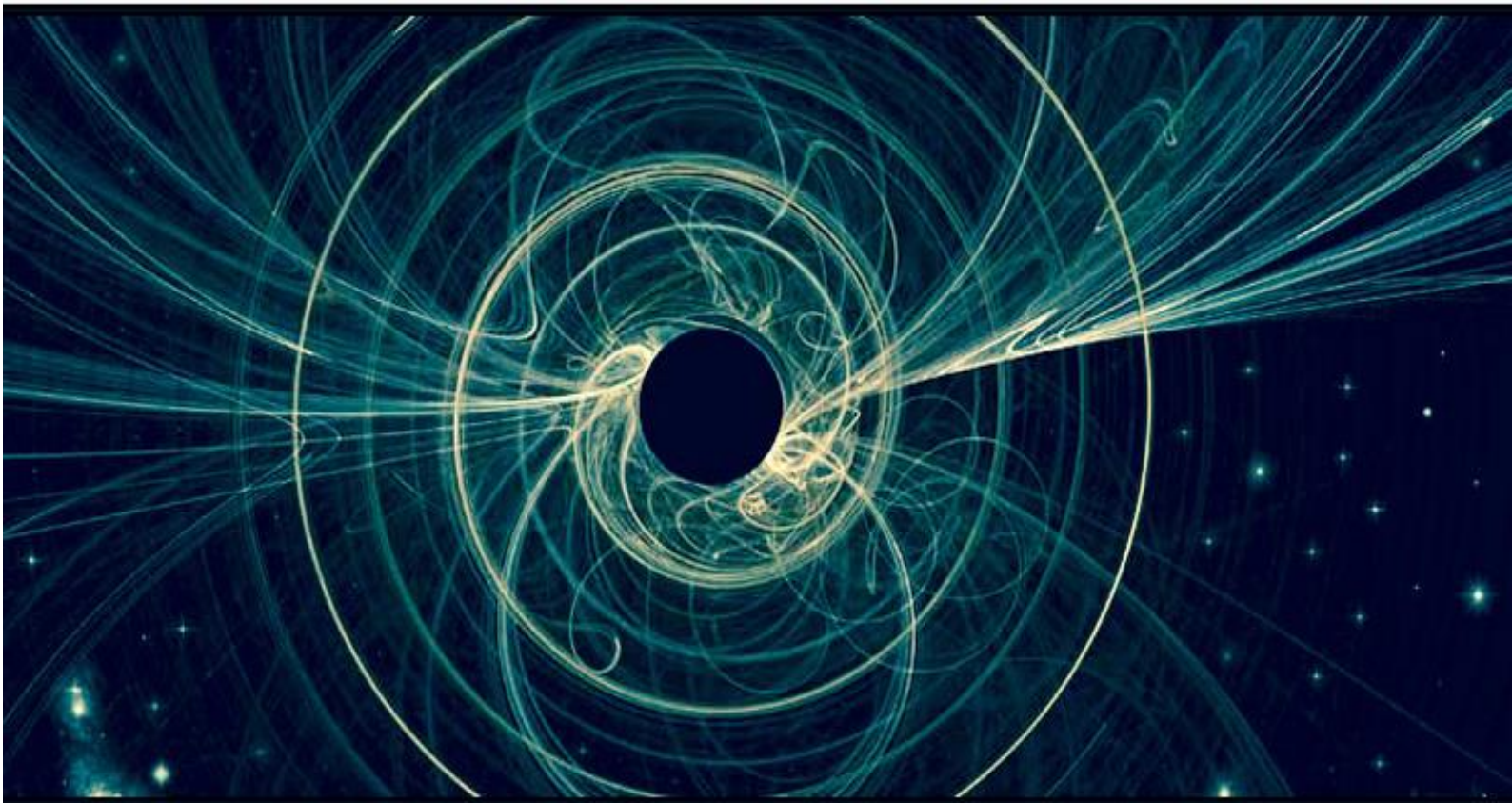


Alejandra Salazar R.



LA EXPERIENCIA DE VACÍO Y SU RELACIÓN CON DIOS



Parques de Estudio y Reflexión

Montecillo

- Octubre de 2016 -

mh.jana@gmail.com

“Entonces no había lo existente ni lo no-existente; no había aire, ni cielo, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo. No había ni seres humanos, ni un solo animal; pájaro, pez, cangrejo, madera, piedra, caverna, barranco, hierba, selva. No había ni galaxias ni átomos... tampoco había allí supermercados. Entonces naciste tú y comenzó el sonido y la luz y el calor y el frío y lo áspero y lo suave”...

“... Entonces, no había ni temor, ni inquietud, ni deseo, porque el tiempo no existía”.¹

¹ SILO (1991). Experiencias Guiadas. Las Nubes. Editorial Planeta. Argentina. Págs.104-106.

INDICE

INTRODUCCIÓN	4
RESUMEN	6
SÍNTESIS	8
CAPÍTULO I: EL VACÍO	9
1.1 Las Opiniones Clásicas	9
1.1.1 El Atomismo	9
1.1.2 Platón	14
1.1.3 Aristóteles	16
1.1.4 Los Estoicos	17
1.1.5 Los Pitagóricos	19
1.1.6 Parménides	21
1.1.7 Meliso	21
1.2 La Vacuidad	23
CAPÍTULO II: DIOS	29
2.1 El Concepto de Dios	29
2.1.1 Lo Religioso	31
2.1.2 Lo Filosófico	32
2.1.3 Lo Científico	38
2.1.4 Lo Psicológico	42
2.2 Las Religiones	44
CAPÍTULO III: TÉCNICAS Y VÍAS DE EXPERIENCIA	50
3.1 El Tao Te King/Tao Te Ching	54
3.1.1 Lao Tsé	57
3.1.2 El Tao y el Vacío	60
3.1.3 La Experiencia del Tao	61
3.2 El Budismo Zen	63
3.2.1 El Zen y el Vacío	66
3.2.2 El Satori	68
3.2.3 La Experiencia Zen	70
3.2.4 El Zazen	76
3.3 El Cristianismo	79
3.4 El Yo	85
3.4.1 Hacia la Experiencia Profunda	88
CAPÍTULO IV: LA UNIDAD Y LA ACCIÓN SOCIAL	95
CONCLUSIONES	108
BIBLIOGRAFÍA	109

INTRODUCCIÓN

Durante la experiencia del desarrollo de la Disciplina Morfológica, existieron intercambios importantes con grupos de estudios y experiencias personales en relación a sus cuaternas y pasos contemplados en ella. Si bien la ascesis no se trata de una prolongación de las Disciplinas, se puede seguir adelante con los elementos que a uno le hayan dado resultados más progresivos o interesantes; aquellos pasos más significativos, más cargados, éstos pueden ser la base de la Ascesis².

En virtud de lo anterior, considero relevante destacar en este trabajo el paso de la Anulación: el vacío central en las distintas dimensiones y la desaparición del instante, y la oscilación entre el vacío-espacio-temporal y el recuerdo del vacío-espacio-temporal. *“Entonces solo queda un vacío sobre otro vacío, y no porque uno se haya propuesto hacer el vacío”...³*

Uno de los intercambios de grupo que me resultó relevante y que abrigué durante estos años⁴, fue: *el vacío hace surgir el registro de lo “central” que puede asociarse a un punto luminoso. Uno no está... dejaste de ser... te contactaste con espacios profundos... es la nada en serio... no estoy... no hay tiempo ni espacio... es una cenestesia mágica... ¿será el desplazamiento del yo?... si pienso en el vacío no lo produzco, la atención va en otra dirección... al volver la memoria y la conciencia te dicen que no estuviste... la estructura mental de antes ya no va... surge la crisis de todo... es morir antes de morir... cargas con fuerza tu propósito... estuviste a un pelo para aproximarte a verle la sombra a Dios...*

Este estudio se compone de cuatro capítulos. Si bien, durante la profundización de éste se fue dando pie para desarrollar a la vez cuatro estudios distintos, finalmente las convergencias resultaron evidentes en base a la hipótesis propuesta. En este sentido; *“Lo humano no es una forma de vida más, alcanzada por una mecánica evolución. Lo humano no es un modo sofisticado de la vida para alimentarse y reproducirse; lo humano es un impulso que viene de muy lejos y busca trasladar algo muy importante que viene desde esa lejanía a un lugar que puedas ver y contemplar. Algunas veces tienes ante tus ojos la imagen o el sonido de aquello que traes de tan lejos y, entonces, entras en un momento extraordinario; una emoción como si todo el bien se te hubiera entregado junto, te desborda. Desde afuera quien te observe no ve nada especial, sin embargo, tú estás en presencia de los dioses”⁵.*

² Documento sobre la Ascesis. Parques de Estudio y Reflexión Los Manantiales. Febrero de 2011.

³ Documento Disciplina Morfológica. Parques de Estudio y Reflexión Los Manantiales. Marzo de 2010.

⁴ Apuntes de intercambio de experiencias con Maestros Morfológicos, Santiago y Buenos Aires, 2010-2011.

⁵ ERGAS, D. (2006). La Mirada del Sentido. Editorial Cadaqués. Chile. Pág.55.

Objeto de Estudio:

La conciencia inspirada⁶; su relación con el vacío y con el paisaje interno, humano y social de lo que llamamos Dios; procedimientos, experiencias y traducciones en distintos momentos históricos.

Interés:

Estudio de algunas corrientes clásicas, filosóficas, psicológicas, científicas y místicas en relación al vacío y la búsqueda de Dios, y su relación con el paisaje humano.

Punto de Vista:

La realización de este trabajo está basada en la mirada propuesta por Silo, utilizando como criterio de validación el cotejo con los registros y prácticas propuestas por el Maestro desde el punto de vista de la transformación interna, interpersonal y social.

Hipótesis:

A través de diversas vías de experiencia, técnicas y teorías relacionadas con el vacío, se devela una traducción relacionada con el significado y el registro de Dios, y como consecuencia, la unidad en la acción.

NOTA A PARTE:

- Algunas de las fuentes bibliográficas que no señalan páginas, corresponden a un resumen y/o síntesis de parte de la autora al estudiar dichos textos. Se precisa que en dichos casos, claramente se cita su autor y los antecedentes de la publicación.
- Al citar La Biblia, se considera como texto universal de amplia consulta.

⁶ La conciencia inspirada es una estructura global, capaz de lograr intuiciones inmediatas de la realidad. Por otra parte, es apta para organizar conjuntos de experiencias y para priorizar expresiones que se suelen transmitir a través de la Filosofía, la Ciencia, el Arte y la Mística. SILO (2006). Apuntes de Psicología. Ulrica Ediciones. Argentina. Pág.323.

RESUMEN

La búsqueda de sentido, de comprender sus orígenes y su relación con la existencia, quizás ha sido la exploración más apasionada del ser humano. Una búsqueda que ha constituido el aliento de incontables religiones, corrientes filosóficas y psicológicas, los métodos científicos y las experiencias místicas. En todas las épocas y culturas, han buscado aclarar estos temas o al menos indagar sobre si es posible alcanzarlos. Esta necesidad del hombre sigue siendo hoy la misma, pero ya no resultan satisfactorias para muchos las respuestas tradicionales orientadas a mitigar la angustia existencial y el temor a la muerte. Así, en medio de las crisis, el hombre ha sido capaz de abrir otros caminos en su búsqueda, saltando sobre las religiones y rozando un nuevo sentimiento religioso, es decir, creando y encontrando a Dios dentro de sí mismo al construir un espíritu que es posible que trascienda a otras formas, y a reconocer la presencia de lo divino en él y en todo lo existente.

El tema del vacío ha recorrido durante toda la historia amplios debates e investigaciones en relación al origen de los mundos, el universo, la realidad, el ser y la existencia. De esta manera, va surgiendo la tendencia del concepto de Dios.

Se estudian algunas opiniones clásicas respecto al vacío, destacando el atomismo que en muchos aspectos sobre su afirmación acerca de este, fue en sus rasgos esenciales una concepción nueva desarrollada extensamente por Demócrito dentro del pensamiento griego, incluso después de Platón y Aristóteles, llevando nuestra atención moral hacia el interior, al estado de nuestras almas y no a la búsqueda de verdades universales. Del mismo modo, estimuló siglos después el desarrollo de las teorías atómicas y cinéticas de la química moderna.

