eckhart "mostrara su doctrina en su predicación ante el vulgo". Tanto los artículos heréticos, como los malsonantes y temerarios "corrompen a la gente vulgar a la que han sido predicados". No se puede hablar de tales sutilidades a gente sencilla sin crear confusión... Porque esa fue la gran novedad de una persona como Eckhart: apuntar alto, en lengua vulgar (en medio alto alemán) para ser entendido por "gente vulgar". Mujeres, en su gran mayoría; aunar en su persona la faceta de *Lesemeister*, maestro de lectura, y *Lebemeister*, maestro de vida, guía espiritual. El "maestro de lectura" enseñará en París, en latín, como catedrático de teología, titular de la cátedra de teología reservada a los dominicos extranjeros. Será provincial de la provincia dominica de Sajonia, vicario general de la provincia de Bohemia, y encargado de velar por la vida religiosa de más de setenta y cinco conventos de monjas, sin olvidar a las beguinas (con más de 85 casas sólo en la zona de Estrasburgo), cuya ebullición y libertad tanto preocupaban a Roma<sup>255</sup>. En ese marco, durante

---

<sup>253</sup> haciéndose violencia: "ningún hombre puede experimentar este nacimiento, o acercarse a él, si no es a través de una gran violencia. Pues no puede llegar sin retirarse, con todos sus sentidos, fuera de las cosas" (1980: 95)

<sup>254</sup> reproducida en la edición de las obras de Eckhart de 1998, a cargo de A. Vega, pgs. 175-179.

<sup>255</sup> el momento era especialmente delicado, el cerco sobre las beguinas se va estrechando con varios procesos abiertos contra ellas. Margarita Porète ya había sido quemada en París (1310).

más de diez años (1313-1323), Eckhart será guía espiritual de centenares de mujeres a las que predicará sin "bajar el listón" de sus enseñanzas.

Parece que el enriquecimiento fue mutuo. El maestro aportó el conocimiento de la tradición, pero supo escuchar y recoger el impulso espiritual de todas aquellas mujeres. Ofreció soporte conceptual a su búsqueda, base teórica a sus anhelos fronterizos, justificación para lanzarse más allá de una vida espiritual entendida en términos de "religación" -de servicio desde este mundo al rey del otro mundo-. Cualquier acción o devoción no tendría más finalidad que nacer a/en la Verdad, que realizar el ser que ya se es, del mismo modo que "la naturaleza de cualquier grano tiene el trigo por objeto y la naturaleza de todo tesoro tiene al oro por objeto" (1983: 571<sup>256</sup>).

Ser el oro que ya se es, sin conformarse con menos. La "santidad" a la que apunta y anima Eckhart es revestir, realizar, la naturaleza "santa", divina, ese ser interior ilimitado, propio de todo ser humano por el mismo hecho de serlo (como insiste en el tratado de *El hombre noble*). Nos complace poder recoger otra vez la afirmación de los maestros: la posibilidad no tiene elegidos: "El Hijo del padre celestial no ha nacido solo en esta oscuridad que es su heredad; tú también has nacido ahí como hijo del mismo Padre celestial y de nadie más; y él también te da a ti la fuerza" (1980:85). Ni tan sólo había que confundir búsqueda y opción por la vida religiosa -dirá explícitamente (en las *Pláticas* 1983: 93 y ss.; en el *Nacimiento eterno* 1980: 102-104, etc.)-. No es el modo de vida el que condiciona. Todo está en conocer, reconocer, saber y ser. ¿Qué indicaciones da para ello? Una vez más nos acercaremos a los textos con el objetivo de recoger los consejos, de la forma más desnuda posible.

---

<sup>256</sup> El fragmento anterior a esta cita, a menudo citado, dice así: "si alguien me preguntara, ¿por qué rezamos, por qué ayunamos, por qué hacemos todas nuestras obras, por qué somos bautizados, por qué se hizo hombre Dios?, yo diría: a fin que Dios naciera en el alma y el alma naciera en Dios?" (1983: 571). Realizar el nacimiento al que apuntan sus sermones es el objetivo de la vida espiritual. Y no menos que eso. "Más tú que tú mismo, según la fórmula perfecta de san Agustín: *interior intimo meo, superior summo meo*. Y así, en el centro eterno de tu castillo íntimo, sólo el desierto de la Divinidad habita real y eternamente", comenta M. García-Baró en referencia al concepto de "nacimiento" de Eckhart, en el ensayo "Más yo que yo mismo" (en J.Martín Velasco (ed.) *La experiencia mística*, pgs. 285-309)

### 3.5.1. El método para el desasimiento es el "sin método"

La modificación que exige la condición fronteriza (modificación o "movimiento de alzado", como la venimos llamando siguiendo la propuesta de Eugenio Trías), casa mal con la clásica imagen del ascenso gradual, por la triple vía purgativa, iluminativa, unitiva, ese proceso de ir avanzando en las etapas de perfección. Eckhart apunta a un "traspasar", a un cambio radical, a situarse en la perspectiva transformante que da el salto al hombre nuevo (Haas 2002: 23-37). La imagen a la que recurre Eckhart es la de una transformación que es un nuevo nacimiento: como la Palabra, la Verdad, engendrada en Jesús. O como la conversión de Pablo, súbita, quien "cuando nada veía" veía a Dios, porque "Dios es una nada" (1998: 90). Como le ocurrió a Pablo, quien quiera ver la luz "debe ser ciego y mantener a Dios lejos de todas las cosas" (1998: 91)

En una primera lectura los sermones y tratados de maestro Eckhart parecen apuntar hacia las más altas cimas sin escaleras, ni puentes, ni cuerdas. Mientras que leyendo a Juan de la Cruz uno puede tener la sensación de ser guiado a lo largo de un itinerario, paso a paso, en Eckhart la primera impresión es que no ofrece "cómo". De hecho tan sin "escalera" resultan el uno como el otro cuando apuntan a la orientación de las facultades más allá de sí mismo: La "noche pasiva" de Juan de la Cruz no nos deja en muy mejores condiciones que el "mantenerse en suspensión" de Eckhart, "desasido", "por encima de sí mismo y por encima de las potencias del alma", sin más que "despojarse de lo que no es, del yo y de todo lo que le pertenece"... (1980: 101). Situados en la perspectiva del discurso del dominico, convertidos en sus oyentes, vivimos su provocación, recogemos su esfuerzo por provocar el movimiento en nuestra mirada. Nos atreveríamos a decir que enseña provocando.

Los tratados y sermones del maestro parecen apuntar más a procurar el "despertar de la comprensión" en sus oyentes que en exponer un itinerario.

Hacia dónde sí, y hacia dónde no. Cuál es el esfuerzo que aleja, esfuerzo inútil, cuál es la actitud que aproxima, el "camino sin camino" (1998: 107) porque, de hecho, no hay nada que hacer, nada que conseguir. Todo hacer, todo conseguir, son ideas, proyectos, esfuerzos de un yo, de un núcleo irreal, falsamente consistente. El camino es de un sólo paso: desasirse del falso yo; desde ese desasimiento, libres de la ignorancia de la naturaleza propia, ya toda obra es válida. Atados al yo, toda obra nace de ese error y continúa alimentándolo. Al llegar al extremo del palo, hay que dejarse ir -era la gráfica imagen utilizada por el maestro zen Dôgen<sup>257</sup> (1200-1253)-. Todo el esfuerzo de Eckhart parece dirigido a provocar esa comprensión esencial. No nos sorprende, pues, la sintonía, la simpatía profunda, que se estableció entre los pensadores budistas de la Escuela de Kyoto y el maestro dominico<sup>258</sup>. "La gente nunca debería pensar tanto en lo que tiene que hacer; tendrían que meditar más bien sobre lo que son" (1983: 91<sup>259</sup>).

---

<sup>257</sup> "Un antiguo maestro Zen dijo: 'cuando lleguéis al borde de un palo de cien pies, dad un paso al frente. (...) Esto es, debéis dejar a un lado el cuerpo y la mente'. Y va desmenuzando el significado del "paso al frente": abandonar el ego, el deseo de reconocimiento, de provecho personal, la consideración de los demás...; seguir atado a cualquiera de estos factores, es no haber avanzado más allá del palo de cien pies, esas personas "permanecen aferradas a él con uñas y dientes" (Dôgen, *Shobogenzo*. 1988: 130-132)

<sup>258</sup> vid. bibliografía: la escuela de Kyoto presentada por James Heisig (2002), A.Vega (1999), o las obras de Keiji Nishitani (1999) o Shizuteru Ueda (2004) o Nishida Kitaro (1999)

<sup>259</sup> "La gente nunca debería pensar tanto en lo que tiene que hacer; tendrían que meditar más bien sobre lo que son. Si tú eres justo también tus obras son justas. Que no se pretenda fundamentar la santidad en el actuar; la santidad se debe fundamentar en el ser, porque las obras no nos santifican a nosotros sino que nosotros debemos santificar las obras. Por santas que sean las obras, no nos santifican en absoluto en cuanto obras: sino en cuanto somos santos y poseemos el ser, en tanto santificamos todas nuestras obras, ya se trate de comer, de dormir de estar en vigilia o de cualquier cosa que sea, Quienes no tienen grande el ser, cualquier obra que ejecuten, no dará resultado" (1983: 91).

Ése es el "asunto" que preocupa al maestro. Por tanto, de nada serviría entretenerse en recomendar una actuación u otra, cuando de lo que se trata es "de hacer grande el ser", de situarse en aquella perspectiva de verdad en la que el ser es grande, tan grande como todo, como la totalidad, porque ya nada le limita cuando sabe que es uno con el Uno.

El pequeño tratado *Del desasimiento* (*Del ser separado*, en la traducción de Amador Vega<sup>260</sup>) se centra en la exposición de este punto nuclear. Ninguna virtud es la óptima para acercarse a Dios: ni el amor, ni la humildad, ni la misericordia, ninguna. En cuanto que actitudes nacidas de las potencias/capacidades del yo, cualquier virtud puede resultar inútil (incluso contraproducente) para provocar lo único necesario: despojarse de la falsa identificación, silenciar al "hombre exterior" cediéndole el paso al "hombre interior", al "ser del límite" -diríamos aquí- capaz de eternidad, capaz de ser la Verdad. En cambio, desde el radical desasimiento de sí mismo, el amor es, la humildad es, la misericordia es. El hombre exterior es la hoja de la puerta que se abre y se cierra, el interior es el gozne, inmóvil en sí mismo. Un corazón desasido es un corazón uno con todo, y no puede ser otra cosa que realización de toda virtud. Una vez más nos encontramos con esa humildad que no es fruto de acumular faltas, arrepentimientos, impotencias, que no es "ganar una virtud" sino reconocimiento del vacío de realidad de un sí mismo inexistente, para dejar ser al que *És*<sup>261</sup>. En la pura nada está en lo más alto.

---

<sup>260</sup> Los estudiosos de Eckhart se detienen en el neologismo empleado por Eckhart (*abegescheidenheit*), buscando la traducción que mejor recoja su sentido (ed. de A. Vega, 1998: 211-212, la de Brugger, 1983: 255, Jarczyk 1995: 11-16,...). El término define al ser humano "libre de sí mismo y de todas las cosas", de ahí la traducción como "ser separado" -explicará Vega- subrayando el carácter paradójico, negativo y afirmativo a un tiempo, vaciado que es conversión, que es conocimiento, disciplina y experiencia de alteridad a un tiempo. Estar en sí, sin depender de nada, que es profunda y absoluta libertad. En la medida en que el término "desasimiento" puede poner el acento en el aspecto sacrificial, se aparta del sentido del término eckhartiano. El desasido es el absolutamente libre, en ese sentido, "separado", liberado de toda atadura. Por tanto, pleno.

También en Juan de la Cruz "sin arrimo y con arrimo", el "alma desasida de toda cosa criada", vive "sobre sí levantada, en una sabrosa vida, sólo en su Dios arimada"; desasida, no queda cosa, todo se hace de un sólo sabor (1998: 77).

<sup>261</sup> Los diversos comentarios consultados sobre este tratado plantean la duda sobre la autoría, si fue directamente obra de Eckhart o "construido" a partir de enseñanzas de Eckhart. Entre otros motivos, la duda la levanta el hecho de comprobar que la investigación inquisitorial no incluyó ninguna de las afirmaciones del tratado, lo que conduce a pensar que no existía como tal obra en aquel momento. Por supuesto, no estamos en condiciones de ofrecer opinión alguna al respecto. Pero, en la medida en que nos familiarizamos con el conjunto de la obra de Eckhart, y un estilo de redacción propio que vuelve una y otra vez sobre los puntos expuestos (muy especialmente en

"La carrera no es más que un retorno de todas las criaturas y un unirse en la descreación. Y cuando el alma llega a este punto, pierde su nombre y Dios la atrae hacia sí, de manera que se anonada, así como el sol atrae hacia sí a la aurora para que se aniquile" (1998: 134). Esa es la humildad transformante, no la que culpa o condena, sino la que realiza la des-sujeción plena por comprensión, por re-conocimiento de la verdadera dimensión humana, por "descreación" del falso ídolo. El desasimiento, el separarse, es la entrada al conocimiento: "el alma tiene una entrada secreta a la naturaleza divina donde se le anonadan todas las cosas. En esta tierra la tal entrada no es sino el desasimiento puro". (1983: 251)

"En el desasimiento está el todo, si va con perfección" -leíamos en Teresa de Jesús (CP 12,1). Así pues, ¿cómo hablar de métodos? Cualquier discurso sobre virtudes, sobre algo que adquirir o perfeccionar puede conducir a equívocos. Lo que las enseñanzas de Eckhart parecen querer hacer patente es, precisamente eso: que no hay método, que no hay nada que adquirir, sólo algo que descubrir. Lo indicaba Rudolf Otto en su obra pionera (Otto 1996: 40-63), comparando la vía de Eckhart y la del maestro vedantino, Sánkara (s.VIII): ambos, maestros de conocimiento, de esa dimensión de conocimiento que apunta a la realización de la Verdad. Ambos esforzándose por corregir una orientación de la vía religiosa como cultivo de algo que pudiera crecer hasta llegar a ser. Esa no es la vía<sup>262</sup>. Si es que puede haber método, método es aquello

---

los tratados, más que en los sermones), sorprenden en este texto algunas afirmaciones abruptas sobre las que no vuelve, no matiza, no concreta en ejemplos, como es lo habitual en él. Un ejemplo son las pocas líneas con las que "despacha" a la misericordia. Se entiende hacia donde apuntan esas líneas, pero la forma no es la acostumbrada. En ese punto sí que uno pensaría que, al menos en lo que se refiere a la forma definitiva con la que nos ha llegado el tratado, ésta no fue acabada por Eckhart, o no llegó a ser tal "forma acabada".

<sup>262</sup> En un bello himno, Sánkara va enumerando todo tipo de prácticas y rechaza su utilidad para alcanzar el conocimiento:

*Se adquiere un saber reconocido incluso por los reyes, ¿y después?  
Los parientes y allegados son alimentados y respetados, ¿y después?  
Uno se baña en el Ganges o en otras aguas sagradas, ¿y después?  
Se reparten en limosnas gran cantidad de monedas, ¿y después?  
Realmente, no es así como llega a percibirse el Ser.  
Se recitan los mantras miles de veces, ¿y después?  
El cuerpo cubierto de cenizas, ¿y después?*



que aleja de todo método<sup>263</sup>. Lo que es, ya es, sólo es necesario reconocerlo, desasiéndose, abandonando, separándose, dejando ir... a aquel en mí que no es: "permanece vacío de todos los rezos, y su oración no es otra cosa que ser uniforme con Dios" (1998: 133)

Esa es la verdadera pobreza de espíritu: el no tener nada, el no ser nada, el no conservar resquicio alguno de consistencia propia. Los hay que sin renunciar a su esencia propia no dejan de hacer penitencias. Si son bienintencionados, no se puede más que alabarlos. Dios en su misericordia les concederá el Reino de los cielos. Pero "por la Verdad divina" que ni son pobres de espíritu ni se les parecen, no son más que asnos que no han comprendido nada de la Verdad. "Pasan por grandes a los ojos de los que no conocen un bien mayor", y es posible que reciban el Reino, pero no la Verdad. (del sermón *Beati pauperes spiritu*, 1983: 684 y ss). Otra manera de apuntar a la distinción entre

---

*El rosario llevado con cuidado, ¿y después?  
Realmente, no es así como llega a percibirse el Ser.*

El himno continúa revisando: honrar a los brahmanes, hacer sacrificios a los dioses, criar hijos, purificar el cuerpo, controlar la respiración, superar la envidia y toda ambición, desarrollar poderes, llegar a hacer grandes milagros, etc. etc. ... "¿y después? Realmente, no es así como llega a percibirse el Ser". Hasta que, finalmente, concluye, que el "método" -si así puede llamarse- es la reflexión misma sobre lo que no conduce, lo que no ayuda, para poder descubrir lo que sí es: *Aquel que mantiene vivo en su corazón este santo desasimiento hacia lo que no es el Ser, de una forma constante y plena, ése se convierte en una copa de elección para la percepción directa del Ser, que no alcanzarán en este mundo los que se pierden en el torbellino de un universo ilusorio.* (en Shankarâchârya. *Hymnes et chants vedantiques*. 1977, p.25-26) En Sânkara el objetivo de la dedicación es *Viveka*, el discernimiento capaz de distinguir la irrealidad de la construcción. La observación lúcida y constante acrecienta el desasimiento (*Vairâgya*), que consiste en la no identificación ni con quien observa ni con el objeto de la observación. No identificándose con ninguna irrealidad, aquello que "es" (el Ser) puede ser percibido (realizado). La finalidad de los sermones de maestro Eckhart sería equiparable a la del himno: provocar esa reflexión, orientar la actitud interior acompañando al discípulo en esos primeros pasos de un uso de la mente *desasida* que acrecienta el desasimiento.

<sup>263</sup> Son muchos los fragmentos explícitos (y chocantes) del dominico: "¿Cuál es la oración del corazón separado? A lo que contesto como sigue y digo: la pureza separada no puede rezar, pues quien reza pide algo de Dios, para que se lo conceda, o solicita que lo libere de algo. Pero el corazón separado no pide absolutamente nada, tampoco tiene absolutamente nada de lo que quiera ser vaciado. Por eso permanece vacío de todos los rezos, y su oración no es otra cosa que ser uniforme con Dios. En eso se basa toda su oración" (1998: 133)

asumir la condición fronteriza, como proceso de conocimiento que es, y el adoptar una actuación adecuada al sistema de valoración religioso del cerco del aparecer. Lo segundo, quizás sea correspondido con un Reino (probablemente en la otra vida); lo primero transforma esta vida.

La verdadera pobreza es el radical "desasimiento de sí". En la más pura desnudez, sin reposar la vista, la mente, el sentir, en nada, "donde no hay más que Uno, no se ve más que el Uno" (1980: 183). Desasirse es hacer pie en lo único que es, y "hacer pie" es habitar, es conocer no-conociendo, ver por ceguedad, comprender por la insensatez. Desujeción es discernimiento, discernimiento es realización del ser, liberación esencial de toda irrealidad, de todo no ser, de toda creación de la ignorancia. En esa pura nada, ya ni el alma es alma, todo es pura Deidad. Una vez más nos viene a la mente el paralelismo con el maestro zen Dôgen y su "estudiarse a Sí mismo es olvidarse a Sí mismo..."<sup>264</sup>

La radicalidad de las afirmaciones del dominico, luchando por expresar lo inexpresable, lo sitúan muy cerca de los "radicales" de ámbitos culturales lejanos. Cuesta poco establecer paralelismos con textos hindúes y budistas. Podríamos aportar una variedad de testimonios de esa trabazón profunda entre desapego-discernimiento-realización del conocimiento o del Ser, en términos muy similares a los que utiliza Eckhart. Podríamos, por ejemplo, mencionar de nuevo a Patañjali y los últimos aforismos del libro III de los *Yogasutras*. El libro tercero aborda el uso de la mente al servicio del discernimiento (en las distintas fases de la concentración y la meditación), y en sus últimos aforismos, del 49 al 55, expone cómo tras haber logrado la cima de la pureza, desidentificada (por

---

<sup>264</sup> La síntesis de la Vía, según Dôgen en el *Genjo Koan* (Dogen 1988:23): "Estudiar el Budismo es estudiarse a Sí mismo. Estudiarse a Sí mismo es olvidarse de Sí mismo. Olvidarse de Sí mismo es ser iluminado por todas las cosas. Ser iluminado por todas las cosas es desprenderse del propio cuerpo-mente, y del cuerpo-mente de los demás" (en otra versión: " Estudiar el budismo (... , etc.) olvidarse de uno mismo es percibirse a uno mismo como la totalidad de las cosas. Comprender esto es despojar el cuerpo y la mente de toda idea sobre uno y los demás"(Loy 2000: 220). ¿No es ese el *desasimiento*, la desnudez radical, de Eckhart? Desasirse que es indagar-conocer, conocer transformante.

medio de la comprensión) de todas las falsas identificaciones, en la desnudez, adquiere el discernimiento esencial (*Vivekaja-jñana*), la omnisciencia que la libera de toda aflicción (ya que la fuente de la aflicción hay que buscarla en las identificaciones erróneas); y en ese estado de discernimiento liberador, la mente pura es idéntica a Purusha en su pureza (III, 55). Para alcanzar ese estado de identidad con Purusha, de liberación absoluta de cualquier atadura, el yogui ha renunciado incluso al estado de perfección (al cultivo de las virtudes o de la condición virtuosa: III, 50); y si es invitado por los seres celestiales, ni se enorgullece ni se siente atraído por tal invitación (III, 51). Como en Eckhart, el mundo de las entidades celestes no es el objetivo del buscador de la Verdad.

Ofrecer las potencias al ser interior, polarizarlas a su servicio, es todo lo que se puede hacer. El *hombre noble* (1983: 219-235; 1998: 115-124, a partir de la frase evangélica "un hombre noble se fue a un país lejano para ganar allí un reino y volver después"), ese hombre noble no va a ninguna parte sino hacia el recogimiento y la polarización de las facultades en la comprensión de lo que verdaderamente es. Transformación por el conocimiento, esa es la propuesta de Eckhart. Conocimiento que ya es, en sí mismo, la transformación misma. Por eso sus palabras insisten una y otra vez, como esforzándose en lograr que los ojos vean, en el instante mismo, lo que cada uno ya es. Que el oyente, el lector, despierte por la palabra. El hombre noble no "va"; sale de lo exterior, de las imágenes (de la realidad construida) y de sí mismo (del sujeto construido) para poder ser. Sin distinción, sin formas, la persona es Unidad y la Unidad es su naturaleza (...) Unido al Uno, el hombre puede ser Dios (1983:228-231)

"Si alguien me pregunta", "si ahora preguntases"... -son expresiones con las que Eckhart introduce, a menudo, sus explicaciones-, Si alguien me preguntara '¿qué se puede hacer?', la pregunta resultaría poco útil, pues la clave está en entender lo que se puede ser. Según dónde se asiente el ser, en dónde esté ubicado el "gozne", el hacer tendrá un fundamento u otro y, de ahí, un fruto u otro. Aunque externamente no se distinguen. "Quienes no tienen grande

el ser, cualquier obra que ejecuten no dará resultado" (1983: 91). Hacer grande el ser: situarlo -situarse- más allá de los falsos límites, los límites que fija el apego (el deseo, el temor). Desde el "yo" actos de amor, de servicio, de sacrificio, de misericordia, de devoción, son inútiles para el único propósito: "desasirse de sí", ir más allá del sí mismo. Desasirse de la perspectiva del sujeto y su núcleo de necesidades a las que obedece, de las imágenes en las que se sustenta.

La orientación positiva es la que ayuda al discernimiento. Y la que ayuda al discernimiento es recoger los sentidos y las capacidades (las potencias) y ponerlas al servicio del ser interior. Por sagrados que sean los votos, los compromisos que uno haya tomado, todas las acciones "exteriores" no tienen más sentido que el ayudar a la polarización hacia esa búsqueda en la oscuridad de toda forma y de toda concreción. Las capacidades humanas se desarrollan al servicio de la necesidad del viviente, hacia el exterior en la relación sujeto - mundo de objetos. La exploración del más allá de ese mundo pide una reeducación de las capacidades de tal manera que puedan colaborar en mantener al ser en atención silenciosa hacia ese más allá de toda forma. Una vez más (como hemos visto en Teresa de Jesús, en Juan de la Cruz, como puede verse en Patañjali o en casi cualquier maestro de la condición fronteriza), encontramos en Eckhart esa valoración relativa de las prácticas exteriores: ayudan en ese tramo en el que hacen falta todo tipo de estrategias para reconducir, para reeducar las capacidades en un uso distinto del habitual. Una vez conseguido este propósito, son inútiles. En ningún caso serían un objetivo en sí mismas (1980: 102-104).

Y para conseguir ese propósito, tampoco son las prácticas "instituidas y prescritas" (1980: 102) la mejor vía. Poner una "brida" al ser, "tener prisioneras a las capacidades", tiene una utilidad muy limitada, en muy determinados momentos. "¡Si quieres encadenarla mil veces mejor, ponle la brida del amor!" (1980: 113). Hay que amar la búsqueda, amar el propósito desinteresado. El que queda enganchado por "el anzuelo del amor", ha encontrado el mejor camino. El entendimiento, la memoria y la voluntad, así pues, ayudan en la medida en que ayuden a despertar ese deseo en las profundidades, capaz de movilizar la

búsqueda. En un sermón recreando las figuras evangélicas de Marta y María (1998: 103-111), en el que ahonda en la orientación de las facultades al servicio del ser interior, vemos cómo la voluntad (el sentir, la afección) se reeduca atendiendo a los "verdaderos maestros" (es decir, por la reflexión y comprensión de la "posibilidad fronteriza" -diríamos-) y siguiendo los pasos de quien antes se puso en movimiento, seguir el ejemplo del maestro, Jesús. La "escucha atenta" inicial impregna a las facultades y las reorienta. Convencer al propio ser hasta su raíz más profunda (que pertenece siempre al territorio de la "voluntad", del querer, del sentir, del deseo) es quizás el único paso necesario. "Conocimiento, amor y acción", "saber, amor y acción" -insiste en el *Libro del consuelo divino*-; "reabsorber las potencias", de su uso al servicio del hombre exterior, reconducirlas hacia el hombre interior. Y el servicio que le rinden al hombre interior es mantenerse en "el olvido de todas las cosas", "en el silencio profundo y completo"... "¡ah!, si de una sola vez pudieras volverte ignorante de todas las cosas, caer en una ignorancia de tu propia vida!" (1980: 82). Una vez más, no se busca que la memoria ponga delante de los ojos la propia vida para corregirla; memoria, entendimiento y voluntad, con su correspondencia en la acción, han de encontrar la manera de colaborar en el vaciado, en el profundo desasimiento. En esa disposición, en el profundo silencio y olvido "se dice la Palabra".

Desde la estructura de la egocentración no es posible asomarse más allá de ella. Eckhart trabaja la estrategia a seguir con las facultades con mucho menos detenimiento que Juan de la Cruz: las capacidades son instrumentos del conocimiento discriminador, hay que abandonarlas<sup>265</sup>, sin más contemplaciones. Al revisar los distintos tratados y sermones para concretar la

---

<sup>265</sup> "Memoria, razón y voluntad, todas ellas te diversifican; por eso debes abandonarlas a todas: la actividad de los sentidos, la de la imaginación y todo eso en lo que te sientes a ti mismo y todo lo que tienes a la vista antes tus ojos. Entonces puedes encontrar al Hijo, no de otra forma" (1980: 108). O también: "allí ni la memoria, ni la razón, ni los sentidos, ni las potencias a las que corresponde conducir y alimentar a los sentidos, ninguna estaba ya activa (...) Así es cómo el hombre debe evadirse de sus sentidos, volverlos hacia el interior y entrar en un olvido de todas las cosas y de sí mismo" (1980: 82)

posible práctica a partir de Eckhart, distinguiríamos dos niveles o momentos distintos: el de las prácticas devocionales y el de los deberes cotidianos, o la vida. "Vacío de todos los rezos" para hacerse uno con el Uno, sería la síntesis del primer ámbito. Toda la predicación va dirigida a insistir en la necesidad de no dispersarse en palabras ni ningún otro tipo de práctica que no sea la reflexión lúcida que deshaga la falsa consistencia de la realidad, todo aquello que ayude a vaciar y a adentrarse en ese ámbito interior (al "fondo") más allá de la psique, de la volición, y sus construcciones. En el ámbito de la vida cotidiana entra en juego la acción y la interrelación con los seres. No se puede permanecer sin actuar, pero se puede actuar no actuando, desde el silencio de la acción; la acción silenciosa también colabora en la creación del vacío. ¿Cómo se concreta la actuación silenciosa? Silenciando el móvil.

El actuar que obstaculiza el alzado, el que frena, el que es como una rémora en el caminar es el que busca algo para sí, porque no deja de alimentar la consistencia del "sí mismo". El obstáculo es el mercader. La expulsión de los mercaderes del Templo le sirve a Eckhart para hablar de ese actuar que no comercia, que no busca para sí.

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

La vía del vaciarse no es la de la inmovilidad de las piedras. Los seres vivos actúan y el actuar puede estar al servicio del vaciamiento, de la comprensión, de la desujeción, de la transformación. "Que Dios se encargue de la obra" -aconseja en *El nacimiento eterno* (1980: 99). Si no estamos pensando en que un "alguien" que se mantenga activo mientras nos mantenemos en algún extraño limbo, "que actúe Dios" o "actuar por amor de Dios" nos sitúa en un actuar desde el ámbito de la gratuidad, allá donde se mantiene en silencio el yo, sus deseos, expectativas o miedos, los móviles comunes de la acción. "Sin

interese" -decía Teresa de Jesús-. "Sin porqué", dice Eckhart<sup>266</sup> Impregnar la cotidianidad del silencio del móvil de la acción, del silencio del movimiento del yo, permite una mayor comprensión de los mecanismos de ese yo, sus soportes, sus exigencias; y la comprensión, disolución. A la vez que cultiva la "posibilidad", el ejercicio de la actuación propia del ser fronterizo, ayudando al movimiento de alzado. *Wu wei*<sup>267</sup>, el "no hacer", el actuar silencioso, que encontramos con distintos rostros en las diversas tradiciones de sabiduría. El *karma yoga*, el yoga de la acción, la acción sin atender al resultado, del Bhagavad Gita.

Una vez más, analizando las propuestas concretas de Eckhart, se hace evidente que no estamos tratando con un "ideario de vida" para contentar a los dioses, ni en su orden celeste ni en su orden terrenal, sino con una lucidez - también en la actuación, y ayudada por la actuación y la orientación de la vida

---

<sup>266</sup> "Desde este fondo interior debes hacer todas tus obras sin porqué". Y en lo que sigue expone nítidamente la diferencia entre un actuar que vacía y un actuar en función de la lógica de la ordenación religiosa del mundo. Esa lógica es comprensible, pero no es lo mejor. Se basa en un orden regido por un "Dios" que es una criatura, una entidad, con unas características. Se basa en un Dios que es un "modo", una forma y todo el campo de significaciones asociadas a él (también un modo de actuación, una vida determinada, la religiosa), con exclusión de lo que no entre en el campo de ese "modo" "Tengo por cierto que mientras obres por el reino de los cielos o por dios, o por tu bienaventuranza eterna, [es decir] desde el exterior, no es bueno para ti. Se te puede aceptar así, es verdad, pero no es precisamente lo mejor. Si alguien se imagina, verdaderamente, que por la interioridad, la devoción y la gracia especial va a recibir más de Dios que junto al hogar o en el establo, entonces no haces algo distinto que si tomaras a Dios y le cubrieras la cabeza con una manta y lo colocarás bajo un banco. Pues quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo. Pero quien busca a Dios sin modo, lo comprende tal como es en sí mismo; y tal hombre vive con el Hijo y él es la vida misma" (1998: 49). Actuar "sin porqué" es pues la manera de abrir la puerta al "nacimiento" desde el actuar. Es un bello sermón que acaba con una reflexión en relación a los que le piden que ruegue por ellos. En esas ocasiones Eckhart se pregunta: "¿por qué salís de vosotros mismos? ¿Por qué no permanecéis en vosotros y os recibís en vuestro propio bien? Si lleváis toda la verdad esencial en vosotros" (1998: 50)

<sup>267</sup> Los maestros del Tao son los grandes exponentes de de ese "no-actuar": "dejar que las cosas sigan su curso natural" (Zhuang Zi XII,1). El sabio, cuando en reposo, su actuar es uno con el Yin, cuando se mueve sus ondas se unen al Yang... "Por eso se dice que la calma, el silencio, el vacío y el no-actuar, son el origen del Cielo y de la Tierra, la esencia del Tao y su Virtud" (XII,2).

cotidiana- que ha de hacer posible la transformación, el "nacimiento". Es de esa transformación de dónde brota la actuación humana plena: profundamente interesada por todo porque lo "es" todo; no es un interés por algo o alguien, es un "serlo todo"<sup>268</sup>. Por tanto, actuación interesada, amorosa, desde la libertad más radical: deshecho el núcleo, nada limita, nada encadena.