El espacio infinito y vacío pero propiamente no real, es el que luego en la tradición escolástica medieval se conocerá como espacio imaginario, una concepción que va a tener una larga y gran influencia. Surge así, la aproximación entre divinidad y vacuidad que reside en la distinción entre universo-mundo y el todo, en donde la primera queda entendida más allá de la determinación. Luego, a principios del siglo XX con el surgimiento de la física moderna, especialmente la cuántica, se nos muestra un universo construido sobre el vacío en donde el mundo que percibimos emerge hasta nosotros desde la nada en base a una construcción del pensamiento más que de la materia. Por lo tanto, se abre paso a un universo alternativo mientras estamos condicionados para creer que el mundo externo es lo que prevalece.

El concepto de Dios ha formado parte del ser humano durante gran parte de su historia. De esta manera, en este estudio se aborda desde el punto de vista religioso, filosófico, científico y psicológico, como asimismo, el tema de las religiones. La idea principal señala una relación entre un discurso bíblico y teorías filosóficas y/o científicas respecto al universo y los principios de una vida terrenal en términos de expansiones conceptuales y creación de mundos traducidos. Observamos que el ser humano en su necesidad de expresar la dimensión absoluta de lo sagrado, ha creado este concepto para superar las carencias inmediatas que tienen que ver con su existencia y sentido, llegando a constituir modelos para

posibles designaciones definidas e intentar tener una realización de él como inmanencia en el mundo físico-externo. Los estoicos fueron uno de los primeros que dieron claras señales de definir un ámbito de soberanía personal inalienable, potenciando al ser humano como tal. Luego, surgen otros grupos de filósofos que no tienen en cuenta a Dios como una esencia o una entidad, sino como el concepto de la existencia misma, para dar surgimiento después a los que buscan la iluminación como acto final del conocimiento en base a teorías que deben estar ligadas a la experiencia. Visto desde el punto de vista científico, el universo ya no es visto como una máquina sofisticada, sino como una realidad dinámica que se rige por un campo fundamental de energía e información, pero que tiene una profundidad espiritual, surgiendo diversas teorías al respecto.

En virtud de lo anterior, surge el interés de abordar el sentido de la imagen, que cumple con la función de transportar cargas, energía psíquica en lo que hace a la respuesta hacia el mundo externo, como así también dentro del mundo interno, y el desarrollo del psiquismo en referencia a la acción del ser humano hacia el mundo a través de acciones transformadoras o conservadoras, de evolución o involución, plena de sentido o colmada del sin sentido. Se introduce el concepto de la intencionalidad sobre nuestro sistema de imágenes y así acercarnos a las mejores respuestas para nosotros mismos y el medio en base a la transformación dentro del campo de la libertad, y es así como por el hecho de que las religiones hayan sido hasta hoy externas, correspondiendo a un paisaje humano en que nacieron y se desarrollaron, que el ser humano contará con las herramientas para buscar una nueva religiosidad en la medida en que su paisaje interno esté en condiciones de aceptar una nueva revelación en base a una trascendencia.

El campo de lo psicológico, filosófico o científico nos llevan a objetivizar la experiencia y ponerla en un sistema teórico de acuerdo con el pensamiento de la época. Por tanto, se va manifestando el nacimiento de un método místico que indique un camino para dicha experiencia y de construir procedimientos. Así las cosas, encontrar a Dios a través del vacío nos llevará a entrar a estados profundos de una conciencia inspirada a través de la “suspensión del yo”. Y en el caso de Lao Tsé, el Budismo Zen y las Experiencias Místicas estudiadas asociadas de cierta manera al Cristianismo, existe un camino de ascesis que llevó a ese propósito; experiencias que pusieron en marcha nuevas etapas en el desarrollo espiritual y filosófico en dichas culturas y épocas.

Lo anterior, nos transporta y nos conecta después hacia un todo social, en donde los significados que dan sentido se encuentran en la interioridad del ser humano, pero es la acción hacia un paisaje humano la que los devela. Al encontrar el hombre a Dios en su interior se producirá un fenómeno tal que tiene relación con el mundo, y que está asociado a un centro de gravedad que nos lleva a una dirección o vacío central que ha producido unidad y ha roto las contradicciones. Será la inspiración del despertar como un sentimiento profundo, el que llevará al hombre a la experiencia de lo divino, a intuir y experimentar la existencia de una realidad más allá de la dimensión temporal y espacial que hoy conocemos, y a una mirada incluyente de comunicación entre espacios en donde comprenderá que ha llegado a esta vida en doble naturaleza (humana y divina) para iluminar con su luz los infinitos mundos.

SINTESIS

En base a la hipótesis propuesta que afirma que a través de diversas vías de experiencia, técnicas y teorías relacionadas con el vacío se devela una traducción relacionada con el significado y el registro de Dios, y como consecuencia, la unidad en la acción, se ha realizado este estudio con el interés de detectar en algunas corrientes clásicas, filosóficas, psicológicas, científicas y místicas, elementos de una ascesis que pueda haber llevado a estados de conciencia inspirada, incluido el acceso a lo profundo.

Se han considerado diversas fuentes bibliográficas como material de estudio tomando como criterio de validación la experiencia y las prácticas propuestas por Silo desde la existencia, el sentido, la entrada a lo profundo y los escenarios habituales, lo que ha permitido notar claras visiones y/o procedimientos tanto meditativos como energéticos, como asimismo, una forma de estar y hacer en el mundo.

Es necesaria una búsqueda mística dejando de lado las tendencias objetivas, ya que en estas experiencias trascendentales se produce la suspensión del yo, y va creciendo un sentimiento religioso que acompaña y da significado en lo cotidiano. En este sentido, se descubren importantes resonancias con lo desarrollado por Silo, especialmente en su Mensaje, con el propósito de conectar con esos espacios que trascienden lo habitual, y lograr la experiencia fundamental que da unidad y continuidad más allá de la clásica materia y el cuerpo, destacando los caminos de ascenso hacia un espacio mental vacío hasta la evidencia de un Plan que vive en todo lo existente a través de una energía que se transforma en luz, impulsando la ampliación de la conciencia, la unidad interna y el sentido para quien avanza hacia el nacimiento de una nueva espiritualidad.

Los escalones hacia la construcción de una ascesis llevan a un camino hacia la trascendencia en base a la experiencia, la meditación y nuevos registros internos que van permitiendo comprender y concluir certezas en esa dirección a través de un ordenamiento progresivo, sin la influencia o dependencia de un medio externo ni del paisaje de formación.

Nada puede reemplazar la experiencia de cada ser humano, pues los descubrimientos esenciales no dependen de su biografía. Se trata de trabajo interno, de descubrir significados y verdades interiores que se develan, que no son enseñados ni inventados. El vacío será una traducción para construir ese espíritu.

CAPÍTULO I

EL VACÍO

“Átomos, compacto, gran vacío, separación por división, configuración, disposición, dirección, dispersión esférica, remolino...”⁷

La cuestión del vacío recorre toda la historia del pensamiento filosófico y científico generando amplios debates y estudios al respecto.

Las personas en general pensamos en primera instancia que “vacío” significa “nada” o la “falta de algo”, pero en un contexto espiritual, para otras lo significa “todo”. Desde otra óptica estar vacío no quiere decir no tener nada, lo que quiere decir es estar desprovisto de la identificación con el “ego” o con un “yo”. Así, existen diversas experiencias que señalan que cuando nos vaciamos, nos “llenamos del universo”... nos llenamos del “todo”, y reconocemos que estamos en una suerte de “holograma” en el cual cada punto del universo contiene a todos los otros puntos en él, una experiencia trascendental difícil de estampar en letras o palabras...

1.1 LAS OPINIONES CLÁSICAS

Comenzaremos este capítulo estudiando algunas opiniones clásicas vinculadas al vacío y al origen de “los mundos”.

1.1.1 EL ATOMISMO

Decir “vacuista” – o sea, partidario del vacío- es prácticamente decir “atomista”, y viceversa. Así pues, la corriente atomista de los siglos V y IV a.C. es la gran precursora del vacío.

El atomismo clásico tiene grandes protagonistas: Demócrito, Epicuro, Lucrecio y Leucipo.

Demócrito refuta en ocasiones las apariencias sensibles y dice que nada en ellas se muestra conforme a la verdad, sino conforme a la opinión y que la verdad de las cosas radica en que ellas sean átomos y vacío. Afirma que “el algo no existe en mayor medida que la nada”⁸, denominando “algo” al cuerpo y “nada” al vacío, por pensar que este último posee una cierta naturaleza y realidad propia.

⁷ GARCÍA-BACCA, J.D. (1979). Del Libro “Sobre el grandioso orden del cosmos”. Fragmentos filosóficos de Leucipo. Los Pre-Socráticos. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. Pág.147.

⁸ RIBAS MASSANA, A. (2008). Biografía del vacío. Su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna. Editorial Sunya. España. Para Demócrito se sigue la recopilación de los filósofos presocráticos de Diels-Kranz (DK) y la Biblioteca Clásica Gredos (BGC). Para Epicuro, las numerosas ediciones de sus cartas. Para Lucrecio, la Ed. de A. García Calvo del De Rerum Natura (Lucrecio. De la naturaleza de las cosas).

Átomos y vacío son, pues, los elementos últimos y verdaderos de lo existente. Corresponden a esos genéricos “algo” y “nada”; y también a la oposición pleno/vacío.

La naturaleza de estos átomos es “in-divisible”. Esta indivisibilidad es condición de la inalterabilidad que va de la mano de otras características: están formados sin fisuras, son perfectamente plenos, son sólidos, indeformables e impenetrables. Son de idéntica naturaleza y están constituidos por una misma sustancia, lo que traducido a la terminología moderna significa que están hechos de una misma materia, de una idéntica densidad o peso específico. Lo que los diferencia es únicamente su figura (contorno y tamaño) y las características de interrelación con los restantes átomos (orden y posición); características relativas a su extensión y a su localización en su incesante movimiento.

El vacío es por una parte la conclusión lógica y complementaria del postulado de los átomos –o sea del límite impuesto a la divisibilidad de las cosas, de la imposibilidad de una división llevada al infinito-, y por otra parte, constituye el intervalo necesario entre los átomos, que es la condición de su movilidad. En este punto los atomistas argumentan la mutua implicación entre movimiento y vacío: de la evidente constatación de la existencia de movimiento se concluye la necesaria existencia de vacío. Este argumento será una referencia constante en el debate vacuista, empezando por la refutación de Aristóteles.

Epicuro establece explícitamente la identificación entre vacío y espacio, precisión que va algo más allá de la concepción del vacío como simple intervalo entre átomos. En su Carta a Heródoto dice que “si no existiera lo que llamamos vacío, espacio y naturaleza impalpable, los cuerpos no tendrían dónde estar ni dónde moverse, cuando aparecen en movimiento” (8). Es decir, el vacío es espacio. Señala que sin vacío (espacio) “los cuerpos no tendrían dónde estar”. Lo cual significa que el vacío o espacio ya no es simple intervalo, sino además algo que está simultáneamente presente en los cuerpos: los cuerpos están en el espacio. Y además dice que es naturaleza impalpable, lugar, y que su cualidad es incorpórea –o sea que no ofrece resistencia al movimiento-. Con ello se asiste a la prefiguración de la disputa acerca de la concepción del espacio como entidad independiente o no de los cuerpos, problema que ya había sido abordado por Aristóteles, con una propuesta distinta y que siguió discutiéndose.

Partiendo del antecedente epicúreo anterior, uno de los argumentos vacuistas consistirá en señalar la posibilidad de concebir el espacio como sustancia aparte, con independencia, y si en todos o en ciertos lugares está ocupado por cuerpos. El espacio así concebido es propiamente vacío: tal será el argumento.

Otro de los antecedentes relevantes dice relación con la declinación de los átomos (en latín: *clinamen*). La declinación o desviación atómica es una especie de espontaneidad interna de los átomos, un desviarse del rígido determinismo, el cual justificaría el azar y la libertad de los agregados atómicos. Esto fue introducido por Epicuro y Lucrecio: atribuir peso a los átomos y entender que ese peso es la causa de “la caída hacia abajo” de éstos. Al señalar esa dirección de caída se rompe la concepción de un espacio homogéneo sin direcciones privilegiadas; dicha caída determina una dirección y el clinamen es la desviación espontánea respecto a esa determinación, algo que pretende obviar la acusación de determinismo. Sin

embargo, al introducir el peso y la caída debido a éste, la concepción del movimiento atómico en los epicúreos restringe de hecho la libertad de los átomos. Y esa libertad se restringe más al obligarse a postular idéntica velocidad para todos los átomos en cualquiera de sus desplazamientos –que son en el vacío, evidentemente-. Esta igualdad de velocidades atómicas y la caída hacia abajo debido al peso, son dos importantes restricciones a la libertad de los átomos que no fueron documentados por Demócrito. Más bien su concepción sobre el movimiento impulsivo o choque - sin direcciones privilegiadas ni igualdad de velocidades-, permite preservar el azar y la libertad que, de otro modo, ha de buscarse con el clinamen.

De todos modos, la igualdad de las velocidades atómicas es una concepción que parece tener la virtud de anticipar los conceptos de la física moderna de Galileo y de Newton cuando ésta afirmó que todos los cuerpos, independientes de su peso, caen en el vacío a idéntica velocidad.

Finalmente, resulta importante destacar los aspectos cosmológicos del atomismo. Esencialmente éstos se refieren a la concepción de la “pluralidad de mundos”, la que será influyente a partir de mediados del siglo XVII, y en cierto modo desemboca en el popular modelo de los “torbellinos”.

En hidrodinámica, la turbulencia es el ejemplo más claro y clásico de este tipo de procesos. El clinamen de Lucrecio, heredado de Leucipo, Demócrito y Epicuro, y adoptado también por Gasendi, Descartes y Leibniz (con su famosa “Mónada” metafísica), es una buena muestra de ello. Los antiguos griegos y latinos conocían muy bien que un líquido fluye en forma de torbellinos a partir de cierta velocidad, según una configuración que hoy llamamos de Benard-von Karman. Dicha observación constituyó además, al parecer, el acta de nacimiento de la física como ciencia. Dicho texto de Lucrecio afirma que “...en tiempos y lugares imprecisos, una mínima desviación, el clinamen, perturbó la caída eterna y universal de los átomos, y del torbellino así engendrado, nació el mundo y el conjunto de las cosas naturales”. Esta constituye pues, la primera intuición conocida por nosotros del efecto retro-rotatorio. Es por este concepto de movimiento simple de Aristóteles, que nosotros afirmamos que nuestra hipótesis fundamental de traslación-rotación constituye en cierta medida un retorno a las raíces griegas⁹.

En resumen, el atomismo –con su principio de “átomos y vacío”- es el principal valedor del vacuismo. Los fundamentos de este sistema puede calificarse de mecanicista: todo se reduce a la interacción mecánica entre átomos (con sus intervalos vacíos), o sea, a sus choques y a las disposiciones espaciales que resulten de estos choques. Y en cuanto a sus argumentos asociados, han de destacarse especialmente dos que son referencias constantes en el debate vacuista: el movimiento implica el vacío, y que el espacio considerado como entidad independiente es propiamente vacío.

A continuación, algunas citas de consideración que amplían la reflexión¹⁰:

⁹ ACOSTA, M. (2004). Termodinámica y Química Reaccional Retro-Rotatoria. CIFRA. Bogotá. Pág.6.

¹⁰ UZIELLI, M. (2010). Monografía “Los Presocráticos”. Parques de Estudio y Reflexión Punta de Vacas. Argentina.

Aristóteles (Met. A 4, 985 b 4): "Leucipo y su compañero Demócrito sostuvieron que los elementos son lo lleno y lo vacío, a los cuales llamaron ser y no ser respectivamente. El ser es lleno y sólido; el no ser es vacío y sutil. Como el vacío existe no menos que el cuerpo, se sigue que el no ser existe no menos que el ser. Juntos los dos, constituyen las causas materiales de las cosas existentes. Y así como quienes hacen una sola la sustancia fundamental, derivan las otras cosas de las modificaciones sufridas por aquella, y postulan la rarefacción y la condensación como origen de tales modificaciones, así también estos hombres decían que las diferencias entre los átomos son las causas que producen las otras cosas. Según ellos dichas diferencias son tres: forma, orden y posición. El ser, dicen, sólo difiere en "ritmo, contacto y revolución"; "ritmo" corresponde a la forma, "contacto" al orden, y "revolución" a la posición. Porque A difiere de N en la forma, como AN de NA en el orden, y Z de N en la posición."

Aristóteles, Sobre Demócrito (ap. Simplicium, de caelo 295, 1): "Demócrito... denomina al espacio con los siguientes nombres: "el vacío", "nada" y "lo infinito", mientras que a cada sustancia individual la llama "algo", "lo compacto" y "lo ente". Cree que las sustancias son tan pequeñas que son capaces de eludir nuestros sentidos, aunque poseen toda clase de formas, figuras y diferencias de tamaño. De este modo puede él, partiendo de ellas como si fueran elementos, producir por agregación tamaños perceptibles a nuestros ojos y a los demás sentidos."

Simplicio (de caelo 2 42, 18): "Estos (Leucipo, Demócrito, Epicuro) decían que los primeros principios eran infinitos en número y creían que eran átomos indivisibles e impasibles debido a su naturaleza compacta y a su carencia de vacío; afirmaban que su divisibilidad les venía del vacío existente en los cuerpos compuestos..."

Diógenes Laercio, IX 31 (DK 67 A 1): "Leucipo defiende que en todo es infinito... y que parte de él está lleno y parte vacío... y que, por esto, surgen innumerables mundos que se resuelven nuevamente en dichos elementos. Los mundos surgen de la siguiente manera: numerosos cuerpos de toda clase de figuras se mueven "por abscisión de lo infinito" hacia un gran vacío; allí se juntan y originan un único remolino, en el que al chocar unos con otros y girar con toda clase de giros, comienza a separarse lo igual hacia lo igual. Cuando su gran número les impide seguir rotando en equilibrio, las partes ligeras se dirigen hacia el vacío exterior, como si fueran levantadas, mientras que las demás "se quedan juntas" y, entremezclándose, unen sus movimientos y originan una primera estructura esférica. Esta estructura se mantiene aparte como una "membrana" que contiene en sí misma toda clase de cuerpos; a medida que éstos giran a causa de la resistencia del centro, la membrana circundante disminuye de espesor, mientras que los átomos contiguos siguen flotando juntos, debido a su contacto con el remolino. Así surgió la tierra, quedándose juntos en el mismo lugar los átomos que habían sido empujados hacia el centro. De nuevo la membrana circundante se acrecienta debido a la atracción de los cuerpos exteriores; a medida que se va moviendo en el remolino, se va apoderando de todo lo que toca. Algunos de estos cuerpos que se entremezclan forman una estructura húmeda y fangosa al principio, que al girar con el remolino del todo, se secan inflamándose después, constituyendo la sustancia de los cuerpos celestes."

Aecio (II 7, 2): "Leucipo y Demócrito envuelven al mundo en un "manto" circular o "membrana", formada por los átomos ganchudos al entrelazarse."

Hipólito, Ref. I, 13, 2 (DK 68 A 40): "Demócrito sostuvo la misma teoría que Leucipo sobre los elementos, (lo) pleno y (lo) vacío..., hablaba como si las cosas existentes estuvieran en constante movimiento en el vacío; hay mundos innumerables que difieren en tamaño. En algunos no hay ni sol ni luna, en otros son más grandes que los de nuestro mundo y en otros, más numerosos. Los intervalos entre los mundos son desiguales; en algunas partes hay más mundos y en otras menos; algunos están creciendo, otros están en su plenitud y otros están decreciendo; en algunas partes están naciendo y en otras pereciendo. Se destruyen mediante coalición mutua. Hay algunos mundos que carecen de seres vivos, de plantas y de toda clase de cosa húmeda." Al parecer ambos sostuvieron que la tierra estaba inclinada hacia abajo en dirección al sur, y que postularon la existencia de mundos innumerables, que nacían y perecían a través del vacío ya que al haber innumerables átomos y un vacío infinito no existe razón alguna para que se formara solamente un mundo único. Son los primeros a quienes, con absoluta certeza, podemos atribuirles la curiosa concepción de mundos innumerables.

Diógenes Laercio, IX 45 (acerca de Demócrito): "Todas las cosas suceden por necesidad, porque la causa del nacimiento del todo es el remolino, al que llama necesidad."

Aecio, I, 26, 2 (Sobre la naturaleza de la necesidad): "Demócrito quiere con ello significar la resistencia, el movimiento y la percusión de la materia."

Teofrasto, de sensu 61 (DK 68 A 135): "Demócrito distingue lo pesado y lo ligero por su tamaño... Sin embargo, en los cuerpos compuestos, es más ligero el que contiene mayor vacío y más pesado el que contiene menos. Así se expresó algunas veces; en otras partes en cambio, afirma simplemente que lo sutil es ligero".

Simplicio (de caelo 242, 21): "... estos átomos se mueven en el vacío infinito, separados unos de otros y diferentes entre sí en figuras, tamaños, posición y orden; al encontrarse unos con otros colisionan y algunos son expulsados mediante sacudidas al azar en cualquier dirección, mientras que otros, entrelazándose mutuamente en consonancia con la congruencia de sus figuras, tamaños, posiciones y ordenamientos, se mantienen unidos y así originan el nacimiento de los cuerpos compuestos." La sensación y el pensamiento...

Aecio (IV 8, 10): "Leucipo, Demócrito y Epicuro dicen que la percepción y el pensamiento surgen cuando entran imágenes del exterior, pues nadie experimenta ninguno de ellos sin la percusión de una imagen." De la doctrina atomista de que todas las cosas se componen de átomos y de vacío se sigue necesariamente a la consecuencia de que toda sensación debe explicarse bajo la forma de contacto o tacto. Puesto que el alma consta de átomos esféricos desparramados a lo largo del cuerpo y a la mente se la considera probablemente como una concentración de átomos-alma, el proceso del pensamiento es análogo al de la sensación y tiene lugar cuando los átomos-alma o los átomos-mente son puestos en movimiento por la percusión de átomos congruentes procedentes del exterior.

Teofrasto, de sensu 50 (DK 68 A 135): "Demócrito explica la visión mediante la imagen visual, que describe de un modo particular; no surge ésta directamente en la pupila sino que el aire existente entre el ojo y el objeto de la visión es comprimido y queda marcado por el objeto visto y por el vidente, pues todas las cosas emiten siempre alguna clase de efluvio. Después este aire, que es sólido y de variados colores, aparece en los ojos, húmedos; éstos no admiten la parte densa, pero lo húmedo pasa a su través". Según esta cita, Demócrito sostuvo que la imagen visual producida en la pupila es el resultado de efluvios procedentes del objeto visto y del vidente; ambos se encuentran y forman una impresión sólida en el aire, que se introduce en la pupila del ojo. Explica los demás sentidos de una manera más simple, poniendo el énfasis en los efectos diferentes de los distintos tamaños y formas del átomo.

1.1.2 PLATÓN

Platón (427-347 a.C.) se pronuncia sobre el vacío. Uno de los argumentos más explícitos lo hallamos en el escenario del *Timeo*¹¹. En este diálogo platónico también se aborda el problema del espacio. Su concepción consiste en considerarlo un intermedio entre "el ser absoluto" –el que no está sujeto a cambio- y "el ser relativo"-, el devenir, el mundo sensible de la generación y la corrupción, intermedio que participa de la inmutabilidad del ser y que simultáneamente acoge la mutabilidad del mundo sensible. El ser absoluto; el lugar en que nace o es engendrado el ser relativo.

Señala al espacio como ser intermedio entre la realidad inteligible y el mundo físico. Habiendo definido los mundos ideal y material con características absolutamente opuestas entre sí, Platón encuentra en el espacio un mediador entre ambos, en cuanto único ente que tiene propiedades de ambos mundos: inmutable e impertérrito como el ideal, pero físico como el material. Esta concepción del espacio deriva de fusionar el espacio matemático y el espacio físico.

La fascinación de Platón por el hecho de que las matemáticas produjeran verdades eternas le había llevado, ya desde La República, a ponderar el papel del saber matemático como intermediario necesario entre el saber físico y el saber acerca del mundo inteligible.

Este espacio, como principio simultáneo de permanencia y de cambio, apunta a dos conceptos aparentemente contradictorios: el vacío y la materia. Ambos participan de esta doble condición de permanencia y mutabilidad: el vacío permanece invariable mientras acoge a cuerpos diversos, y la materia es el substrato único y común a todos los cuerpos.

Platón al tratar la cuestión estricta del vacío rechaza el argumento atomista relativo a la implicación entre movimiento y vacío: entiende que el movimiento consiste en el desplazamiento de cuerpos que van desalojándose sucesivamente sin

¹¹ PLATON. Obras Completas. Timeo o de la Naturaleza. Ed. de Patricio de Azcárate (1872). Tomo 6. España.

necesidad de intervalos vacíos en este proceso. Su gran influencia dice relación con la concepción del espacio.