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

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

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

La des-sujeción es adentrarse en la oscuridad y así, la oscuridad es "una posibilidad y una actitud". Qué definición más sugerente. Eckhart la explica. Es una posibilidad, posibilidad de realización plena; sin marcha atrás, el ser sólo descansa cuando está lleno de su realidad. Es positividad pura: por ella se alcanza el Todo ("ganar aquel que es todas las cosas" (1980:109); percibirse como todas las cosas, re-conocerse y re-conocer desde la esencia una y única del existir, rompiendo cualquier limitación. Y una actitud: "seguir esta oscuridad,

---

<sup>268</sup> Schopenhauer recogía la propuesta -recordemos-, haciendo referencia explícita a los sutras budistas, a los Upanisads y a maestro Eckhart.



esta ignorancia, escrutándola y entregándose a ella sin retorno" (*ibid.*): escrutar y entregarse, mente, sentir, acción, todo. En polarización total. La oscuridad apunta a la posibilidad y a la actitud. No tiene más nombre. Porque realizada la posibilidad, llevada a cabo la transformación propuesta, ya no hay distinción ni nombre, ni oscuridad. Dos símbolos utiliza Eckhart con frecuencia -lo hemos ido viendo- para referirse a esa realización plena: la Bienaventuranza y el nacimiento eterno.

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

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

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

El ser fronterizo no necesita "bridas" pues actúa, siente y vive desde el reconocimiento del valor profundo único, ilimitado, omnipresente. Desasido de cualquier núcleo subjetivo propio, disuelta hasta la última sombra del sujeto, en la des-sujeción completa, vivir es conocer, conocer es amar, totalmente libres y prisioneros. Libres de cualquier límite personal (la visión distanciada con sus deseos, angustias, miedos, obsesiones...), prisioneros del ser-amor, del ser uno con todo, sin distancia: "el que marcha por este camino, no importa en qué se ocupe o a qué se dedique, es el amor el que lo hace, es exclusivamente su obra, ¡que haga algo o no haga nada, no tiene ninguna importancia!"... Y concluye el tratado expresando el deseo, "Que nos ayude a ser así, prisionero y liberado, aquél que es él mismo el amor" (1980: 114).

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

Eckhart enseña a traspasar la dualización, sea cual sea la forma cultural que revista ésta. Aunque sean formas tan sagradas como las que revistió en el seno de las culturas de religación. Desde la desnudez de la visión del "conocimiento matutino", cualquier forma del cerco del aparecer participa de la Verdad, de la esencia. También Dios, que deviene el símbolo del Uno por excelencia. La mayor dificultad (a juzgar por su insistencia sobre ese aspecto), para no errar en la orientación de la vía en el seno de las culturas religiosas, era (o es) el entender que la auténtica religación no es entre "dos", de uno a otro, un "Otro" al que hay que regalar con determinadas actuaciones, correcciones, acumulaciones de méritos, etc. sino "ser" en el "no ser". Desasimiento, dejar ser al ser. El movimiento de alzado que conduce a la condición fronteriza no encaja nada bien con los parámetros de bondad, de adecuación, propios de la ordenación del cerco del aparecer. Una vez más constatamos que se alcanza "a pesar de" ellos, porque aquello que se ha desarrollado en función de sostener la construcción del cerco del aparecer no puede ser instrumento apto para "atravesar más allá de", para conducir más allá del cerco de vida y su orden propio. En ese sentido, todo lo que se le puede pedir a la construcción es que no niegue, no oculte, no impida. Que asuma la existencia de la "posibilidad"; que

asuma, pues, su límite y la posibilidad de avanzar más allá. Y si la razón tuvo -o puede tener- dificultades en autolimitarse, vemos que la "realidad sagrada" no lo tiene más fácil.

Desde el sabor de ese conocimiento sin intermediarios todo conocer queda transformado y la vida en el cerco del aparecer es ya una vida "otra", fronteriza, capaz de impregnar de "unidad" al cerco de vida, a la vida hasta su último átomo. "Ahí recibe todo su ser y vida y saca todo cuanto es, del fondo divino y no sabe nada ni del saber ni del amor ni de cualquier otra cosa" (1983: 230; 1998: 121). Porque no hay "nadie" -no queda ningún "alguien", un sujeto de la acción de conocer o de amar, alguien que "sepa". Sólo amor-conocimiento, conciencia plena, encarnada en la vida. En esa impresionante formulación de Eckhart: "Uno con Uno, uno de Uno, uno en Uno y en uno Uno eternamente" (1983: 233; 1998: 125). El maestro dominico es pues, maestro del acceso a la frontera y maestro de la lectura simbólica del discurso religioso, potenciando su posibilidad expresiva al servicio de la realización. También hoy, para el lector del siglo XXI, maestro de vida y maestro de lectura: *Lebemeister, Lesemeister*.

Seguidamente, echaremos una mirada al tratamiento de la relación del cerco hermético y el cerco del aparecer, y a las formas de referirse al "encaje" entre ambos, en el entorno de la tradición musulmana. Con ayuda de la obra de Djalâl-od-Dîn Rûmî (1207-1273) veremos otro esfuerzo por apuntar a la invitación de experiencia limítrofe de realidad en un entorno teísta. En este caso, la separación entre ambos cercos se disolverá -como es tan característico de la tradición islámica-, subrayando la realidad única del cerco hermético (si se puede hablar así). La vía de conocimiento planteada como la realización de la *shahâda* (*lâ ilâha il-lâ Al-lâh*), de la afirmación de la existencia de una Única realidad, el Uno (*al-Ahad*), en su Unidad indistinta (*ahadiyya*), patente en la Unicidad (*wâhidiyya*) de la realidad.

### 3.6. LA REALIZACIÓN DEL "HOMBRE UNIVERSAL" (*AL-INSÂN AL-KÂMIL*)

A la hora de acercarnos a maestros de la tradición musulmana a la búsqueda de nuestras "lecciones de alzado a la condición fronteriza" albergábamos ciertas dudas en cuanto a si no estaríamos forzando los textos. Dudas de si en el marco de la "religión de la unidad" podía llevarse a cabo la distinción -que veíamos válida en otros entornos- entre una ordenación religiosa del cerco del aparecer y unas "lecciones de alzado" generadas en ese determinado entorno cultural religioso.

Fue esa duda la que nos mostró que en el tratamiento de la memoria y del arrepentimiento podíamos encontrar una buena clave de orientación (válida para cualquier tradición). Atendiendo a la instrumentación de la memoria, se hacía más fácil distinguir entre una "reformación" orientada a mejorar un sujeto y otra que pretendía ir más allá del sujeto. La reformación que busca mejorar a los sujetos en el cerco del aparecer (limitando excesos, doblegando, limando...) adecuándolos al modelo ideal ofrecido desde el "modelo divino", forma parte de la ordenación religiosa del cerco del aparecer. Mientras que la reformación que pretende "llevar más allá de sí", superar los límites subjetivos para poder vislumbrar el existir libre del filtro de la construcción necesitada, la reformación que persigue quebrar el mundo de certezas de la egocentración en un esfuerzo radical de conocimiento, es la reformación propia de la des-sujeción, la que propicia el alzado. Se conciba desde el seno de una cultura religiosa o no. Y a cada una corresponde un distinto trato de la memoria.

En el primer modelo, será muy útil el recuerdo constante de lo que puede ser mejorado, el arrepentimiento, una memoria ocupada en la revisión constante del pasado. En el segundo (lo hemos visto ya en Teresa de Jesús, el Juan de la Cruz, en el *Gîta*), la clave está en forzar las capacidades hacia un movimiento "no natural" ("sobrenatural" -nos decía Juan de la Cruz-) que las aleja de su funcionamiento ligado a los intereses de un yo, para hacerlas

trabajar dirigidas hacia lo no construido por el interés; es decir, hacia lo no construido de manera alguna, la no forma...: las capacidades vivas en el ámbito del que llamaríamos conocimiento silencioso. También la memoria tiene que encontrar vías de alejamiento. Ahí, cultivar el recuerdo de sí mismo resulta más un obstáculo que una ayuda, impide acabar de dejar atrás la atención egocentrada. Al tratarse de una atención egocentrada teñida de buenos propósitos ("arrepentimientos", etc.) se bendice el cultivo del recuerdo.

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

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

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

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

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

Tú, que te esfuerzas en arrepentirte de un estado ya pasado, ¿cuándo te vas a arrepentir de este arrepentimiento de hoy?" (*Mathnawî* I, 2200-2208)<sup>269</sup>

---

<sup>269</sup> Para las citas de las obras de Rûmî, utilizaremos las siguientes abreviaturas: M para *Mathnawî* (en la edición de E. de Vitray Meyerovitch y D. Mortazavi. Du Rocher, 1990), F para *Fihi-ma-fihi* (El Peregrino, 1981), D para el *Diwan* (*Odes mystiques, Dîvân-e Shams-e Tabrîzî*. Klincksieck, 1973)

La caña que va a transformarse en esa flauta llamada ney, se elige cuidadosamente, que crezca bien recta hacia lo alto; se vacía al fuego, en un vaciado lento y cuidadoso. Cuanto más liso y limpio su interior, más bello el sonido del ney -se dice-. Por eso es el símbolo del *sufi*<sup>270</sup>. Aferrarse a los recuerdos del pasado, a las raíces de la consistencia del sí mismo, sean estos del ámbito que sean; o a las expectativas, deseos y proyectos de futuro, es lo que sitúa en el eje de la visión y de la existencia en la egocentración, los nudos que impiden el gesto libre -predica Rûmî-. Mientras se mantenga un "yo", hay alguien más que la realidad única: hay "alguien". Y mientras haya "alguien" no se ha comprendido, todavía, en toda su profundidad, la afirmación nuclear del islam, *lâ ilâha il-lâ Al-lâh*, "Dios, no hay dios sino Él" (no hay más que Dios, no hay más Dios que Dios).

El texto de Rûmî aleja del arrepentimiento, pero -se nos podría objetar- el arrepentimiento (*tauba*) está considerado como la "primera jornada" en el camino<sup>271</sup>. El sentido de esa primera jornada, de ese primer paso, no es el de entretenerse en sí mismo, sino el de un reconocimiento inicial del objetivo deseado (y de la senda que conduce hacia él) a la vez que el caer en la cuenta de hallarse en la dirección equivocada. *Tauba* implica una decisión. Como la decisión de Majnun (el amante por excelencia de la literatura persa) de descender de su camello y continuar el camino a pié. Quería visitar el país de Layla, pero el camello tenía sus propios motivos para retornar sobre sus pasos, y aprovechaba cualquier distracción de Majnun para hacerlo (F, p.34).

---

<sup>270</sup> El término sufismo aparece por primera vez en el siglo XIX, en estudios sobre el islam germanos y anglosajones, como traducción del término árabe *tasawwuf* (vía mística, vía de conocimiento), de etimología discutida. Una de las posibilidades, la más generalmente aceptada es que derive de la raíz *suf*, lana, en referencia al vestido basto y sencillo con el que se vestían los "pobres espirituales". Otras: de *saffa* (limpiar, purificar); *suffa* (banco, cojín -de donde proviene 'sofá'-, que designaba un espacio recogido en las primeras antiguas mezquitas).

<sup>271</sup> la enumeración clásica de la espiritualidad musulmana es: arrepentimiento, abstinencia, renuncia, paciencia, confianza en Dios, satisfacción. (A. Schimmel 2002: 126-145; R.A. Nicholson 1975: 49-50))

Media vida cautivada por el deseo del amigo, la otra media malgastada por la inquietud que causan los enemigos.... "deja ese juego, salta sobre el corcel del arrepentimiento que en un instante es capaz de trasladarte desde lo hondo hasta el cielo" (M VI, 460-465). *Tauba* apela al concepto de conversión, de corrección radical de rumbo, y en ese sentido resulta útil y necesaria para la "gente de la vía"; no como fijación de la memoria<sup>272</sup> girando sobre sí. Los textos están repletos de ejemplos y exhortaciones referentes a los dos "arrepentimientos"; analizándolos, se despejan las dudas. Podríamos decir que un cultivo de la memoria sería el propio de la *sharî'a*, el otro el propio de la *tariqa*, dos caminos que en principio no se contraponen pero que en la realidad han convivido siempre con tensiones<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> "el recuerdo del pecado es un velo entre Dios y el que contempla", afirmaba Hujwîrî (Vitray-Meyerovitch 1978: 78). Expresiones parecidas las encontramos a menudo en los textos de los maestros sufíes.

<sup>273</sup> La raíz del término *sharî'a* (la doctrina, la orientación) es "camino" y *tariqa* deriva de "vía". *Tariqa* reviste el doble sentido de camino específico (método) y el de escuela, la cofradía, el grupo al que el buscador se une para compartir la búsqueda. Uno es el camino ancho, para el conjunto de la sociedad, el otro un camino más estrecho, el de los sufíes y de quien quiera profundizar en la vía del conocimiento. Cuando, como es el caso islámico, la ordenación del cerco del aparecer (la *sharî'a*) se origina emparentada y entrelazada con el vislumbre del cerco hermético, la ordenación busca asumir, también, el "movimiento de alzado". La cuestión que se plantea es hasta qué punto pueden aunarse los dos aspectos; y, más, cuando la *sharî'a* como orientación general se concreta en el *Fiqh*, la jurisprudencia. (vid. M. Mokri. 'La mystique musulmane', en AAVV. *Encyclopédie des mystiques*, vol 2. 453-456. O A. Schimmel (2002: 115 y ss.), R.A. Nicholson 1975: 26-30)

*Islâm*, la actitud de doblarse a la voluntad del Uno se orienta por la *sharî'a*, pero es una actitud que encierra otras capas. La primera es *Imân*, entrega, polarización absoluta, confianza plena; en este propósito la guía es la *tariqa*, el camino estrecho. Finalmente *Ihsân*, el objetivo de la búsqueda, vivir el presencia de, vivir en la realización de la Unidad (el ser fronterizo). Ahí ya no hay camino, ya no hace falta. Un dicho sufí dice: a ojos de la *sharî'a*, lo tuyo es tuyo y lo mío, mío. A ojos de la *tariqa*, lo tuyo es tuyo y lo mío es tuyo. En *ihsân*, no existe tuyo o mío. En el prefacio del libro quinto del *Mathnawî* (op.cit. p.1079) nos dice Rûmî: "este quinto libro mostrará que la Ley religiosa [la *sharî'a*] es como una lámpara que indica la vía. Mientras no se tiene una lámpara no se puede emprender el viaje, cuando ya se ha encontrado la vía, el camino es la vía, y al término del viaje, es la Realidad. Es por eso por lo que se afirma que si las realidades fueran manifiestas, no existirían leyes religiosas."

Y en cuanto al *Fiqh*, en el *Fihi-ma fihi* (p. 183) compara la jurisprudencia con el agua del río Tarut, tan limpia en su fuente, y tan llena de impurezas después de cruzar la ciudad recogiendo los desechos de barrios y cercados. "Siendo la misma agua que



Los sabios del entorno musulmán asumen sin dificultad la *sharî'a*, el camino ancho que ayuda a muchos a orientarse en la dirección de la des-sujeción<sup>274</sup>. Pero, desde su perspectiva, el camino no tiene límite ya que conduce hasta la realización de la condición limítrofe<sup>275</sup>. La afirmación del valor Único del Uno, afirmación unificadora, que rige el sentir del cerco del aparecer, acentuando la relación directa con el Existente sin mediaciones, sin diferencias ni jerarquías, adoptada como invitación fronteriza, conduce hasta la superación de toda distinción, de toda forma. Sumerge en el cerco hermético como única realidad y, buceando ahí, sólo hay un Rostro, sólo una realidad "es": "adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios" (Corán 2,115). Esa Faz está "siempre presente, es actual, continua y eterna" -dirá Rûmî (F, p.38)-. De hecho no se trata de transformar nada, se trata de reconocer, como aquel que no sabía cómo se llamaba y un día conoce su nombre. El universo es "espuma cargada de ramitas" que con el movimiento de las aguas reviste belleza. El Uno es el océano (F, p. 26-27). La gran masa de agua es de la misma naturaleza que la pequeña gota (F, p.54). Si la pequeña gota no se reconoce en la esencia de la gran masa de agua, no se debe a la esencia "sino al compañero que la manchó con su reflejo" (el *nafs*, el ego).

Los sabios asumen sin dificultad el camino ancho, es el reconocimiento inverso el que presenta dificultades. Con la afirmación de la Unidad como realidad única, el conocedor adopta la perspectiva fronteriza. ¿Cómo podría

---

calmaba a sedientos y hacía reverdecer la llanura", hace falta un gran discernimiento para poderla reconocer... Lo mismo el *Fiqh*, "cuando se mezcla con las ideas, los sentimientos y los aportes personales (...) acaba arrastrando mucha basura".

<sup>274</sup> Rûmî compara a la *sharî'a* con la sala de audiencia del rey en la que se cumplen decretos innumerables y "plenos de utilidad". "La estabilidad del mundo depende de ello". Pero la condición del derviche es la compañía del rey... "son cosas muy diferentes" (F, p.135)

<sup>275</sup> En ese sentido, las afirmaciones de los sufíes acerca de la *sharî'a*, nos recuerdan a la actitud de Jesús cuando proclamaba que no pretendía abolir la Ley sino a cumplirla. El sufí dirá que su propósito no es otro que llevar a cabo la profesión de fe musulmana, la afirmación de la Unidad.

ordenarse nada desde una perspectiva para la que no hay distinciones, formas, sujetos, nada, pues todo se está reconociendo desde la perspectiva del Único y sus rasgos? Las afirmaciones de los que "realizan" la *shahâda*, la certificación del Único, son imposibles de "gestionar" desde el cerco del aparecer: desde el Uno las formas religiosas pierden cualquier exclusividad o primacía, distintos cántaros para transportar el agua (¿qué importancia tendrá la forma del cántaro?). La realización de la *shahâda* culmina de forma natural en la afirmación del Único en sí mismo (*al-Tawhîd*). "Él es yo" es la única ecuación válida, el resultado de la indagación por la que se han retirado todos los velos hasta disolver al sujeto. Afirmación que adquiere forma en la inquietante expresión de al-Bistamî<sup>276</sup> "¡gloria a mí! ¡loado sea yo!", o en la *Ana'l Haqq* ("yo soy la Verdad") que llevó al patíbulo a Hallâdj, condenado por blasfemia<sup>277</sup>.

De forma natural, también, cualquier camino que acerque al conocimiento del Uno es válido, las vías no se excluyen entre sí cuando se trata de avanzar hacia algo. Otra cosa es cuando lo que se necesita es ordenar de forma unificada el curso social. Si hay alguna tradición rica en afirmaciones distinguiendo entre las formas propias del cerco del aparecer y el valor de la diversidad de formas de apuntar al otro lado de la frontera, esa es el islam<sup>278</sup>.  
Escribe Hallâdj (1986: 63),

---

<sup>276</sup> Abû Yazîd al-Bistamî, conocido también como Bayazîd (Irán, s.IX de la era cristiana; para facilitar la lectura, todas las indicaciones cronológicas las ofreceremos en referencia al calendario cristiano y no guiándonos, como quizás sería más correcto, por el calendario musulmán)

<sup>277</sup> El proceso contra Husayn Mansûr Hallâdj (857-922) duró nueve años y su suplicio hasta la decapitación fue especialmente bárbaro. Toda su obra poética es expresión de esa suprema unidad que le costó la vida. Su célebre *Ana'l Haqq* ha merecido numerosísimos comentarios a lo largo de la historia de la espiritualidad musulmana. Rûmî, en el *Fihî-ma-Fihî* critica a quienes la intepretan como una afirmación pretenciosa y blasfema, e insiste en la humildad radical que supone la afirmación: "los que dicen 'soy el servidor de Dios', atestiguan dos existencias, una para sí, otra para Dios. Pero el que dice *Ana'l Haqq*, se aniquila, desaparece. Él dice: 'yo no soy, Él es todo, nada existe, sólo Dios es. Yo soy una pura nada, yo no soy nadie' (F, p.65). Recordemos aquellas falsas humildades que Teresa de Jesús criticaba, de los que se escandalizaban del reconocimiento del Reino en el ser humano.

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

El habitante de la frontera, desde su perspectiva, comprende la necesidad de ordenar el cerco del aparecer, con las aportaciones y limitaciones propias de cualquier ordenación. Mientras que cada ordenación del cerco del aparecer necesita proclamarse única y absoluta. La proclamación de la Unicidad (*wâhidiyya*) de la realidad -cuando se reconoce desde la perspectiva del cerco hermético- difícilmente puede ser asumida desde la ortodoxia en su esfuerzo por ordenar el cerco del aparecer. Desde la interpretación de la *sharî'a* fundamentalmente como vía de ordenación del cerco del aparecer, una vía que busca una ordenación justa, de hermandad de iguales, en relación al Único, principio y fin de toda existencia, la afirmación radical de la unidad y de la unicidad obstaculiza cualquier jerarquización, cualquier estructuración ordenada. Empleando imágenes de Rûmî, es la vía ancha, que facilita el acceso al agua, es la lámpara que el caminante lleva de noche para no errar el camino... Pero ¿dónde situar a aquellos que una vez han alcanzado el agua, buscan

---

<sup>278</sup> como la de Ibn 'Arabî de que sólo discuten acerca de la forma de los recipientes quienes no han probado el agua, o Junayd afirmando que el Uno adopta las formas con las que le buscan ("cada criatura tiene una imagen de Mí y es allí donde Yo me encuentro"). En Rûmî es un tema recurrente, que va apareciendo en sus lecciones a través de múltiples imágenes: los caminos a la Kaaba son numerosos; las discusiones y los malentendidos se resuelven cuando en el aire se siente el perfume del Bienamado; las religiones no podrán unificarse -ni falta que hace- porque tienen objetivos distintos, como distintas son las situaciones y las personas. "Sólo cuando el ratón abandona la naturaleza de ratón, el pájaro abandona la de pájaro, allá donde todos se vuelven uno, el fin buscado deja de ser alto o bajo; cuando se encuentra lo que se ha buscado no hay ya ni arriba ni abajo". (F, p.47) Las discusiones se mueven en el ámbito de los conceptos, de las ideas, de los propósitos y objetivos humanos: "en tanto que los cuerpos, las representaciones, las imaginaciones y las ilusiones tienen cada una un mundo, el Altísimo está más allá de esos mundos y no está ni en su interior ni en su exterior (F, p.130-131)

sumergirse hasta lo hondo para recoger la perla, o a los que han andado hasta la aurora y pueden guiarse por los primeros rayos solares?

La tensión entre los dos "niveles de verdad" es inevitable. La *shahâda*, la afirmación del Uno, reconocida desde un lado u otro de la frontera, da pie a dos lecturas realmente contrapuestas. Invita Ibn 'Arabî a quien desee buscar la Verdad: "debes empezar siguiendo al Profeta según la letra y el espíritu. Después practicarás la *consideración* y la *identidad suprema*." La "consideración" se practica por la desaparición de la "temporalidad del yo". Conocerse es liberarse del dualismo (*Ithmayniyya*), la creencia en dos divinidades; si alguien tuviera una existencia independiente sería un Dios distinto de Él. El interés del conocimiento de sí mismo, consiste en saber

"teniendo la certeza absoluta de que tu existencia no es ni una realidad ni una nihilidad, sino que no eres, no has sido y no serás jamás. Comprenderás claramente el sentido de la fórmula: *lâ ilâha illâ-llâh* (no hay Dios sino es El Dios), es decir, no hay Dios distinto de Él, no hay existencia distinta de Él, no hay otro distinto de Él y no hay Dios sino es Él" (Ibn 'Arabî 1987: 54, 29)

En un movimiento que sería como la contrapartida al esfuerzo de maestro Eckhart por "librarse de Dios por Dios", librarse de cualquier imagen o concepto para poder conocer la verdadera naturaleza de lo que "es", realizar la profesión de fe musulmana resultaría en constatar que esa "verdadera naturaleza", el "Único que es", arrasa con toda otra realidad para poder ocupar su lugar propio. Una experiencia a la que la poesía islámica da forma con frutos difícilmente igualables<sup>279</sup>. El ser humano que alcanza a reconocer el verdadero

---

<sup>279</sup> Además de Rûmî, al que nos acercaremos seguidamente, Hallâdj es quizás la voz más representativa de esa poesía de la Unicidad:

¿Soy yo, eres Tú? ¡Ello haría dos dioses!

Hay una mismidad Tuya en el fondo de mi nada para siempre

(...) entre Tú y yo hay un "yo soy" que me atormenta.

¡Que Tu "soy Yo" se lleve mi "soy yo" lejos de nosotros dos! (Hallâdj 1986: 67)

He visto a mi Señor con el ojo del corazón

y Le he dicho: ¿Quién eres?

El me dijo: "Tú" (Hallâdj 1986: 33)

sentido de la *shahâda*, realizándolo, ese es *Insân-al-kâmil*, el "hombre universal" (universal, porque "es" el universo entero), el "perfecto", el ilimitado. Su eje y fundamento no es ya la individualidad condicionada sino su naturaleza esencial, ilimitada, eterna; *Insân-al-kâmil* es quien hace patente la posibilidad humana, aquella posibilidad que todos los seres comparten, pero que sólo los humanos tienen la posibilidad de reconocer (aunque no todos lo logren):

"Eres más precioso que el cielo, ¿qué puedo hacer si tú ignoras tu propio valor? No te vendas barato, ya que tienes un alto precio"

cita Rûmî a Sanâ'î (F, p.33)<sup>280</sup>. "Lo esencial es comprender el verdadero sentido y transformarse uno mismo en el verdadero sentido" (F, p.37). Para quien avanza en esa dirección la *tarîqa*, la vía, es el medio de investigar el sentido de la *shahâda* y de llevar la *sharî'a* (el camino) hasta sus últimas consecuencias. O hasta realizar su anuncio. Rûmî -maestro en teología y poeta místico- encarna ese tenso diálogo entre la ordenación religiosa del cerco del aparecer y la visión transformada de la realidad desde el reconocimiento del más allá de toda ordenación; la difícil relación entre el ser del límite y la lógica de los caminos preestablecidos. A través de él y de su obra, contando también con la ayuda de *El hombre universal* de Abd al-Karîm al-Yîlî, tenemos la oportunidad de acercarnos a la concepción de la asunción de la condición fronteriza en el entorno cultural islámico.

---

¡Unifícame, oh Único en Ti,  
con un pacto al que ningún camino sirva de ruta! (Hallâdj 1986: 54)

Si Te tocan, me tocan.  
Tú eres yo, sin separación ((Hallâdj 1986: 55)

La prueba es Suya, de Él hacia Él,  
Él es el Testigo mismo de lo Real ((Hallâdj 1986: 20)

<sup>280</sup> En una de las odas Rûmî insiste: "Eres una perla escondida en el montón de barro y paja. Si te lavaras la cara ¿qué pasaría? (...) Eres hijo de rey, ante ti se prosterna Gabriel. Si buscaras el reino de tu padre ¿qué pasaría?" Y tras un rosario de preguntas de este estilo: "¡Ya basta! Eres una montaña, ¡busca en la montaña la mina de oro!" (D, 844)

### 3.6.1. Djalâl-od-Dîn Rûmî (1207-1273): la vía del asombro

Rûmî<sup>281</sup>, apodado Mawlana ("nuestro maestro"), enseñaba en Konya cuando en 1244 un hecho transforma la existencia de aquel doctor en jurisprudencia: la irrupción en su entorno de Shams de Tabrîz, un derviche errante (de alrededor sesenta años, por aquel entonces). La tradición ofrece varias versiones sobre aquel encuentro y el diálogo que sostuvieron el derviche y el teólogo, un diálogo del que nace el Rûmî poeta, el místico, el del *sama'* (la danza en círculos emulando el giro de los planetas alrededor del sol). Shams le habría preguntado sobre la utilidad de las prácticas espirituales, a lo que Rûmî habría contestado refiriéndose a la comprensión de la ley religiosa, las tradiciones y las costumbres. "Cuestiones externas sólo", le dice Shams, Rûmî pregunta qué es lo que está olvidando considerar y el derviche le responde: "el conocimiento es transitar de lo desconocido a lo conocido" y, citando a Sanâ'i: "Si el conocimiento no te arranca de ti mismo, más vale la ignorancia que ese conocimiento". En otra versión, con la llegada de Shams los libros de la sala ardieron sin quemarse, o en otra Shams los arroja al agua y los recupera secos...

Sea como fuera, la presencia del derviche significó la *epistrofé* de Mawlana, quien por un tiempo dejó de enseñar y se hizo discípulo de Shams. Pasado un primer año y medio, Shams se alejó por la presión del entorno, pero

---

<sup>281</sup> Hijo de un reputado teólogo y predicador, Baha-od-Dîn Valad, nace probablemente en Balkh, (en el actual Afganistan). Por motivos profesionales (paternos) y políticos (la presión mongol), durante la infancia y juventud de Rûmî la familia traslada a menudo su lugar de residencia. Entre otras poblaciones, vivirá en Samarkanda, en Bagdad, en Nishâpûr (en donde recibió de manos de 'Attar un ejemplar de su *Libro de los secretos*) y en Damasco (en donde conoció a Ibn 'Arabî), hasta que en 1229 la residencia familiar se fija definitivamente en Konya, Turquía. A la muerte de su padre, en 1231, le sucede como maestro de jurisprudencia (*Fiqh*). Casado y con dos hijos, bajo la dirección espiritual e intelectual de un antiguo discípulo de su padre (Burhân-od-Dîn Muhaqqîg Tirmidhî), pasa unos años estudiando en Alep y en Damasco, hasta que en 1240 se reincorpora definitivamente a sus tareas docentes en Konya. A su alrededor se origina la tarîqa Mawlawîya (el orden Mewlevî), que se extendió rápidamente por todo el imperio otomano, y se la conoce fuera de los círculos sufíes por la danza en círculos de sus derviches (el *sama'*). El aniversario de su muerte, en diciembre, reúne cada año a miles de personas en Konya junto a su mausoleo.

Rûmî envió a su hijo mayor, Sultân Valad, en su búsqueda. Shams regresó junto a Rûmî y permaneció en Konya hasta su misteriosa desaparición definitiva en 1947, probablemente asesinado por los discípulos de Rûmî. Éste le buscó durante mucho tiempo y no dejó de esperar su regreso. La literatura sufí recoge esa relación como la caída de todos los velos, experiencia hierofánica en la que la Faz se mostró a Rûmî en el rostro de Shams, la experiencia de la Unidad fundiendo toda dualidad. Desde la aparición de Shams, Rûmî inicia la composición de las odas, el *Diwan de Shams de Tabriz*, una obra consagrada a cantar el gozo de la presencia, el dolor de la ausencia, la búsqueda, el encuentro en la disolución... a cantar el proceso de transformación y su término, la unión, a partir de la relación del discípulo y el maestro. En las odas, la presencia de Shams es la presencia del Uno que arrasa con todo, que deja en la más absoluta desnudez, mostrando el verdadero sentido de la *shahâda*,

"El pájaro ha roto la red y ha encontrado el camino secreto hasta más allá del espacio (...) escapando al poso de los dos mundos, ha alcanzado el mejor de los lugares (...) el brillo de su rostro proviene del esplendor del lugar (...) quien permanece lejos de esa belleza no puede percibir la imagen (...) ;se mantiene en la forma externa de la religión!

He renunciado a todas mis cualidades y calificaciones, desnudo de mí mismo, es el sol el que viste a los desnudos.

Pronunciar "¡Dios es el más grande!" no es compatible con tu propia vida.