“El contorno del universo, envolviendo todos los géneros de seres, y teniendo, por la naturaleza de su forma esférica, a concentrarse en sí mismo, estrecha todos los cuerpos, y no permite que quede lugar alguno vacío” (11, pág.209).

Toda apelación a la consideración de una entidad independiente llamada espacio; diferenciada de los cuerpos o de la materia y como tal vacía, se apoyará directa o indirectamente en la referencia platónica. Análogamente, toda consideración del espacio como entidad homogénea y geométrica –y como tal vacía– también tendrá en el geometrismo de Platón una fuente de influencia.

En relación a lo anterior, si bien resulta objeto de otro estudio, se precisa señalar que para Platón las figuras geométricas eran la medida absoluta de la belleza, la unidad y la creación. El orden, la medida y las proporciones armoniosas eran a su juicio los criterios de belleza. Las desviaciones arbitrarias de esta norma y la desmesura no podrían producir más que fealdad. Su interés se centró en el mundo espiritual y no en el mundo empírico de los fenómenos, que para él eran copias de las ideas puras. En su obra *Timaios*, Platón describe una cosmología universal que se basa en figuras geométricas sagradas vinculadas todas entre sí¹². Los cuerpos platónicos también llamados poliedros (figuras tridimensionales) regulares, se caracterizan por constituir sus caras sendos polígonos regulares y congruentes entre sí, tocándose en cada vértice un número igual de dichas caras. Sus nombres son griegos y designan el número de caras: tetraedro, hexaedro, octaedro, dodecaedro e icosaedro. Son los únicos cuerpos convexos (abombados hacia afuera) que muestran la máxima simetría posible y tienen la propiedad de que al lanzarlos sobre una superficie, pueden caer sobre cualquiera de sus caras. Si se unen los centros de caras adyacentes, se obtiene de nuevo un cuerpo platónico con el mismo centro (cuerpo dual del cuerpo inicial).

En los cuerpos platónicos está contenido el infinito, puesto que pueden reproducirse infinitas veces, hacia adentro y hacia afuera, uniendo las líneas. De este modo, forman parte de una Creación infinita que está anclada en una Creación finita, universal y eterna. *“La naturaleza es una carta de Dios a la humanidad”* (Platón)(12).

¹² RULAND, J. - FERENZ, G. (2012). Geometría Sagrada. Ediciones Obelisco S.L. España. Págs. 53-55.

1.1.3 ARISTÓTELES

La influencia de la física de Aristóteles (384-322 a.C.) determina en gran medida la prevalencia de la opción antivacuista. Su rechazo o refutación del vacío deriva de un conjunto sistemático, en el que se destaca su doctrina del espacio (término: “lugar”), su concepción del movimiento, del tiempo, de la naturaleza, de sus principios o elementos y su teoría cosmológica. Señala que “no hay una extensión diferente de los cuerpos, sea como separable o como realizada en acto, extendiéndose a través del conjunto de la naturaleza corporal y dividiéndola de modo que rompa su continuidad, como dicen Leucipo, Demócrito y otros muchos fisiólogos, o estando en el exterior del conjunto de la naturaleza corporal, que permanecería siendo continua” (8).

Aquí se resume el programa de la refutación aristotélica. Supone la consideración de lo que vendrá en clasificarse –luego, en las discusiones medievales y modernas- en distintos tipos de vacío.

Entendiendo que el vacío es la extensión en la que no se halla ningún cuerpo, se trata según Aristóteles, de demostrar que ese concepto no es sostenible. No lo es por sí mismo, porque extensión y cuerpo no son separables –ni en potencia ni en acto-. No lo es en potencia, porque no hay coexistencia entre el cuerpo y el vacío, es decir, no hay un vacío interno a los cuerpos (vacío difuso). No lo es en acto, porque no hay un vacío que rompa la continuidad del cuerpo, es decir, no hay un vacío como el interatómico defendido por los atomistas (vacío intersticial). Y no hay vacío externo a los cuerpos, o sea, no hay vacío exterior al conjunto corporal (vacío extracósmico) ni exterior a los cuerpos (vacío continuo) (8).

Como se ve, la clasificación aristotélica de los tipos de vacíos sería: 1) vacío externo a los cuerpos (que incluiría lo codificado luego como vacío extracósmico y vacío continuo o separable); 2) vacío interno a los cuerpos, que se subdivide en: 2a) vacío difuso (que se relaciona con la discusión sobre la coexistencia entre cuerpo y espacio), y 2b) vacío intercorpúscular (o intersticial).

La argumentación de Aristóteles se expone en la crítica a los partidarios del vacío y a sus argumentos (cita a los atomistas Leucipo y Demócrito, a Anaxágoras, a Meliso, a los pitagóricos). En este sentido, cuatro son los argumentos de los partidarios del vacío retenidos por Aristóteles: 1) que el movimiento implica el vacío; 2) los fenómenos de condensación; 3) los fenómenos de crecimiento, la alimentación; 4) el vacío de los pitagóricos (como delimitador y separador). Pero sobre todo consiste en vincular su propia concepción del movimiento, del lugar, de la materia, a esa refutación del vacío.

El lugar según Aristóteles, no es un espacio –en el sentido de que los cuerpos ocupen tal espacio, ni el sentido de intervalo-; el lugar es una superficie envolvente del cuerpo (el límite interno de ese envolvente) y es inmóvil; es decir, un cuerpo en movimiento se sitúa en una colección sucesiva y ordenada de lugares, existiendo una correspondencia coherente entre estos lugares, la disposición de los elementos y la disposición cosmológica. Por ejemplo, el arriba y el abajo –correspondiendo a la gradación grave/ligero-. Lo grave (tierra y agua) tiende hacia su lugar natural, el abajo; lo ligero (aire y fuego) tiende hacia su lugar natural, el arriba. Así las cosas, el

espacio de Aristóteles es un “espacio relativo”; una colección de lugares, que no puede concebirse como espacio vacío separable de sus contenidos (8).

La refutación de Aristóteles acerca de que el movimiento implica vacío para los atomistas, consiste en señalar que en el vacío no habría “arriba y abajo”, es decir, no habría lugares naturales (una orientación), ni habría medio en el que produjera el movimiento (pues el vacío es ausencia de medio). Según esta concepción, el movimiento local (o transporte) depende de esos lugares naturales y de ese medio: es el resultado de la disposición del cuerpo para dirigirse a su lugar natural, o sea de su potencia; y la celeridad de ese movimiento depende también del medio y de la resistencia que opone ese medio. En el vacío no se daría ni jerarquía de lugares naturales ni medio para desplazarse como señala esta fórmula: ($v=f(P/R)$; *la velocidad es directamente proporcional a la potencia e inversamente proporcional a la resistencia del medio*). En el vacío esa resistencia se anula, por lo tanto la velocidad se hace infinita. De este modo se desprende lo contrario a los argumentos atomistas: mientras éstos afirman que el movimiento exige el vacío, según la demostración aristotélica el vacío provocaría movimientos instantáneos, lo cual es lo contrario al movimiento en sí, y por lo tanto, el vacío conduce a lo opuesto del movimiento.

Aunque el modelo cosmológico de Aristóteles se atiene a un cosmos esférico y limitado, no cabe imaginarlo como una especie de bola plena en medio de un espacio infinito y vacío. No cabe siquiera la pregunta por lo exterior al mundo, ni por el vacío en ese exterior.

Aristóteles (Fis. B 4, 196 a 24): "Hay algunos que atribuyen al azar la causa tanto de este firmamento como de todos los mundos; pues del azar nacen el remolino y el movimiento que, mediante separación, llevó al universo a su orden actual". Son eventos fortuitos para Aristóteles, porque no cumplen ninguna causa final; pero los atomistas acentuaron el otro aspecto de las secuencias mecánicas no planeadas, por ejemplo el de la necesidad. Esto es lo que se afirma en la única sentencia conservada del propio Leucipo (fr. 2, Aecio, I 25, 4): "Nada sucede por azar, sino todo por una razón y por obra de la necesidad." Cada objeto, cada evento es el resultado de una cadena de colisiones y reacciones, cada una de ellas en consonancia con la figura y movimiento particular de sus respectivos átomos. El comportamiento de los átomos (10).

1.1.4 LOS ESTOICOS

La doctrina estoica concibe el vacío extracósmico a la par que niega el vacío en el interior de los límites del mundo. Su desarrollo data entre los siglos III-I a.C. y I-III d.C. en su período romano.

“(Dicen) que el mundo es único, finito y de forma esférica, que es la más cómoda para el giro. (...) que fuera del mundo se extiende en derredor un vacuo inmenso e incorpóreo; siendo incorpóreo aquello que, pudiendo estar ocupado por cuerpos, no lo está. Que dentro del mundo no hay ningún vacuo, y está todo él unido en sí mismo, pues a ello obliga la conspiración y conformidad de tendencia de los cielos hacia la tierra”. (Diógenes Laercio) (8, pág.13).

Lo anterior puede resumirse en una doble afirmación: que el mundo es un pleno, y que un vacío infinito lo rodea. Pero esta doctrina no puede reducirse a solo este aspecto cosmológico, ya que parte de una teoría que se relaciona con “los incorporeales”. Estos no son propiamente constituyentes reales de lo existente –por lo tanto, tampoco el vacío propiamente lo es-, pues uno de los principios básicos de los estoicos es la identificación entre lo real (llamado causa o materia) y el cuerpo (el mundo): todo lo real es corporal.

El vacío es uno de los cuatro incorporeales por ellos considerados: lo expresable, el lugar y el tiempo son los restantes. De esta forma, el vacío extracósmico no ha de imaginarse como un equivalente al mundo (que es cuerpo). En último término, el vacío es la ausencia de cuerpo; como el cuerpo es determinado, finito, el vacío es indeterminado, infinito. De esta manera, las razones para la plenitud del mundo se proyectan hacia la noción de un vacío exterior al mundo (en un sentido no estrictamente espacial). El no-cuerpo o no-mundo es vacío. En cuanto a la plenitud del mundo, éste es completo, determinado, está unido por la conspiración y la conformidad, o sea, un mundo cohesionado que vibra al unísono, y por ello, no hay lugar al vacío que interrumpa esa sintonía.

Se distinguen dos clases de cuerpos correspondientes a los elementos aire-fuego y a los elementos agua-tierra; o dicho de otro modo, se distingue entre *pneuma* (lo inmaterial) y materia, con un concepto distinto al aristotélico. La materia estoica es sólo parte corporal pasiva, la que se asocia a los elementos agua y tierra. Quiere decir que, aun siendo todo cuerpo –por ejemplo, el *pneuma* o el éter-, no todo cuerpo es materia. En cambio, en Aristóteles la materia es substrato común a todo cuerpo (de la esfera sublunar), y el éter o quinta esencia no es propiamente materia. Para los atomistas, explícitamente en Lucrecio, cuerpo y materia son prácticamente sinónimos. Los cuerpos concretos, los realmente existentes en su individualidad, son mezcla e interpretación de una parte material y una parte pneumática, siendo esta última la que da la particular cualidad y cohesión al cuerpo concreto. En cierto modo, el cuerpo *pneuma* estoico juega el papel de la forma aristotélica –la que cualifica a la materia-, sin olvidar que el *pneuma* es cuerpo. El mundo es el conjunto corporal que es uno, o sea, unido, en la medida que la interpretación del *pneuma* lo mantiene en esa unidad y cohesión. Esta teoría física se atiene a modelos de fluidez, de flexibilidad, de transmisión vibratoria. Como los efectos no se transmiten según el modelo de la traslación y el choque (referencia atomista), es una física que supera los límites del mecanicismo, y esta diferencia ha sido crucial en la física moderna¹³.

Los estoicos consideran además que el mundo pasa por fases de contracción y dilatación, fases de un proceso de renovación continua que culmina y arranca en la conflagración universal por el fuego. El vacío es entonces el que acoge la dilatación del mundo y el resultante de su contracción.

Otro argumento compartido por los epicúreos y por otros críticos de Aristóteles sobre el vacío extracósmico, consiste en imaginar el límite del mundo y denunciar el absurdo de no considerar un espacio vacío tras ese límite. Este argumento –que surge de Arquitas de Tarento-, siguiendo distintas versiones, se

¹³ SAMBURSKY, S. (1959). *Physics of the Stoics*. Routledge and Paul. London.

convertirá en un clásico tal como señala Simplicio: *“Si estoy a la extremidad del cielo de las estrellas fijas, ¿podré alargar la mano o un bastón? Es absurdo pensar que no puedo; y si puedo, lo que se encuentra más allá es, sea un cuerpo, sea un espacio. Podremos por tanto ir más allá de eso todavía y así sucesivamente; y si siempre hay un nuevo espacio hacia el que se puede tender el bastón, eso implica claramente una extensión sin límites”*¹⁴.