Sólo tendrás derecho a decirlo el día que hayas sacrificado tu vida

(...) ¡Oh, Shams al-Haqq de Tabriz!, ante tu sol

el corazón es menos que un átomo en su absoluta insuficiencia"

(del *Diwan*, fragmentos de la Oda 845: D, 845)

La ocultación de Shams, es la ocultación del Amado, ocultación de la verdad<sup>282</sup>, los versos suplican su regreso, buscan la luz (*shams* significa "sol"), y su presencia es el gozo de la visión<sup>283</sup>, es la plenitud de la realización y del conocimiento<sup>284</sup>, en la desaparición de sí mismo: no hay lugar para dos, el encuentro sólo puede realizarse en la unidad<sup>285</sup> ("sólo estamos tu y yo (...) No, mientras haya un 'tu' no puede haber un Yo", D, 45). Shams, y la experiencia que desencadena en Rûmî, es la viva imagen de aquel "encaje simbólico" entre el cerco hermético y el testigo que presentábamos en el primer apartado de este trabajo. Shams encarna -para Rûmî- al cerco hermético, lo desvela, lo hace patente; el camino se convierte para él en ser fiel espejo de la Faz que tiene ante

---

<sup>282</sup> "El amado se ha escondido por las disputas. Todos se han marchado. Ya puedes salir de tu escondrijo. Libra a tu servidor del desespero (...) Por tu luz, toda cosa es pura nada (...) Te escondes como la inteligencia, y todo proviene de ti (...) te he visto en mi corazón y he quedado liberado (...) ¡Oh, Shams de Tabriz! Muestra la perfección y todo será iluminado" (D, 99)

"¿Dónde se ha escondido mi Amado? Mi corazón tiembla preguntándose dónde estará [en los jardines interroga al jardinero acerca del dueño de las rosas, en el palacio pregunta a los guardias por el sultán, pregunta a los astros, en cada camino ....] ¿Dónde puede haber ido Shams de Tabriz, si el sol no puede esconderse nunca?" (D, 677)

<sup>283</sup> Se ha levantado la aurora del gozo, es el momento de la unión y la visión (D, 473) Por el gozo de tu luz, los ciegos recuperan la visión, por la alegría de la nostalgia andan ágiles los cojos (D, 22) La paz es la vía de la búsqueda, la gratitud la fuente del gozo, y tu luz, tu luz embriaga de gozo mi ser (...) ¡Qué alegría! ¡Qué alegría tan grande la mía! Vivo embriagado, cada hoja fresca y alegre, cada átomo, proclama el gozo profundo: la confianza es la clave de la beatitud, la gratitud la clave del contento (D, 33)

<sup>284</sup> Es el momento de la gracia, el océano de la pureza perfecta,  
(...) el tesoro de todos los dones está aquí  
(...) la fuente del agua viva en la cabeza y en los ojos  
(...) sepas que estás delante del universo infinito, en este mundo limitado la jarra de la percepción es muy estrecha  
Desde Tabriz ha brillado el sol de la verdad y yo le he dicho:  
"Tu luz está, a un tiempo, unida a toda cosa y es distinta de todo" (D, 464)

<sup>285</sup> ¡Oh, mi gozoso amante! ¡Origen de mi estado!  
Desde que soy tú mismo he desaparecido para mí.  
Eras nuestro vecino, hasta que me mostraste tu rostro,  
haciendo de las dos casas una sola,  
¡Oh tú, cuya belleza es luminosa como la luna! (D, 1031)



sí, en convertirse en un claro eco del secreto revelado. La presencia-ausencia de Shams es la experiencia simbólica extrema comunicada oda tras oda. Una percepción que rompe todo código de interpretación y de formulación dual, distanciado, del cerco del aparecer. En la que no queda más lógica, ni más discurso, que la Unidad<sup>286</sup>. La palabra sirve para comprender hacia dónde hay que dirigirse pero en el encuentro no hay ya lugar para las palabras<sup>287</sup>.

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

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

Venid, venid, el Amado está aquí mismo. (...)

Tu Amado es el más cercano de tus vecinos, sólo os separa un muro

(...) ¡Qué lástima! sois vosotros mismos la ocultación de vuestro tesoro

(D, 648)

A partir de su tarea docente nacerá la *tarîqa* Mawlawîya, una de las principales *tarîqas* del mundo musulmán. Comparable a las órdenes terceras del entorno cristiano, los cofrades no cortan de una forma radical con el mundo y sus ocupaciones cotidianas, sino que alternan períodos más o menos prolongados en la *takya*, la sede, junto al maestro, con períodos en el hogar familiar. La consolidación ordenada de la *tarîqa* Mawlawîya, la llevó a cabo el

---

<sup>286</sup> Oh, silencio, lo más precioso que hay en el centro de mí mismo (...) el silencio no guarda ni temor ni esperanza (...)

El hombre de los discursos, ¿qué sabe de la dulzura del silencio?

¡Qué sabrá el corazón árido de la frescura del líquido!

Me he convertido en espejo, ya no soy aquel de los discursos. Lo entenderéis el día que vuestros oídos se hayan convertido en visión (D, 38)

Todo es mío cuando tengo al Amigo, no digas dos, deja de ocuparte de los signos, el origen está aquí (D,39)

<sup>287</sup> "para la inteligencia el encuentro es comparable al estado de embriaguez donde no hay cómo ni porqués posibles" (D, 412). "El buscador recibe como respuesta un "Aquí estoy" que la razón no puede comprender pero que se hace notar desde la coronilla hasta la punta de los pies" (M II,1190-1191) Hallâdj avisa en un poema que Rûmî recoge que en este ámbito quien pretenda avanzar guiado por la razón quedará "sumergido en la perplejidad", se marchitarán sus estados de conciencia y acabará preguntándose "¿Existe?" (Hallâdj 1986: 77)

hijo primogénito de Mawlana, Sultân Valad, a quien también se deben las compilaciones de lecciones y diálogos<sup>288</sup>. En 1262 comenzó la composición de su obra principal, el *Mathnawî*<sup>289</sup>.

Lo que distinguiría a Rûmî sería su empeño en mostrar que sin la experiencia de la Unidad todos los demás esfuerzos -todo saber, todo conocimiento, toda práctica- resultan inútiles (E. de Vitray-Meyerovitch 1977: 127 ss.). Dejando a un lado la responsabilidad por la interpretación de la sabiduría coránica, asume la de provocar el reconocimiento de la realidad desde la asunción de la condición fronteriza. Sultân Valad se hace eco del escándalo que siguió a la "conversión" del reputado teólogo (1988: 85-101)<sup>290</sup>.

Tampoco fueron bien recibidos sus constantes arranques de danza que parecían contagiar a todo el entorno<sup>291</sup>. Representando el giro de los planetas alrededor del sol (*shams*), el danzarín se ejercita en revestirse de una conciencia distinta a la de la egocentración. Vuelta tras vuelta, busca situarse en la perspectiva del fronterizo, se identifica con la naturaleza ilimitada ayudando así al debilitamiento de su subjetividad<sup>292</sup>. Mawlana pone en guardia contra forzar

---

<sup>288</sup> entre las que destaca la obra que hemos estado citando *Fihi-ma fihi*, "en esto está lo que está en esto". Parece que el título haría referencia a una expresión que se encuentra en Ibn Arabî.

<sup>289</sup> el título hace referencia a la estrofa empleada en su composición, dípticos rimando entre sí (en total, más de veinticuatro mil versos)

<sup>290</sup> También Al Ghazâlî vivió un proceso de "conversión" interior que le alejó un tiempo de su tarea teológica, pero regresó a ella. Aunque cuando lo hizo, lo hizo de un modo renovado.

<sup>291</sup> La ortodoxia musulmana rechazaba la música así como cualquier técnica extática. Sultân Valad se hace eco de las críticas del momento: "por su culpa -dicen- la gente da la espalda a las leyes de la religión y se entregan al amor", "su religión de amor no es la religión verdadera", "jóvenes y viejos danzaban como los átomos al sol del amor y a sus ojos la religión parecía haber perdido su atractivo. Su religión era ahora el amor y la pasión" (ibid.: 96, 102)

<sup>292</sup> Rûmî empezó a practicar la danza circular a partir del encuentro con Shams ("a veces danzaba la noche y el día sin parar" -recoge Sultân Valad 1988: 95). La danza fue surgiendo de forma natural, y sus discípulos así la fueron incorporando en un principio. Danzaban, por ejemplo, por la calle a la vuelta de la oración del viernes en la

superficialmente el éxtasis. El *sama'* es un instrumento al servicio del olvido de sí, al servicio de la conversión y de fijar el gesto agradecido en todos los átomos del ser<sup>293</sup>. Podría decirse que los miles de versos del *Mathnawî* glosan el *sama'* y la danza "práctica" las lecciones del *Mathnawî*. Es algo que se hace evidente cuando cada sesión de *sama'* se inicia con la recitación de los dieciocho versos del Canto del ney, el poema que abre el libro primero del *Mathnawî*. En el poema el ney, símbolo del vacío interior de aquel que va a disponerse a danzar, recuerda el dolor de la separación (desde que fue cortado del cañaveral) y se prepara para entonar su canto de unión. Un canto que es "de fuego y no de aire", el fuego por el que se vacía la caña, el fuego del desnudamiento.

Sus lecciones serán un constante fundamentar esa perspectiva y animar a ella. Insistirá en que la *Qibla*<sup>294</sup>, la dirección que guía la vida del buscador y hacia la que se dirige, es la dirección del conocimiento, del reconocimiento de la esencia de la realidad (la Unidad), no (sólo) la de la ordenación del cerco del aparecer en sumisión a los designios del Uno. Una vez más, ese reconocimiento se lleva a cabo reformando al propio ser, vaciándolo de sí mismo, vaciándolo - como se vacía al ney- de toda entidad propia y descubriendo el valor de la propia existencia: la perla es el ser ilimitado, uno con toda realidad, libre de la sujeción a los mecanismos del deseo<sup>295</sup>. Con la aparición del propio interés

---

mezquita. La ordenación y estructuración ritual de la danza se debe a Sultán Valad, ya después de la muerte de Rûmî.

<sup>293</sup> "El *sama'* lleva la paz al alma de los vivos, el que lo sabe posee la paz. (...) El que no conoce su propia esencia, aquel para quien se mantiene oculta esa belleza tan bella como la luna, ¿de qué utilidad puede serle el *sama'*? (...) El *sama'* está hecho para la unión con el Amado. Para aquellos que giran en rostro hacia la *Qibla*, para ellos, sí, es el *sama'* de este mundo y del otro. Más todavía para este círculo de danzarines que guardan en su centro su propia *Ka'ba'*" (D, 339)

<sup>294</sup> el nicho que, en las mezquitas, sirve de punto de orientación para que los fieles dirijan sus miradas y sus oraciones hacia la Meca

<sup>295</sup> "si alguien dijera al embrión en el seno materno que en el exterior se extiende la tierra, amplia y luminosa, le explicara sus delicias, le hablara del sol, la luna y las estrellas (...) éste no querría escuchar. Así viven los hombres, sin dejar que estas palabras les penetren, es el deseo el que levanta una sólida barrera, el deseo tapa los

surgen cien velos en el corazón que recubren los ojos (M I, 335). El punto crucial es saberlo, darse cuenta de que bajo la paja se halla el tesoro escondido. Descubrirlo, ser el tesoro, ser el palacio, es volver a nacer. "Encintos" de esa posibilidad de ser que trasciende todo límite, fecundados por el Alma del alma, fecundados por el Universo entero, cada uno tiene en sus manos la posibilidad de darse a luz en la verdadera naturaleza, en la potencialidad limítrofe, como ser "universal"<sup>296</sup>. La imagen preferida, coincidiendo con maestro Eckhart, es la del nacimiento. Y el símbolo por excelencia de ese nacimiento, María dando a luz a Jesús.

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

Todo nacimiento comporta unos dolores, dolores de parto, pero la dicha que resulta es grande<sup>297</sup>. Toda persona es portadora de un Jesús en sí misma, pero no todas están dispuestas a hacer el esfuerzo de parir (F, 5, p.39). Ese "hombre universal" es el hijo del instante (M I, 133), ya no es la individualidad fruto de un pasado ni ligada a unas expectativas de futuro. Es el que despierta a la maravilla, como el embrión saliendo a la luz ("la obra de la religión no es otra que el asombro maravillado" (M I, 312))

Prácticamente contemporáneos, es interesante ver el paralelismo entre esas dos grandes figuras, Mawlana y maestro Eckhart. Los dos, doctores en teología. Los dos con gran reputación en el ámbito de la ortodoxia. Los dos

---

oídos e impide escuchar, el apego a sí mismo cierra los ojos y no deja ver. El miedo no deja comprender" (M III, 50-68)

<sup>296</sup> "el alma universal, en contacto con el alma individual, ha escondido en su seno una perla valiosa. Ha quedado el alma encinta de un Mesías esplendoroso que sobrepasa todo tiempo y todo espacio. Portadora del Mesías ilimitado, cuando el Alma del alma fecunda al alma, el universo entero queda fecundado" (M II, 1184)

<sup>297</sup> "el ser está anquilosado en tu cuerpo como el pequeño embrión en el vientre materno. Sin los dolores de parto no verá la luz; mi madre, mi naturaleza, pare al cabrito con dolor, ¡ábrete ya, pues el cabrito desea nacer! y mientras tu naturaleza se queja del dolor tu cabrito canta feliz la llegada de la liberación" (M III, 3555-3558)

asomándose más allá de la frontera, viviendo el impacto del más allá de toda forma, de todo discurso y de toda ortodoxia. Los dos "maestros de vida", anunciando la posibilidad humana de cualidad profunda, y dedicando sus esfuerzos docentes a mostrar la dirección del movimiento de alzado, la dirección de la des-sujeción positiva, creadora, dadora de vida. Los dos apelando a la misma imagen: dar a luz a la propia esencia, "una" con la realidad misma. "La Palabra otorga al ser humano la misma gracia que otorgó a María" - dice Rûmî (M I,1934). Dos hadiths<sup>298</sup> son especialmente queridos por la tradición sufí. En uno Dios afirma: "no me contienen ni los cielos ni la tierra sino el corazón del verdadero creyente", una afirmación que sirve de fundamento a enseñanzas que apuntan a "dar a luz" a la posibilidad infinita incrustada en el ser humano y a situar el "ser creyente" en la orientación de ese "dar a luz"<sup>299</sup>. En el otro, las palabras que transmite el Profeta son: "a quien se me acerca y me ama, Yo le amo, y de aquel a quien Yo amo, Yo soy el oído, la vista, la lengua, la mano, el corazón y la palabra." Se renace a la posibilidad ilimitada acercándose por amor, y el nacimiento es fusión, unión, desaparición de distancia o dualidad alguna<sup>300</sup>.

No se trata de lograr unas cualidades u otras ("las cualidades que se otorgan son accidentales, no son las verdaderas" -F, p.59-), se trata de des-sujeción, de dejar atrás al sujeto egocentrado, sus juegos, recuerdos, deseos....

---

<sup>298</sup> tradiciones sobre dichos y hechos del Profeta. La recopilación de hadiths, junto con el Corán, constituyen la *sunna*, la tradición.

<sup>299</sup> ¡Ei!, los que estáis muertos, volved a la vida gracias a la voz del Amigo. En verdad, esa voz hace nacer la vida en tu seno; Él dijo "soy tu lengua, soy tus ojos, soy tus sentidos, soy tu vida entera" (...) ¡Oh, María! busca con atención, pues no soy fácil de ver, soy la luna nueva, soy la imagen en el corazón. Reconoce al que mora en los corazones (M I, 1935-1937)

<sup>300</sup> "el corazón es el cielo más alto, porque el nacimiento hace del amado y el amante una sola y misma cosa. El Altísimo juega constantemente un juego de amor consigo mismo, como el agua del arroyo y la de la fuente son una misma cosa. Cuando Hallâdj dijo "soy Dios" era el mismo Dios quien hablaba desde el asiento de su corazón" (M, VI, 2259)

("no hay lugar para dos 'Yo', uno de los dos debe morir para que toda dualidad desaparezca" -F, p.44-. La imagen de la mariposa lanzándose sobre la llama, aún sabiendo que va a ser aniquilada -F, p.57-, etc.). El punto delicado y crucial es el de la comprensión, captar la posibilidad<sup>301</sup>. La voz de Rûmî incita, invita, despierta... Lo más difícil es convencer al embrión. No es fácil descubrir esa perla encastada, pero quien busca encuentra, siempre, tarde o temprano (M III 978-1030); por la palabra, por el silencio, por el olor, Su perfume se deja sentir. El gesto de alzado parte de considerar esa certeza y mantenerse con todo el ser, con todas las capacidades y en todo momento, en esa atención alerta, buscando el reconocimiento. Sin el más mínimo gesto de atención hacia sí (que no sea hacia "la perla" en uno mismo: la consideración de la propia posibilidad).

"El hombre es grande, todas las cosas están inscritas en él, pero los velos no le permiten descubrir el tesoro en sí mismo"; el deseo, ocupaciones diversas, proyectos, son velos y más velos (F, 71-72). Una de las trampas es el de la sobrevaloración de la "utilidad" en el cerco del aparecer. Como aquel que se siente satisfecho de haberle dado un buen destino al sable de piedras preciosas usándolo para cortar carne, o al cuchillo del mejor acero del mundo para sostener una calabaza rota (F, p.32-33). Mientras que para el que ama y sabe, "abrir y cerrar los ojos es una acción trascendente" (F, 70).

Todo se juega en el conocimiento. Mawlana es maestro de conocimiento que afina en el valor de cada ámbito de las capacidades cognoscitivas. Hay que aprovechar lo que cada una puede ofrecer. La percepción de la perla es más intuición que visión o comprensión. Pero la razón orienta en la buena dirección, ayuda en el avance hacia la frontera, fundamenta la búsqueda. Pero es el conocimiento silencioso el que certifica. "Entender no es comprender (...) La razón es buena y deseable hasta que ella te hace llegar a la puerta del Rey.

---

<sup>301</sup> atados por una brida, cada criatura vive girando alrededor de su necesidad. "Si miras fijo a la brida, serás esclavo para siempre. Anímate a mirar a quien tira de la brida, comprenderás que estás atado para andar por el surco trazado por quien te amarró, y entonces podrás liberarte" (F, p.170)

Cuando llegas a Él, abandónate a Él, no tienes nada que hacer con el cómo y el por qué" (F, p.147)<sup>302</sup>. Por el razonamiento uno sabe que la casa está hecha por el arquitecto, que el arquitecto tiene ojos, etc. Pero el razonamiento pronto olvida. Es una invitación para salir a la búsqueda del arquitecto. El enamorado le conoce y nunca más olvida (F, p.66). "Vende la inteligencia para poder comprar la capacidad de maravilla" (M I, 310)

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

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

---

<sup>302</sup> En un poema de Hallâdj (1986: 77) quien se guía por la razón hacia el encuentro, acaba revolviéndose en la perplejidad y la duda y preguntándose: ¿existe?

Una vez más vemos que toda la energía y los esfuerzos del que quiere ayudar a otros en el alzado se centran, en primer lugar, en hacer comprender la posibilidad, en provocar el giro de la mirada, en convencer de la perla y llevar al buscador hasta la orilla del mar. "Pero ¿cómo hará para alcanzar la perla si solamente permanece mirando al mar?" Ese tesoro ni se ve mirando la superficie, ni se encuentra mediante el trabajo minucioso de vaciar el mar con una copa (la razón, las ciencias y las artes). Cerca del agua, importa de nuevo la tarea del maestro para animar a tomar el único camino que conduce: sumergirse sin miedo, sin resguardos, confiando, y "sin respirar, zambullirse de cabeza": "el que descubre este sentido, alcanza el secreto de su propia perfección, el que no lo descubre carece de punto de partida" (F p. 220-222).

Sin esa intuición, falta el punto de partida, la motivación para echar a andar, para afinar (silenciar y "tender hacia") los perceptores, la mente, las capacidades todas. Hemos podido constatar a través de los ejemplos analizados que es trata de una preocupación compartida por todos ellos. "Contienes el universo, eres noble, un tesoro inimaginable..." -insistirá Mawlana-. No es en el arrepentimiento, en la modificación de unos modos de hacer u otros, en donde está la llave de la experiencia cognitiva valiosa, sino en el reconocimiento, gozoso reconocimiento ("el corazón es algo precioso que debe estar siempre lleno de gozo, si no es como una cuerda deshilachada y por consiguiente, inútil" (F, p.246). Gozo que nace del reconocimiento y que proporciona las fuerzas y la decisión para el movimiento de alzado.

"No he cantado el *Mathnawî* para llevarlo cargando encima ni para que fuera repetido una y otra vez; he cantado el *Mathnawî* para que, con el libro bajo los pies, podáis volar bien alto" (M VI, 618)<sup>303</sup>.

---

<sup>303</sup> El Buddha decía de sus palabras que eran una barca para cruzar el río; una vez cruzado no tenía ningún sentido cargar con la barca a cuestas... El sentido de las escrituras como instrumentos al servicio del alzado (y no como ídolos a venerar) está siempre claro en los maestros de la condición fronteriza.



### 3.6.2. Abd al-Karîm al-Yîlî (1365-1428): a la Esencia por los Atributos

Llegar hasta el agua y sumergirse. ¿Cómo se concreta esta imagen? Sumergirse es dirigir todas las capacidades, la totalidad del ser, hacia y en un medio vital que no es el propio: generar la certeza de la perla escondida, superar los temores y desarrollar un ser propio de las capacidades distinto del habitual, el de la tierra firme, el del sujeto y su mundo de construcciones. Una vez más encontramos numerosos ejemplos de cultivo de la des-sujeción, del alejamiento de la egocentración, a partir de los distintos ámbitos que configuran al ser: sentir, mente, acción. En cada uno de ellos y en el conjunto como unidad, las propuestas conjugan el reconocimiento de la posibilidad fronteriza y de la limitación de no procurarla, con la reconducción: interés de la mente, del sentir y de la acción más allá de los límites del mundo de intereses de la egocentración. El camino ancho, el del orden, puede gestionarse desde el exterior. La vía, la *tarîqa*, sólo puede nacer desde el convencimiento y la polarización interior. Transformar el sentir, enamorarlo de la Esencia (*dât*), es el gran logro. Veíamos el ejemplo de Majnun abandonando a su camello: se avanza en la dirección hacia la que se orienta el sentir (amor-deseo). El corazón va primero, después seguirá el resto, pero, a la vez, al corazón se le puede convencer, se le puede ayudar a "enamorarse". "Se aprende a amar al ser aquel del cual se dicen constantemente palabras bondadosas" (F, p. 240-41). Se enseña un sentir y una acción que cultivan el enamoramiento, poniendo de relieve los rasgos dignos de amor, alimentando el recuerdo, actuando hacia todo fragmento de realidad como se actuaría con el Rey mismo, o con el amado.

Los ejemplos y las citas de un sentir y una acción desegocentrados cultivando la des-sujeción, serían inacabables. Y en todo el proceso la mente tiene un papel imprescindible. Hemos mencionado ya las referencias al trabajo desde la razón para acercarse al agua. La razón es necesaria para "dar razón" de la existencia del cerco hermético<sup>304</sup> y para despejar obstáculos: para explicitar la

peculiaridad de cada cerco, desde qué perspectiva puede hablarse de identidad y desde cual no. Delimitando la existencia y peculiaridad del cerco hermético se hace también evidente que su exploración no puede avanzar mediante recursos duales, y que desde todos los niveles, se apela a un conocer que es realizar, ser. También los cognitivos. Una de las aportaciones interesantes de la tradición islámica son sus propuestas concretas para un uso de las capacidades mentales que aleje de la dualidad. Propuestas para abordar desde la mente lo que escapa a cualquier forma que la mente pueda otorgar o utilizar. La obra *El hombre universal* de Abd al-Karîm al-Yîlî (1365- 1428)<sup>305</sup>, que ya habíamos mencionado, es un auténtico tratado sobre ese peculiar cultivo desde el conocimiento.

La Esencia infinita y sin forma no puede convertirse en "objeto" de pensamiento, ni de contemplación ni de meditación (al-Yîlî 2001: 9-10); pero se la puede abordar desde la meditación de sus "atributos". Como el ciego puede reconocer la existencia de una flor por su perfume, la invitación a trabajar con los atributos es la de reconocer los "perfumes", reconocer, valorar, impregnarse de... La vía doble para abordar a la Esencia Única en su Unidad (*ahadiyya*) es la de las negaciones sucesivas de toda distinción, la vía apofática, o la del reconocimiento de su "perfume" en la manifestación, en la Unicidad (*wâhidiyya*) inmanente, en sus cualidades. Cada una de esas cualidades, los Atributos (*sifâ*), son como lámparas que permiten al buscador saborear en una *semi* penumbra, habituando a la vista, engrandeciendo más y más lo que ya era inconmensurable. Los Atributos son -podríamos decir- virtuales; constituyen una estrategia, una ayuda para dirigir las capacidades hacia un reconocimiento que, de hecho sólo puede producirse por identificación, una identificación que anulará toda distancia y toda distinción. Pero desde la subjetividad puede el ser trabajar para disponerse a ello. Y la cognición ha de participar. Cada facultad y

---

<sup>304</sup> "El aspirante reflexiona, 'fuera de lo que nombro existen otras cosas', luego ha de pensar 'hay otra palabra y otra sabiduría que no conozco, si pregunto lo sabré' La pregunta es la mitad de la ciencia (F, p. 101)

<sup>305</sup> nacido cerca de Bagdad, vivió en el Yemen y en la India. Continuador de la línea de pensamiento de Ibn Arabî, escribió más de treinta títulos siendo *El hombre universal* el más conocido de ellos. Los fragmentos citados provienen de la edición castellana de la obra (Mandala, 2001)

cada ámbito del ser, ocupan un lugar central (no hay periferia) en esa orientación que "dispone" al reconocimiento por identificación. También la cognición.

Al-Yîlî nos muestra una forma peculiar de desarrollo de "jñana yoga". La teología musulmana recoge infinitos "Nombres de Dios", aunque suelen concretarse en la enumeración de las noventa y nueve denominaciones que aparecen en el Corán. Cada uno de estos "Nombres" (El Compasivo, El Misericordioso, El Poderoso,...) no designa sino que simboliza rasgos de la manifestación de la Esencia (la Compasión, la Misericordia, el Poder...) e invita a explorarlos. La exploración de los Atributos no es una ocupación de naturaleza conceptual, principalmente, sino una atención completa generada desde el silencio de palabras y discursos. Un teñir toda la comprensión, y de ahí toda la existencia, de algún rasgo del más allá de la frontera, en el esfuerzo de realizarlo, un "entender" transformador. Ese yoga del conocimiento llevado a cabo a partir de los Atributos no es una invención de al-Yîlî, lo encontramos en Ibn Arabî, en Ghazâlî, al-Bistamî, en 'Attar o en Rûmî..., se trata de una propuesta ya asentada, pero que la obra de al-Yîlî desarrolla con detalle permitiéndonos conocerla mejor. Ese hacer cabalgar la mente (y, desde ahí, a la totalidad del ser) sobre los Atributos, correspondería -nos parece- al tipo de dedicación que promueve el *samadhi* con objeto de Patáñjali. O también, a la propuesta de Juan de la Cruz de reformación del entendimiento por la fe (la noche activa del entendimiento, el oscurecimiento iluminador del entendimiento). Las "verdades de fe", aquí los Atributos, como propuestas para lanzar al entendimiento más allá de sí, más allá del mundo sostenido por el discurso y la palabra. Colaborando con la transformación, la salida de los propios límites<sup>306</sup>.

---

<sup>306</sup> La imagen de la asunción de la condición fronteriza como transformación de la identidad personal en identidad universal, y de trabajar en esa dirección desde la palabra, tenía ya larga tradición en el mundo semítico. Los maestros de la Cábala proponen la deconstrucción del sentido cotidiano (del mundo y de sí mismo) mediante la práctica de la meditación basada en las posibilidades combinatorias de las letras del alefato (lectura anagramática, *tseruf*, *notarikon*, *guematría*...).

Si el trabajo con los Atributos podría equipararse a la noche activa del entendimiento, el *dikhr* no estaría lejos de la noche activa de la memoria, reformándola por medio de la "esperanza", tiñendo la memoria de la realidad hacia la que se tiende. El *dikhr*, el recuerdo constante de Al-lah, la quintaesencia del trabajo sufí, va mucho más allá de la repetición de determinadas fórmulas. Ese recuerdo implica la orientación de todas las facultades en alerta mirando de percibir, comprender, valorar y asumir, los rasgos de la Esencia tal como pueden descubrirse en su manifestación. Por medio de ejemplos concretos, la obra de al-Yílí nos muestra el sentido y el alcance de este trabajo de des-sujeción llevado a cabo con el entendimiento-memoria (es decir, desde la actividad cognoscitiva, para movilizar también al sentir, la voluntad) que busca romper los diques de contención que impone el yo. A lo largo de sus páginas se puede ver el desarrollo de la práctica a partir de una selección de Atributos (Divinidad, Unidad, Misericordia, Revelación, Oscuridad). De contradicción en contradicción, negando y afirmando, fuerza a la comprensión a desplazarse de sus hábitos para explorar desde la perplejidad. Todos los nombres "se relacionan con la Esencia, pero Ella es incognoscible aunque puede ser

---

La lectura fronteriza de la realidad ve en todo la signatura de Dios, la totalidad de formas y aspectos de la realidad no son más que su Nombre esencial, ese Nombre impronunciable. De la misma manera que hay un Corán escrito en alfabeto árabe y, a la vez, el universo entero son versículos del Corán, la realidad entera es la trama de sus nombres hebreos y la Torá "no es otra cosa que el gran Nombre de Dios. En ella está el tejido vivo fabricado con el tetragrama, en una sutil e infinita malla de combinaciones, hasta que finalmente nos llega a nosotros en la forma de las frases hebreas de la Torá". La Torá es el entretejido de los nombres de Dios, "pura expresión de esencia" (Scholem 1998: 89).

El símbolo por excelencia de la universalización es la transformación del mundo y de sí mismo en Torá. Gestos, acciones, pensamientos, el ser mismo transmutado en Torá, en la esencia universal y, para ello, la exploración desde las letras y las palabras, exploración de la realidad como "nombres, Nombre, de Dios", constituye un medio idóneo para romper límites, para lanzar al entendimiento "más allá de sí". Para sustituir la memoria y entendimiento de un yo en un instrumento abierto al absoluto, sin referencia a la historia personal, al propio mundo de expectativas y valoraciones. *Devekut* (término hebreo para devoción, entrega, librarse a...) abarca desde la búsqueda de la divinidad hasta la fusión, una fusión experimentada como universalización del ser en autores como Abraham ibn 'Ezra o Abulafia (*vid.* Moshe Idel. *Universalization and Integration: two conceptions of mystical union in jewish mysticism*, en: AA.VV. *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, 1999, pgs. 27-57. Del mismo autor: *Cábala*, 2005: 71-90, 146-152)

conocida" (2001: 28) "¡Qué lejos de Ti que alguien pueda conocerTe y qué lejos de Ti que alguien pueda ignorarTe, ¡oh perplejidad! (...) En lo que concierne al lenguaje es como si Ella no existiera y, desde este punto de vista, se resiste a ser percibida por el entendimiento humano". Nada la alcanza, "ningún límite, por extenso e inconmensurable que sea, puede abarcarLa" (2001: 29).

Entre los noventa y nueve nombres, los hay que animan a dirigir la atención hacia la manifestación, como ámbito propio en el que poder descubrir el rastro de los Atributos (i.e.: el Compasivo, el Generoso, el Justo...), otros conducen la atención hacia la Esencia misma (el Uno, el Independiente,...), pero, finalmente todos y cada uno dirigen hacia el reconocimiento en sí mismo<sup>307</sup>, en aquella sede en la que reside y puede ser reconocida, el corazón, el "núcleo del núcleo" del ser humano. En aquel "centro" en el que radica la posibilidad humana de reconocimiento más allá de las palabras: en su realidad desegocentrada. En el alzado. Lo otro sólo son aproximaciones<sup>308</sup>:

Debes saber que la percepción de la Esencia suprema consiste en que llegas a saber, por vía de intuición divina, que tú eres Él y Él es tu (2001: 40)

La comprensión es la realización, la realización de la condición fronteriza, la encarnación del cerco hermético en la existencia humana. El segundo nacimiento de Mawlana y de maestro Eckhart. La realización de la dimensión humana plena, "universal", el "ser universal",

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

Ciertamente Ella me reemplazó pero ¿dónde estoy ahora?

---

<sup>307</sup> "¡Busca en ti mismo y medita sobre ellos! (al-Yílí 2001: 55)

<sup>308</sup> Afirma al-Yílí (2201: 49): "no existe en el cosmos ningún lugar para la manifestación de la Unidad más perfecto que tú mismo cuando te sumerges en tu propia esencia y olvidas toda relación, y cuando te percibes a ti mismo por ti mismo despojado de tus apariencias, de forma que seas tú mismo en ti mismo y cuando de entre todas las Cualidades divinas o atributos creados -que, por otra parte, te pertenecen- ninguno ya se refiere más a ti. Este estado del hombre es el lugar más perfecto de toda la existencia para la manifestación de la Unidad."

Yo me convertí en Ella y Ella es yo mismo (...)  
Ella me ha mostrado a mí mismo a través del ojo de mi realidad esencial.  
(...) Sus cualidades son las mías, mi esencia la Suya,  
en sus virtudes se levanta para mí el sol de la Belleza.  
Mi nombre es realmente Su Nombre, y el Nombre de Su esencia es mi  
nombre.  
Y todos estos atributos me pertenecen por naturaleza (2001: 80)

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

La vía es de un sólo paso: salir de sí mismo. Salir de sí es constatar que el sí mismo no existía, era una perspectiva errónea, "de lo que fue no queda más que un nombre" (F, p. 81-83). Tampoco existe más la extinción ni la aniquilación (*fanâ*) que buscaba ir del perfume a la cosa misma; el que se ha unido con el almizcle se ha "eternizado con la esencia misma del almizcle y expande su perfume al mundo entero" (F, p.82)

Cuando Rûmî proclama -veíamos- que "la obra de la religión no es otra que el asombro maravillado" (M I, 312), el asombro del embrión que ve la luz al

nacer, el del ser humano al descubrirse en su posibilidad "universal"<sup>309</sup>, plena, ahí el término "religión" quiere abarcar todos los niveles de la apuesta humana por la "buena vida". Apunta claramente al movimiento de alzado, incita a él, procurando incorporar la lógica del cerco del aparecer, sus condiciones y condicionantes. Asumir la realidad del cerco de vida aunque sin dejar de considerar todas sus dimensiones. El sufí insistirá en que su propuesta no se opone a la *sharî'a*; que no hace más que ponerla en su lugar y trabajar para profundizar a partir de ella. Pero se hace evidente que *sharî'a* y *tariqâ* son dos vías: no es lo mismo *re-ligar* como despliegue ideológico que facilita una determinada ordenación del cerco del aparecer, o *re-ligar* como movimiento de alzado que sitúa al existir en sus dimensiones propias y posibles: allá donde no hay límites, en la realidad fronteriza, *haqîqa*<sup>310</sup>. El discurso del sufí es integrador,

---

<sup>309</sup> Rûmî es el poeta del asombro, asombro y maravilla aparecen continuamente tanto en sus cantos como en sus lecciones. El asombro perplejo y embriagado es la prueba de la Verdad (prueba de estar aprehendiendo más allá de sí) y, por tanto, es una constante fuente de alabanza: "cada vez que ve realizado lo que pudo aprehender, certeza y amor se acrecientan, y este acrecentamiento del amor, de la certeza y del asombro, se convierten en una alabanza sin frases ni palabras" (F, p.242)

<sup>310</sup> Hemos mencionado ya la concepción que aúna los tres niveles de experiencia como tres círculos concéntricos: el primer nivel "islam" (la entrega, la unificación de los actos, gestionada desde la *sharî'a*, propia del *muslim*), el segundo "imân" (la apertura, la búsqueda de la unidad en todo el ser orientada por por los Atributos, y guiada desde la vía, *tariqâ*, propia del *mu'min*). Finalmente, el tercer nivel "ishân" es el de la realización de la unidad de la Esencia, es el nivel propio del *muhsin*, ya no hay camino, ni ancho ni estrecho, sólo *Haqîqa*, la realidad en su plenitud). Rûmî, reconocido durante años como doctor en jurisprudencia, hijo de teólogo, no deja de mostrar la peculiaridad de cada uno de los niveles, buscando que el más superficial o externo no obstaculice la vía hacia la Verdad, pero valorando cada uno de ellos en su aportación. A veces parece desear una vuelta al "sabio del pasado" a aquel personaje ideal que legislaba desde el conocimiento de la Unidad, en contraste con: "los sabios de nuestra época, para sus investigaciones, cortan un cabello transversalmente en cuatro partes y conocen perfectamente lo que no les concierne. Ellos abrazan cualquier conocimiento; sin embargo, en lo que respecta a su propia persona lo ignoran todo. Distinguen lo lícito y lo ilícito diciendo: 'esto está permitido, aquello no'. Pero en relación consigo mismos no saben qué es lícito o ilícito, puro o impuro. Hablan de todas las cosas, las explican y emiten su juicio (...) sin que todo eso tenga relación alguna con la esencia del objeto considerado" (F, p.35). Otras veces parece reconocer y aceptar una incompatibilidad de perspectivas probablemente insuperable. Leemos, por ejemplo: "*Cuántos recitadores hay del Corán que el Corán maldice*, se refiere a los que el Corán no transforma. Pero la simple lectura es buena y es posible que actúe sobre ellos. No obstante, es bueno que Dios

pero desde la perspectiva de la condición fronteriza toda forma y todo límite pasa a ser relativo, pierde su carácter absoluto. Y la ordenación religiosa del cerco del aparecer se sostiene sobre absolutos. Ese es el momento en el que las dos vías, las dos "religaciones" muestran su punto de incompatibilidad connatural, como tan nítidamente expresa Rûmî en esta oda de su *Diwan* que hemos reservado como conclusión de este apartado dedicado a recoger la oferta fronteriza vertida en el entorno cultural religioso musulmán:

¿Qué se puede hacer, oh musulmanes?

Pues no me reconozco.

No soy cristiano, ni judío, ni mago ni musulmán.

No soy de Oriente ni de Occidente, ni de tierra firme ni del mar;

No provengo de la naturaleza ni de los cielos circundantes.

No soy de tierra, ni de agua, ni de aire, ni de fuego;

[... -sigue la enumeración de negaciones-]

No soy de este mundo, ni del próximo, ni del paraíso ni del infierno.

Mi lugar es el No-lugar, mi huella es la No-huella;

no es cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Amado.

He renunciado a la dualidad, he visto que los dos mundos son uno.

Busco Uno, conozco Uno, veo Uno, llamo a Uno<sup>311</sup>.

Él es el primero, Él es el último, Él es el externo, Él es el interno.

No conozco a otro excepto a "Oh, Él!" [*Ya Hu!*]

y a "Oh, El que es!" [*Ya man Hu!*]

---

haya cerrado los ojos de cierta categoría de hombres, a fin de que contribuyan a la prosperidad del mundo material. Si algunos no se olvidaran del otro mundo, éste no sería de ningún modo próspero" (F., p.111)

<sup>311</sup> Vale la pena recordar aquí aquella formulación de maestro Eckhart: "Uno con Uno, uno de Uno, uno en Uno y en uno Uno eternamente" (1983: 233; 1998: 125)



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

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

Acercándonos ya al final de este tercer apartado, queríamos subrayar el que, nos parece, es el núcleo de toda lección fronteriza, sirviéndonos de dos voces bien distantes en el tiempo y en el espacio, abordándolas casi al unísono para poder apreciar mejor la naturaleza de la propuesta, sea cual sea la ordenación del mundo: el movimiento de alzado como toma de conciencia de sí, conciencia de la propia existencia en su verdadera dimensión. Lo veremos en el conocido texto anónimo inglés del siglo XIV, *La nube del no-saber* (y, del mismo autor, la *Carta de orientación particular*)<sup>312</sup> y en las recopilaciones de

---

<sup>312</sup> Hay diversas hipótesis sobre la autoría de estos textos, que surgen en el seno de la ebullición espiritual que, como en el centro y norte de Europa, también se vive en Inglaterra; unos movimientos (tanto masculinos como femeninos) que se caracterizan por surgir al margen de los grandes centros monásticos y de los órdenes mendicantes, o con autonomía respecto a ellos. Una de las posibilidades que se barajan, aunque no se haya podido probar, es que se trate de la obra de un cartujo, ya que los cartujos tienen por costumbre no firmar sus escritos (por no caer en la vanagloria). Se trata de alguien con formación teológica y conocimientos de la vida monacal y solitaria. La *Carta de orientación particular* parece posterior a *La nube del no-saber* ya que presenta los mismos temas pero de una forma más sistemática y lineal, como si recogiera de forma ordenada algo ya pensado con anterioridad. Mientras que *La nube* es más espontánea, con extensos paréntesis intercalados, retomando con un cierto desorden hilos que habían quedado interrumpidos a lo largo de la exposición. En la *Carta*, además, el autor se defiende de algunos ataques de la que es blanco su propuesta (si es para pocos, si es algo muy complicado de llevar a cabo...) Los dos textos tuvieron rápida acogida y difusión a juzgar por las numerosas referencias a los mismos en textos inmediatamente posteriores.

Para la selección hemos utilizado la versión catalana, con traducción de Josep Sales (Barcelona, Proa, 1992), cotejando con la traducción castellana de Pedro R. Santidrián (Madrid, Paulinas, 1981). Acompañaremos cada cita con la referencia a la página de la edición catalana.

diálogos con Sri Nisargadatta Maharaj (Bombay, 1897-1981)<sup>313</sup>. El mensaje de los dos autores es escueto y simple: reconocer identificaciones erróneas para poder conocer lo que en verdad constituye "ser". Los textos del autor inglés ocupan pocas páginas. Los del maestro de Bombay podríamos decir que todavía menos, pues no escribió ni una sola línea. Quizás en otra época su huella se habría borrado pronto, pero en el tiempo de las grabaciones y del papel impreso, sus diálogos (como sucedió con las enseñanzas de Ramana Maharshi) han quedado recogidos en numerosas publicaciones. Es sorprendente poder constatar cómo convergen en su esfuerzo por ofrecer una lección fronteriza lo más desnuda y clara posible.

El autor de la *Nube* propone a quien quiera experimentar el amor de Dios (una vez más, estaremos ante un Dios más allá de Dios), que se desnude de sí mismo y se revista de Él, que abandone su yo (el conocimiento y la conciencia de sí mismo) para que la conciencia personal no se interponga entre uno mismo y Dios, impidiendo el acceso.

¿Qué aconseja para llevar a cabo esa des-sujeción? Concentrarse en la conciencia de existir, una propuesta que acompaña de una serie de consideraciones para orientar y fundamentar la dedicación. Se trata de revestirse de aquél a quien se ama, ya que sólo experimentándole se le puede conocer. La frase evangélica "quien quiera amarme que se olvide de sí mismo", da pie al comentario: "que se despoje de sí y se revista de mí. Yo soy la

---

<sup>313</sup> Casado y padre de cuatro hijos, regentaba un pequeño comercio de cigarrillos liados a mano. A los treinta y cuatro años conoció al que sería su maestro. Nisargadatta explica en sus conversaciones que simplemente hizo caso de la indicación de su maestro: investigar el sentido de "soy" ("él me dijo que no era nada sino mi ser; le creí, actué en consecuencia y dejé de preocuparme de lo que no era yo" 2003: 22), hasta que comprendió el Ser, la realidad única, el "amor que todo lo es"... Sin abandonar familia ni trabajo, construyó una pequeña habitación encima de su tienda en la que meditaba y recibía a los visitantes, hindúes y extranjeros. Su pensamiento se enmarca en el Advaita Vedanta, la corriente *a-dual* del Vedanta, y llega hasta nosotros a través de la compilación de conversaciones llevada a cabo por sus discípulos. De las distintas recopilaciones existentes, en estas páginas nos ceñiremos a una de ellas, la más amplia, *Yo soy Eso* (Sirio, 2003. 717 p.)

vestidura del amor y de la eternidad infinitos"<sup>314</sup>. Y ese despojarse y revestirse se ejercita en la meditación silenciosa, en un esfuerzo por lanzar (trasladar, impulsar...) al propio ser hasta aquel a quien se quiere conocer-experimentar. Por medio de la conciencia desnuda de existencia desnuda. Ya que el Ser es el ser de sí mismo y de todas las cosas, en esa desnudez no hay diferencia entre la propia existencia y la existencia que todo lo es. La única diferencia es "que él es la razón de tu existencia pero tu no lo eres de la suya" (124), pero se trata de una misma naturaleza, una misma existencia, un mismo ser, que sabes que eres "cuando te atreves a dejar de ser" ("no a dejar de existir -ya que eso sería una locura y una blasfemia- sino a olvidar el conocimiento y la conciencia de ti mismo" -44- ).

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

---

<sup>314</sup> A ese desasimiento se le puede llamar verdaderamente amor y sólo el que lo experimenta puede saberlo (140). Y cuando uno se dispone a olvidar toda conciencia de sí mismo y todos sus conocimientos "comprende y experimenta que si no pierde su yo, nunca alcanzará su objetivo. Porque haga lo que haga, intente lo que intente, la conciencia personal no deja de interponerse entre tu y Dios" (141)

especulaciones (...) aférrate a ese punto fundamental de tu espíritu que es tu propio existir. (...) No vuelvas hacia atrás por muy santos que sean los objetivos hacia los que te quieran conducir tus capacidades" (124-125)

El autor del texto continua presentando la tarea, recomendando dejar atrás cualquier pensamiento de ser esto o aquello, referente a Dios o a sí mismo, y sólo valorando la cualidad misma de ser, deteniéndose en aquello que pueda aumentar esa conciencia. Como ayuda propone centrar toda la atención en un término, lo más breve posible, que facilite la polarización del "impulso desnudo"<sup>315</sup>, que ayude a penetrar más y más hondo en la conciencia de existir. Pura conciencia de existir. En la *Carta* propone el término "es" (en la *Nube* "Dios", "amor"), "pues descubrirás que todo se halla resumido y contenido en un término tan breve como 'es' "(130).

Por la vía de llenar la mente con una sola palabra, una palabra que vehicula una aprehensión del sentir, y forzar a la intelección a considerarla, va conduciendo a la mente-sentir, hacia el ámbito del conocer silencioso, adentra a la cognición humana en la *nube del no-saber*, pues es en el no-saber (más allá de toda construcción conceptual) donde se puede reconocer al que es, a Aquel a quien se busca, al que ninguna palabra ni idea pueden referir, pues *es* sin distinción ni límite alguno. La tarea consiste en ir más allá de las formas que dan entidad al cerco del aparecer, formas que configuran el escenario como si fuera el todo, formas terrenales (el yo y su mundo) o celestiales (Dios y su mundo)<sup>316</sup>. Más allá de lo que se interpone entre el buscador y el reconocimiento.

---

<sup>315</sup> "este impulso o movimiento del alma no tiene un sentido físico, hacia arriba o abajo. Habría que considerarlo como un cambio súbito más que un movimiento" (p.103)

<sup>316</sup> La nube del olvido ha de cubrirlo todo, "no sólo a las criaturas en cuanto tales sino también a sus obras y circunstancias". Todo lo que pensamos, hacia abajo, hacia el mundo, y hacia arriba (hacia Dios). Esos pensamientos "hacia arriba" interfieren entre el buscador y la realidad de Dios: "Lo digo con todo respeto, pero la verdad es que en esta tarea no resulta de ningún provecho pensar en la bondad o en la dignidad de Dios, o en la de la Virgen, o pensar en los santos, los ángeles y los bienes celestiales. No creas

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

---

que te pueda servir para fortalecer tu propósito. Pensar en la bondad de Dios y todo eso es una buena cosa, y amarlo y alabarle por ella, pero es mucho mejor el pensar desnudo en su existencia desnuda, amándolo y alabándolo por sí mismo" (44)

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

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

Nisargadatta explica que nada de lo que se pueda ir señalando tiene existencia real. Lo único que se puede afirmar es "soy", pero es una afirmación que corresponde más a una dirección, a un indicador para saber hacia dónde atender y buscar que no a algo determinado. Cada "soy esto" puede ser disuelto, ver su inconsistencia, indagando, interrogando incansablemente. "Lo que la mente ha creado, la mente debe destruirlo" (2003: 235). En prácticamente todas las conversaciones se encuentran pistas para esa tarea de deconstrucción. Utiliza distintas imágenes para hablar de ello: como estudiar las paredes de la prisión, desprendiendo piedra a piedra; o como cavar un pozo, rechazando todo lo que no es agua hasta que se alcanza el manantial que da la vida (546-548). Paso a paso, desde los niveles más concretos o exteriores, hasta el pensar y el sentir, y los contenidos que los alimentan, intentando alcanzar "la percepción

del ser impersonalmente personal", percepción de lo "Supremo", dedicando toda la energía a romper el muro construido alrededor de uno mismo.

El "soy" se mantiene en el interior, como si se incubara (548). Se procura conservar el "soy" en la mente, como una intuición, un sentir, sumergiéndose en él, de manera que se logre establecer mente y sentir en el contenido del símbolo "soy" (85-87). En la segunda parte de este trabajo, en la des-sujeción de los poetas, veíamos la aportación del lenguaje en su uso poético. El uso "meditativo" trabaja exactamente en la misma dirección. Hemos mencionado una forma peculiar de hacerlo a través de la exploración de los "nombres divinos". La palabra es el puente cuando se la explora, se la observa desde todos los ángulos; llega un momento en que la mente se da la vuelta, se dirige hacia la realidad que está más allá de la palabra, cruzando más allá del concepto y llegando a la experiencia que está en la raíz de la palabra (2003: 575-577). "De hecho -dirá Nisargadatta- esos repetidos intentos de ir más allá de la palabra es lo que se llama meditación" (2003: 576).

Las orientaciones de Nisargadatta respecto al "soy" son enormemente parecidas a las del autor de la *Nube* y su "es". Unas pocas letras que encierran todo el contenido de la búsqueda y se convierten en instrumento de discriminación y de penetración<sup>317</sup>. Los dos explican que la práctica requiere unos márgenes de dedicación específica para "asentar" en término en el interior

---

<sup>317</sup> Son innumerables las exploraciones de la práctica meditativa a partir de la palabra, del ir más allá de la palabra con la palabra. Veíamos más arriba prácticas dirigidas a polarizar la atención hacia el límite que penetra toda realidad, mediante la exploración del aletato, del Nombre, de los nombres divinos... La concentración y/o repetición de un sólo término polariza a la mente de una manera muy especial, pidiéndose ejercitar en dos vías distintas. Uno sería el uso mántrico del término, al estilo de las tradiciones de la India o de la oración del corazón del hesicasmo, otro el uso interrogativo propio de la práctica koánica del Zen Rinzai. Comparando el trabajo con el mantram y el del koan, David Loy (2000: 219-221) señala que el koan ayuda a provocar la interrogación, a sostenerla y a alimentarla, mientras que el mantram "tiñe" el sentir con el color del ámbito del no-yo, ayudando al buscador a sumergirse en el olvido de sí. El koan conduce al olvido de sí transformando al buscador en pura interrogación (la "gran duda"). Según esta distinción, la propuesta del autor de la *Nube* correspondería claramente a una práctica mántrica, mientras que el "soy" de Nisargadatta, tal como lo expone, estaría a caballo entre las dos prácticas: interrogante que polariza la búsqueda y espacio interior en el que sumergirse.

o establecer el propio interior en el término. Una vez establecido firmemente el "soy" (o el "es") en el pensamiento y el sentimiento, la orientación hacia el propio cerco hermético -podríamos decir nosotros-, "cualquier cosa que haga, piense o diga, este sentido de ser, inmutable y afectuoso, permanecerá como el telón de fondo de la mente" -dirá Nisargadatta- (2003: 86). Y el autor de la *Nube*, "esa tarea simple no es contraria a mantener tus actividades cotidianas. Con la atención centrada en la conciencia ciega de tu ser desnudo, unido al ser desnudo de Dios, podrás realizar tus tareas diarias, comer, beber, dormir o pasear, hablar o callar, estar de pie o tumbado, andar, correr o ir a caballo, trabajar o descansar" (133)

Decir "todo lo que soy te lo entrego, Tu eres" -como propone el autor de la *Nube*-, reconociendo y apartando todo aquello que sea particular, lo que sea "esto" y "aquello", todo lo que no se corresponda con el "es" pleno, infinito, ilimitado, es idéntica tarea interior a afirmar "soy" y que esa afirmación en primera persona se vaya despojando de todo aquello que corresponde a la "persona". En un caso la "esencia de la existencia" presente por doquier, simbolizada por el "es", ayuda a absorber todo lo que no es, "los estos y los aquellos", las identificaciones múltiples, en el punto concreto de la existencia del que pone en práctica la propuesta. En el otro caso, el punto de encuentro, el buscador, utiliza "soy" como formulación de esperanza, aquello que se quiere descubrir y ser, diluyendo todo lo que no es, "los estos y los aquellos" que no son el "soy".

En los dos casos, la realización resulta en una toma de conciencia del existir en su esencia absoluta: el "Ser" o el "Supremo" para Nisargadatta, "Dios" para el autor de la *Nube*. Uno y otro avisando, poniendo en guardia, sobre la limitación de cualquier término respecto a aquello que ni puede ser nombrado, ni puede ser pensado, ni puede ser comprendido. Aquello que sólo se puede conocer siéndolo. Unas afirmaciones que cuando provienen de "Oriente" nos resultan más habituales, o más "normales" por frecuentes (y por no haberlas vivido antes en conexión con la ordenación del cerco del aparecer), pero que al



encontrarlas, con toda su radicalidad, sin mitigación alguna, en plena cultura religiosa cristiana (el siglo XIV europeo)<sup>318</sup>, en el apogeo de la coherencia de la construcción cristiana del cerco del aparecer, nos ponen cara a cara con el sentido de esa experiencia cognitiva y con el uso simbólico de los términos.

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

---

<sup>318</sup> Las ideas clave que impregnan todo el texto no surgen, por supuesto, de la nada. En la base está la *Teología mística* de Pseudo Dionisio Areopagita y su "divina tiniebla" (... "libre el espíritu, y despojado de todo cuanto ve y es visto, penetra (Moisés) en las misteriosas Tinieblas del no-saber" (1990: 373)), toda la tradición apofática de la teología cristiana, Clemente de Alejandría y memorables pasajes de sus *Stromatta* (i.e. *Stromatta* V,12), Gregorio de Niza y su *Vida de Moisés*, Máximo el Confesor, Juan Damasceno... En la Francia del s.XII, Hugo y Ricardo de la abadía de San Víctor, o Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry. Y el eco de estos maestros reverberando en distintos lugares: con Eckhart nos hemos acercado a la estela renana y flamenca del XIV, en la Italia del XV encontramos a Nicolás de Cusa apuntando a Dios como el "no-otro" objeto de investigación de una *Docta Ignorancia* (Si "Dios" es la realidad absoluta, "Dios" es el "no-otro", la "no-alteridad absoluta". La búsqueda del que "es" partirá de la no alteridad absoluta, del "no- otro" de la criatura. "No se me ocurre ningún otro nombre más preciso para expresar mi concepto del innombrable que no es otro de nada" (2002: 105). En el XVI, la luminosa noche oscura de Juan de la Cruz... Si algo tiene de peculiar el texto inglés es su extremada desnudez, una propuesta tan directa y tan simple (y tan breve), que la "lección fronteriza" salta a la vista sin posibilidad de perderse en consideraciones teológicas.

celestiales y de las virtudes divinas adquiridas por arrepenimientos y adquisiciones). Que el buscador no sacrifique lo "valioso" por lo "bueno".

Para la tarea de amor que propone, lo que se requiere es "mirar hacia adelante y no hacia atrás" (38). Como hemos visto ya en otros autores, cuando el sí mismo conoce "es perfectamente humilde porque ya no queda más causa que la principal, Dios en sí mismo" (55) ¿Qué es la humildad sino el conocimiento verdadero de lo que uno en verdad es? Ante la contemplación de la "superabundancia de amor, de la bondad y la verdad sin límites en sí mismo" la naturaleza no puede preocuparse por el pecado o la santidad (54). Ni los pensamientos elevados (capítulo 9), ni la conciencia de pecado (capítulos 10-13 y 30-32), ni el reconocimiento de las limitaciones (capítulos 14-15) proporcionan la ayuda adecuada a la tarea propuesta. No son más que obstáculos, distracciones, justificaciones para evitar el paso radical de "dejarse a sí mismo atrás":

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

Nisargadatta afirma: "olvide sus experiencias pasadas y sus logros, quédese desnudo, expuesto a los vientos y a las lluvias de la vida y tendrá una oportunidad. No malgaste el tiempo en lamentos, aprenda de sus errores y no los repita" (2003: 214). La persona es la identificación del observador con el "yo"

y "lo mío". El maestro insiste: no hay ni yo ni mío, sólo un momento, un "soy", que es el puente. No se libera la persona, sino que nos liberamos de ella. Como una cáscara que aprisiona: destruir las ataduras de la memoria y de la autoidentificación, rompe la cáscara. La memoria es el centro que imparte realidad a todo cuanto percibe.

Una vez más podemos valernos del tratamiento que se hace de la memoria para poder tener la confirmación del sentido de la propuesta. Nisargadatta vuelve una y otra vez a analizar el papel de la memoria en el sostenimiento del escenario y de la "personalidad" jugando su papel en ese escenario<sup>319</sup>. El autor de la *Nube* dedica muchos esfuerzos a reorientar al buscador de buena voluntad, a explicarle que el verdadero acto de amor está en no dar vueltas sobre sí mismo, y que no hay mejor acto de contrición que dejar de ser, y que para "dejar de ser" la interpretación habitual de la vida espiritual es un estorbo. En cambio, no tiene ningún interés en discutir, ni en pretender convencer, a los "murmuradores, moralistas, maliciosos, insolentes"... (36). Tampoco a aquellos que sin pretender intentar la propuesta, la juzgan de elitista y de no tener en cuenta a la gente corriente. Le entristece, sí, cuando oye decir que es una propuesta difícil y elevada; quiere subrayar que no es así, que no hay que interpretar sus palabras entre miles de sutiles devaneos intelectuales, sino tan sencillo y tan directo como lo propone: saber reconocer la propia

---

<sup>319</sup> El tema de las conversaciones de Nisargadatta es, a menudo, el análisis de la supuesta consistencia personal. Insiste en el papel de la memoria como aglutinador. La "personalidad es un hábito" -dice (2003: 153)-, una forma de ser construida a base de repeticiones, de recuerdos, un hábito construido por la memoria e impulsado por el deseo, por la necesidad que orienta la actuación y la expresión de esa personalidad. "Personalidad" es el modo en que cada ser humano se muestra como persona. "La memoria alimenta a la imaginación y la imaginación genera deseo y miedo" (2003: 553). Sentimientos, pensamientos y actos corren ante el observador en una sucesión sin fin, creando la ilusión de continuidad de una existencia aparentemente independiente (2003: 170) Sólo la memoria da continuidad (2003: 287) El mundo se crea y se recrea con los propios recuerdos, la libertad surge de comprender que uno mismo es el creador; al percibir por primera vez algo que no es recuerdo se resquebraja la solidez de la construcción; ahí está la raíz de la experiencia de asombro (2003: 516-517)

existencia (124-125)<sup>320</sup>. La dificultad está en dar crédito a la posibilidad y a la vía propuesta. Cada uno tendrá su dificultad específica. La de las personas piadosas será atreverse a dejar atrás unos ejercicios de piedad que podían darles sentido de vida, de buen hacer, de enriquecimiento de esta vida y de la vida futura, dejarlos atrás a cambio de nada, a cambio de un no poder atrapar, ni fijar, ni concretar, ni saber.

El método, o la práctica, que proponen los dos autores es el pensarse desde fuera de sí mismo, convertirse a sí mismo en objeto de meditación, testigo indagador de sí mismo hasta llegar a la raíz del error y a la verdad que está más allá del error (Nisargadatta 2003:547). Nisargadatta distingue entre la persona, el testigo y la conciencia. La persona es el conglomerado de hábitos y recuerdos que cristalizan en una forma de ser, en una personalidad. El testigo es la capacidad de atención distanciada que puede observar a la persona. La atención disuelve la "personalidad" (2003: 266), desenmascara la trama<sup>321</sup>. El testigo, las capacidades reorientadas en ese alejamiento de sí que hace posible la observación distanciada, es quien lleva a cabo la tarea. El testigo es un puente entre la conciencia suprema y la conciencia múltiple de la persona. Cuando el testigo logra diluir la conciencia múltiple, queda el ser ("usted es el ser, es el origen, la Posibilidad Inagotable" -2003: 110-). Ahí el testigo ya no "conoce" sino que "es" conciencia, es realización del ser, la realidad "una e indivisible",

---

<sup>320</sup> "A los que me dicen que lo que propongo es tan elevado, tan difícil, raro y desconcertante, que sólo algunos intelectuales y eruditos podrían entender, les he de responder que actualmente muchos están tan obnubilados por entelequias y curiosidades sobre temas espirituales y naturales, que se les escapa la verdadera pretensión de este sencillito escrito, que es que el ser humano más simple de espíritu se une en humildad amorosa a Dios en la perfecta caridad. Si lo analizan bien se darán cuenta que no es sino una simple lección dirigida a cualquiera, ya que habría que ser muy estúpido para no poder reconocer la propia existencia: pensar y sentir que se es, no que se es esto o aquello, sino que se es" (125)

<sup>321</sup> "La persona meramente parece ser, como el espacio dentro del frasco parece tener la forma, el volumen y la aroma del frasco" (Nisargadatta 2003: 286). No se trata de luchar contra la persona limitada para convertirla en lo que no es, sino verla desde la perspectiva correcta (2003: 566). Se trata de batallar contra la evidencia de ser lo que se cree ser, negarse a pensar en sí mismo en términos de esto o aquello (2003: 290).

"atemporal, dura y sólida". Sólo puede conocerse lo falso, el testigo sólo puede reconocer lo falso -dirá Nisargadatta-, los "límites añadidos" a la realidad, al propio existir. La realidad, que es conciencia, el único modo de conocerla es serla.

Encontramos la misma estrategia en el autor de la *Nube*: "te dije que olvidaras toda cosa y todo conocimiento excepto la conciencia ciega de tu existencia desnuda"... Es decir, observarse para poderse "olvidar de sí", dando valor al observador impersonal, al testigo, "hasta poderse revestir de la conciencia de Dios mismo", algo que se lleva a cabo deshaciendo todo tipo de conciencia personal", siendo el ser de Dios ("Dios es tu ser") (141). Conocer es ser, la única existencia que es. La conciencia múltiple había quedado atrás, ahora también "la conciencia ciega de la existencia desnuda" (la conciencia testigo) para ser el que es, pues "Él es el ser de sí mismo y de todas las cosas, y sólo se diferencia de las otras criaturas en que él es el ser de sí mismo y de todo. Es en todo y todo es en él y tienen su ser en él como él es el ser de todo" (124).

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

A lo largo de las conversaciones de Nisargadatta abundan las indicaciones sobre cómo concretar la tarea de establecerse en el "soy". Importa comprender la actividad de la memoria dando solidez a un escenario que no tiene la realidad que se le otorga. Además de reconocer la inconsistencia de cualquier "esto" que acompañe al "soy", propone vivir de acuerdo con el "ser en potencia". Aunque todavía no lo perciba así, el buscador es "todo": "abandone todo sentido de separación, véase a sí mismo en todo, y actúe en concordancia. Con la acción llegará la bienaventuranza, y con la bienaventuranza, la

convicción" (2003: 564, y también: 307, 498, 514, 566, etc.). Nisargadatta apunta en la línea de Juan de la Cruz y de su propuesta de reformar la memoria, sustituyendo el discurso del recuerdo (pegado a la historia personal y a las expectativas -personales- de futuro) por el discurso "de lo que el ser humano es en verdad, aunque sólo se intuya oscuramente": el discurso de la "esperanza".

Ese es el papel que puede jugar el maestro, indicarle al aprendiz su posibilidad y animarle a que actúe y piense como si ya hubiera alcanzado la meta. Ello ayuda a vivir desde una perspectiva descentrada respecto al yo, y de ese mismo intento crece la energía y la comprensión. Cuando un interlocutor pone en duda la validez de vivir según las recomendaciones de otra persona, vivir del recuerdo de las palabras de otro, Nisargadatta le responde: "ya está viviendo del recuerdo. Lo que le pido es que sustituya los viejos recuerdos por el recuerdo de lo que le he dicho" (2003: 564)<sup>322</sup>. Al príncipe que se cree mendigo sólo se le puede convencer animándole a comportarse como príncipe y ver lo que le sucede (2003: 348). El primer paso lo dará si confía en esa sugerencia, pero a partir de ahí juzgará por su propia experiencia. El maestro interior es quien guía. Las recopilaciones recogen las referencias de Nisargadatta al papel que su maestro tuvo en él, una relación breve, en la que él intuyó el valor de lo que se le decía (que se situara en el "soy"), y se comportó en consecuencia. Hasta que realmente habitó en el "soy".

Los dos autores insisten en el amor. Es el amor a la verdad el que pone en movimiento y la verdad es amor, ya que es "ser todo", disolución de distancias y distinciones... No hay amor más grande que el conocimiento, dirá el autor de la *Nube*, y es el amor el signo de la verdad (pues en la desnudez de sí, la realidad es una, íntima unión con todo, con el ser: la verdad es amor -150-). Uno con uno, uno con Dios, con aquel que es "la vestidura del amor y de la eternidad sin fin" (140).