En resumen, la doctrina estoica del vacío solo admite el vacío extracósmico y rechaza tanto el vacío continuo como el vacío intersticial. Su opción viene a promover la imagen de un mundo pleno y esférico, colocado a modo de bola compacta en el seno de un espacio infinito y vacío. Pero este vacío extracósmico tiene una entidad distinta a la del mundo, ya que el vacío es un incorporeal. De ahí surge la importante cuestión del “espacio imaginario”, un espacio solo concebible por la razón...

1.1.5 LOS PITAGÓRICOS

Resulta importante citar a esta corriente del siglo VI a.C. que cultivó las matemáticas y sus principios como el origen de todas las cosas. Su esencia es la dualidad.

En un momento determinado se consolida una primera unidad con magnitud. Tal unidad se va desarrollando hasta formar el estado actual del cosmos. Pero en su crecimiento y desarrollo –idea que implica la existencia del movimiento-, la primera unidad con magnitud inhala de lo ilimitado circundante al vacío, cuya función consiste en mantener separadas las cosas. La primera unidad, al parecer, lo mismo que otros seres vivos, comenzó a crecer de repente y, como resultado de su movimiento, se partió de alguna manera en dos; luego, el vacío, desempeñando su específica función, mantiene las dos unidades separadas y, de este modo, debido a la confusión de las unidades aritméticas con los puntos de la geometría, origina no solo al número 2, sino también la línea. De este modo comenzó el proceso que, mediante una progresión indefinida, acabó en el universo visible que nosotros conocemos¹⁵.

¹⁴ Simplicio, *Commentaria in quatuor libros de De celo Aristotelis*, 44v, 2 (según la versión de De Mora Charles, *Ciencia y Apocalipsis*, Pág. 73; cf. SVF II, 171,14). Este argumento del bastón –conocido también en otras versiones como “argumento de la flecha”– será un tópico muy repetido contra la idea de la limitación del espacio. Lo retoman entre otros: Eudemo, Cicerón, Lucrecio, Patrizzi, Giordano Bruno, Gassendi, Henry More, Locke.

¹⁵ ALEGRE GORRI, A. (1990). *Estudios sobre Los Presocráticos*. Editorial del Hombre Anthropos. España. Pág.65.

Los textos no explican cómo se origina la primera unidad con magnitud (el primer uno) poseedora de magnitud y que se consolidó. Esta manera de pensar responde a antiquísimas concepciones biomorfas sobre la creación del cosmos. Esta concepción biológica se adapta a una concepción del mundo como organismo, como ser que vive y respira (CORNFORD, *Plato and Parmenides*, Londres, 1939, Págs. 19-20). El universo, cual un organismo vivo, comienza a desarrollarse a partir de un germen. Los organismos vivos asimilan los alimentos, el aire, etc.; es decir, necesitan de lo exterior para vivir. A este modelo responde la concepción pitagórica sobre el cosmos. Por otra parte, si se habla de la creación del cosmos, ésta tiene que iniciarse en un tiempo fijado, en un tiempo x determinado. Contra esa idea argumenta Parménides: “Pues, ¿qué necesidad le habría impulsado a nacer después más bien que antes, si procediese de la nada?”. (Fr.8 D-K, Simplicio, *Fís.* 145, 1; Fr. De Kirk & Raven).

Los pitagóricos veían conjuntamente las entidades matemáticas y las materiales. Así, las primeras son unidades con magnitud. Esa es la razón por lo que afirmaron aquello tan misterioso de que los números son el principio de todas las cosas. Hoy día nos puede parecer extraña tal concepción, pero responde perfectamente al estado primitivo de la reflexión, tanto sobre el cosmos, como sobre las entidades matemáticas. Pero también hay que notar que estaban sentadas las bases para una posterior reflexión separadora entre lo mental y lo material. Y fue precisamente Parménides (y su seguidor Zenón) quien abordó tal confusión y quien inició un tipo de reflexión de gran importancia para el desarrollo de las matemáticas.

Aristóteles, en *Metafísica* A5, 985 b23 y ss., dice: "Otros miembros de entre los mismos (*i.e.*: de la misma escuela) dicen que los principios son diez y los disponen según columnas de coordinados pares", es decir: límite e ilimitado, impar y par, uno y múltiple, derecho e izquierdo, masculino y femenino, estático y en movimiento, derecho y curvo, luz y oscuridad, bueno y malo, cuadrado y oblongo; los primeros emplazados en una primera columna y los segundos en la siguiente (Tabla de los Opuestos) (15, págs. 67-68).

Lo anterior afirma que todas las cosas son duales. Las mentadas son algunas de las dualidades. No son arbitrarias ni mucho menos. "La tabla representa diez diferentes manifestaciones de los opuestos primarios en esferas varias; en cada par hay un bien y su correspondiente mal". Es evidente que el pitagorismo es una mezcla de aritmética, misticismo y cosmología. Si nos fijamos bien, en la parte izquierda de la tabla están todos los conceptos buenos; los malos, en la parte derecha. "Como señalaba Aristóteles; lo malo pertenece a lo ilimitado, como conjeturaban los pitagóricos, y lo bueno a lo limitado"¹⁶.

Lo uno es límite. El par, lo ilimitado. Dentro de los números ello quiere decir que todo número par es divisible *ad infinitum* en partes iguales, mientras que la adición de lo impar –por ejemplo, la unidad- limita lo ilimitado, impidiendo su división en partes iguales. De la misma manera, el vacío es la pura ilimitación: el cosmos que va creciendo limita lo ilimitado... Todos los conceptos, tanto de la derecha como de la izquierda, son descriptivos. Pero la descripción se transforma en valoración, cuando incluye "bueno" en la izquierda y "malo" en la derecha (15, pág.69).

Aristóteles, (Fis. D 6, 213 b 22) "Los pitagóricos sostuvieron también que existe el vacío y que se introduce en los cielos desde el aliento ilimitado, que por así decirlo, inhala también al vacío. El vacío define la naturaleza de las cosas, como si fuera un cierto elemento separador y delimitador de los términos sucesivos en una serie. Esto acontece primeramente en los números, pues el vacío distingue su naturaleza" (10).

Así Estobeo, citando a Aristóteles, dice: "En el primer libro de su obra *Sobre la Filosofía* de Pitágoras", dice que el universo es uno y que desde lo Ilimitado son introducidos en el él el tiempo, el aliento y el vacío, el cual delimita constantemente los emplazamientos de cada una de las cosas (15, pág.65).

¹⁶ KIRK & RAVEN (1974). Los filósofos presocráticos. Trad. J. García Fernández. Editorial Gredos. España.

1.1.6 PARMÉNIDES

Las matemáticas dejarían de ser empíricas para convertirse en un sistema teórico de entidades mentales. Parménides (nacido entre 530-515 a.C.) inicia tal manera de pensar, le sigue Platón, y se asentaría definitivamente con Euclides; el reto de pensar al “Ser”.

El universo formado era concebido como “esférico” y tenía el límite de lo ilimitado. Lo vacío penetra en el cosmos, el cual, como si dijéramos, lo inhala o acoge en sí, igual que el aliento, de entre cuantas cosas lo rodean. (16, Simplicio, Fís.551, 26; Fr.318)

Tal visión suponía la existencia de dos realidades, cosmos y vacío. Y de una doble interrelación entre ellos, exterior e interior, desde el punto de vista del cosmos.

Si el concepto (el ser), mejor, si la conceptualización de lo real, es idéntica a sí misma (como pasa, recuerdo, en el caso de las entidades matemáticas, en el caso de la ley, en el caso de la Uno-Divinidad de Jenófanes), no puede haber movimiento, ni generación ni destrucción, ni dualidad cosmos-lo ilimitado. Por tanto, ni existe el tiempo, ni el vacío, ni la pluralidad. Así argumenta Parménides (15, pág.67).

Platón fue el eslabón importante y decisivo entre Parménides y Euclides, para lograr que las matemáticas dejasen de ser empíricas y se convirtiesen en un sistema teórico-deductivo de entidades mentales. Sin pluralidad no hay matemáticas. Eso es evidente. Parménides prestó la adecuada argumentación y su teoría sobre el Uno. Los matemáticos sucesores hicieron algo muy sencillo: multiplicaron la unidad (cfr. Platón, *La República*, VII, 525e) (15, pág.67).

Parménides intentó, preso del valorativo dualismo de los pitagóricos, eliminar las contradicciones y hallar un concepto que reúna los predicados (o los signos) de la tabla izquierda (Ver punto 1.1.5). Ese concepto era el ser, que es uno, autolimitado, impar, estático. Empieza a parecer como si Parménides, educado en la escuela pitagórica, hubiera llegado a darse cuenta de que el fallo funesto del pitagorismo era su dualismo. En cualquier caso parece, de momento, que, a la vez que niega la existencia de dos de las manifestaciones de lo ilimitado, el tiempo y el vacío, le aplica a su concepción del Ser aquellos atributos de la columna izquierda de la Tabla de los Opuestos que el solo uso de la razón, en cuanto opuesta a los sentidos, puede aprehender (16, pág.388).

1.1.7 MELISO

Parménides había afirmado que el Uno era finito y como una esfera. Meliso (nacido en 470 a.C.), por el contrario, asevera que el Uno-Ser es infinito, en extensión y en tiempo. Sus fragmentos lo dicen con suficiente claridad: A) Puesto que no nació, es ahora, fue siempre y será y no tiene principio ni fin, sino que es infinito. Pues, si hubiera nacido, tendría principio (ya que habría empezado a nacer alguna vez); pero, ya que ni comenzó ni acabó, fue siempre, y siempre será, y no tiene

principio ni fin; pues es imposible que exista para siempre lo que no existe todo en su totalidad. B) Sino que como existe siempre, de la misma manera también es necesario que sea infinito en magnitud. C) Nada que tiene un principio y un fin es eterno ni infinito. D) Si no fuera uno, estaría limitado por alguna otra cosa. E) Porque si lo fuera (infinito) sería uno; si fueran dos, no podrían ser infinitos, sino que se limitarían el uno al otro (16).

Siguiendo a Parménides, Meliso interpretó que el uno parmenídeo era incorpóreo: F) Pues evidenció que quiere decir que lo que existe es incorpóreo cuando escribió: “Si el Ente es, debe ser uno y, al ser uno, no debe tener cuerpo. Si tuviera volumen, tendría partes y ya no sería uno”. Del mismo modo, se refleja un duro ataque a los sentidos. No conocemos la verdadera realidad; *“Si hubiera una pluralidad, las cosas habrían de ser cual la naturaleza de lo uno”* (15, págs. 76-79).

“Queda, pues, de manifiesto que no vemos correctamente y que parecidamente no es correcta nuestra opinión de que se dé aquella multitud de cosas, pues no se convertirían en otras, si fueran verdaderas y fuera cada una lo que en realidad parecía ser, porque nada hay más poderoso que la realidad de verdad. Más si una cosa se convirtiese en otra parecería lo que es y vendría a ser lo que no es. Así, pues, si hay muchas cosas tendrán que ser tales cual lo Uno. Si, pues, se da el Ser tiene que ser uno; y siendo uno no puede tener cuerpo, que si tuviera grosor tendría partes y ya no sería uno. Si el ser se divide, se mueve; y un ser movido ya no es ser. No hay además vacío alguno. Porque el vacío no es cosa alguna, y no hay manera cómo llegue a ser lo que no es cosa alguna” (7, págs. 119-121).

Parménides despegaba en la distinción entre lo corpóreo y lo incorpóreo, pero que su ser poseía aún remembranzas de materialidad. En el último fragmento (F), Meliso intenta limpiarlo de ellas. Es más, Meliso parte de una doctrina del Uno-Ente parmenídeo y extrae distintas conclusiones que algunos autores señalan como predecesor e incitador de los atomistas.

Como se pudo ver (1.1.1), la teoría atomista de la materia hunde sus raíces en el planteo parmenídeo. La realidad es lo corpóreo; y en este sentido se apartan de Parménides y Meliso. Ahora bien: los átomos, como la esfera de Parménides, no contienen ni vacío ni intersticios. Por ello son indivisibles. Son homogéneos en el sentido de que no difieren entre sí por su materia, sino que difieren por constitución y figura. Son infinitos en número, y las combinaciones entre ellos también son infinitas; Epicuro dirá luego que las combinaciones son indefinidas o ilimitadas-, desparramados por el vacío infinito; pero, la existencia del vacío es diferente de la de los átomos: es más plena la existencia de los últimos. En este orden de cosas, para afirmar la existencia de la realidad móvil y la formación del cosmos, estipularon un tipo de realidad devaluada, pero necesaria: la del vacío (15, págs. 79-80).