---

<sup>322</sup> "la conciencia es desapegada e inamovible. Es lúcida, silenciosa, pacífica, alerta, valerosa, sin deseo ni temor. Medite sobre ella como su propio ser y trate de ser ella en su vida diaria, así la percibirá en toda su plenitud" (2003: 307)

Uno con el que es todo, para el autor de la *Nube*, o viéndose a sí mismo en todo y en todos, para Nisargadatta: la gente se ve a sí misma en el mundo, mientras que el que conoce ve al mundo en sí mismo (2003: 360). "Verse a sí mismo en todos y a todos en sí mismo, eso es amor" (2003: 143)<sup>323</sup> La búsqueda no la pone en marcha la condena de sí, sino el amor a sí mismo: el profundo respeto por el existir en cada punto de realidad, también el más próximo, la propia existencia. Un amor a sí mismo entendido como no despreciar la posibilidad de verdaderamente ser (2003: 549) (que nada tiene que ver con cultivar una personalidad u otra): cuando uno es todo, el interés por sí mismo "adquiere la forma de una buena voluntad universal e inagotable, un amor todo-abarcante" (162)<sup>324</sup>

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

---

<sup>323</sup> Dice Nishitani (1999: 350): "la verdadera autosuficiencia no es egoísta, no significa otra cosa sino el yo que se vacía a sí mismo y así permite ser a todo". Es una afirmación que podríamos recoger en todas las latitudes, expresada en una gran variedad de formas culturales. Recurrimos de nuevo a Zhuang Zi y a una forma de expresar lo inexpresable que no tiene desperdicio: "Hacerse uno con el origen del universo es Vacuidad y Vacuidad es grandeza. Confundirse con el canto de los pájaros, y en esa confusión con el canto de los pájaros alcanzar la gran confusión con el Cielo y la Tierra. Esta gran confusión es el total desvanecimiento, que aparece como simplicidad y también como oscuridad. Nómbrase a esto Virtud Profunda, y se identifica con la gran armonía" (Libro XII, 7) (1996: 129)

<sup>324</sup> "la mente se vuelve silenciosa, responde inmediatamente pero sin perpetuarse en las respuesta, (...) y por encima de todo, el afecto infinito, el amor, oscuro y silencioso, irradiando en todas las direcciones, abarcándolo todo, haciéndolo todo interesante y hermoso, significativo y esperanzador (2003: 368)

### 3.7.2. A modo de síntesis: el poema de Yoka Daishi (665-713)

Cerraremos el recorrido por esta pequeña selección de maestros del conocimiento interior con un poema, breve (alrededor de unos dos mil *kanjis*), que nos ayudará a recopilar los aspectos abordados a lo largo del apartado. Se trata de uno de los textos esenciales del budismo Zen, el *Shodoka* del maestro Yoka (665-713)<sup>325</sup>. Toda la tarea, dirá Yoka Daishi, es tarea de sabiduría, de transformación por el re-conocimiento. Sabiduría que requiere del abanico de las capacidades cognoscitivas, razón, discernimiento y lucidez silenciosa, capaz de asomarse más allá de las palabras. La razón es herramienta útil mientras se albergan dudas sobre la orientación a seguir, el conocimiento conceptual colabora en la búsqueda en la medida en que sirve para despejar el horizonte (212). O puede obstaculizar si no comprende la peculiaridad de la realidad fronteriza y del conocimiento silencioso. El maestro Yoka explica que sus muchos años de estudio de los textos y de sus comentarios, los años de reflexión sobre los nombres y las formas, no le ofrecieron el reposo: "seguramente es tan vano como querer entrar en el océano para contar los granos de arena. A fin de cuentas, ¿qué utilidad puede aportarte el tesoro de los demás?" (216) El convencimiento de la posibilidad del propio tesoro, que ya es mucho, pero no más. El reconocimiento no es ni acumulación ni virtuosismo conceptual.

"Solamente comprender la raíz original,

---

<sup>325</sup> El *Shodoka* es uno de los textos esenciales del budismo zen. El título se compone de *Ka*: canto, *Sho*: probado, evidente, *Do*: vía, verdadero sí mismo. Canto a la visión, a la constatación, a la evidencia, del verdadero sí mismo. Yoka (nació en Yoka, China, 665-713, y de ahí su nombre. *Daishi*, el gran maestro, fue el título que le otorgó la posteridad). Se ordenó monje, estudió todas las formas de budismo, así como el pensamiento de Lao Tse y de Confucio, sin quedar satisfecho. Se dirigió al monte Sokei a visitar a Huei Neng, el sexto patriarca del budismo Cha'n, (Zen en japonés), y en su primer intercambio con el maestro "obtuvo el despertar". Permaneció una sola noche junto a Huei Neng, se instaló en la ciudad de Honko donde reunió a numerosos discípulos.

Para la selección de textos hemos utilizado la edición comentada de Taisen Deshimaru. Barcelona, Visión Libros, 1981, y a ella hacen referencia las indicaciones de paginación.



sin preocuparse por las ramas,  
es como captar el reflejo de la luna en la joya pura" (136)

Ésta es, quizás, la estrofa nuclear del poema. La luna, la luz nítida, reflejada en la joya pura, símbolo por excelencia en la tradición Cha'n del verdadero yo, de una existencia lúcida libre de los límites de la egocentración que antes la oscurecían. La captación de la raíz, de la esencia del existir. Clarificar el propósito, poner los medios, la dedicación, sin dispersión, sin querer acumular otros méritos.

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

En los entornos culturales ordenados desde el despliegue conceptual (desde la racionalidad: razón y ciencias) la dificultad adquiere otro cariz peculiar propio: la identificación del despliegue con la realidad misma. Hemos visto que la razón fronteriza, constatando la existencia de la frontera y fundamentándola, pone en guardia ante esa identificación: la realidad -avisa- desborda cualquier aproximación y modulación que pueda llevarse a cabo. Pero anunciar la posibilidad no es todavía atisbar experiencialmente la realidad fronteriza. Ahí vierten sus esfuerzos los dos autores del siglo XX presentados, Lanfranchi y Nisargadatta. Al mostrar la luna, su "dedo" apunta a través de un velo distinto, un velo que no está hilado con realidades y recompensas celestiales sino con los hilos de la abstracción. La naturaleza del velo es muy

distinta, pero el obstáculo a superar el mismo: superar la confusión entre construcción cultural de realidad y realidad.

Experiencia cognitiva que corta las raíces de la consistencia exclusiva de la construcción ("la marca del Buda es cortar las raíces directamente" (58)) y sitúa en la esencia. Los fenómenos son *ku*, apariencia, impermanencia. Conocer es desasir<sup>326</sup>, desasirse de lo conocido. Un saber que no tiene relación "con comprender, ni adquirir, ni rechazar", en el que "cuando estás silencioso hablas" (comunicas desde la comprensión silenciosa) Y "cuando hablas estás silencioso" (pues las palabras no constituyen un recurso apto para comunicar la aprehensión de la no-forma) (178).

Como el poder de la punta de diamante capaz de cortar el más duro cristal, se trata de destruir toda concepción errónea. La visión fronteriza va acompañada de una "nube de compasión" que se esparce hasta el último rincón (166); compasión entendida desde la raíz etimológica del término de "padecer con", de unión con el sentir y el ser del otro, pues la visión fronteriza es resultado y realización de levantar aquel velo que comprendía limitando. Ver es realizar la naturaleza misma de la existencia hasta el último poro del propio ser: la única naturaleza, la única existencia, la única esencia, ilimitada, "derramándose" por doquier.

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

La vía, se insiste, no es acumulación<sup>327</sup>, sino polarizarse para ver, o, dicho de otro modo, retirar lo que impide ver: la falsa consistencia otorgada al yo y al

---

<sup>326</sup> "Abandona los cuatro elementos, y no intentes aferrar más nada (...). Todos los fenómenos son impermanentes, todo es *ku*. Éste es justamente el gran y completo satori del Buda" (52)

<sup>327</sup> "No se puede a la vez amontonar las hojas y buscar las ramas" (58)

mundo, al sujeto y a su escenario de objetos. La realización de la condición fronteriza no se relaciona con la acumulación de méritos de ningún orden<sup>328</sup>.

El reconocimiento o la intuición del "tesoro" (del Reino de Teresa de Jesús, de la perla de Rûmî...) es imprescindible para ponerse en marcha, pero, además, ayuda a no andar deshaciendo caminos. Sin la conciencia del "más allá de sí" la dedicación perseguiría, inevitablemente, metas propias del mundo del yo y sus expectativas. Si el móvil no es el interés por el existir acumula piedras sobre el propio muro, sin amor-interés desinteresado (90) la dedicación endurece al buscador alejándolo del desasimiento, o le lleva a albergar (y cultivar) esperanzas del ámbito "celestial" (resultados relacionados con los niveles superiores de la construcción). "Fuso (la dedicación) practicado con un fin puede dar la suerte de renacer en el cielo, pero es como disparar una flecha hacia el cielo. Cuando la fuerza de la flecha se ha agotado vuelve a caer al suelo" -avisa Yoka Daishi (130)-. Una flecha disparada hacia el cielo, puede aportar un resultado del cielo, pero no era ese el propósito de un movimiento de alzado que lo que buscaba era poder penetrar la verdad. No ha hecho más que aumentar el grosor del muro que había que traspasar. Sin interés alguno del ámbito del yo, a actitud del buscador es *mushotoku*, energía sin atención alguna al resultado, sin atención al provecho propio. Otra indicación con la que nos hemos ido encontrando repetidamente.

El obstáculo (o la ayuda) para llevar a cabo la opción no hay que buscarlo en un canon de comportamiento más o menos correcto. La perspectiva desde el trabajo del movimiento de alzado es otra: el comportamiento (ya sea correcto o

---

<sup>328</sup> "Pregunta a una marioneta si adquirir méritos para encontrar al Buda es eficaz" (48). Dejar de ser una marioneta sin vida, vivir la posibilidad de vida. Llevando a cabo esa tarea de autoconocimiento, de reconocimiento del verdadero ser, todo queda realizado: Si realizáis en el instante el Zen del Buda los seis paramitas y las diez mil prácticas se realizan plenamente en vuestro cuerpo (28) Todas las virtudes, todas las perfecciones (Los seis paramitas, virtudes, perfecciones, son: 1. el don, la entrega, sin esperar nada a cambio, 2. el orden moral, el comportamiento equilibrado y armónico con el orden cósmico, 3. paciencia, confianza, 4. energía, 5. concentración, meditación, 6. sabiduría, comprensión profunda). Los seis paramitas fundamentan las "diez mil" prácticas para adquirirlos o desarrollarlos.

incorrecto desde la lógica del cerco del aparecer), es ignorante si desconoce la posibilidad fronteriza, y desde esa ignorancia mal podrá guiar los pasos hacia el acercamiento. Por tanto es acierto aquella dedicación o tarea que reduzca la ignorancia de la realidad de la frontera y así, pueda aproximar a ella. Ese es el objetivo de las diversas prácticas propuestas, un objetivo distanciado (coincidan o no las prácticas) con el que orienta a las actividades religiosas habituales. El Gîta es un bello canto a la transformación de la práctica religiosa en ejercicio de silencio de si.

No hay dificultad, interior o exterior que no pueda sortearse si se ha reconocido "el sabor del agua". La verdadera dificultad radica en no intuir la posibilidad. Una posibilidad de vida de cualidad limítrofe que hay que buscar en uno mismo, tanto la visión, la comprensión, como los instrumentos para ello. Ese es el gran reto al que hace frente cada maestro: cómo generar la grieta, cómo provocar la pregunta, la "gran duda". Una vez más, vemos que Yoka Daishi utiliza también el símil de la joya, el tesoro:

"las gentes ignoran la joya preciosa.

Pero cada uno la posee,

profundamente escondida en la conciencia (60)

El sentido de la des-sujeción no es otro que despojarse de aquello que oculta la posibilidad ("despójate por ti mismo de los andrajos que ocultan este tesoro" (82)). "Cada uno la posee". No hay elegidos. Se trata de la condición humana misma, aunque no falten dificultades. Es una afirmación con la que nos hemos encontrado en cada uno de los ejemplos trabajados. No hay naturalezas especialmente favorecidas de antemano. Pero el "velo" puede ser motivo de que muchos pasen de largo sin tener noticia de la posibilidad. La ignorancia, la ocultación, es la gran dificultad contra la que luchan los maestros de la condición fronteriza. Pero su gran afirmación es, al mismo tiempo, que no hay nada de extraordinario en la posibilidad: es tesoro, pero cada uno lo posee. El "límite" es la naturaleza propia.

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

"Estudiar al Buddha es estudiarse a sí mismo. Estudiarse a sí mismo es olvidarse a sí mismo. Olvidarse a sí mismo es ser iluminado por todas las cosas. Ser iluminado por todas las cosas es desprenderse del propio cuerpo-mente y del cuerpo-mente de los demás" (Dogen 1988: 23). Habíamos hecho ya mención a esta conocida sentencia de Dogen (s. XIII) en relación al "desasimiento" de maestro Eckhart. El "Buddha" como símbolo, encarnación, del sin-forma, de la "verdadera naturaleza". El campo de estudio más directamente abordable: la propia existencia. Acercarse a ella es apartar lo que no tiene entidad, ir despejando cada "eso" para poder reconocer el "soy" (decía Nisargadatta). Desde el "soy", o el "es", o desde ser "el cuerpo del Buddha", se es todo ("iluminado por todas las cosas") porque la vida habita en el nivel profundo de la existencia compartida, que se muestra ocupando hasta el último rincón, hasta el último horizonte. Desasidos del cuerpo-mente con el que antes se identificaba cada existir particular, la realidad entera y cada mota de la misma: "cuerpo de Buddha". "El color de las montañas, el sonido de los valles,

son la voz y la postura del Buda" (dirá Dogen). Y el maestro Yoka:

"Si comprendemos el cuerpo de Buda, no hay nada más.

Manantial original, nuestra naturaleza propia es el puro y verdadero Buda". (18)

"Nuestro cuerpo es ilimitado como los cielos", afirma Yoka Daishi (174). Lanfranchi se ejercitaba en "habitar" el espacio como el cuerpo propio. Juan de la Cruz en el *Cántico* explicaba cómo "cada una de estas grandezas que se dicen es Dios, y todas ellas juntas son Dios", no es que se le parezcan es que "son". No pueden ser otra cosa que lo que Es. El manantial original. Rûmî cantaba a los que se conocen a sí mismos, y con su propia esencia componen un libro al que dan por título "soy la Verdad". Y todos ellos insisten en comunicar el mismo mensaje: "busca en ti". Desde el reconocimiento, la realidad se abre en dos direcciones, la profundidad inefable y la lejanía ilimitada, espacio interior y espacio exterior<sup>329</sup>. "Busca en ti", una búsqueda de un solo paso, des-asirse, poder mirar a través de sí... expresiones que apuntan a ese reconocimiento cualitativo de la realidad que es "comunidad de presencias"<sup>330</sup>

"Cobra conciencia de ti, de tu existencia en su auténtica dimensión". Sería, nos parece, la síntesis de toda lección fronteriza, cuando la lección nace del convencimiento de un existir que es, por naturaleza, fronterizo, lugar de encuentro con el sin límites ni formas, desde cualquier punto determinado del existir. Un cobrar conciencia que no es reconocimiento de ser "esto" o "aquello" sino conciencia del encuentro, o, lo que es lo mismo, de la auténtica dimensión de la existencia en la realidad del "punto" de encuentro que es cada ser, cada ser humano. Conciencia que necesita de la razón fronteriza, para poder reconocer la frontera, y del conocimiento silencioso para adentrarse en ella, revistiéndose

---

<sup>329</sup> *vid.* Xavier Melloni, "La plenitud transpersonal del jo" (2003: 352-361), *éntasis y éxtasis*, la experiencia de un crecimiento en dos direcciones simultáneas.

<sup>330</sup> "Reconocer es hacer presente todo mi ser, con todas sus facultades, a algo que se me hace presente con toda su autonomía y su misterio. Reconocer es una comunidad de presencias. La comunidad de presencias, ¿no es amor? Esa es la inconmensurable belleza de nuestro destino de hombres" (Corbí 2001: 208)

así de la condición propia. "Cobra conciencia de ti" es la lección. Lo demás sólo son comentarios -podríamos decir parafraseando a rabí Hilel<sup>331</sup>-.

La construcción cultural del mundo, tan imprescindible para la sobrevivencia, se entroniza como única y absoluta, velando el reconocimiento de la posibilidad limítrofe. Cada trama cultural tiene su estilo propio de ocultación. La lección siempre parte de una realidad cultural determinada, pues el ser humano es un ser cultural. La utiliza, parte de ella, la estira, la fuerza, la aparta, apunta más allá de ella como intentando cruzar el muro que supone toda construcción cultural, colectiva e individual; queriendo ver la presencia ilimitada, informulada e informulable, a través del velo de la construcción. Para, ya desde la perspectiva de la frontera, recuperar cualquier construcción, con sentido renovado. Superada la identificación de construcción y realidad, nada es obstáculo, cualquier forma puede ser traslúcida.

---

<sup>331</sup> quien urgido a sintetizar la Torá, respondió: "no hagas a tu prójimo lo que no te agrada a ti; esto es toda la Torá, lo demás es el comentario" (*Talmud, Sabbat 31a*)

### 3.8. HACIA UNA ÉTICA FRONTERIZA

"(...) ¿no adviertes en todo ello el trazado de una posible nueva ética, una ética verdaderamente innovadora cuyo "imperativo categórico" deba repensarse en estos términos: 'Sé fronterizo; atrévete a ser habitante de la frontera'? ¿Una ética en la que se proponga, como giro o *epistrofé*, como vuelco ético (del *ethos*, de la actitud, del comportamiento y del 'carácter'), la adecuación o el ajuste de la propia condición *existencial* con esta *esencia del ser* que constituye su naturaleza y esencia limítrofe y fronteriza?"

Ese límite, pues, me invade y me constituye, recorre mis arterias y las células de mi cerebro y corazón. Es, de todos los componentes de mi ser, lo más propio, lo más íntimo: el núcleo mismo de mi *ser persona*. (Eugenio Trías 1999: 378)

Eugenio Trías propone como *imperativo ético* con plena legitimidad racional: 'obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera'. (2000: 16) Ajustarse a ella es conocerla, un conocimiento que es "llegar a ser". Conocer lo más propio, la propia esencia. Conocimiento que tiene lugar en la medida en que los ropajes y los decorados se reconocen como lo que son, ropajes y decorados; y deja de confundirse la vida con la actuación en escena. Por ello el conocimiento es des-sujeción, desplazarse de la perspectiva del sujeto; y se avanza en el conocer a medida que se produce el desplazamiento que permite "reconocer". Des-sujeción: restarle protagonismo al actor, al sujeto, con el interés de no agotar la vida en los reducidos límites de la actuación en escena. Repitiendo tarde tras tarde, día tras día, el guión. Sin asombro posible.

"Atrévete". Atreverse a ser fronterizo es "llegar a ser lo que eres" o, también "conocerse a sí mismo (y obrar en consecuencia)" -comentará Trías-.

En el segundo apartado estudiábamos el fenómeno de la des-sujeción al servicio de llegar a "conocer el mundo", desde el arte, también desde las



ciencias. Desde cualquier perspectiva, el interés por conocer, más allá de fines utilitarios, es un atrevimiento. Desde cualquier perspectiva, el conocimiento empuja más allá de sí, más allá del funcionamiento "autómata" de unos vivientes en el juego de la sobrevivencia. Ahí veíamos a artistas y pensadores atreviéndose a ir más allá del círculo de la egocentración, movidos por el interés por la realidad. Afinando la atención, atención sostenida, coordinando las facultades para poderse polarizar, sin frenos, sin obstáculos interiores, hacia el objeto de su búsqueda.

A lo largo de este tercer apartado nos hemos acercado a la propuesta de acceso a la condición fronteriza como opción de vida. Ya no para no obstaculizar, sino para revestir la condición misma. Entre una actitud y otra no existe ninguna frontera infranqueable. Son muchos los ejemplos de "fronterizos" en los distintos ámbitos de la actividad humana. Pero, hemos insistido en ello, hay quienes han buscado revestir la condición, explorando cómo llevar a cabo la adecuación, ese ajuste existencial, con todo su ser. Y alientan a otros a hacerlo. Su misma existencia deviene símbolo, hace presente la realidad de la frontera.

No pretenderíamos afirmar que los maestros religiosos ostenten la exclusiva de la maestría fronteriza. A medida que la trama cultural se aleja de los patrones de religación, los distintos ámbitos cobran autonomía respecto a los antiguos modelos, en un proceso que se puso en marcha desde el Renacimiento. Lo hizo la experiencia estética, también las ciencias. Ahora vemos cómo la ética es capaz de promover la asunción de la condición fronteriza. Nuestro estudio no pretende subrayar la exclusividad de los maestros religiosos, sino el valor de su aportación cuando se aborda desde la clave del movimiento de alzado a la condición fronteriza.

Son centenares de años, milenios, afinando objetivos, analizando las posibilidades de reformación de las capacidades humanas, despejando obstáculos. Un legado inmensamente rico, a disposición de las "jóvenes" culturas de innovación. A aquellas voces que apuntan al valor de la condición fronteriza, que ponen de relieve la necesidad de explorar métodos y vías, les

sale al encuentro ese rico legado del pasado. Veíamos un claro ejemplo de ello en *La edad del espíritu* de Eugenio Trías. En este tramo final del estudio, querríamos también mencionar a los "bienaventurados" de María Zambrano ("seres, vida y ser, unidos" -1990: 15-), como apuesta por la posibilidad limítrofe. El pensamiento de Zambrano, al que ya habíamos hecho referencia en el segundo apartado de este trabajo, constituye un ejemplo de ese esfuerzo por extender la invitación fronteriza a todo ser humano. Zambrano apuntó muy lejos en la afirmación de la posibilidad aunque, a caballo entre la poesía y la filosofía, no ofreciera la correspondiente sistematización filosófica, ni pedagógica. Lo más cercano a un método serán sus *Notas de un método* (1989), y serán eso, notas, intuiciones, vías apuntadas y sugerencias, de cara a un desarrollo pedagógico capaz de allanar el camino a un desarrollo del ser humano "completo", en su naturaleza múltiple.

Zambrano se sirve de los términos "filosofía" y "poesía" para apuntar a las dos actitudes propias del ser humano, dos movimientos diferenciados y complementarios, cada uno de ellos dando respuesta a una necesidad distinta. Imprescindibles los dos. Pensar y saber. Filosofía y poesía no refieren, en la obra de Zambrano, a dos disciplinas estancas, sino a dos orientaciones propias de cada ser humano; en algunos casos muy distantes entre sí, aunque en un horizonte ideal desarrollándose armónicamente y enriqueciéndose mutuamente.

El pensamiento (nacido de la admiración, de la interrogación admirada) se esfuerza por cobrar distancia, abstraerse de la fuente suscitadora de maravilla. Alejándose, proyectándose hacia adelante puede llevar a cabo el pensar metódico. Movimiento, pues, de ascesis de la realidad en su percepción plena, inmediata. La "ética del poeta", en cambio, avanza en un movimiento contrario, el de acercarse más y más al asombro inicial, y lo hace mediante la ascesis de sí mismo. La ética del poeta es una entrega, un no reservarse nada; transformar el reconocimiento admirado en vida y conciencia "desviviéndose" (1993: 97-98). "Desvivirse" será el término de Zambrano para apuntar en la dirección de la des-sujeción. La poesía es el resultado de la voluntad del poeta

por compartir el reconocimiento asombrado, por tanto, resultado de su "desvivirse", de su alejarse del propio sí mismo<sup>332</sup>. Y en ese vacío radical, absoluto, es donde puede reconocerse que "en cada criatura está el misterio de su ser y de la creación entera" (1993: 108). Reconocer, pero no poseer. Para poseer hay que mantener la distancia, ser distinto de lo poseído. La verdad no se puede poseer, sólo ser, en un acto de amor, de entrega, sin reserva alguna, sin que nada quede "para sí"<sup>333</sup>.

"Poesía" será pues sinónimo de conocimiento silencioso, de asumir la esencia del existir sin distancia alguna, sin velos, directa e inmediatamente sin el velo de ninguna otra presencia, en el acto de "desvivirse". "Poesía" sólo puede realizarse en el desnudamiento. Mientras que "filosofía", la abstracción propia del pensamiento puede estar promovida desde afanes individuales o personalistas (el crecimiento del "yo"), y entonces contraponerse a "poesía", o estar motivada por "amor de objetividad", de afirmación de la totalidad de las cosas. En este caso, filosofía y poesía andan juntas (1993: 110-114), dos movimientos distintos (en cuanto a la orientación y al método), pero juntos en la referencia a la unidad íntegra del universo. Pues el método, el camino trazado que avanza paso a paso, se da en "filosofía", mientras que en "poesía" sólo se avanza con la sutil guía de una "orientación", un sabor<sup>334</sup>. Ese es el punto en el que queríamos detenernos.

---

<sup>332</sup> Las referencias a la "ética del poeta" no pueden ser más radicales: le entrega su vida, sin reservarse ningún ser para sí (1993: 43), en un "saber desinteresado que viene a resultar el más profundamente interesado de todos, pues que, en realidad no es un añadir nada, sino simplemente convertir el alma, un hacerla ser, ya que el que contempla se hace semejante al objeto de contemplación" (1993: 53), como ya habíamos citado más arriba (*vid.* p.119). "Para ello se mantiene el poeta vacío, en disponibilidad siempre, su alma viene a parecer un ancho espacio abierto, desierto" (1993: 108).

<sup>333</sup> "... abrirse del ser hacia dentro y hacia afuera al mismo tiempo (...) Es la salida de sí, un poseerse por haberse olvidado, un olvido por haber ganado la renuncia total. Un poseerse por no tener ya nada que dar; un salir de sí enamorado; una entrega a lo que no se sabe aún, ni se ve. Un encontrarse entero por haberse enteramente dado (...) No puede graduarse porque la poesía consume enteramente, transforma el ser donde desciende" (1993: 110)

<sup>334</sup> "Poesía y filosofía serán desde el principio dos especies de caminos que en privilegiados instantes se funden en uno solo. El camino abierto paso a paso, mirando

En cuanto que afirma un avanzar sin huellas, ni caminos, en cuanto que subraya el aspecto de "don, hallazgo por gracia" (1993: 13) nos estaría dejando desarmados respecto al cultivo de la que considera "una de las dos mitades" del ser humano (*ibid.*). Pero no es del todo así. Ya que en las *Notas de un método*<sup>335</sup> vemos despuntar una didáctica que toma en consideración la síntesis de las dos potencialidades y un ejercicio de las capacidades mentales que ahonda en la concentración, la atención sostenida, la apertura, la creación de "claros en el bosque" (silencio del propio discurso) acompañada del desarrollo de la capacidad de acogida o reconocimiento en los claros. Usando su imagen de la paloma en vuelo, podríamos decir que Zambrano ofrece indicaciones para provocar el vuelo de la paloma y otras en la dirección de fortalecer las alas. Pero, en cambio, parecer reafirmarse en que en el vuelo no hay trazos ni huellas. Que para avanzar en el "desvivirse" no hay método. Método como tal, seguramente no; nada comparable a una serie de acciones o actitudes a las que se corresponda otra serie de acciones o resultados. Pero en esta limitada selección de maestros de la condición fronteriza lo que hemos querido subrayar es que sí pueden hallarse algo así como sutiles huellas dejadas en el espacio. Huellas para facilitar y conducir ese "desvivirse" que es, en sí mismo, realización cognoscitiva.

La ética del bienaventurado zambraniano, "filósofo" o "poeta", se caracteriza por la actitud de abandono, de desapego de todo lo familiar, tal como lo ha ido fabricando la costumbre. Una actitud que es respuesta a la llamada "del ser, del de las cosas que son, de la verdad" (Zambrano 1990: 84-86), que es amor, que es interés desinteresado. Esa ética quedará facilitada por un cultivo de la atención y del conjunto de las facultades mentales en interrelación con el sentir, como propone Zambrano, un cultivo que favorece la posibilidad de la llamada. Pero el acercamiento a la realidad, exterior e interior, por la vía

---

adelante hacia el horizonte que se va despejando, que absorberá el nombre de "método" y el camino que la paloma traza en el aire sin saberlo, llevada sólo por su único saber: el sentido de orientación" (1994: 70)

<sup>335</sup> Vid. bibliografía: González Landa, 2005.

de la des-sujeción, también puede trabajarse de forma lúcida y consciente. Aunque tenga sentido hablar de "pasividad" y "espera", desde la perspectiva del sujeto, es posible colaborar desde todas las capacidades humanas en su des-sujeción y desde ella, de forma constante y metódica. "Metódica", no en cuanto que haya un itinerario prediseñado, sí en cuanto a que es posible abordarlo de forma lúcida y consciente. Ese sería el mensaje de los maestros de la des-sujeción. Y ya desde la frontera, desde la asunción de la condición fronteriza, vuelve a tener sentido la afirmación de la inexistencia de métodos, pues no había ni camino, ni distancia que recorrer. Nada que cambiar. Sólo ver y reconocer lo que era patente y evidente.

Si nos aventuramos a proponer la lectura del legado de las tradiciones religiosas como lecciones de alzado a la condición limítrofe es porque se nos hace evidente que trabajan por transmitir la posibilidad fronteriza y orientar hacia ella. Se nos hace evidente que su esfuerzo comunicativo no persigue enseñar a adecuar las actitudes personales a unos determinados parámetros sociales de comportamiento (terrenales y celestiales)<sup>336</sup>; no persigue la adecuación del encaje de los individuos en el cerco del aparecer. Busca el conocimiento. Recordando a Wittgenstein en su *Conferencia sobre ética*, diríamos que no estamos ante una propuesta de investigar sobre lo bueno sino sobre lo valioso o lo que realmente importa, "aquello que hace que la vida merezca vivirse" (Wittgenstein 1997: 34). Son textos, y rastros, que quieren forzar a la vista a que mire más allá de sí. Aplicando tantos "artilugios y artificios" como haga falta (usando la expresión de Teresa de Jesús). Este modo de interpretar nos parecía evidente. Pero ¿cómo defender nuestra evidencia? ¿Dónde encontrar una prueba indudable? La memoria nos ofreció la clave que necesitábamos.

Todas y cada una de las "lecciones" prestan atención a la memoria pero no para cultivar "lo bueno". Desde la perspectiva de adecuar un comportamiento a una escala de valores, la memoria debería estar al servicio de

---

<sup>336</sup> Zambrano mencionará la pluralidad de religiones en una misma religión, la distancia entre quien quiere forzar la gracia divina con sacrificios y buenas acciones, y el amante que procura el encuentro en el vacío y la disponibilidad. (1993: 108)

la revisión para modificar, corregir, lamentar, perfeccionar las actitudes del yo. Al servicio del arrepentimiento (y de su hermana, la humildad). En cambio, las lecciones fronterizas advierten contra ese uso de la memoria: "¡arrepíentete del arrepentimiento!", nos decía Rûmî, "lucha por que el recuerdo de tus acciones pasadas no se interponga en el camino", veíamos en el autor de la *Nube*. Ir con el entendimiento "amontonando pecados" condena al sapo a quedarse en la ciénaga -avisaba Teresa de Jesús. La humildad -insistía la carmelita- no es rehuir de la grandeza de la condición humana, sino aprender a reconocer donde está el verdadero tesoro. La ética fronteriza se funda sobre el reconocimiento de la grandeza de la condición humana y trabaja por realizarla.

Uno tras otro, proponen estrategias para arrancar la conciencia de sí del círculo limitado de un yo, su comportamiento y su historia personal, para revestirla de conciencia de la verdadera naturaleza del ser, de aquella condición fronteriza que, quizás, aún no se percibe, pero que es la verdadera posibilidad del ser. Y desocupada de los recuerdos del yo, la memoria es el instrumento que puede actuar como liana que facilita el salto. Un uso de la capacidad de recuerdo aplicada a lo que se puede llegar a ser (reconociendo lo que ya se es), vacía de la atención a lo ya sido. Con independencia de aciertos o desaciertos del propio comportamiento.

La memoria sale en ayuda del proceso en dos momentos y dos modos. El primero es el que hemos visto en la "auscultación" de Geneviève Lanfranchi, el mismo -nos parece- de las *Notas de un método* de Zambrano: el esfuerzo por recuperar alguna vivencia de cualidad profunda, fronteriza o cercana a la frontera, guardada en ese fondo del sentir sin percibirla. Memoria que rescata lo valioso que yace en el "lecho oscuro del olvido", para poder ir constituyendo un fondo propio de vivencias significativas capaces de motivar el alzado.

El otro es el "recuerdo del futuro" capaz de desplazar, de llevar más allá de sí<sup>337</sup>. Las afirmaciones en referencia a la "humildad" no hacen más que

---

<sup>337</sup> De la memoria al servicio de la experiencia silenciosa nos habla R. Panikkar en *De la mística*, 2005: 150-153. También Amador Vega en *Tratado de los cuatro modos del espíritu* (2005: 99-117) presenta la reformación a partir de memoria, inteligencia y voluntad, y plantea la doble aportación de la memoria. "Una memoria adelantada a las virtudes del

subrayar esta orientación. Siempre en la línea de despejar el campo de la falsa entidad otorgada al yo (por "virtuosa" o "pecadora" que pueda ser la realidad de ese yo) y poniendo toda la fuerza en el reconocimiento del tesoro, la perla, la verdadera naturaleza.