Finalmente, para concluir el punto 1.1 citamos al historiador inglés Lewis William Halsey Hull¹⁷: *“Pensemos lo que pensemos de los atomistas en otros contextos,*

¹⁷ HULL, L.W.H (1961). Historia y filosofía de la ciencia. Editorial Ariel. España. Pág. 63.

tenemos que reconocer la genialidad con que supieron discernir cuál es el tipo de teoría que puede y debe ser fecundamente usado por la ciencia. Su avance hacia la noción de inercia, hacia las de causa universal y efecto, y hacia las de las teorías atómicas y cinéticas de la química moderna, debe ser también tomado en consideración. Hicieron todo eso sin disponer de los datos que hoy posee el científico”.

1.2 LA VACUIDAD

En términos simples, nuestro paisaje en general nos ha enseñado que durante millones de años nuestro mundo al enfriarse se convirtió en un mundo de materia. Como una forma de energía en reposo, se definieron las formas de un mundo visible y tangible. Nuestra percepción común nos permite pues definir lo que llamamos lo vacío y lo lleno. De esta manera, lo lleno lo configuramos por la materia, y el vacío por lo que la rodea, uno definiéndose en relación al otro de manera relativa. No hay lleno sin vacío, y vacío sin lleno.

En realidad, la cuestión del vacío extracósmico discutido en los clásicos, va más allá del problema de la imagen cosmológica; es una cuestión que compromete al estatuto del vacío y al estatuto del espacio. Así las cosas, el vacío no es propiamente un componente de lo real, no tiene una entidad separada, ni siquiera es una parte de un todo¹⁸; su finitud es solo el contrapunto lógico de la finitud de lo corporal-mundano. No cabe entonces representarse el mundo y el vacío en una relación de contenido a continente.

De las dificultades que plantea el problema del estatuto del vacío visto en el punto 1.1, se extraen sin embargo, importantes e interesantes derivaciones, lo que conducirá a la idea del llamado “espacio imaginario” extracósmico; y la que conduce a una aproximación entre la divinidad y la vacuidad. (a)

El espacio imaginario; la solución a las dificultades mencionadas, se dirige a considerar el vacío como una noción racional, como la relación entre el cuerpo y la ausencia de cuerpo, relación ideal pero no real. El vacío no sería entonces una entidad real, sino algo concebible; y es en esta línea donde cabe destacar al filósofo Filópono, quien admite que el vacío en acto no puede existir, pero advierte que la razón sí puede distinguir entre cuerpo y vacío; paralelamente se resiste a reconocer un explícito vacío extracósmico, pero sí admite que hay más allá de los límites del mundo un espacio concebible por la razón¹⁹. Ese espacio, infinito y vacío pero propiamente no real, es el que luego –en la tradición escolástica medieval- se

¹⁸ De ahí la distinción –algo enigmática-, al decir de Brehier (1928): *La théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme*, Págs. 50- 51, entre el universo-mundo y el todo. Pero además ese todo no es la suma del mundo y vacío (SVF II 167,19), pues “no hay síntoma común entre cuerpos e incorporeales” (SVF II 126,24). Deuximie Edition. Librairie Philosophique J.Vrin. Paris.

(a) Divinidad: concepto asociado a la naturaleza de Dios.
Vacuidad: concepto que alude a algo que carece de contenido físico o mental.

¹⁹ Cf. Filópono, Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria; Duhem I, Págs. 313-320. Vitelli, H. CAG XVII. Berlín. (8, pág.16).

conocerá por “espacio imaginario”, concepción que va a tener una larga y gran influencia.

La aproximación entre divinidad y vacuidad reside en la distinción entre universo-mundo y el todo, y en la dificultad de considerar la divinidad como una suma de partes. Se abre así camino la concepción de un Dios que es “impasible e indiferente, infinito, que, como el vacío, no es propiamente nada, al que no se le pueden asignar atributos como tampoco los asignamos al todo, que no es nada porque es más que la suma y que la realidad (18). De este modo, la divinidad concebida supraontológicamente viene a expresarse a través de la vacuidad (o sus metáforas adyacentes, como el abismo), entendida ésta también como estando más allá de la determinación.

Esta forma de dualismo, intrínseco en un mundo materializado, se encuentra también de manera transpuesta entre todo componente material y componente invisible e intangible, como por ejemplo, el cerebro v/s el pensamiento, el cuerpo v/s el espíritu, los ojos v/s la visión o la oreja v/s los sonidos. Lo que podemos llamar “*La Vacuidad*” supera en gran medida el dualismo de lo vacío y de lo lleno, siendo en sí mismo no sólo un concepto sino también una realidad física, la única en sí misma, no recurriendo a ninguna definición relativa. Sin embargo, según el ámbito en que se lo considere, tanto en el mundo de la física, los fenómenos, el pensamiento como la conciencia, su significado debe ser trasladado al lenguaje por enfoques explicativos distintos, aunque la esencia de su comprensión intuitiva sea común, única, y no diferenciada.

A principios del siglo XX se desarrolló tanto por la observación como por un enfoque intuitivo, la “*Física Cuántica*”, llamada también la “*Teoría de los Quanta*”. La base es que se cuantifica toda forma de energía en nuestro mundo, circunstancialmente por supuesto toda forma de materia también; es decir, que el espectro de la energía no procede de manera lineal o continua, sino por saltos sucesivos de energía, llamados “*los quanta*”. La más pequeña forma de energía mensurable es un único “*quantum*”, dado que se constituyó todo el resto de múltiplos de un quantum. Tan pronto como una forma de energía supera la unidad de un quantum, “*surge en el mundo visible*”, tangible, mensurable, lo que se puede llamar “*el lleno*”. Una analogía macroscópica podría ser representada por una escalera donde sólo existen los niveles, nada es visible en el espacio que los separa. Sin embargo, es legítimo pensar que entre dos quanta de energía existe directamente una forma no mensurable de campos energéticos. Toda observación tendría pues como consecuencia el de “*proyectar ese mundo invisible en el mundo material*”.

En el mundo material, las formas que estos campos energéticos tomarán cuando se proyecten en él serán distintas, dependiendo de la forma en que se realice esta proyección, esta medida, esta observación. En este sentido, toda observación, según el método que se utilice va a cambiar la realidad del mundo material, si se concibe el término de realidad como todo lo perteneciente al mundo visible. Esta observación puede por otra parte aplicarse a otros ámbitos como la conciencia o el

pensamiento. Según la física cuántica, comprobada por la experiencia, esta proyección dará siempre una medida de un número entero de quanta²⁰.

Es entonces legítimo también plantearse la existencia de cualquier cosa invisible para nosotros, sin embargo de manera subyacente del mundo material, cualquier cosa cuya energía local es inferior a un único quantum de energía. Estaríamos tratando entonces con una especie de océano de energía infinitamente ancho, invisible, cuya manifestación no penetraría directamente en nuestro llamado mundo real sin una acción exterior. Un océano de energía, sin aspecto, sin forma, sin realidad en el sentido del término antes definido. Ese mundo, por debajo de un único quantum, existe, aunque no sea observable directamente. Además no se lo puede considerar como vacío, ya que contiene campos de energía. Esto es lo que se puede llamar el *"mundo de la vacuidad, o de ku"* (20). En este sentido, *"ku"* se convierte en fenómenos de la vacuidad en donde surgen las manifestaciones materiales con interacciones o aniquilaciones de partículas, y la energía correspondiente a sus masas da la vuelta en este océano infinito de energía muy extendido y desaparece de nuestra visión. Los fenómenos dan la vuelta a ku, las partículas elementales dan la vuelta a la vacuidad. Todo esto a la vista desde la física cuántica.

La física moderna nos muestra también un universo construido sobre el vacío: según la mecánica cuántica el mundo que percibimos emerge hasta nosotros desde la nada. Ku, universo mental, creación de la conciencia, universo cuántico... Contempla aquello que no se ve y explica los fenómenos desde lo no visible. Contempla lo no medible, las tendencias, como por ejemplo la no localidad y el indeterminismo de las partículas.

El universo se ve mejor como una construcción del pensamiento (o ideas) más que de sustancia. "El espacio vacío" no está vacío. La materia no es sólida. En la materia incorpórea no hay nada. Por tanto, se abre paso a un universo alternativo de moléculas mientras estamos condicionados para creer que el mundo externo es lo que prevalece. Dentro de todos los átomos y las moléculas, en el espacio que hay dentro de ellos, las partículas fundamentales ocupan una cantidad insignificante del volumen de un átomo o de una molécula, el resto es vacío. Los electrones entran y salen de la existencia. Las partículas tienen dos o más estados a la vez y luego caen en el mismo lugar. Los átomos no son cosas, solo son tendencias. Las creencias acerca de lo que uno es y lo que es real son una causa directa de uno mismo y de su propia realidad. *"Cuando miras hay partículas de expresión, cuando no miras hay hondas de posibilidades"*²¹. De esta forma, la física cuántica abre "un mundo de posibilidades" y nos invita a profundizar acerca de lo que es "la realidad" desde este punto de vista.

De lo anterior, podemos decir que la materia no es estática, tampoco es predecible. El átomo no es una realidad terminada y permanente; es mucho más maleable de lo que el ser humano cree. En lugar de pensar en los átomos como cosas

²⁰ VUILLEMIN, V.K. (1980). Artículos sobre la naturaleza de la vacuidad. Proyecto CERN (Organización Europea para la Investigación Nuclear). Suiza.

²¹ LORD OF THE WIND FILMS, LLC (2006). Documental "Dentro de La Madriguera". Física Cuántica. Portland, Oregon.

lo tenemos que pensar como posibilidades. "El vacío" se afirma como algo meramente conceptual y representa todas las posibilidades...

Los seres humanos somos parte de esa cuántica. Pertenecemos al universo. Como muchos sostienen; "Estamos hechos de polvo de estrellas". De esos mismos átomos con sus posibilidades. El pensamiento que nosotros emitimos vuela como moléculas que van al aire. Una de ellas se hace realidad creada por nosotros mismos. La conciencia es la base de todo ser y el buen conocimiento se profundiza cuando estamos libres de la influencia de adicciones emocionales. *"Bienvenido al reino de los cielos, sin juicio final, sin odio, sin pruebas, sin nada... el simple hecho de que 'seamos' ha permitido que esa realidad que llamamos 'real' -desde el poder de la intangibilidad, arrancar la acción y el caos de lo inerte y darle forma-, es lo que llamamos materia"*. La conciencia está envuelta, el observador no puede ser ignorado. La realidad es un número "n" de ondas. El universo está todo ocupado por millones de energías. La Energía es una vibración que se sucede en el espacio y en el tiempo. Todos somos energía y estamos conectados. Cada uno somos parte del otro. La energía es movimiento. Puede estancarse pero nunca saturarse. La vida es un continuo reciclar de la materia y la energía (21).

De lo anterior, el enfoque de la vacuidad y la aparición de la forma pueden también hacerse en el ámbito del pensamiento - la forma -, y del no pensamiento - la vacuidad. De la misma forma que existe el océano de la energía subyacente del mundo material, existe el océano también del pensamiento sin aspecto, sin forma, que se podría llamar el *"no pensamiento"*. El pensamiento es evidentemente conocido, tomando a menudo la forma de imágenes, o de reflexiones, de razonamiento, según una organización que cubre todo un ámbito que va del pensamiento furtivo al reflexivo. Sin embargo, el mundo del no pensamiento existe también, siempre de manera subyacente, no tomando ningún aspecto diferenciado; permanece en estado latente, nadando en la totalidad del cuerpo...