Con esa clave en mano, todas las indicaciones ocupaban su lugar en unos programas coherentes y armónicos, que tomaban en consideración la naturaleza humana en toda su complejidad. Clave en mano, podíamos aplicar la misma distinción a las diferentes propuestas referidas a cada una de las capacidades mentales, sensitivas, perceptivas, a la actuación, y reconocer las orientaciones para llevar a cabo ese desplazamiento. Orientaciones y recursos para hacer frente a dificultades de distinto orden. Dificultades relacionadas con el uso silenciado de las facultades, un uso no impulsado por los hábitos del sujeto; y, muy especialmente, recursos para salir al paso de aquel nudo inicial: ¿cómo interesarse por ir más allá de unos límites todavía no intuitivos?

Porque ese es el gran obstáculo en toda época. Cómo provocar la intuición de la posibilidad ¿Cómo desarrollar una sensibilidad capaz de reconocer la frontera si sólo el reconocimiento la suscita y el reconocimiento depende de ella? Era la interrogación nuclear de Geneviève Lanfranchi, y la de todo maestro. La dificultad de intuir una posibilidad nada evidente de antemano.

Una posibilidad hacia la que la razón puede apuntar, pero no es la razón la herramienta del reconocimiento<sup>338</sup>. Hemos visto cómo Lanfranchi propone la

---

intelecto se hace necesaria cuando el yo precisa disponer de un fundamento sobre el que sostener su voluntad de pasar hacia adelante, atravesando los obstáculos de un yo debilitado por la convicción de que nada por venir puede mejorar su estado" (Vega 2005: 104)

<sup>338</sup> La razón puede avisar de la existencia de la frontera, del más allá de las construcciones cognoscitivas, puede despejar el camino, acercarse a ella. Y reflexionar y construir a partir de ella. Pero no es el instrumento del reconocimiento. Zhuang Zi lo ilustra con una bella historia: "Emperador Amarillo viajó hasta el norte del río Rojo, y subió al monte Kunlun. Pudo contemplar desde lo alto las tierras del sur. En el camino de retorno perdió su perla misteriosa. Despachó a Inteligencia para que la buscara, mas no la pudo encontrar. Despachó a Perspicacia para que la buscara, más tampoco la pudo hallar. Despachó a Dialéctica para que la buscara, y tampoco éste fue capaz de encontrarla. Entonces envió a buscarla a Inapariencia, y éste sí la encontró. -¡Maravilla es -exclamó el Emperador Amarillo- que sólo Inapariencia la haya podido encontrar!"

"auscultación cualitativa" con el propósito de rescatar el mínimo rastro de experiencia fronteriza propia que pueda existir en el bagaje personal. "No sé si queda dado bien a entender por qué es cosa tan importante este conocernos" - insistía Teresa de Jesús (M1<sup>a</sup>, 1.1), apuntando a un Reino interior que todo lo merecía-. Para adentrarse en la búsqueda no basta una creencia, una abstracción: no tiene suficientemente fuerza de alzado. Hace falta algún mínimo de reconocimiento experiencial, por leve que sea. Ahí es donde vuelcan sus esfuerzos los maestros: sea para provocar el sabor, desde su propio reconocimiento, sea para indicar hacia dónde buscar para poder reconocer. Siempre es en sí mismo. La perla está en el propio interior, en el propio ser. No puede ser de otra manera, ¿cómo buscar si no? No hay necesidad de acudir lejos para desenterrar el tesoro<sup>339</sup> -nos dirá Trías (1999: 391-392). Basta con enfocar la reflexión, y la atención silenciada, en relación a lo que se es. En sí mismo se disponen de todos los elementos para poder iniciar una aventura filosófica de conocimiento y libertad. El límite, la frontera, como lo más constitutivo de sí mismo. Lo que hace ser *eso mismo* que se es. Es el "más allá interior", "mi cuota de misterio en relación a mí mismo: mi propio y personal 'cerco hermético'" (Trías 1999: 379)

---

(Libro XII, 3. En Zhuang Zi, 1996: 126. Inapariencia, *Xiang wang* designa lo que no tiene forma o figura, "sin apariencia corpórea", sin sonido, sin nada, vacío...)

<sup>339</sup> tesoro, perla, reino, verdad, sabiduría, Dios, cuerpo de Buddha, único, más cercano que la propia yugular... expresiones para apuntar al valor de un reconocimiento que se produce en el propio campo existencial, en el punto del existir más cercano a sí mismo. Lo que nos lleva a recordar cómo cierra Husserl sus *Meditaciones cartesianas*, con la cita de San Agustín: "no vayas fuera de ti; dentro de ti, en el interior del hombre, habita la verdad" (Husserl 2002: 204)



#### 4. REFLEXIONES FINALES

"Lo que produce asombro y admiración no es un ente o una entidad, sino la pura existencia, el simple y desnudo estar en el ser, el puro y simple sentirse siendo" (Trías 2001: 59)

Este estudio nacía del interés por favorecer la capacidad de asombro, y ese interés nos ha conducido desde el análisis de los distintos modos de "estar" en la realidad hasta la reflexión sobre el significado de "sentirse siendo". Desde los modos de construir mundos con sentido, y de habitarlos, hasta el reconocimiento más allá de las ordenaciones de sentido. Desde el esfuerzo por fundamentar "razonablemente" la posibilidad de una vida "asombrada" hasta la indagación de aquello que la impulsa y la hace posible. Indagación sobre el "movimiento de alzado". Desde el inicio dejamos claro que no nos ocuparíamos de un fenómeno esporádico sino de una disposición de vida, disposición que podía llegar a ser habitual, que era deseable que lo fuera, nos decía Eugenio Trías, "un afecto recurrente, que una y otra vez se recrea; es decir, una genuina pasión" (2001: 61), capaz de situar a la vida en una perspectiva de interrogación, interés, admiración, por la existencia; vida asombrada, admirada.

En síntesis, el recorrido presentado parte del estudio de los fundamentos de una doble posibilidad de aproximación a la realidad (conocimiento conceptual y conocimiento silencioso), para comprender las condiciones de viabilidad propias de cada una. Un recorrido que nos ha llevado a detenernos en el concepto de "des-sujeción" como núcleo de la posibilidad de ese "sentirse siendo", de vivir la existencia en su connatural condición doble (o fronteriza). A explorar la des-sujeción, los ámbitos en los que se presenta, los modos en los que se desarrolla, los frutos que proporciona. Sólo nos queda añadir algunas reflexiones nacidas de todo ello.

#### 4.1. SÍNTESIS DEL ITINERARIO

Nuestro itinerario nos ha llevado a comprender que "estar en el ser" significa reconocer la condición fronteriza de la existencia, la doble naturaleza connatural al ser humano: aquella regida por las necesidades del viviente (desdoblamiento de un sujeto frente a un mundo de objetos) y aquella que se sitúa en la conciencia misma de existir, poniendo entre paréntesis la necesidad, y que permite trascender la estrategia "sujeto-objetos", para situarse en la realidad misma, siéndola: "estando en el ser". Nos hemos acercado a los distintos modos de llevar a cabo esa posibilidad.

En un primer apartado nos hemos introducido al concepto de condición fronteriza, buscando comprender el fundamento teórico de la doble posibilidad humana. La "filosofía del límite" de Eugenio Trías nos ofrecía la llave para poder abordar fenómenos de naturaleza diversa, cada ámbito en su lugar y la interrelación entre ellos, mediante su topografía en cercos y el encuentro entre ambos: el concepto de límite o frontera. Una filosofía a la que correspondería una concepción del conocimiento capaz de dar razón de la pluralidad de conocimientos: conocimiento apto para ordenar al cerco del aparecer (y propio del mismo) y modalidad de conocimiento para habérselas con el cerco hermético en la realidad fronteriza: conocimiento no conceptual por ser conocimiento que explora la realidad no moldeada por la palabra y el concepto; "conocimiento silencioso" en la terminología adoptada por Marià Corbí. Veámos, en la obra de Marià Corbí, un modelo de análisis de las transformaciones de la configuración del cerco del aparecer y la repercusión de esas transformaciones para la interpretación de la realidad del cerco hermético. Comprender esa repercusión por una parte nos ayudaba a poder afrontar el desplazamiento, o la ocultación, del cerco hermético. Por otra nos permitía comprender cómo, desde construcciones culturales de distinta naturaleza, se procuraba apuntar a la zona limítrofe.

Todo ello nos permitía disponer de los instrumentos necesarios para el análisis: contábamos con la comprensión de la raíz de una actitud cognoscitiva

que hacía posible el reconocimiento de una realidad de doble dimensión y abría la puerta a su exploración. Vimos que esa exploración no avanzaba adquiriendo, acumulando nada (conocimientos desde un sujeto) sino que avanzaba por "reformación" del conocedor: movimiento de des-sujeción (en cuanto que ponía límites al predominio absoluto del sujeto y su mundo correlato), conocimiento silencioso (en cuanto que apuntaba al reconocimiento más allá de las construcciones lingüísticas propias de ese mundo subjetivo). Podíamos, por tanto, entrar de lleno en el análisis de los factores que hacían posible "habitar el límite" o "asumir la condición fronteriza" como condición propia del ser humano.

El estudio del testimonio de una selección de "seres fronterizos" nos debía permitir recoger los rasgos del "movimiento de alzado", es decir, de la des-sujeción que favorecía la condición fronteriza y rasgos, también, de la condición misma. Lo primero que se nos hizo evidente fue la fuerza creativa de la des-sujeción que estábamos analizando, que la distinguía claramente de una des-sujeción orientada a limitar, a controlar, a sacrificar. La des-sujeción que abordábamos era comparable al paso atrás que permite coger impulso, o al silencio que permite oír la "música callada", un verdadero ejercicio de llevar al ser más allá de los límites marcados por el sujeto, sus necesidades, su mundo.

Teniendo clara la naturaleza de la des-sujeción, podíamos recoger su presencia en los más diversos ámbitos de la actividad cognoscitiva humana, lo que nos confirmaba en la consideración de la condición limítrofe como connatural a la especie, ni exclusiva de unas personalidades especialmente dotadas, ni limitada a alguna actividad o algún ámbito cognoscitivo determinado (como podría ser el de la creación artística). Al tiempo que recibíamos esa confirmación, el trabajo nos facilitaba otra distinción: la diferencia entre una des-sujeción promovida desde el interés por la exploración de algún ámbito de realidad y la des-sujeción como tarea sistemática que busca acceder a la realidad fronteriza misma. No se trataría de des-sujeciones enfrentadas. Una misma persona puede estar llevando ambas a cabo de forma

unitaria, pero la aportación propia de cada una se corresponde con el objetivo que la motiva.

Por un lado se dan los "acercamientos a la frontera" derivados de la exploración sincera de la realidad. El compromiso con alguna de las vías de conocimiento puede conducir más allá del corto alcance del mundo de los intereses limitados. Artes, ciencias, el compromiso ético, cualquier ámbito de interés por la realidad (aún con grandes o pequeñas dosis de interés egocentrado en su origen) impulsan al ser humano a no prestar oídos a los miedos o exigencias del yo, a silenciarlos para poder avanzar en la búsqueda deseada. A ese silencio instrumental del sujeto responde el toque de la conciencia fronteriza, la intuición de la realidad limítrofe. En el caso del arte, al desarrollarse por vías cognoscitivas no conceptuales (prioritariamente), el mismo campo de exploración estética deviene (o puede) ámbito de exploración fronteriza, esfuerzo de conocimiento silencioso, gratuito, esfuerzo por adentrarse en el más allá de la realidad moldeada por la comprensión necesitada. Y aportar retazos de tal avance.

En el caso del interés por la realidad que se desarrolla principalmente por vías conceptuales -razón y ciencias-, en cuanto que desbordan el reducido círculo de los intereses del yo, la dedicación provoca (y anima) al desplazamiento de la vida de su eje de egocentración. Fuerzan al silencio del sujeto para poder llevar la investigación más allá de lo conocido, más allá del mundo sostenido por la costumbre. Ahí se da, también, la grieta, la intuición de la naturaleza limítrofe de la realidad, aunque las herramientas para avanzar en esa intuición ya no serán las conceptuales. La atención silenciada y lúcida, lúcidamente silenciada, una atención inseparable del sentir silencioso, gratuito, no subjetivo, toma entonces las riendas. Unas herramientas cognoscitivas son las aptas para la indagación en el mundo de las construcciones de realidad, otras las propias del trascender toda construcción, pero el protagonista de la cognición es el mismo. Un extenso legado deja testimonio de esa doble experiencia de realidad; ahí situaríamos aquellas palabras de Albert Einstein,

tantas veces citadas, relacionando la conciencia de la realidad limítrofe con el origen y la motivación de toda búsqueda sincera (en arte, en ciencia, en religión) que lleve más allá de sí mismo.

En todos estos casos de interés sincero por la realidad se lleva a cabo, necesariamente, un cierto trabajo de des-sujeción, específico, limitado, dirigido a retirar obstáculos determinados. El testimonio de estos protagonistas es lo que constituye el grueso del segundo apartado de este trabajo, un material valioso para poder calibrar la actitud de des-sujeción en una amplia diversidad de formas y orientaciones.

La otra vía es la de la exploración del propio existir en su calidad de realidad fronteriza, a la cual corresponde una des-sujeción como ámbito mismo de la exploración. Des-sujeción como tarea sistemática que busca acceder a la realidad fronteriza misma. Ahí es donde reconocíamos el valor del recorrido de los místicos como maestros de la condición fronteriza. Lecciones fronterizas que trabajan en dos frentes. Por un lado está la reorientación de las facultades hacia más allá de sí; torcer su movimiento natural "hacia sí" para forzarlas a mirar "más allá de sí", hacia la frontera. Por otro, lo más difícil: motivar esa tarea de reorientación, darle un motivo.

En el caso anterior, el del interés por algún ámbito de realidad, ese interés avanza más o menos mezclado con intereses del yo (éxito, fama, sentido de vida, realización profesional, asegurarse la vida eterna o la protección divina, ..., unos intereses u otros según el ámbito de actividad del cual se trate y según la "personalidad" de cada cual). Arte, ciencia, religión, cualquier campo de actividad humana puede cultivarse con sentido (y con resultados propios) en el círculo de los intereses del yo. Y es en la medida en que la fuerza de la búsqueda prescinde de los intereses del yo, que hay lugar para la vivencia fronteriza. Y de ahí, un nuevo impulso y motivación en la búsqueda, animada por el "sabor" de la frontera. Pero cuando se trata de motivar hacia esa realidad fronteriza antes de que se haya podido dar el "sabor", ¿a qué apelar? ¿Cómo

hacerlo? Desde la realidad subjetiva, ¿qué es lo que puede mover al sujeto a "llevarse" más allá de sí mismo, a superar unos límites que no se sospechan?

En ese punto es donde se produce la dificultad nuclear y dónde hemos podido reconocer el "arte" de los maestros. Y es por lo que los podemos llamar sin dudar "maestros de la condición fronteriza". Su arte consiste en transmitir confianza en la posibilidad, confianza en los propios recursos, y estratagemas para tender puentes entre una frontera que todavía ni se intuye y una realidad del cerco del aparecer (realidad interior y exterior), sólida, opaca, indudable.

Hemos recorrido una pequeña selección de "lecciones" para poner de relieve ese arte. El arte de provocar la interrogación por la naturaleza del propio existir, arte de despertar la "gran duda" (en terminología budista), de cuestionar la evidencia sin grietas de la conciencia subjetiva como eje del mundo. Arte para proporcionar recursos y transmitir confianza en la condición humana, en la grandeza de la condición humana.

Geneviève Lanfranchi nos presentaba el movimiento de alzado sin referencias religiosas, lo que nos permitía recoger las características propias del alzado sin confusión de objetivos. Teresa de Jesús, en su esfuerzo por sortear el corsé ideológico religioso con el que pretendían controlarla, nos dejaba bien clara la diferencia entre un medio cultural de estructura religiosa y el movimiento de alzado. Su compañero de fatigas, Juan de la Cruz lo complementaba sistematizando el movimiento de alzado, presentando una reinterpretación de la práctica religiosa (el cultivo de las virtudes): la orientación de las capacidades más allá de sí, "saliendo, estando ya la casa sosegada". Veíamos entonces otros ejemplos de sistematización del trabajo con todo el ser, con todo aquello que forma parte de la experiencia humana de vida, de cara a alzarse al reconocimiento del existir: los yogas de Patañjali y la propuesta del Bhagavad Gîta. Tanto los maestros cristianos como los hindúes tenían en cuenta la interrelación del conjunto de facultades humanas (intelección, percepción, volición, actividad. Mente, sentir, actuar) y nos permitían observar cómo sus propuestas, lejos de procurar el perfeccionamiento

de nadie, orientaban hacia vaciar de cualquier "alguien". Nos acercábamos luego al maestro del "sin método", maestro Eckhart y su poder de convicción de la posibilidad de realizar la eclosión desde lo más profundo de sí mismo. Su "nacimiento eterno" nos llevaba hasta el "segundo nacimiento" de Djalâl-ud-Dîn Rûmî. Con Rûmî y con al-Yîlî, y la invitación a trabajar a partir de los "Atributos", veíamos otra manera de tantear en la realidad hasta captar la condición fronteriza, fuera y dentro. Con maestro Eckhart y los dos autores musulmanes veíamos el poder de la fuerza simbólica para llevar a la comprensión más allá de sí, más allá de las formas. Y, más adelante, su contrapartida en la simbología budista del maestro Yoka. Finalmente nos deteníamos en la más escueta de las propuestas: tomar conciencia de la realidad fronteriza como condición propia, conciencia plena de "ser", de la mano del autor del siglo XIV de la *Nube del no saber* y de Sri Nisargadatta, maestro vedantino del siglo XX.

Acabaremos con algunas reflexiones surgidas a partir del estudio de las "lecciones fronterizas" no sin antes insistir, una vez más, en que si se ha podido adoptar esta perspectiva de relectura de los textos es porque se partía de un esclarecimiento previo del ámbito de lo religioso llevado a cabo desde itinerarios intelectuales como los que Eugenio Trías o Marià Corbí ponían a nuestra disposición. Corbí dando razón de las distintas formas de ordenación religiosa del cerco del aparecer, su valor y coherencia interna, a la vez que su lejanía respecto a las sociedades de innovación; subrayando la naturaleza propia del "conocimiento silencioso", su aportación, sea cual sea la configuración del cerco del aparecer. La filosofía del límite de Eugenio Trías, ofreciendo una razón fronteriza capaz de apuntar más allá del ámbito propio del quehacer de la razón, y de asumir sus límites y aportaciones propias; mostrándonos el acceso a una experiencia de religación con el *misterio* claramente diferenciada de la "religión"; y dando razón de la emoción humana en su despliegue múltiple. Uno y otro ayudándonos a distinguir entre unas

formas religiosas de ordenar el cerco del aparecer y la naturaleza propia de la condición fronteriza, sean cuales sean las condiciones de vida de cada tiempo.

#### 4.2. A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo del recorrido, hemos podido constatar cómo de cada uno de los textos analizados se desprendía toda una propuesta dirigida a hacer posible una verdadera adecuación del ser a la realidad fronteriza. En cada uno de los ejemplos revisados hemos podido ver una pauta sistemática de "reforma" de la orientación de las facultades para llevarlas más allá de su uso egocentrado. Cada propuesta con sus aportaciones propias y peculiares, busca reorientar la mente, el sentir y la acción desde su actividad propia al servicio de las necesidades y deseos de un sujeto, a un "tender hacia" más allá del sujeto. Busca motivar el cambio de rumbo, estratagemas para llevarlo a cabo, pautas para ayudar a asentar la nueva dirección. Pone en guardia acerca de obstáculos y dificultades. Y, sobre todo, insiste una y otra vez, en la existencia de la posibilidad, procura convencer del valor de la condición fronteriza y de los recursos al alcance. De la realidad de la posibilidad.

Hemos visto que cada uno hacía frente a la ocultación propia de su entorno cultural, ya fuera la identificación de dedo y luna (para utilizar una imagen bien conocida) ya fuera la ausencia de "dedos" simbólicos. En entornos de configuración religiosa la mirada se dirigiría más allá de sí pero podría quedar frenada en el ámbito "celestial", en el plano superior del cerco del aparecer, sin llegar a vislumbrar la frontera. Hemos podido ver la insistencia de quien quiere comunicar la posibilidad fronteriza en distinguir entre imaginaciones y conceptos divinos y aquella experiencia que se produce más allá de toda forma. Distinguir entre símbolo y simbolizado. Abandonar a Dios por Dios -decía maestro Eckhart-. Uno tras otro, los hemos visto jugando con los símbolos hasta lo imposible para lograr apuntar más allá de lo concebido y de lo concebible. Uno tras otro, se han esforzado por distinguir aquellas



actuaciones que pertenecen al ámbito de las formas, los conceptos, las expectativas, por sublimes que sean, y aquellas que luchan por abrir una grieta que permita pasar a través. Avanzar -con Juan de la Cruz- "por caminos no sabidos", para entrar allá donde nada se sabe, "toda ciencia trascendiendo".

Mientras, la ocultación propia de los entornos secularizados es de otra naturaleza, es la de un horizonte vacío de cerco hermético, vacío de misterio; arrumbando el mundo simbólico, lo simbolizado resulta más imperceptible. Aunque sería difícil sopesar cual de las dos ocultaciones es mayor. En los dos casos la dificultad es grande. Y es propia de la condición humana. No se debe a una malformación, sino que es consecuencia de la doble posibilidad de conocimiento misma. La construcción del cerco del aparecer, sea la que sea, se ha de mostrar como absoluta, como indudable, como la realidad misma, y lo connatural al viviente es que se sitúe en el centro del escenario que configura su mundo, una vida regida por la relación sujeto-objetos en una realidad compartida construida culturalmente.

La selección ha consistido en una mínima pequeña muestra sin más ánimo, hemos insistido en ello más de una vez, que el de hacer patente que es posible acercarse a los maestros religiosos desde la perspectiva de la condición fronteriza y que una aproximación como ésta resulta muy esclarecedora. Nos permite situarnos ante unos maestros del conocimiento de sí mismo. Conocimiento de la verdadera naturaleza del existir, que se lleva a cabo revistiendo esa naturaleza, adecuando el ser a su condición propia, que empuja a sentir el sabor de la libertad, la libertad de la carga de los límites del sujeto, que permite conocer el alcance de las propias capacidades, traspasar todo molde y "ser" la inmensidad, la esencia misma de la realidad ilimitada. Conocimiento que hemos podido ver, una y otra vez, asociado a un profundo interés por toda realidad (por el existir único compartido), interés que es admiración y asombro porque es presencia ilimitada, inefable, inabarcable, instante tras instante. Paz y certeza, aquella experiencia ("sin sentido" que mencionaba Wittgenstein) de sentirse seguro "pase lo que pase". Ausencia de temor, pues ha desaparecido el causante de los temores, aquel sujeto que veía

peligrar sus proyectos. Esa paz y "quietud" no se muestra como síntoma de indiferencia sino de un interés por el existir en su plenitud, libre de los miedos ligados a las expectativas de un yo aferrado al extremo de un palo.

Esperamos que con la muestra ofrecida se haya podido apreciar el arte pedagógico de estas lecciones de "alzado" a la condición fronteriza. En el hecho mismo de procurar pautas e indicaciones con el propósito de favorecer el alzado es donde se da una diferencia importante en relación a aquellos buscadores y buscadoras que nos transmiten una experiencia fronteriza que han revestido como "condición" de su interés por la realidad -podríamos decir-. En el caso de éstos, su búsqueda estética, filosófica, científica, ética, búsqueda de cualquier orden, ha sido suficiente motivo para animarles a ir más allá del mundo de la egocentración. Lo hemos visto en el segundo apartado de este trabajo, recorriendo sus esfuerzos de des-sujeción, de "contra sí", para superar los velos del yo que se interponían en el camino, que impedían "ver", "oír", "comprender", la realidad misma. Desde su constatación fronteriza, aportan frutos propios de la riqueza de la condición. Pero el objetivo de su esfuerzo comunicativo no es el llevar a otros hasta la experiencia limítrofe, o facilitarles recursos para ello; mientras que sí lo es para los maestros religiosos o para una Geneviève Lanfranchi.

Y, finalmente, la última cuestión. La primera, de hecho. La "cuestión inicial" que nos ha acompañado a lo largo de todo el trayecto. Hasta qué punto es posible una condición de vida "asombrada", hasta qué punto es posible adecuar la vida a su condición fronteriza, hasta qué punto se dan vías reales de desarrollo del conocimiento silencioso.

La fuerza del lenguaje simbólico con expresiones como "nacimiento divino", "ser Dios", "Uno con el Uno"... y un largo etcétera, podría tendernos una trampa volviendo a situar la condición fronteriza más allá de las condiciones generales de vida. Una invitación fuera de este mundo cursada a seres celestiales<sup>340</sup>. El valor propio de la condición limítrofe merece esos

"excesos" de lenguaje para intentar comunicarla, con el riesgo de que el lenguaje lleve a confusión. La confusión consistiría en poner el acento en lo tan radicalmente "otro" de la naturaleza limítrofe; tan "otra", tan arriba, tan novedosa, que ni se plantea que sea posible hacer algo para acceder a ella. Si se ignora la existencia de barcas para cruzar, ¿quien podría plantearse llegar a la otra orilla del río? De ahí el interés de analizar paso a paso las propuestas, viendo cómo aprovechan las posibilidades que ofrece cada facultad humana, en la tarea de alcanzar una perspectiva desegocentrada. Viendo, también, cómo lidian con los obstáculos que se presentan.

Las "lecciones" apuntan muy alto para motivar, para insistir en el valor propio de la naturaleza humana. Para contrarrestar todas aquellas voces, interiores y exteriores, que le dicen al sapo que no ha de moverse de la ciénaga (Teresa de Jesús). Pero, al tiempo, ofrecen recursos, multitud de recursos para lanzarse a la aventura. Hay ahí un amplio legado, un ofrecimiento inagotable de ayudas.

Al mismo tiempo, hablar de "don" o de "gracia" también tiene sentido. No falta fundamento para ello ya que la experiencia de realidad desde la des-sujeción no se corresponde con la conciencia de la tarea concreta que se haya podido llevar a cabo desde el sujeto. "Algo se ha producido" sin una causa directa relacionada con el propio actuar. El sujeto se sabe no protagonista, ni causa, de la realidad fronteriza. Una vez más el lenguaje resulta ambiguo y limitado, y puede resultar engañoso tomado al pie de la letra. Nada se puede hacer, porque no hay nada que hacer, ni que lograr. La decisión y el empeño de uno, son fundamentales. Respecto al movimiento de alzado, estas dos afirmaciones son tan contradictorias como ciertas.

Supuesto esto, ahondar en las características del movimiento de alzado, facilita la posibilidad. Asentar la des-sujeción -tal como hemos pretendido- como orientación positiva de las capacidades humanas, nos permite entender

---

<sup>340</sup> Recordar con Eugenio Trías (2001: 82) que no se propone "ninguna panacea: un sobrio humanismo relativo a nuestra condición limítrofe (más allá de todo exceso o defecto, o de toda autocomprensión como dioses virtuales o como criaturas ecológicas)".

mejor el "cómo" llevar a cabo la posibilidad "silenciosa". Se nos muestra como opción de reconocimiento, que sólo pide ver "a través" del sujeto, y trabajar para ello. Ahora y siempre, como hemos podido constatar, la dificultad está en tener noticia de tal posibilidad, y en entender lo que la alimenta. Pero no está reñida con unas configuraciones culturales más que con otras. Está reñida -sólo- con una realidad que se dé por sabida y agotada desde la visión subjetiva (sea una visión sustentada sobre el mito, sea sobre la razón). Y todo lo que colabore a enraizar una visión que sabe que nada queda agotado por el acercamiento que se le pueda hacer, favorece la posibilidad de adecuar la vida a su condición fronteriza. Comprendiendo los límites y aportaciones de las capacidades humanas de conocimiento en su pluralidad. Aprendiendo a explorar el lenguaje simbólico en su código propio (que es lanzar más allá de sí, no la formulación de teorías). Alimentando la capacidad de interrogación. Cultivando la atención sostenida, la capacidad de atender, de tender hacia, hacia más allá de sí, sin buscar nada concreto más que abrazar el existir. En disponibilidad abierta.

Recogida y fundamentada la posibilidad limítrofe como lo que es, connatural a la especie, de lo que se trata es de explorar y asentar la des-sujeción (en sus infinitas posibilidades y aspectos) también como lo que es: movimiento de adecuación (de "reformación") de las capacidades a la plena condición de ser. Es la lección y la certeza que se desprende del estudio de los maestros de la condición fronteriza. Así como la confianza en que los tiempos son distintos, pero ni mejores ni peores para el conocimiento de sí mismo. Si no hubiera sido siempre algo sutil y escurridizo, no habrían dedicado tantos esfuerzos en insistir en que la posibilidad está aquí mismo, escondida y patente, minúscula e inabordable en su inmensidad, tan cerca y tan lejos.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

AA.VV.

- 1958 *Avec Stravinsky*. Monaco, éditions du Rocher. 211 p.
- 1977 *Encyclopédie des mystiques*. Dir.: Marie-Madeleine Davy. Paris, Seghers. 4 vols.
- 1980 *La experiencia mística y los estados de conciencia*. Barcelona, Kairós. 316 p.
- 1981 *Le Vide: expérience spirituelle en Occident et en Orient*. Paris, Les Deux Océans. 336 p.
- 1983 *Le maître spirituel selon les grandes traditions et d'après des témoignages contemporains*. Paris, Les Deux Océans. 310 p.
- 1985 *The creative process. Reflections on invention in the arts and sciences*. Berkeley, University of California Press. 258 p.
- 1986 *Art et éducation*. Paris, Cierc. 206 p.
- 1993 *Les voies de la mystique, ou l'accès au Sans-accès*. Paris, Les Deux Océans. 283 p.
- 1994 *El sagrat en l'art*. Barcelona, Cruïlla. 125 p.
- 1994 *Arquetipos y símbolos colectivos: Círculo Eranos I*. Barcelona, Anthropos. 431 p.
- 1995 *Textos cartoixans primitius*. Barcelona, Proa. 183 p.
- 1997 *Creators on creating*. New York, J.P.Tarcher/Putnam. 245 p.
- 1998 *Estética y religión: el discurso del cuerpo y los sentidos*. Barcelona, Er: Revista de filosofía. 563 p.
- 1999 *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam: an ecumenical dialogue*. (ed. Moshe Idel; Bernard McGinn). New York, Continuum. 252 p.
- 1999 *La religión de la pintura: escritos de filosofía romántica del arte*. Madrid, Akal. 172p
- 2000 *Cartes creuades: des de la fe i l'agnosticisme*. Barcelona, Mediterrània. 194 p.
- 2001 *Mujeres de luz: la mística femenina y lo femenino en la mística*. (ed. Pablo Beneito). Madrid, Trotta. 298 p.
- 2005 *Neurología de la religión. Mente y cerebro*. Investigación y Ciencia, nº12, Mayo Junio 2005 (monográfico).

ABELL, Arthur M.

- 1992 *Converses amb compositors famosos: sobre la creació de llurs obres mestres, la seva genialitat i inspiració*. Reus, Artur Martí i Gili. 221 p.

AGAMBEN, Giorgio

- 1998 *El hombre sin contenido*. Barcelona, Altera. 191 p.

AGUSTÍN, San

- 1981 *Soliloquis*. Barcelona, Laia. 108 p.
- 1982 *El maestro, en: Obras de San Agustín, vol 3*. Madrid, BAC. pgs. 573-671.
- 2001 *Confesiones*. Madrid, Alianza. 403 p.

- AL-YÎLÎ, Abd al-Karîm  
2001 *El Hombre universal*. Madrid, Mandala; Alquitara. 123 p.
- AN-NAWAWI, Abu Zakariya Yahya  
1986 *Los cuarenta Hadiths*. Barcelona, Edicomunicación. 104 p.
- ANCELET-HUSTACHE, Jeanne  
1978 *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Paris, Seuil. 192 p.
- ANSARI  
1992 *Gritos del corazón*. Madrid, Sufi. 125 p.
- ANÒNIM ANGLÈS DEL SEGLE XIV  
1992 *El núvol del no-saber. Carta de direcció espiritual privada*.(trad. Josep Sales).  
Barcelona, Proa. 158 p.
- ANSELMO, San  
1985 *Proslogion. Sobre la veritat*. Barcelona, Orbis. 161 p.
- APOTEGMAS  
1979 *Apotegmas de los padres del desierto*. Buenos Aires, Lumen. 207 p.
- 'ARABÎ, Ibn  
1983 *La Niche des lumières: 101 saintes paroles prophétiques*. Paris, de l'Oeuvre.  
156 p. 1984 *Le Livre de l'extinction dans la contemplation*. Paris, de l'Oeuvre. 57 p.  
1986 *El Núcleo del Núcleo*. Málaga, Sírio. 81 p.  
1987 *El tratado de la Unidad*. Barcelona, J.J. de Olañeta. 63 p.
- ARGULLOL, Rafael  
1989 *Tres miradas sobre el arte*. Barcelona, Destino. 267 p.
- ARISTÓTELES  
1969 *De Anima*. Buenos Aires, Juárez. 153 p.  
2001 *Ética a Nicómaco*. Madrid, Alianza. 317 p.
- ARJOMANDI ROD, Arash  
2005 *Razón y revelación. La religión en el proyecto filosófico de Eugenio Trías*. [tesis  
doctoral]. Barcelona, Universitat Pompeu Fabra. 438 p.
- ARNHEIM, Rudolf  
1986 *El pensamiento visual*. Barcelona, Paidós. 363 p.  
1993 *Consideraciones sobre la educación estética*. Barcelona, Paidós. 99 p.  
1995 *Arte y percepción visual. Psicología del ojo creador*. Madrid, Alianza. 553 p.
- ASOCIACIÓN Internacional de estudios Médico-Psicológicos y Religiosos

- 2001 *XV Congreso: Identidad y hecho religioso*. Buenos Aires, Tanti. 486 p.
- ASTRAVAKRA GÎTÂ  
 1984 *Astravakra Gîtâ; Avadhuta Gîtâ* (ed. Alexandra David-Neel). Madrid, Luis Cárcamo. 110p.
- ATTAR, Farid-ud-Din'  
 1976 *Le mémorial des saints*. Paris, Seuil. 309 p.  
 1979 *Mantic Uttair: El lenguaje de los pájaros*. Barcelona, Visión Libros. 302 p.
- AUROBINDO, Sri  
 1970 *Le guide du Yoga*. Paris, Albin Michel. 280 p.
- BACH, Ana M.  
 1947 *La pequeña crónica de Ana Magdalena Bach*. Barcelona, Juventud. 171 p.
- BACHELARD, Gaston  
 1961 *La flamme d'une chandelle*. Paris, PUF, 1961. 148 p.
- BACOT, Jacques  
 1982 *La vie de Marpa le "traducteur"*. Paris, Lib. Orientaliste Paul Geuthner. 115 p.
- BALCELLS, Pere-Albert  
 1997 *Autoretrat de Mozart a través de la seva cossespondència*. Barcelona, La Campana. 311 p.
- BALLESTEROS, Ernesto  
 1997 *Las enseñanzas de Ramana Maharshi*. Barcelona, Kairós. 215 p.
- BALTHUS  
 2001 *Mémoires de Balthus: recueillies par Alain Vircondelet*. Monaco, du Rocher. 297p.
- BARASCH, Moshe.  
 1995 *Teorías del arte: de Platón a Winckelmann*. Madrid, Alianza. 312 p.
- BARNET, S.A.  
 1972 *La conducta de los animales y del hombre*. Madrid, Alianza. 228 p.
- BARUZI, Jean  
 1979 "Introduction a des recherches sur le langage mystique", en: M.M.Davy (dir.) *Encyclopédie des mystiques*. Paris, Sehers. (4 vols.) v.I pgs. XXIX-XLV  
 1985 *L'intelligence mystique*. Paris, Berg. 225 p.  
 1991 *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid, Junta de Castilla y León. 738 p.

- BARYLKO, Jaime  
1993 *El Midrash, la sabiduría del judaísmo*. Buenos Aires, Kier. 320 p.
- BATAILLE, Georges  
1973 *Théorie de la religion*. Paris, Gallimard. 159 p.
- BAYLE DE JESSÉ, Bruno  
1985 *Houa-T'eou: initiation aux bouddhismes Tch'an et T'ien-T'ai*. Paris, Guy Trédaniel. 217 p.
- BENJAMIN, Walter  
1984 *Art i literatura*. Vic, Eumo. 142 p.
- BENTOUNÈS, Cheikh  
1998 *L'Homme intérieur à la lumière du Coran*. Paris, Albin Michel. 228 p.
- BERGER, John  
1997 *Algunos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible*. Madrid, Ardora. 61 p.
- BERGSON, Henri  
1987 *Memoria y vida*. Madrid, Alianza. 179 p.  
1999 *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca, Sígueme. 166 p.  
2003 *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, PUF. 340 p.
- BERLIN, Isaiah  
1982 *Contra la corriente: ensayos sobre la historia de las ideas*. Madrid, FCE. 455 p.  
1993 *En diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Madrid, Anaya, Mario Muchnik. 285 p.
- BERNARD-MARIE, F.  
2002 *L'Islam et la miséricorde: selon le Coran et les Hadiths*. Paris, Autrement. 94 p.
- BERNAT DE CLARAVALL  
1989 *La consideració, al Papa Eugeni*. (trad. Genís Vilardell) Barcelona, Proa. 155 p.
- BHAGAVAD GITA  
1970 *La Bhagavad-Gîtâ* (trad. Jean Herbert; ed. y coment. Sri Aurobindo). Paris, Albin Michel. 378 p.  
1976 *Bhagavad Gita, el Cantar del Señor* (trad. Leonor Calvera). Buenos Aires, Dédalo. 142 p.  
1988 *Bhagavad Gita* (trad. Elisabet Abeyà; Joan Mascaró). Palma de Mallorca, Moll. 143 p.  
1997 *Bhagavad Gita: con los comentarios advaita de Sánkara* (ed. Consuelo Martín). Madrid, Trotta. 333 p.



- BLANCO MARTÍNEZ, V.; ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando.  
1997 *María Zambrano (1904-1991)*. Madrid, del Orto. 94 p.
- BODIDHARMA  
1995 *Enseñanzas zen*. Barcelona, Kairós. 147 p.
- BOEHME, Jakob  
1983 *Diálogos místicos*. Barcelona, Visión Libros. 105 p.
- BOHM, David  
2002 *Sobre la creatividad*. Barcelona, Kairós. 181 p.
- BONAUD, Chrisitan  
1994 *Introducción al sufismo: el Tasawwuf y la espiritualidad islámica*. Barcelona, Paidós. 153 p.
- BONHOEFFER, Dietrich  
1965 *Letters and papers from prison*. London, Collin. 192 p.  
1965 *No rusty swords: Letters, lectures and notes 1928-1936*. London, Collins. 384 p.
- BONNEFOY, Yves  
1993 *Remarques sur le dessin*. Paris, Mercure de France. 107 p.
- BOORSTIN, Daniel J  
1994 *Los creadores*. Barcelona, Crítica. 737 p.
- BRANDON, S.G.F.  
1975 *Diccionario de religiones comparadas*. Madrid, Cristiandad. 2 vols.
- BRAQUE, Georges  
2001 *El día y la noche: cuadernos 1917-1952, seguidos de "Pensamientos y reflexiones sobre la pintura" (1917)*. Barcelona, El Acantilado. 67 p.
- BRIANTCHANINOV, Ignace  
1978 *Les miettes du festin: introduction à la tradition ascétique de l'Église d'Orient*. Saint Vincent sur Jabron, Présence. 341 p.
- BRODSKY, Joseph  
2000 *Del dolor y la razón: ensayos*. Barcelona, Destino. 464 p.
- BRONOWSKI, Jacob  
1993 *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*. Barcelona, Gedisa. 154 p.
- BROSSE, Jacques  
1999 *Los maestros zen*. Barcelona, J.J. de Olañeta. 242 p.

BUBER, Martin

1978 *Cuentos jasídicos: los primeros maestros*. Buenos Aires, Paidós, 1978. 2 vols.

1978 *Cuentos jasídicos: los maestros continuadores*. Buenos Aires, Paidós, 1978. 2 vols.

1998 *Yo y Tú*. Madrid, Caparrós, 1998. 117 p.

BUONAROTI, Miguel Ángel

1993 *Sonetos completos*. Madrid, Cátedra. 197 p.

BÜRGER, Peter

1996 *Crítica de la estética idealista*. Madrid, Visor. 271 p.

BURKE, Edmund

2001 *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Madrid, Tecnos, 2001. 133 p.

CACCIARI, Massimo

2000 *El Dios que baila*. Barcelona, Paidós. 166 p.

CAPUTO, John D.

1990 *The mystical element in Heidegger's thought*. New York, Fordham University Press. 291 p.

2005 *Sobre la religión*. Madrid, Tecnos. 188 p.

CARRITHERS, Michael

1995 *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*. Madrid, Alianza. 289 p.

CASSIRER, Ernst

1975 *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México, F.C.E.

1989 *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* México, F.C.E.

CASTRO, Aigo

2002 *Las enseñanzas de Dôgen*. Barcelona, Kairós. 338 p.

CERTEAU, Michel de

1982 *La fable mystique: XVIe-XVIIe siècle*. Paris, Gallimard. 414 p.

CÉZANNE, Paul

1991 *Correspondencia*. Madrid, Visor. 424 p.

CILVETI, Angel L.

1983 *La literatura mística española. Antología*. Madrid, Taurus. 2 vols.

CLÉMENT, Olivier

- 1981 *La oración del corazón*. Buenos Aires, Lumen. 148 p.
- CHAGALL, Marc  
1989 *Mi vida*. Barcelona, Parsifal. 179 p.
- CHAMBRON, Jacqueline  
1981 "Le Vide chez St Jean de la Croix", en: *Le Vide, expérience spirituelle en Occident et en Orient*. Paris, Deux Océans/Hermés. pgs. 144-156.
- CHAMPIGNEULLE, Bernard  
1946 *Les plus beaux écrits des grands musiciens*. Paris, La Colombe. 434 p.
- CHEBEL, Malek  
1995 *Dictionnaire des symboles musulmans: rites, mystique et civilisation*. Paris, Albin Michel. 501 p.
- CHENIQUE, François  
1982 *El Yoga espiritual de San Francisco de Asís*. Barcelona, Herder. 132 p.
- CHIPP, Herschel B.  
1995 *Teorías del arte contemporáneo: fuentes artísticas y opiniones críticas*. Madrid, Akal. 711 p.
- CLEARY, Thomas (ed.)  
1994 *La esencia del Zen: los textos clásicos de los maestros chinos*. Barcelona, Kairós. 200p.
- CLÉMENT, Catherine; KRISTEVA, Julia.  
1998 *Le féminin et le sacré*. París, Stock. 302 p.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE.  
1999 *Les Stromates: Stromate VI*. (éd. Patrick Descourtieux) Paris, Du Cerf. 425 p.
- COHEN, Esther  
1999 *El silencio del nombre*. Rubí, Anthropos. 111 p.
- CONZE, Edward  
1978 *El budismo, su esencia y su desarrollo*. México, FCE, 1978. 316 p.
- COOMARASWAMY, Ananda K.  
1969 *Buddha y el Evangelio del Budismo*. Buenos Aires, Paidós. 235 p.  
1988 *Aspects de l'hindouisme*. Milano, Arché. 91 p.  
1997 *La transformación de la naturaleza en arte*. Barcelona, Kairós.  
2001 *Sobre la doctrina tradicional del arte*. Palma de Mallorca, J.J. de Olañeta. 168p.

- COPLESTON, Frederick  
1982 *Religion and the One*. London, Continuum. 281 p.
- CORAN, El.  
2000 *El Corán* (ed. Julio Cortés). Barcelona, Herder. 784 p.
- CORBÍ, Mariano  
1983 *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Salamanca, Universidad. 681 p.  
1992a *Conocer desde el silencio*. Santander, Sal Terrae. 207 p.  
1992b *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*. Barcelona, Herder. 342p.  
1996 *Religión sin religión*. Madrid, PPC. 292 p.  
2001 *El camino interior*. Barcelona, Bronce. 343 p.
- DARWIN, Charles  
1993 *Autobiografía*. Madrid, Alianza. 93 p.
- DAVY, M.M.  
1980 *El hombre interior y sus metamorfosis*. Barcelona, Integral. 140 p.  
1986 *Henri Le Saux, le passeur entre deux rives*. Paris, Du Cerf. 206 p.
- DAWKINS, Richard  
2000 *Destejiendo el arco iris: ciencia, ilusión y el deseo de asombro*. Barcelona, Tusquets. 352 p.
- DELACROIX, Eugène  
1987 *El puente de la visión: antología de los diarios*. Madrid, Tecnos. 151 p.
- DELGADO-GAL, Álvaro  
1996 *La esencia del arte*. Madrid, Taurus. 205 p.
- DERMENGHEM, Émile  
1979 *Les plus beaux textes arabes*. Paris, d'Aujourd'hui. 559 p.  
1981 *Vies des saints musulmans*. Paris, D'Aujourd'hui. 410 p.
- DESJARDINS, Arnaud; LOISELEUR, Véronique.  
1989 *L'audace de vivre*. Paris, La Table Ronde. 230 p.
- DEUTSCH, Eliot  
1999 *Vedânta advaita: una reconstrucción filosófica*. Madrid, Etnos. 150 p.
- DHAMMAPADA  
1982 *El Dhammapada: la sendera de la perfecció*. Barelona, Publicacions Abadia de Montserrat. 72 p.  
1995 *Dhammapada: la esencia de la sabiduría budista*. (trad. Carmen Dragonetti). Buenos Aires, Sudamericana. 219 p.

## DICCIONARIO

1993 *Diccionario de la sabiduría oriental: budismo, hinduismo, taoísmo, zen.* Barcelona, Paidós. 478 p.

## DIDEROT, Denis

1994 *Escritos sobre arte.* Madrid, Siruela. 200 p.

## DÔGEN

1987 *La vision immédiate: nature, éveil et tradition selon le Shobogenzo.* Paris, Le Mail. 189p

1988 *Shobogenzo Zuimonki: enseñanzas zen del maestro Eihei Dogen, recopiladas por su sucesor Koun Ejo* (trad. Dokusho Villalba). Madrid, Miraguano. 189 p.

1989 *Shobogenzo: la naturaleza de Buda.* Barcelona, Obelisco. 179 p.

2002 *Cuerpo y espíritu: la transmisión de las enseñanzas del Buda.* Barcelona, Paidós. 135 p.

## DUBANT, Bernard

2002 *Ne-Pas-Faire, le pouvoir du Non-Agir.* Paris, Guy Trédaniel. 171 p.

## DUCH, Lluís

2001 *Antropología de la religión.* Barcelona, Herder. 249 p.

## DUPRÉ, Louis

1998 *Simbolismo religioso.* Barcelona, Herder. 206 p.

## DURAND, Gilbert

1997 "La noción de límite en la morfología religiosa", en, AA.VV. *Los dioses ocultos: Círculo de Eranos II.* Barcelona, Anthropos. pgs. 95-140.

2000 *Lo imaginario.* Barcelona, Del Bronce. 165 p.

## DURKHEIM, Émile

1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris, PUF. 647 p.

## ECKHART, Maestro

1980 *Obras escogidas.* Barcelona: Visión Libros. 269 p.

1983 *Tratados y sermones: obras alemanas* (trad. Ilse M. de Brugger). Barcelona, Edhasa. 744 p.

1995 *Du Détachement et autres textes.* (trad.: Gwendoline Jarczyk). Paris, Payot. 103p.

1998 *El fruto de la nada y otros escritos.* (trad. Amador Vega Esquerra). Madrid, Siruela. 232 p.

## EGAN, Kieran

1994 *Fantasia e imaginación: su poder en la enseñanza.* Madrid, Morata. 165 p.

## EIBL-EIBESFELDT, Ireneus

1983 *El hombre preprogramado.* Madrid, Alianza. 178 p.

1996 *La sociedad de la desconfianza*. Barcelona, Herder. 234 p.

EMRE, Yunus

1991 *Diván*. Madrid, del Oriente y del Mediterráneo. 85 p.

EINSTEIN, Albert

1971 *Comment je vois le monde*. Paris, Flammarion. 218p.

1994 *Correspondencia con Michele Besso*. Barcelona, Tusquets. 476 p.

EISNER, Elliot W.

1995 *Educación la visión artística*. Barcelona, Paidós. 276 p.

ELIADE, Mircea

1968 *Le Yoga, immortalité et liberté*. Paris, Payot. 434 p.

1978 *El hombre y lo sagrado*. Buenos Aires, La Aurora. 452 p.

1979 *Images et symboles*. Paris, Gallimard. 238 p.

1980 *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Cristiandad. 2 v.

1989 *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza. 174 p.

1997 *Patáñjali y el Yoga*. Barcelona, Paidós, 1997. 133 p.

1999 *La búsqueda: historia y sentido de las religiones*. Barcelona, Kairós. 237 p.

2000 *Aspectos del mito*. Barcelona, Paidós. 174 p.

2003 *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Paidós. 191 p.

ELIAS, Norbert

1994 *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*. Barcelona, Península. 231 p.

ÉPINEY-BURGARD, G.; ZUM BRUNN, E.

1998 *Mujeres trovadoras de Dios*. Barcelona, Paidós. 238 p.

FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio

2000 *Los científicos y Dios*. Oviedo, Nóbél. 390 p.

FERRIS, Timothy

1993 *El firmamento de la mente: la inteligencia humana en el contexto cósmico*.

Madrid, Acento. 251 p.

FIEDLER, Konrad

1991 *Escritos sobre el arte*. Madrid, Visor. 290 p.

FILOCÀLIA

1994 *Filocàlia*. Barcelona, Proa. 2 vols. (Clàssics del Cristianisme)

FLEURS DU VIDE

1995 *Les fleurs du vide: anthologie du bouddhisme Soto Zen*. Paris, Grasset. 227 p.

- FOUCAULT, Charles de  
1996 *Ecrits espirituales*. (trad. Xavier Vilaró). Barcelona, Proa. 214 p.
- FOUCAULT, Michel  
1994 *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, La Piqueta. 142 p.
- FRANCISCO DE ASÍS  
1971 *Sus escritos. Las florecillas*. Madrid, B.A.C. 755 p.
- GADAMER, Hans-Georg  
2000 *La educación es educarse*. Barcelona, Paidós. 56 p.  
2002 *La actualidad de lo bello*. Barcelona, Paidós. 124 p.  
2003 *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme. 2 vols.
- GALLUD JARDIEL, Enrique  
1999 *Diccionario de Hinduismo*. Madrid, Alderabán. 444 p.
- GAO XINGLIAN  
2004a *La raó de ser de la literatura*. Barcelona, Empúries. 61 p.  
2004b *Por otra estética seguido de reflexiones sobre la pintura*. Barcelona, Cobre. 89 p.
- GARDNER, Howard  
1994 *Educación artística y desarrollo humano*. Barcelona, Paidós. 106 p.  
2001 *La inteligencia reformulada: las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Barcelona, Paidós. 270 p.
- GARDNER, Martin  
1989 *Los porqués de un escriba filósofo*. Barcelona, Tusquets. 460 p.
- GAUCHET, Marcel  
1985 *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard. 306 p.  
2003 *La religión en la democracia: el camino del laicismo*. Madrid: El Cobre. 139 p.
- GAUGUIN, Paul  
1989 *Escritos de un salvaje*. Madrid, Debate. 267 p.
- GIACOMETTI, Alberto  
1997 *Écrits*. Paris, Hermann. 305 p.
- GIL DE BIEDMA, Jaime  
1980 *El pie de la letra: ensayos completos*. Barcelona, Crítica. 395 p.
- GODIN, André  
1985 *Psychologie des expériences religieuses*. Paris, Le Centurion. 194 p.

- GOLDBERG, Philip  
1994 *La dimensión intuitiva*. Barcelona, Apóstrofe. 252 p.
- GOMBRICH, E.H.  
1997 *Arte e ilusión: estudio sobre la psicología de la representación pictórica*. Madrid, Debate. 386 p.
- GONZÁLEZ LANDA, María Carmen  
2005 "Notas de un Método de María Zambrano y 'enseñar a aprender'". En: *Unidad en la Diversidad*, 16-02-2005, 11 p.
- GOODMAN, Nelson  
1990 *Maneras de hacer mundos*. Madrid, Visor. 198 p.
- GRÉGOIRE PALAMAS  
1987 *Douze homélies pour les fêtes*. Paris, Ymca-Press. 215 p.
- GUARDANS, Teresa  
1997 *El saber marginat: l'altra cara del coneixement*. Barcelona, Edicions 62. 285 p.
- GUÉNON, René  
1979 *Études sur l'hindouisme*. Paris, Éditions Traditionnelles. 284 p.
- GUILFORD, J.P. (ed.)  
1983 *Creatividad y educación*. Barcelona, Paidós. 115 p.
- GUSDORF, Georges  
1968 *Mythe et métaphysique*. Paris, Flammarion. 267 p.
- HAAS, Alois M.  
1985 "La Nada de Dios y sus imágenes explosivas". En: *Nada, mística y poesía*. Er, revista de Filosofía 24/25. Zaragoza, 1985. pgs. 13-34.  
1999 *Visión en azul : estudios de mística europea*. Madrid, Siruela. 163 p.  
2002 *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona, Herder. 176p
- HADEWIJCH D'ANVERS  
1994 *Écrits mystiques des Béguines*. Paris, Seuil. 218 p.  
2002 *Les lettres (1220-1240)*. (ed. P.M. Bernard). Paris, Le Sarment. 291 p.
- HALLÂDJ, Hoceïn Mansûr  
1955 *Dîwân*. Paris, Cahiers du Sud, 159 p.  
1975 *Akhbar Al.Hallaj: recueil d'oraison et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn Manusr Hallaj*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 211 p.  
1986 *Poemas de amor divino*. Madrid, Miraguano, 91 p.



HAMPATÉ BÂ, Amadou

1980 *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Paris, Seuil, 1980. 258 p.

HARRIS, Marvin

2000 *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona, Crítica. 217 p.

HATEM, Jad

1998 *Introduction à la lecture de Çankara*. Paris, Paul Geuthner. 95 p.

HEGEL, G.W.F.

2001 *Lliçons sobre l'estètica: selecció*. Barcelona, Edicions 62. 259 p.

HEIDEGGER, Martin

1987 *De camino al habla*. Barcelona: Serbal; Odós. 246 p.

1988 *Serenidad*. Barcelona: Serbal; Odós. 86 p.

1998 *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa. 189 p.

2003 *Camino de campo*. Barcelona, Herder. 55 p.

HEISIG, James W.

2002 *Filósofos de la nada: un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona, Herder. 464 p.

HERBERT, Jean

1976 *Reflexions sur la Bhagavad Gîtâ vue dans son contexte*. Paris, Dervy. 125 p.

HESCHEL, Abraham Joshua

1979 *Man is not alone: a philosophy of Religion*. New York, Farrar, Straus and Giroux. 305 p.

2003 *I asked for wonder*. New York, Crossroad. 122 p.

HILDEGARD VON BINGEN

1997 *Llibre de les obres divines* (trad. Isabel Segarra). Barcelona, Proa. 440 p.

2001 *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. (ed. Victoria Cirlot). Madrid, Siruela. 320 p.

HOFMANNSTHAL, Hugo von

2001 *Carta de lord Chandos y otros textos en prosa*. Barcelona, Alba. 164 p.

HUANG PO

1976 *Enseñanzas zen de Huang Po*. (trad. John Blofeld) México, Diana. 168 p.

2002 *Enseñanzas sobre la Mente Única del maestro Huang-po* (trad. Aigo Castro). Madrid, Miraguano. 139 p.

HUECK DOHERTY, Catherine de

1979 *Pustinia: espiritualidad rusa para el hombre occidental*. Madrid, Narcea. 190 p.

HUEI NENG

1985 *Vida y enseñanza de Huei-Neng, sexto patriarca zen: según el sutra de las Piedras Preciosas*. Madrid, Luis Cárcamo. 144 p.

HULIN, Michel

2001 *Sankara et la non-dualité*. Paris, Bayard. 278 p.

HUMPHREYS, Christmas

1977 *La sabiduría del Budismo*. Buenos Aires, Kier. 316 p.

HUSSERL, Edmund

1970 *L'idée de la phénoménologie*. Paris, PUF. 136 p.

2002 *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Tecnos. 222 p.

HUXLEY, Aldous

1992 *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*. Barcelona, Edhasa. 175 p.

IDEL, Moshe

2005 *Cábala: nuevas perspectivas*. Madrid, Siruela. 527 p.

IGNACIO DE LOYOLA

1977 *Obras completas*. Madrid, B.A.C. 1075 p.

IQBAL, Mohammad

1989 *Les secrets du soi. Les Mystères du Non-Moi*. Paris, Albin Michel. 181 p.

ISAAC DE NÍNIVE

2005 *Centúries sobre el coneixement*. Barcelona, Proa. 191 p.

JÄGER, Willigis

1990 *Pregària contemplativa: introducció a Joan de la Creu*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat. 52 p.

JAMES, William

1985 *Les varietats de l'experiència religiosa*. Barcelona, Edicions 62. 318 p.

JOHNSTON, William

1997 *Teología mística: la ciencia del amor*. Barcelona, Herder. 389 p.

JOHNSON, Will

2003 *Rumi, gazing at the beloved*. Rochester, Inner Traditions. 216 p.

JUAN CLIMACO

- 1988 *La Santa Escala*. Buenos Aires, Lumen. 217 p.
- JUAN DE LA CRUZ  
1982 *Obras completas*. Burgos, Monte Carmelo. 1400 p.
- JULLIEN, François  
2003 *La grande image n'a pas de forme: ou du non-objet par la peinture*. Paris, Seuil. 371p.
- JUNG, C.G.; KERÉNYI, Ch.  
1968 *Introduction à l'essence de la mythologie*. Paris, Payot. 353 p.
- KABIR  
1975 *Cien poemas de Kabir*. México DF, Diana. 128 p.
- KANDINSKY, Wassily  
1987 *La gramática de la creación*. Barcelona, Paidós. 162p.  
1996 *De lo espiritual en el arte*. Barcelona, Paidós. 116 p.  
2002 *Mirada retrospectiva*. Barcelona, Emecé. 321 p.
- KANNON GYO  
1987 *Kannon Gyo, el Sutra de la gran compasión*. (comentado por Taisen Deshimaru Roshi) Madrid, Miraguano. 166 p.
- KANT, Immanuel  
1997 *Crítica del juicio*. Madrid, Espasa. 487 p.
- KHOURY, Adel-Th.  
1981 *Los fundamentos del Islam*. Barcelona, Herder. 272 p.
- KIERKEGAARD, Soren.  
2001 *Temor y temblor*. Madrid, Tecnos. 108 p.
- KLEE, Paul  
1970 *Diarios: 1898-1918*. México: Era. 483 p.
- KOESTLER, Arthur  
1998 *En busca de lo absoluto*. Barcelona, Kairós. 493 p.
- KOKOSCHKA, Oskar.  
1988 *Mi vida*. Barcelona, Tusquets. 332 p.
- KOLAKOWSKI, Leszek  
1990 *La presencia del mito*. Madrid, Cátedra. 135 p.
- KOONING, Willem de  
1999 *Écrits et propos*. Paris, École Nationale supérieure des Beaux Arts. 306 p.

KUHN, Thomas S.

1993 *La tensión esencial*. México, F.C.E. 380 p.

LAMO DE ESPINOSA, E.

1994 *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid, Alianza. 632 p.

1996 *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia*. Oviedo, Nobel. 261p.

LANFRANCHI, Geneviève

1955 *À la recherche de l'existence essentielle*. ("Claude Allecq": seudónimo) [298 p. mecanografiadas. En depósito en la Biblioteca Nacional de París].

1960 *Paul Valery et l'expérience du moi pur*. Lausanne, Mermod. 94 p.

1966 *De la vie intérieure à la vie de relation*. Paris, Éditions sociales françaises. 170 p.

1975 *La formation de soi par soi*. Beauvais, Centre Departamental de Documentation Pedagogique. 57 f.

1981 "Vivre en vacuité", en: *Le Vide: expérience spirituelle en Occident et en Orient*. Paris, Les Deux Océans. 334 p. pgs. 271-289.

1986 *Vie intérieure dans le théisme et l'athéisme. Dialogues de Mirmande entre Marcel Légaut et Geneviève Lanfranchi*. [95 f. mecanografiados]

LANGER, Susanne K.

1966 *Los problemas del arte*. Buenos Aires, Infinito. 183 p.

1967 *Sentimiento y forma: una teoría del arte desarrollada a partir de una "Nueva clave de la filosofía"*. México, Universidad Nacional Autónoma. 403 p.

LAO ZI (LAO TSE)

1990 *Tao te King* (ed. Jose M. Tola). Premià, Premià editora. 189 p.

1998 *Libro del curso y de la virtud: Dao de jing*. (ed. Anne-Hélène Suárez) Madrid, Siruela. 194 p.

LAO TSE; CHUANG TZU

1983 *Dos grandes maestros del Taoismo*. Madrid, Editora Nacional. 647 p.

LE SAUX, Henri

1982 *Intériorité et révélation*. Saint Vincent sur Jabron, Présence. 333 p.

1986 *Éveil à soi, Eveil à Dieu*. Paris, O.E.I.L. 170 p.

LÉGAUT, Marcel

1991 *El hombre en busca de su humanidad*. Valencia, Iglesia Viva. 313 p.

LEGER, Fernand

1969 *Funciones de la pintura*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo. 210p.

LEIRIS, Michel.

2000 *Le merveilleux*. Bruxelles, Didier Devillez. 92 p.

LELOUP, Jean Yves

1990 *Écrits sur l'hésychasme: une tradition contemplative oubliée*. Paris, Albin Michel. 236 p.

1998 *Introduction aux "vrais philosophes": les Pères grecs, un continent oublié de la pensée occidentale*. Paris, Albin Michel. 248 p.

LENOIR, Frédéric

2000 *El budismo en Occidente*. Barcelona, Seix Barral. 319 p.

LEONARDO DE VINCI.

1984 *Diario privado*. Madrid, Editora Nacional. 199 p.

1996 *Leonardo da Vinci a través de sus textos*. (sel. Umberto Valeri). Barcelona, MRA, 87 p.

LESHAN, L.; MARGENAU, H.

1996 *El espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh*. Barcelona, Gedisa. 257 p.

LEVINAS, Emmanuel

2004 *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca, Sígueme. 222p.

LEVY, Pierre.

1998 *La cibercultura, el segon diluvi?*. Barcelona, UOC; Proa. 205 p.

LIBERA, Alain de

1999 *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Barcelona, J.J. de Olañeta. 195p.

LIPOVVETSKY, Gilles

2003 *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*. Barcelona, Anagrama. 129 p.

LLULL, Ramon

1985 *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*. Barcelona, Orbis. 160 p.

LÓPEZ-BARALT, Luce

1998 *Asedios a lo Indecible: San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid, Trotta. 278 p.

LÓPEZ DOMÍNGUEZ, Virginia

1994 *Fichte*. Madrid, Del Orto. 94 p.

LORENZ, Konrad

1971 *Evolución y modificación de la conducta*. México, Siglo XXI. 119 p.

LOSSKY, Vladimir

- 1967 *À l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris, Aubier-Montaigne. 227 p.  
1982 *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona, Herder. 207 p.  
1998 *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. 452 p.

LOY, David

- 2000 *No-dualidad*. Barcelona, Kairós. 352 p.

LUTER, Martí

- 1996 *La llibertat del cristià. Comentari al Magníficat*. Barcelona, Proa. 264 p.

MACINTYRE, A.

- 2001 *Animales racionales y dependientes*. Barcelona, Paidós. 204 p.

MAHA PRAJNA PARAMITA

- 1987 *Maha Prajna Paramita Sutra: el Sutra de la Gran sabiduría* (comentarios de Taisen Sehimaru Roshi). Madrid, Miraguano. 221 p.

MAHABHARATA

- 1984 *El Mahabharata* (trad. Julio Pardilla). Barcelona, Teorema. 2 vols.

MAJJHIMA NIKÂYA

- 1998 *Diálogos con Buddha: 12 suttas del Majjhima Nikâya*. (trad. Daniel de Palma). Madrid, Miraguano. 157 p.

- 1999 *Majjhima Nikâya: los sermones medios del Buddha* (trad. A.Solé-Leris; A.Vélez de Cea). Barcelona, Kairós. 438 p.

MALÉVITCH, K.S.

- 1974 *De Cézanne au suprématisme: tous les traités parus de 1915 à 1922*. Lausanne, L'age d'homme, 1974. 180 p.

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1970 *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Barcelona, Edhasa. 246 p.

MANDELSTAM, Osip

- 2003 *Gozo y misterio de la poesía*. Barcelona, El Cobre. 120 p.

MARAGALL, Joan

- 1978 *Elogi de la paraula i altres assaigs*. Barcelona, Edicions 62. 208 p.

- 1981 *Antologia poètica*. Barcelona, Selecta. 178 p.

MARAGALL I NOBLE, G.

- 1988 *Joan Maragall*. Barcelona, Edicions 62. 281p.

MARÍ, Antoni

- 1984 *L'home de geni*. Barcelona, Edicions 62. 271 p.

- 1994 *Formes de l'individualisme*. València, Eliseu Climent. 276 p.

- 1995 "De Déu al nosaltres", en: *El sagrat en l'art*. Barcelona, Cruïlla, 1995. pgs. 67-83.
- 1998 *El entusiasmo y la quietud: antología del romanticismo alemán*. Barcelona, Tusquets. 321p.
- 2002 *La voluntat expressiva*. Barcelona, La Magrana, 2002. 229 p.
- 2004 *La vida dels sentits: fragments d'una unitat perduda*. Barcelona, Angle, 220 p.