Silo, señala que en ciencia Einstein ha elastizado la razón. Ya no hay verdades absolutas sino relativas a un sistema. Freud ha pretendido que la razón misma está movida por oscuras fuerzas que en lucha con las superestructuras de la moral y las costumbres determinan la vida humana. El modelo atómico de Bohr muestra una materia en la que predomina el vacío... todo lo demás es carga eléctrica y masa infinitesimal. El Universo (según los astrofísicos), desde una explosión inicial se expande estructurándose en galaxias, nidos de galaxias, y universos-islas, marchando hacia una entropía que terminará en catástrofe final... En una galaxia espiral, poblada escasamente por 100.000 millones de estrellas, hay un sol amarillento pendiente de su flanco, alejado del centro de su sistema por 30.000 años luz. Una partícula absurda de 12.000 kilómetros de diámetro gira en torno a él y lo hace a la insignificante distancia de ocho minutos-luz. Y en esa partícula ha estallado una nueva guerra atrapando los puntos más distantes de ella...²²

En definitiva de acuerdo a lo señalado, la naturaleza de la vacuidad, aunque teniendo resonancias diferentes según los ámbitos donde se aplica, sigue siendo un

²² SILO (1986). Habla Silo. La Religiosidad en el mundo actual. Casa Suiza. S/Ed. Buenos Aires. Argentina. Pág.47.

concepto no expresable. Todo no es más que la punta visible de un iceberg incluida en la totalidad invisible aunque existente, sin embargo, en profundidades desconocidas. Toda conciencia de ésta se proyectaría inexorablemente al mundo visible, tangible, de lo que llamamos real, de la forma... si fuera posible eliminar de nosotros el vacío que nos llena seríamos invisibles, quedaríamos reducidos a la nada, a un punto inapreciable aunque nuestra masa -energía condensada- seguiría inalterable. "Hubo un tiempo en el que la materia era materia... pero eso fue antes de que llegara el vacío a inundarlo todo..." *"Todo lo que llamamos real está compuesto por cosas que no pueden considerarse como reales"* (Niels Bohr). (b)

Silo, nos relata en "La Arcilla del Cosmos"²³:

"Cuando la superficie de este mundo comenzó a enfriarse, llegó un precursor y eligió el modelo de proceso que habría de autosostenerse. Nada le resultó de mayor interés que planear una matriz de n posibilidades progresivas divergentes. Entonces, creó las condiciones de la vida. Con el tiempo, los trazos amarillentos de la atmósfera primitiva fueron virando hacia el azul y los escudos protectores comenzaron a funcionar dentro de rangos aceptables.

Más adelante, el visitante observó los comportamientos de las diversas especies. Algunas avanzaron hacia las tierras firmes y tímidamente se fueron acomodando a ellas, otras retrocedieron nuevamente a los mares. Numerosos engendros de distintos medios sucumbieron o siguieron su transformación abierta. Todo azar fue respetado hasta que al fin se irguió una criatura de medianas dimensiones animales capaz de ser absolutamente discente, apta para trasladar información y almacenar memoria fuera de su circuito inmediato.

Este nuevo monstruo había seguido uno de los esquemas evolutivos adecuados al planeta azul: un par de brazos, un par de ojos, un cerebro dividido en dos hemisferios. En él casi todo era elementalmente simétrico como los pensamientos, sentimientos y actos que habían quedado codificados en la base de su sistema químico y nervioso. Aún llevaría algún tiempo la ampliación de su horizonte temporal y la formación de las capas de registro de su espacio interno. En la situación en que se encontraba, escasamente podía diferir respuestas o reconocer diferencias entre la percepción, el sueño y la alucinación. Su atención era errática y, por supuesto, no reflexionaba sus propios actos porque no podía captar la naturaleza íntima de los objetos con los que se relacionaba. Su propia acción era vista con referencia a los objetos táctilmente distanciados, y mientras se siguiera considerando simple reflejo del mundo externo no podría abrir paso a su intención profunda capaz de mutar su propia mente. Atrapando y huyendo había moldeado sus primeros afectos, que se expresaban por atracción y rechazo, modificándose muy lentamente esa bipolaridad torpe y simétrica esbozada ya en las protoespecies. Por ahora su conducta era demasiado previsible, pero llegaría el momento en que autotransformándose daría un salto hacia la indeterminación y el azar.

²³ SILO (1993). Obras Completas. Volumen I. El Día del León Alado. Editorial Latitute Press. San Diego. Págs. 374-375.

(b) Cita de Martin Pérez, L. (2012) Átomo de Bohr, Cuántica. Física. Fotón. Niels Bohr. España.

Así, el visitante esperaba un nuevo nacimiento en esa especie en la que había reconocido el temor ante la muerte y el vértigo de la furia destructiva. Había presenciado cómo esos seres vibraban por la alucinación del amor, cómo se angustiaban por la soledad del Universo vacío, cómo imaginaban su futuro, cómo luchaban por descifrar la huella del comienzo en la que fueran arrojados. En algún tiempo, esta especie hecha con la arcilla del cosmos emprendería el camino para descubrir su origen y la haría andando por caminos imprevisibles”...

CAPÍTULO II

DIOS

“Entonces no había lo existente ni lo no existente; no había reino del cielo ni del aire. ¿Qué había dentro, y dónde? ¿A qué protegía? ¿Acaso había agua en esa insondable profundidad? No había muerte, no había algo inmortal, no había división entre el día y la noche. Ese algo, sin aliento, respiraba por su propia naturaleza; a parte de ese algo no había nada... ¿Quién lo sabe verdaderamente, quién puede afirmar de dónde nació y de dónde vino la creación? Los dioses son posteriores a la creación del mundo. ¿Quién sabe entonces de dónde el mundo procedió? El, origen de la creación, tal vez haya formado todo o tal vez no. El, cuyos ojos controlan al mundo, él verdaderamente lo sabe, o tal vez no lo sabe. Pero los dioses y los hombres han sido creados y tienen su tiempo. Sí, tienen su tiempo”... ²⁴

2.1 EL CONCEPTO DE DIOS

El concepto de Dios ha formado parte del ser humano durante gran parte de la historia y culturas. La idea principal expresa que una relación entre intuiciones desarrolladas en el discurso bíblico y las teorías filosóficas o científicas respecto al universo y a los principios de la “vida terrenal” puede ser establecida en términos de expansiones conceptuales y la creación de mundos traducidos. Desde luego que el papel clave o núcleo semántico que tiene el concepto de Dios en todos los procesos de expansión cognoscitiva no siempre se manifiesta de manera explícita.

Como señala Silo: ¿Por qué habríamos de ocuparnos del tema de Dios? ¿Qué puede tener de interesante para nosotros, gente ya del siglo XXI, semejante asunto? ¿No se lo había dado por concluido luego de la afirmación de Nietzsche: “Dios ha muerto”? Al parecer, esta cuestión no ha sido cancelada por simple decreto filosófico. Y no ha podido ser cancelada por dos importantes motivos: en primer término porque no se ha comprendido cabalmente el significado de semejante tema; en segundo lugar, porque puestos en perspectiva histórica comprobamos que lo que hasta hace poco tiempo era considerado “extemporáneo”, hoy anima nuevas preguntas. Y este preguntar resuena no en las torres de marfil de los pensadores o especialistas, sino en la calle y en la misma entraña de la gente sencilla. Se podrá decir que lo que hoy se observa es un simple crecimiento de la superstición, o un rasgo cultural de pueblos que al defender su identidad vuelven con fanatismo a sus libros sagrados y a sus liderazgos espirituales. Se podrá decir, en sentido pesimista y de acuerdo con ciertas interpretaciones históricas, que todo ello significa un regreso a oscuras edades. Como cada cual prefiera, pero el asunto permanece y eso es lo que cuenta²⁵.

²⁴ SILO (1993). Obras Completas. Volumen I. Mitos y Raíces Universales. Editorial Latitudo Press. San Diego. Pág. 247.

²⁵ SILO (1995). Habla Silo. El Tema de Dios. Encuentro para el diálogo filosófico-religioso. Sindicato de Luz y Fuerza. S/Ed. Buenos Aires. Argentina. Pág. 137.

Según el matemático y filósofo inglés Alfred N. Whitehead, el concepto de Dios es el concepto fundamental de toda ciencia²⁶, porque la ciencia lo tiene en cuenta o bien para validarlo o bien para refutarlo. Este concepto es una base y un impulso hacia construcciones teóricas. Sin olvidarnos de que las teorías científicas vienen después de que el hombre común intente explicarse a sí mismo lo sensible y lo suprasensible, es decir, de que el ser humano haya creado y usado para esto el concepto de “Divinidad”. Cree que esto es una de las formas más importantes en la actividad del sujeto cognoscente de estructurar e interpretar la realidad. A través de esta estructuración y de su cristalización en conceptos nodales, el ser humano crea las premisas de mundos explicativos, que hacen que la interpretación sea una actividad infinita. Pero la interpretación implica un nivel superior de las expansiones conceptuales, y un contenido superior de conciencia; el sentido. El discurso científico se limita a la interpretación de la realidad y a la construcción de estos mundos. Como diría Ortega y Gasset (1992:291): *“la ciencia es pura fantasía exacta”*. Y para cumplir estas tareas utiliza en primer lugar las propias intuiciones que los científicos tienen como sujetos cognoscentes; en segundo lugar, significados o conceptos previos, que se rehacen de manera creativa y se someten a la experiencia; en tercer lugar, la experiencia modelada o intermediada por aparatos o instrumentos técnicos avanzados. En resumen, las intuiciones primarias de los seres humanos constituyen un material para posibilidades más “elevadas” de conceptualización: construir mundos explicativos (en ciencia y filosofía) y crear mundos poéticos (en la poesía y las artes)²⁷.

La dimensión integradora “de la palabra” transcurre en la posibilidad del hombre de denominar los objetos que él mismo crea en su conciencia, es decir, de conferirles una identidad conforme con una tipología intuitiva mental, ya determinada en la interacción del sujeto con el mundo de la causalidad y la necesidad²⁸. De esta manera, la fuerza de la palabra reside en la creación de significados, proceso que reúne todas esas operaciones con el propósito de crear un contenido semántico, de manejarlo en la mente, de fijarlo en el hablar, de decir algo sobre él y de utilizarlo en otras ocasiones para crear otros contenidos de conciencia o para expandir conceptos ya existentes en una cultura, pues el lenguaje es, sin duda, la expresión fundamental de la creatividad humana.

²⁶ COLBERT, J.G (2007). Dios en la filosofía de Whitehead. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. España.

La ciencia tiene que ofrecer el punto de partida para el conocimiento teológico, pues “la ciencia sugiere una cosmología y lo que sugiere una cosmología sugiere una religión”. (...) Parte de la filosofía capitula ante la ciencia, mientras que otra parte intenta esquivar la ciencia con la tesis de que la ciencia no trata de lo real sino de lo fenoménico. A su vez la religión entra en contacto con la ciencia, por cuanto ambas hablan del origen del mundo. (...) Además, la física y demás ciencias dan la razón a una tesis básica de la religión intelectualizada que afirma que hay mucho más por conocer de lo que puede formular un solo y limitado patrón conceptual.

²⁷ PASCALAU, C. (2010). El concepto de Dios y sus expansiones en el discurso filosófico y científico. Revista Semestral de Iniciación a la Investigación en Filología. Universidad de Almería. España.

²⁸ COSERIU, E. (1962). Teoría del lenguaje y lingüística en general. Editorial Gredos. Madrid. España.

2.1.1 LO RELIGIOSO

Nos basaremos en la génesis del concepto de Dios proyectada como “su palabra” en la Biblia. Ésta, siendo un concepto es sí misma, es la biografía de la “idea de lo sagrado” y la expansión discursiva del concepto de Dios. Hay versículos que tienen consistencia y la coherencia de un mundo textual explicativo, funcionando en cierta forma como una red conceptual. Lo interesante es preguntarnos cómo apareció el propio concepto de Dios en el pensamiento humano o cuál fue el impulso para crear la dimensión de lo sagrado en la conciencia de los seres humanos.

Analizando el concepto de Dios, observamos que el ser humano, en su necesidad de expresar la dimensión absoluta de lo sagrado, ha creado este concepto para superar las carencias inmediatas que tienen que ver con un problema nunca resuelto: el entender sus orígenes, o mejor dicho, el entenderse a sí mismo (27). El ser humano se siente parte de esa unidad absoluta, intuye que su existencia fragmentada en secciones de historicidad tiene una dimensión absoluta. La consecuencia inmediata es que cada individuo inventa su propio concepto de Dios sobre los ya existentes en la historia de la humanidad, y esto significa que forma a su vez, un concepto más amplio sobre sí mismo. De aquí surgen las ideologías, las religiones y las instituciones, y el concepto de Dios se hace más complejo en la línea del tiempo, porque contiene de manera implícita ambas dimensiones del ser humano: la absoluta y la creatividad, y por el otro, la relativa y la historicidad. Se va concibiendo a Dios a través de imágenes o representaciones asociadas como por ejemplo, una cumbre ardiente o un hombre rodeado de fuego, siendo las imágenes una prueba de que en la expansión conceptual podemos multiplicar indefinidamente contenidos y formas semejantes (c). De esta manera, el concepto de Dios constituye “modelos” para posibles designaciones definidas. Es decir, con los “objetos” desentrañados en estas formas de conceptualizar a Dios se intenta tener una realización de él como inmanencia en el mundo físico.