MARINA, José Antonio.

- 2001 *Dictamen sobre Dios*. Barcelona, Anagrama. 275 p.

MARTÍN VELASCO, Juan

- 1999 *El fenómeno místico*. Madrid, Trotta. 509 p.
- 2004 (ed.) *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid, Trotta. 365 p.

MARTIN, Consuelo

- 1998 *Conciencia y realidad: estudio sobre la metafísica advaita con la Mandukya Upanisad, las Karika de Gaudapada y comentarios de Sankara*. Madrid, Trotta. 230 p.

MARTIN-DUBOST, Paul

- 1973 *Çankara et le Vedânta*. Paris, Seuil. 189 p.

MASCARÓ, Joan

- 1986 *Llànties de foc de les escriptures i saviesa del món*. Palma de Mallorca, Moll. 279 p.

MASLOW, Abraham

- 1987 *La personalidad creadora*. Barcelona, Kairós. 480 p.

MASSIGNON, Louis

- 1999 *La pasión de Hallaj, mártir místico del Islam*. Barcelona, Paidós. 440 p.

MASSIN, Marianne

- 2001 *Les figures du ravissement*. Paris, Bernard Grasset. 386 p.

MATISSE, Henri

- 1993 *Escritos y opiniones sobre el arte*. Madrid, Debate. 267p.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco

- 1999 *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid, Debate. 219 p.

MÀXIM EL CONFESSOR

- 2000 *Centúries sobre l'amor*. Barcelona, Proa. 177 p.

MELLONI, Xavier

- 1995 *Los caminos del corazón: el conocimiento espiritual en la "Filocalia"*.  
Santander, Sal Terrae. 192 p.
- 2003 *L'U en la multiplicitat: aproximació a la diversitat i unitat de les religions*.  
Barcelona, Mediterrània. 510 p.

MERLEAU-PONTY, Maurice

- 1964a "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", en: *Signos*. Barcelona, Seix Barral, 1964. 427 p. (pgs. 47-98)
- 1964 *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard. 361 p.
- 1969 *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard. 531 p.

MERTON, Thomas

- 1982 *Acción y contemplación*. Barcelona, Kairós. 192 p.
- 2000 *Diario de Asia*. Madrid, Trotta. 378 p.
- 2004 *La experiencia interior*. Barcelona, Oniro. 207 p.

MEYENDORFF, Jean

- 1976 *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris, Seuil. 188 p.

MILAREPA

- 1975 *Vida de Milarepa*. Barcelona, Labor. 255 p.
- 1981 *Cantos de Milarepa*. México DF, Yug. 205 p.

MÎRABÂI

- 1979 *Chants mystiques*. Paris, Les Belles Lettres. 150 p.

MOLINOS, Miguel de

- 1989 *Guía espiritual*. (ed. J.A. Valente). Madrid, Alianza editorial. 246 p.

MONDRIAN, Piet

- 1989 *Realidad natural y realidad abstracta*. Madrid, Debate. 138 p.
- 1993 *La nueva imagen en la pintura*. Murcia, Yerba; Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos. 138 p.

MONNERET, Jean-Luc

- 2003 *Les grands thèmes du Coran*. Paris, Dervy. 725 p.

MONTSALVATGE, Xavier

- 2001 "La música del azar" en *El País Semanal*, 17 Juny 2001, p. 47.

MORIN, Edgar

- 2000 *La mente bien ordenada*. Barcelona, Seix Barral. 186 p.

MOSTERÍN, Jesús

- 2001 *Ciencia viva: reflexiones sobre la aventura intelectual de nuestro tiempo*.  
Madrid, Espasa. 382 p.



- NAGEL, Ernest  
1982 *Simbolismo y ciencia*. Buenos Aires, Nueva Visión. 68 p.
- NAGEL, Thomas  
2000 *La última palabra*. Barcelona, Gedisa. 158 p.
- NASR, Seyyed Hossein  
1980 *Essais sur le Soufisme*. Paris, Albin Michel. 248 p.
- NEEDHAM, Joseph  
1978 *Ciencia, religión y socialismo*. Barcelona, Crítica. 414 p.
- NICHOLSON, Reynold Alleyne  
1975 *Los místicos del Islam*. México, Diana. 156 p.
- NICOLÁS, Juan Antonio; FRÀPOLLI, María José (eds.)  
1997 *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid, Tecnos. 628 p.
- NICOLAS DE CUSA  
1979 *De la docte Ignorance*. Paris, Guy Trédaniel. 229 p.  
1999 *La paz de la fe*. Madrid, Tecnos. 72 p.  
2002 *Du non-autre: le guide du penseur*. Paris, Du Cerf. 130 p.
- NIETZSCHE, Friedrich  
1999 *Estética y teoría de las artes*. Madrid, Tecnos. 241 p.
- NISARGADATTA MAHARAJ, Sri  
1998 *Enseñanzas definitivas*. Barcelona, Los libros de la liebre de Marzo. 200 p.  
2001 *Ser*. Málaga, Sírio. 247 p.  
2003 *Yo soy Eso*. Malaga, Sírio. 717 p.
- NISHIDA, Kitaro  
1999 *Logique du lieu et vision religieuse du monde*. Paris, Osiris. 93 p.
- NISHITANI, Keiji  
1999 *La religión y la nada*. Madrid, Siruela. 379 p.
- NURBAKHSI, Javad  
2005 *Maestros de la senda*. Madrid, Nur. 197 p.
- ODIER, Daniel; DE SMEDT, Marc  
1984 *Les mystiques orientales*. Paris, Albin Michel. 283 p.
- OHLIG, Karl-Heinz  
2004 *La evolución de la conciencia religiosa*. Barcelona, Herder. 318 p.

## ORÍGENES

1994 *Escritos espirituales*. Madrid, B.A.C. 228 p.

2004 *Comentari al Càntic dels Càntics*. Barcelona, Proa. 326 p.

## OSBORNE, Arthur

1987 *Ramana Maharshi y el sendero del autoconocimiento*. Buenos Aires, Kier, 220 p.

## OTÓN CATALÁN, Josep

2001 *Vigías del abismo: experiencia mística y pensamiento contemporáneo*. Santander, Sal Terrae. 180 p.

## OTTO, Rudolph

1965 *Lo Santo*. Madrid, Revista de Occidente. 233 p.

1996 *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. Paris, Payot. 268 p.

## OUAKNIN, Marc-Alain

1992 *Tsimtsoum: introduction à la méditation hébraïque*. Paris, Albin Michel. 252 p.

## PANIKKAR, Raimon.

1994 *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica: para una lectura intercultural del símbolo*, en: AAVV. "Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo de Eranos I". Barcelona, Anthropos". pgs. 383-413.

1999 *Iconos del misterio: la experiencia de Dios*. Barcelona, Península. 125 p.

1999 *La plenitud del hombre: una cristofanía*. Madrid, Siruela. 281 p.

2000 *El mundanal silencio*. Barcelona, Martínez Roca. 174 p.

2005 *De la mística: experiencia plena de la Vida*. Barcelona, Herder. 302 p.

## PANOFSKY, Erwin

1995 *Idea*. Madrid, Cátedra. 136 p.

## PARRA, Jaime D. (coord.)

2001 *La simbología: grandes figuras de la ciencia de los símbolos*. Barcelona, Montesinos. 242 p.

## PASCAL, Blaise

1981 *Pensamientos*. Madrid, Alianza. 298 p.

## PATAÑJALI

1973 *Los Yogasûtras de Patañjali* (trad. Fernando Tola y Carmen Dragonetti). Barcelona, Barral. 252 p.

1983 *Yoga philosophy of Patanjali* (ed. by : Swami Hariharananda Aranya). Albany, State University of New York Press. 489 p.

1993 *Yogasûtras de Patañjali, con los comentarios de Vyasa y Shankara* (ed. Ernesto Ballesteros). Madrid, Bhisma. 255 p.

- PEREIRA ROMERO, Teresa  
1993 *Silencio y poesía: la obra de Yves Bonnefoy*. Oviedo: Universidad de Oviedo. 296 p
- PESSOA, Fernando  
2001 *Un corazón de nadie*. Barcelona, Galaxia Gutemberg. 655 p.
- PHILON D'ALEXANDRIE  
1963 *De vita contemplativa*. (trad. P.Miquel). Paris, Du Cerf. 150 p.
- PIAGET, Jean  
1970 *Biología y conocimiento: ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognitivos*. Madrid, Siglo XXI. 226 p.
- PINO, Francisco. *De poesía*. En: El País, 24-VII-1999, Babelia, p.5.
- PORETE, Margarita  
1995 *El espejo de las almas simples*. (ed. Blanca Garí; A. Padrós-Wolff). Barcelona, Icaria. 276 p.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA  
1990 *Obras completas*. Madrid, B.A.C. 418 p.
- QUASTEN, Johannes  
1995 *Patrología*. Madrid, B.A.C. 3 vols.
- RACIONERO I GRAU, Lluís  
1987 *Art i ciència : la dialéctica de la creativitat*. Barcelona, Laia. 221 p.
- RAHULA, Walpola  
1961 *L'enseignement du Bouddha*. Paris, Du Seuil. 199 p.
- RAILLARD, Georges  
1998 *Conversaciones con Miró*. Barcelona, Gedisa. 291 p.
- RAJADHYAKSHA, N.D.  
1997 *Los seis sistemas de filosofía india*. Madrid, Etnos. 139 p.
- RAMANA MAHARSHI, Sri  
1995 *Día a día con Bhagavân*. Madrid, Etnos. 325 p.
- READ, Herbert  
1986 *Educación por el arte*. Barcelona, Paidós. 298 p.
- RENAULT, Emmanuel  
1970 *Ste Thérèse d'Avila et l'expérience mystique*. Paris, du Seuil. 189 p.

REEVES, Herbert

1987 *La hora de embriagarse*. Barcelona, Kairós. 280 p.

RELATS

1993 *Relats d'un pelegrí rus*. Barcelona, Claret. 138 p.

REZA ARASTEH, A

1985 *Rumi, el persa, el sufi*. Barcelona, Paidós. 174p.

RIESSER, Dolf

1975 *Art and Science: modes of thinking*. London, Studio Vista. 96 p.

RILKE, Rainer Ma.

1982 *Cartas a un joven poeta*. Madrid, Alianza. 101 p.

1985 *Cartas sobre Cézanne*. Barcelona, Paidós. 94 p.

1986 *Cartas a Rodin*. Madrid, Síntesis. 175 p.

1998 *Cartas del vivir*. Barcelona, Obelisco. 141 p.

ROBLES ROBLES, J.A.

1995 *Religión y paradigmas*. Heredia, Fundación UNA. 193 p.

2001 *Repensar la religión: de la creencia al conocimiento*. Heredia, Universidad Nacional. 288 p.

RODIN, Auguste

1991 *Conversaciones sobre el arte: recogidas por Paul Gsell*. Caracas, Monte Avila. 119 p.

RÛMÎ, Djalâl-ud-Dîn

1973 *Odes Mystiques: Dîvân-e Shams-e Tabrîzî*. (trad. Eva de Vitray-Meyerovitch; Mohammad Mokri). Paris: Klincksieck. 326 p.

1981 *Fihi-ma-fihi: en esto esta lo que esta en eso*. Rosario, del Peregrino. 283 p.

1987 *Rubâî'yât*. Paris: Albin Michel. 226 p.

1989 *Le Livre du Dedans: Fihi-ma-fihi*. Paris, Sindbad. 317 p.

1990 *Mathnawî: la Quête de l'Absolu*. (trad. Eva de Vitray-Meyerovitch; Djamchid Mortazavi). Mònaco, du Rocher; Jean-Paul Bertrand. 1705 p.

1990 *Lettres*. Paris, Jacqueline Renard. 173 p.

1999 *Soleil du Réel: poèmes de l'amour mystique*. Paris, Impr. Nationale. 227 p.

2001 *Uno magnificente*. Madrid, Mandala. 146 p.

RUYSBROECK, Jean

1947 *Oeuvres choisies*. (trad. J.A.Bizet). Paris, Aubier. 365 p.

1983 *Tratado del Reino de los amadores de Dios*. Buenos Aires, del Peregrino. 160 p.

SÁDABA, Javier

1999 *El hombre espiritual: ética, moral y religión ante el nuevo milenio*. Barcelona, Martínez Roca. 207 p.

SAINT-THIERRY, Guillaume

1946 *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux frères du Mont-Dieu.* (ed. M.M. Davy). Paris, Vrin. 332 p.

1953 *Deux traités de l'amour de Dieu: De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour.*(ed. M.M. Davy). Paris, Vrin. 188 p.

SANDKÜHLER, Hans Jörg

1999 *Mundos posibles: el nacimiento de una nueva mentalidad científica.* Madrid, Akal. 70 p.

SANKARA

1977 *Hymnes et chants vedantiques.* (ed. René Allar). Paris, Éditions Orientales. 76 p.

1988 *Viveka Suda Mani: la joya del supremo discernimiento.* Málaga, Sirio. 240 p.

1996 *La esencia del Vedanta* (trad. Raphael). Barcelona, Kairós. 132 p.

SANTS PARES

1979 *Filocàlia, la pregària del cor.* Barcelona, Claret. 191 p.

SAUQUET, Alfons. *Aprender sobre tecnologies: explorant noves formes de silenci.* Revista Idees, nº 9. Gener-Març 2001. pgs. 111-119.

SCHAEFFER, Jean-Marie

1992 *L'art de l'âge moderne: l'esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours.* Paris, Gallimard. 446 p.

SCHELLING, F. W.

1950 *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme.* Paris, Aubier. 165 p.

SCHILLER, J.C.F.

1963 *Cartas sobre la educación estética del hombre.* Madrid, Aguilar. 168 p.

SCHIMMEL, Annemarie

1975 *Las dimensiones místicas del Islam.* Madrid, Trotta. 514 p.

SCHLEIERMACHER, Friedrich

1990 *Sobre la religión.* Madrid, Tecnos. 202 p.

SCHÖENBERG, Arnold

1987 *Cartas.* Madrid, Turner. 332 p.

SCHÖENBERG, A.; KANDINSKY, W.

1993 *Cartas, cuadros y documentos de un encuentro extraordinario.* Madrid, Alianza. 239 p.

SCHOLEM, Gershom

1994 *Grandes temas y personalidades de la Cábala*. Barcelona, Riopiedras. 298 p.

1996 *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid, Siruela. 476 p.

SCHOPENHAUER, Arthur

1992 *El mundo como voluntad y representación*. México, Porrúa. 321p.

SCHRÖDINGER, Erwin

1988 *Mi concepción del mundo*. Barcelona, Tusquets. 157 p.

SCHWEITZER, Albert

1951 *Souvenirs de mon enfance*. Paris, Librairie Istra. 100 p.

1970 *Vivre: paroles pour une éthique du temps présent*. Paris, Albin Michel. 228 p.

1995 *Humanisme et mystique* (ed. J.Paul Sorg). Paris, Albin Michel. 532 p.

SEFER YETSIRAH

2004 *SEFER YETSIRAH: breve introducción a la cábala hebraica*. Barcelona, Obelisco. 111p.

SEFERIS, Yorgos

1998 *Días, 1925-1968*. Madrid, Alianza. 298 p.

SESSIONS, Roger

1974 *The musical experience of composer, performer, listener*. Princeton, University Press. 127 p.

1979 *On music : collected essays*. Princeton, University Press. 388 p.

SHAH, Idries

1974 *El camino del sufi*. Buenos Aires, Paidós. 348 p.

1982 *El monasterio mágico*. Barcelona, Paidós. 138 p.

SHINER, Larry

2004 *La invención del arte: una historia cultural*. Barcelona, Paidós. 476 p.

SIBONY, Daniel

2002 *Nom de Dieu*. Paris, Seuil. 348 p.

SIDDHESWARANANDA, Swâmi

1996 *Le Yoga de Saint Jean de la Croix: pensée indienne et mystique carmélitaine*. Paris, Albin Michel. 204 p.

SILESIO, Angelo

1985 *Peregrino querubínico*. Palma de Mallorca, J.J. de Olañeta. 219 p.

SIMÓN LORDA, Andrés

2001 *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*. Madrid, Caparrós. 373 p.

SIMONOD, Emile

1976 *La prière de Jésus selon l'évêque Ignace Briantchaninoff*. Saint Vincent sur Jabron, Présence. 184 p.

SOSAN KANCHI

1988 *Shin Jin Mei, poema de la fe en el espíritu* (comentarios de Taisen Deshimaru Roshi). Madrid, Miraguano. 244 p.

SMITH, Huston

2001 *La verdad olvidada*. Barcelona, Kairós. 230 p.

2002 *La importancia de la religión en la era de la increencia*. Barcelona, Kairós. 318 p.

SOPHRONY, L'ARCHIMANDRITE

1992 *De vie et d'esprit*. Pully, La sel de la Terre. 62 p.

SPERBER, Dan

1978 *El simbolismo en general*. Barcelona, Promoción cultural. 189 p.

STEIN, Edith

2000 *Ciencia de la Cruz: estudio sobre San Juan de la Cruz*. Burgos, Monte Carmelo. 383 p.

2002 *La estructura de la persona humana*. Madrid, BAC. 201 p.

STEINER, George

1991 *Presencias reales*. Barcelona, Destino. 290 p.

2001 *Nostalgia del absoluto*. Madrid, Siruela. 134 p.

2004 *Lecciones de los maestros*. Madrid, Siruela. 187 p.

STEINER, Georges; STOKES, Adrian

1972 *The image in form: selected writings*. London, Penguin. 320 p.

SUSO, Heinrich

1992 *El libro de la sabiduría eterna*. Buenos Aires, Hastinapura. 166 p.

SUTRA DEL LOTO

1987 *El sutra del Loto* (ed. Samuel Wolpin). Buenos Aires, Kier. 302 p.

SUTRAS

2001 *Sutras de la Atención y del Diamante*. Madrid, Edaf. 91 p.

SUZUKI, Daisetz T.

1975 *Ensayos sobre budismo zen. Primera Serie*. Buenos Aires, Kier. 413 p.

1985 *Budismo zen*. Barcelona, Kairós. 192 p.

1986 *Sutra y poemas zen*. Madrid, Las mil y una ediciones. 82 p.

1999 *El ámbito del zen*. Barcelona, Kairós. 139 p.

## SVADHYAYA YOGA

1998 *Svadyaya Yoga: aforismes sobre la saviesa, l'amor i la meditació*. Barcelona, Dalmau. 159 p.

## TAGORE, Rabindranath

1966 *Obra escogida*. Madrid, Aguilar. 1305 p.  
1982 *La religión del hombre*. Madrid, Edaf. 260 p.  
1983 *Recuerdos*. Barcelona, Plaza Janés. 274 p.

## TAGORE, R.; ELMHIRST, L.K.

1991 *Sriniketan*. Madrid, Etnos. 128 p.

## TATARLIEWICZ, Wladyslaw

1997 *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiència estètica*. Madrid, Tecnos. 422 p.

## TATTERSALL, Ian

1998 *Hacia el ser humano: la singularidad del hombre y la evolución*. Barcelona, Península. 285 p.

## TAULER, Jean

1991 *Sermons* (ed. E. Hugueny). Paris, Du Cerf. 738 p.

## TEILHARD DE CHARDIN

1964 *Himno del universo*. Madrid, Taurus. 166 p.  
2000 *El medio divino*. M. Alianza. 198 p.

## TEÓFANO EL RECLUSO

1979 *Consejos a los ascetas*. Buenos Aires, Lumen. 158 p.  
1996 *La vida espiritual, què és i com dispozar-s'hi*. Barcelona, Proa. 310 p.

## TERESA DE JESÚS

1972 *Obras completas*. Madrid, B.A.C. 1179 p.

## THORAVAL, Yves

1996 *Diccionario de civilización musulmana*. Barcelona, Planeta. 312 p.

## THOREAU, Henry David

2002 *Journal (1837-1852)*. Paris, Mercure de France. 121 p.

## TOSCANO, María; ANCOECHEA, Germán

1998 *Místicos neoplatónicos - neoplatónicos místicos: de Plotino a Ruysbroeck*. Madrid, Etnos. 136 p.

## TEXTOS CARTOIXANS PRIMITIUS

1995 *Textos cartoixans primitius*. Barcelona, Ariel. 398 p.

## TODO ES UNO



2001 *Todo es uno: Ellâm Onru*. Barcelona, J.J. de Olañeta. 54 p.

TOURNIER, Michel

1994 *El viento paráclito*. Madrid, Alfaguara. 314 p.

TORRADEFLOT, Francesc

1995 *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego: étude de mystique comparée de la Bhagavad Gîtâ et de Jean de la Croix*. [tesi doctoral] Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya. 946 p.

TRÍAS, Eugenio

1985 *Los límites del mundo*. Barcelona, Ariel. 284 p.

1991 *Lógica del límite*. Barcelona, Destino. 548 p.

1994 *La edad del espíritu*. Barcelona, Destino. 721 p.

1997 *Pensar la religión*. Barcelona, Destino. 255 p.

1999 *La razón fronteriza*. Barcelona, Destino. 431 p.

2000 *Ética y condición humana*. Barcelona, Península. 156 p.

2001 *Ciudad sobre ciudad: arte, religión y ética en el cambio de milenio*. Barcelona, Destino. 319 p.

2006 *La dispersión*. Madrid, Arena Libros. 141 p.

TUGENDHAT, Ernst

2004 *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Barcelona, Gedisa. 189 p.

UEDA, Shizuteru

2004 *Zen y filosofía*. Barcelona, Herder. 188 p.

UDANA

1972 *Udâna, la palabra de Buda* (trad. Carmen Dragonetti). Barcelona, Barral. 262 p.

UPANISHAD

1973 *Upanishads: doctrinas secretas de la India*. (trad. Fernando Tola). Barcelona, Barral. 337 p.

1981 *Sept Upanishads* (trad. Jean Varenne). Paris, du Seuil. 232 p.

2001 *Upanisad: con los comentarios advaita de Sankara* (ed. Consuelo Martín). Madrid, Trotta. 267 p.

2002 *Gran Upanisad del Bosque [Brihadaranyaka Upanisad]* (ed. Consuelo Martín). Madrid, Trotta. 491 p.

VALAD, Sultan

1982 *Maître et disciple*. Paris, Sindbad. 191 p.

1988 *La parole secrète: l'enseignement du maître soufi Rûmi*. Paris, Le Rocher. 350 p.

VALENTE, José Ángel

- 1991 *Variaciones sobre el pájaro y la red, precedido de La piedra y el centro.* Barcelona, Tusquets. 289 p.
- 1994 *Las palabras de la tribu.* Barcelona, Tusquets. 257p.
- 1999 "Mi lema es nadar contra corriente", en: *El País*, 24 Abril, 1999, Babelia p.12-13.

VALENTE, José Angel; TÀPIES, Antoni  
 1998 *Conversación sobre el muro.* Barcelona, La Rosa Cúbica. 112 p.

VALÉRY, Paul  
 1998 *Teoría poética y estética.* Madrid, Visor. 206 p.

VALLIER, Dora  
 1982 *L'intérieur de l'art.* Paris, Seuil. 154 p.

VALLIN, Georges  
 1980 *Voie de gnose et voie d'amour: éléments de mystique comparée.* Saint Vincent sur Jabron, Présence. 180 p.

VALMIKI  
 1994 *El mundo está en el alma: Yoga Vaishtha.* Palma de Mallorca, J.J. de Olañeta. 132p.

VAN GOGH, Vincent  
 1977 *Cartas a Théo.* Barcelona, Barral. 383 p.

1992 *Cartas a Van Rappard.* Barcelona, Parsifal. 204 p.

VARELA, F.J.  
 1992 *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana.* Barcelona, Gedisa. 318 p.

VASARI, Giorgio  
 1998 *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos (Antología).* Madrid, Tecnos. 412 p.

VATTIMO, Gianni  
 2003 *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso.* Barcelona, Paidós. 172 p.

VEGA, Amador  
 1985 "La huella del desierto en el Maestro Eckhart", en: *Nada, mística y poesía.* Er, revista de Filosofía 24/25. Zaragoza, 1985. pgs. 49-72

1999 *Passió, meditació i contemplació.* Barcelona, Empúries. 186 p.

2002 *Ramon Llull y el secreto de la vida.* Madrid, Siruela. 311 p.

2005a *Arte y santidad: cuatro lecciones de estética apofática.* Navarra, Cátedra Oteiza; Universidad Pública de Navarra. 167 p.

2005b *Tratado de los cuatro modos del espíritu.* Barcelona, Alpha Decay. 183 p.

- VIGNE, Jacques  
2003 *La mystique du silence*. Paris, Albin Michel. 382 p.
- VIGOUROUX, Roger  
1996 *La fábrica de lo bello*. Barcelona, Prensa Ibérica. 391 p.
- VILANOVA, Evangelista  
1984 *Història de la Teologia cristiana*. Barcelona, Herder. 4 vols.
- VIMALAKIRTI  
1989 *Vimalakirti Nirdesa Sutra*. Madrid, Miraguano. 174 p.
- VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de  
1972 *Mystique et poésie en Islam: Djalal-ud-Dîn-Rûmî et l'ordre des Derviches Tourneurs*. Paris, Desclée de Brouwer. 314 p.  
1977 *Rûmi et le soufisme*. Paris, Seuil. 191p.  
1978 *Anthologie du soufisme*. Paris, Sindbad. 363 p.  
1998 *La prière en islam*. Paris, Albin Michel. 155 p.
- VIVES, José  
1982 *Los Padres de la Iglesia*. Barcelona, Herder. 502 p.
- VYASA  
1984 *El Mahabharata*. Barcelona, Teorema. 2 vols
- WAGENSBERG, Jorge  
1994 *Ideas sobre la complejidad del mundo*. Barcelona, Tusquets. 168 p.
- WALDENFELS, Hans  
1981 *La méditation en Orient et en Occident* (trad. F. Vial). Paris, du Seuil. 90 p.
- WAINES, David  
1998 *El islam*. Madrid, Cambridge University Press. 384 p.
- WEIL, Simone  
1993 *A la espera de Dios*. Madrid, Trotta. 197 p.  
1994 *La gravedad y la gracia*. Madrid, Trotta. 209 p.  
1998 *Carta a un religioso*. Madrid, Trotta, 1998. 69 p.
- WHITE, Leslie A.  
1982 *La ciencia de la cultura: sobre el hombre y la civilización*. Barcelona, Paidós. 219 p.
- WILBER, Ken (ed.).  
1987 *Cuestiones cuánticas*. Barcelona, Kairós. 298 p.  
1998 *Ciencia y religión*. Barcelona, Kairós. 279 p.

WILDE, Oscar

2000 *De profundis*. Madrid, Siruela. 128 p.

2000 *Sobre el arte y el artista*. Barcelona, DVD. 123 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1994 *Observaciones sobre los colores*. Barcelona, Paidós. 63 p.

1996 *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona, Paidós. 150 p.

1996b *Observaciones a "La rama dorada" de Frazer*. Madrid, Tecnos. 91 p.

1997 *Conferencia sobre ética*. Barcelona, Paidós. 63 p.

1997b *Tractatus logico-philosophicus*. Barcelona, Edicions 62. 162 p.

WORMS, Frédéric

2000 *Le vocabulaire de Bergson*. Paris, Ellipses. 64 p.

YOGA VÂSISHTHA

1995 *Yoga Vâsishtha: un compendio*. (ed. Ernesto Ballesteros). Madrid, Etnos. 687 p.

YOKA DAISHI

1981 *Shodoka: el canto del inmediato Satori* (comentarios Taisen Deshimaru).

Barcelona, Visión Libros. 277 p.

YUSHI NOMURA

1982 *Sabiduría del desierto*. Madrid, Paulinas. 131 p.

ZAEHNER, R.C.

1979 *L'Hindouisme*. Paris, Desclée de Brouwer. 221 p.

1983 *Mystique sacrée, mystique profane*. Monaco, du Rocher. 362 p.

ZAMBRANO, María.

1977 *Claros del bosque*. Barcelona, Seix Barral. 126 p.

1989 *Notas de un Método*. Madrid, Mondadori. 178 p.

990 *Los bienaventurados*. Madrid, Siruela. 112 p.

1993 *Filosofía y poesía*. Alcalá de Henares, eds. Universidad; F.C.E. 123 p.

1994 *El hombre y lo divino*. Madrid, F.C.E. 412 p.

ZEKI, Semir. *Inner Vision: an exploration of art and the brain*. Oxford, University press, 1999. 224 p.

ZIMMER, Heinrich

1965 *Filosofías de la India*. Buenos Aires, Eudeba. 535 p.

ZOHAR

1996 *El Zohar* (sel. y trad. Carles Giol). Barcelona, Obelisco. 292 p.

ZOLLA, Elémire

2000 *Los místicos de Occidente*. Barcelona, Paidós. 4 vols.

- ZUBIRI, Xavier. *El hombre y la verdad*. Madrid, Alianza, 1999. 196 p.
- 1993 *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid, Alianza. 404p.
- 1994 *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Alianza. 563 p.
- 1997 *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid, Alianza. 496 p.
- 1998 *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza. 314 p.

# ÍNDICE

<b>0.</b>	<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>1.</b>	<b>UNA INTRODUCCIÓN A LA CONDICIÓN FRONTERIZA</b>	<b>9</b>
1.1.	Los cercos, la frontera .....	9
1.1.1.	Condición fronteriza, religión y experiencia religiosa	
1.1.2.	Razón y condición fronteriza	
1.2.	El movimiento de alzado .....	19
1.3.	El habla y la doble experiencia de la realidad .....	23
1.4.	Conceptualización y expresión de la doble experiencia de la realidad	31
1.4.1.	El fundamento de estabilidad: el discurso mítico	
1.4.2.	Gestionar el cambio	
1.4.3.	Estructura cultural y cerco hermético	
1.4.4.	Ciencia y conocimiento en el siglo XX	
1.4.5.	La verdad del arte	
1.5.	Conocimiento silencioso .....	64
<b>2.</b>	<b>LA DES-SUJECIÓN</b>	<b>73</b>
2.1.	Introducción: des-sujeción al servicio del conocimiento .....	73
2.2.	Adecuación del sujeto y adecuación de la obra .....	76
2.3.	"Purgación" y "reformación", dos actitudes diferenciadas .....	80
2.4.	El ser del límite como favor de la naturaleza .....	88
2.5.	Una propuesta ética .....	92
2.6.	Exploración de la des-sujeción en el arte .....	101
2.6.1.	La atención sostenida	
2.6.2.	El cultivo desde todas las capacidades	
2.6.3.	Des-sujeción y libertad	
2.7.	Los maestros de la condición fronteriza .....	135
2.7.1.	Superación de la ocultación simbólica	
2.7.2.	Silencio de la construcción, silencio del constructor	
<b>3.</b>	<b>EL APRENDIZAJE DE LA CONDICIÓN FRONTERIZA</b>	<b>147</b>
3.1.	Geneviève Lanfranchi .....	153
3.1.1.	La experiencia fronteriza como "Espacio-Vacuidad"	
3.1.2.	Método de trabajo: la autoconducción	
3.1.2.1.	La auscultación cualitativa	
3.1.2.2.	La identificación con el espacio	
3.2.	Teresa de Jesús: la importancia del reconocimiento del reino .....	172
3.2.1.	Método: de la oración vocal a entender no entendiendo	
3.2.2.	La experiencia fronteriza como experiencia unitiva	

3.3.	Las lecciones de "reformación" de Juan de la Cruz .....	193
	3.3.1. La condición fronteriza como unión de Sabiduría	
	3.3.2. Actividad y pasividad transformantes	
3.4.	El <i>Bhagavad Gîta</i> , la devoción como búsqueda .....	217
	3.4.1. La vida como ofrenda: una invitación abierta a todos	
	3.4.2. El conocimiento como propuesta ética	
3.5.	Maestro Eckhart: al conocimiento silencioso por el conocimiento .....	240
	3.5.1. El método para el desasimiento es el "sin método"	
	3.5.2. Maestro de vida, de la realización humana plena	
3.6.	La realización del "hombre universal" ( <i>Al-Insân al-kâmil</i> ) .....	261
	3.6.1. Djalâl-od-Dîn Rûmî (1207-1273): la vía del asombro	
	3.6.2. Abd al-Karîm al-Yîlî (1365-1428): a la Esencia por los Atributos	
3.7.	El conocimiento de sí mismo: reconocimiento de la esencia fronteriza ...	289
	3.7.1. La conciencia de ser en <i>La nube del no-saber</i> y en Sri Nisargadatta Maharaj	
	3.7.2. A modo de síntesis: el poema del maestro Yoka (665-713)	
3.8.	Hacia una ética fronteriza .....	312
4.	<b>REFLEXIONES FINALES</b>	321
4.1.	Síntesis del itinerario .....	322
4.2.	A modo de conclusión .....	328
5.	<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	333