Por otra parte, reconocemos formas de asociar el concepto de Dios a sustantivos o atributos con designación indefinida tal como “poder, conocimiento, amor, bondad, esperanza, fortaleza, salvación, sabiduría, verdad, vida, bendición, maldición, miedo, juicio, etc.”, siendo el discurso bíblico además, una suma de axiomas que fueron fijadas en la expresión de los individuos hasta el día de hoy: *“Como Dios manda... Válgame Dios... Solo Dios lo sabe... que Dios tenga piedad de ti... Vaya con Dios... Dios me libre... que Dios lo tenga en su gloria... que Dios le bendiga... etc.”*, es decir, estas simples invocaciones de Dios no preservan contenido mito-religioso alguno, sino meras exclamaciones expresivas. Sin embargo, se precisa destacar el concepto de “Jesucristo” derivado del concepto de Dios como algo que dice más sobre el ser humano, en el sentido de que indica más claramente un “modo de vivir y una actitud hacia la vida” ...

(c) El significado de Dios es expandido a través del discurso bíblico en varias imágenes, ejemplos: *Jehová iba delante de ellos de día en una columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en una columna de fuego para alumbrarles, a fin de que anduviesen de día y de noche (Éxodo 13:21); Y la apariencia de la gloria de Jehová era como un fuego abrasador en la cumbre del monte, a los ojos de los hijos de Israel (Éxodo 24:15-17); Como parece el arco iris que está en las nubes del día que llueve, así era el parecer del resplandor alrededor (Ezequiel 1:26-28).*

Para crear una sociedad verdaderamente perfecta, basada en comunión y conectividad, el ser humano debería crearse un modo de vida más pleno en sí y para el otro (28).

2.1.2 LO FILOSÓFICO

El discurso filosófico presenta particularidades que tienen que ver con el modo de articular sus contenidos semánticos y con su finalidad intrínseca. Se podría decir, que para la filosofía Dios es una entidad genérica, que incorpora rasgos significativos, y que en general tienen que ver con la aparición del mundo. Frente a Dios, el universo visible constituye una dimensión infinitamente pequeña con respecto a las posibilidades (27). Si él existe, es porque nosotros lo percibimos de esta manera.

Zenón (490-430 a.C. perteneciente a la escuela eleática de la filosofía presocrática, y discípulo de Parménides), imaginará una especie de “principio vital”, fogoso, existente en todos los fenómenos naturales y en especial en los seres vivos. Séneca, a la pregunta “qué es la divinidad”, responderá que es “la mente de la naturaleza”, es decir, sus leyes y maravillosos equilibrios. Y al posible dualismo cuerpo-alma responde tajante: “tengo cuerpo, luego existo, y si también tengo alma, es porque está en el cuerpo”. Los estoicos sacarán a los dioses de la naturaleza para colocarlos, vaciados en lo social. No desde luego como “seres” autónomos que intervienen en el curso de la historia y los fenómenos naturales, sino como alegorías de principios y valores presentes en la voluntad de cada uno. Entienden lo social de un modo análogo a como entienden la naturaleza: como una gran red de interrelaciones e interacciones en las que tenemos cierto margen de maniobra, cierta capacidad para reequilibrar unilateralmente las relaciones, si es preciso incluso marchando y rompiéndolas de facto. Por eso, serán una de las fuerzas principales que lleven a la religión romana a convertirse en un sistema alegórico de los valores de convivencia. Y es que la creencia en seres autónomos superpoderosos al estilo de los dioses asiáticos, con un lenguaje de símbolos propios, les parecía simplemente pueril “superstitio”. Es famosa la frase de Catón: “es increíble que un arúspice no rompa a reír cuando ve a otro arúspice” que recoge Cicerón. Pero, desde luego, la idea de reconvertir en alegorías a los cultos antiguos y foráneos no es exclusiva de los estoicos, sino que ya formaba parte del ethos de las clases dirigentes de la época republicana. El mismo Cicerón, compañero en el Senado de Catón y uno de los críticos del estoicismo más influyentes de la primera etapa imperial, hace abiertamente campaña por crear dioses a medida, “racionalmente”, en función de las necesidades comunes del “vivir juntos”²⁹.

²⁹ UGARTE, D. (2014). Los otros orígenes de Europa. Sociedad de las Indias Electrónicas. S.Coop. España.

Es conveniente también divinizar las virtudes humanas como la Inteligencia, la Pietas (superación por la comunidad), la Virtus (superación personal), y la Fides (respeto a la palabra dada). En Roma, todas estas virtudes tienen templos consagrados oficialmente, de modo que aquellos que las poseen (y ciertamente las poseen los hombres de buena fe), creen que de esta manera los dioses se instalan en sus espíritus. Es en este sentido que Marco Aurelio por ejemplo (quien formó parte del estoicismo), en el primer libro de sus “Meditaciones” agradece a su madre el haberle enseñado “el respeto a los dioses” tanto como a su padre el no tenerles “ningún temor supersticioso”. Los dioses son alegorías; la “superstitio”, tener “un miedo infundado a los Dioses”, es decir, confundir la representación de las alegorías en seres autónomos dotados de voluntad y capacidad de intervenir en la Naturaleza y la Historia³⁰.

Para los estoicos, más allá de la “superstitio”, hay que tener cuidado con esos valores porque cualesquiera elijamos, no deben oponerse a la naturaleza y a sus leyes y tampoco a la naturaleza humana. No hay virtud en el dolor. No hay virtud en perseguir la escasez o el sufrimiento, del mismo modo que no hay virtud en la búsqueda del placer por sí mismo. Una ética que no se base en la naturalidad de los humanos, en la racionalidad de una comprensión cabal de su papel en la naturaleza, solo puede ser “patológica” y alejarnos de la “ataraxia” (d), la serenidad en la que ya había fundamentado su ética los epicúreos. Séneca diría que es vivir de acuerdo a (nuestra) naturaleza (29).

Esa serenidad nace de una vida basada en mantener la libertad y hacer libre uso de la Razón. Para Séneca, una vez más, el sentido de la vida es conocer y aprender, esa es la “elevación” o verdadera divinización del hombre. El sabio estoico entiende por virtud razonar, aprender y ganar conocimiento en un entorno material sin excesos ni carencias dolorosas. Marco Aurelio agradecerá a sus padres por un lado haber podido disfrutar de maestros privados en vez de haber sido enviado a la escuela pública pues “para tales fines, es preciso gastar con largueza”, y por otro, haberle enseñado a “no vivir como los ricos”. El gasto en conocimiento no es exceso, pues aumenta la libertad personal al permitirle conocer mejor la naturaleza de las cosas; lo suntuario, por contra, nos hace dependientes del poder ajeno y nos aleja de nuestra propia naturaleza, restándonos libertad (30). El estoico, por primera vez, define un ámbito de soberanía personal inalienable en el que “si poco ha de temer a los humanos, en nada a un Dios”...

Por otro lado, el núcleo central del platonismo es la teoría de las ideas. Según ella, el mundo que percibimos es solo una representación de un mundo abstracto de ideas inmutables. Todo lo que para nosotros es “real” solo es una forma degradada respecto a su origen. Esta importancia de la naturaleza ideal y originaria de las cosas (ontología) ha dado forma a muchas ideologías que hoy nos rodean. Así, para el pensamiento ontológico cristiano, heredero del platonismo, las cosas son puras en

³⁰ NUEVA ACROPOLIS (2008). Meditaciones de Marco Aurelio. Libro 1. España. Págs. 1-4.

(d) Se denomina ataraxia a la disposición del ánimo propuesta por los epicúreos, estoicos y escépticos, gracias a la cual un sujeto, mediante la disminución de la intensidad de sus pasiones y deseos, y la fortaleza frente a la adversidad, alcanza el equilibrio y finalmente la felicidad, que es el fin de estas tres corrientes filosóficas. La ataraxia es, por tanto, tranquilidad, serenidad e imperturbabilidad en relación con el alma, la razón y los sentimientos.

su origen, pues las ideas son creaciones divinas, y su “paso” por el mundo no es más que una degradación, que solo cobra sentido si su historia se entiende como el camino hacia una restauración, a una vuelta al origen. Este origen sería Dios en la visión del tiempo de los cristianos, pero el formato aparece bajo multitud de avatares: la clase que se emancipa a toda la humanidad en el marxismo, la patria que recupera su esencia originaria a través de la afirmación de un estado propio en una identidad culturalmente “purificada”, etc. (29).

Estoicos y epicúreos están en el extremo opuesto de esta visión ontológica del mundo, que buscará “cambiar a los hombres”, “mejorarlos” de acuerdo a ideales preconcebidos. Para los estoicos lo que importa no es “restaurar” nada, ni tiene sentido pretender cambiar las necesidades humanas. Se trata de tener una visión cabal de lo posible y actuar en consecuencia. Y para eso hay que alinear las expectativas con las posibilidades que marcan las leyes naturales, el conocimiento y la tecnología disponibles en cada momento. No serán los dioses los que hagan llover, los que acaben con las enfermedades o cambien el curso de los ríos...

Nada hay más obscuro y dudoso que la opinión de los pitagóricos acerca de Dios. A juzgar por algunas indicaciones y pasajes, parece que admitían un Dios personal, superior al mundo e independiente de éste, pero a juzgar por otros pasajes y testimonios, -por cierto más auténticos y numerosos-, es más probable que no supieron elevarse a esta noción de un Dios espiritual y trascendente. Sus doctrinas acerca del alma universal del mundo, acerca de la mónada, elemento esencial e interno de los seres, acerca del mundo o “cosmos”, al cual representan y explican como un Dios engendrado, acerca del sol o fuego central como lugar o residencia de la divinidad, según el testimonio de Aristóteles, todo revela y hace sospechar que la concepción pitagórica sobre Dios era una concepción esencialmente panteísta, y que el fondo de esta concepción era la idea emanatista que Pitágoras debió recoger en sus viajes y expediciones al Egipto y al Oriente. Abona también esta opinión la idea o concepto de Dios que Cicerón atribuye a Pitágoras, la misma que debemos suponer en sus antiguos discípulos, si bien los más modernos, o sea los neopitagóricos de los primeros siglos de la Iglesia que explicaron con mayor exactitud este punto, sin embargo, amalgamaron las ideas y tradiciones de su escuela con las ideas y tradiciones platónicas y orientales³¹.

Existe otro grupo de filósofos que no tienen en cuenta a Dios como una esencia o una entidad, sino como el concepto de la existencia misma. Dichos filósofos (Filón de Alejandría, Avicena, Maimónides y Santo Tomás) se basan en una frase del Éxodo (3:14) que puede resultar fundamental para la intelección de Dios: “Yo soy el que es/Yo soy el que soy”. Sus líneas de interpretación convergen hacia un Dios como “objeto imponderable” para el conocimiento humano puesto que “el ser o la existencia designan su propia naturaleza”. La concepción existencialista se contrapone a la visión esencialista sobre Dios, expresada por filósofos de la talla de San Agustín. Más aún, la concepción de Dios en Avicena presenta un proceso de

³¹ GONZALEZ, Z. (2002). Obras del Cardenal González. Historia de la Filosofía. Proyecto Filosofía en Español. Universidad Complutense. Madrid.

significación negativa, puesto que “acerca de Dios no podemos decir lo que es, sino tan sólo lo que no es”³². En este caso, se introduce un núcleo semántico fundamental para las siguientes expansiones del concepto de Dios a través no solo del discurso bíblico, sino también en la metafísica y la ciencia.

La obra de Avicena, o IbnSiná (como fue llamado en persa; 980-1037), es de importancia capital, pues supone la presentación del pensamiento aristotélico ante los pensadores occidentales de la Edad Media. Sus obras se tradujeron al latín en el siglo XII, reforzando la doctrina aristotélica en Occidente aunque fuertemente influida por el pensamiento platónico. Declaró haber leído en más de cuarenta ocasiones la “Metafísica” sin llegar a entenderla del todo, pues no expone el origen de las cosas como obra de un Creador bondadoso. Mezcló la doctrina aristotélica con el pensamiento neoplatónico, adaptando a su vez el resultado al mundo musulmán. Colocó a la Razón (manifestación objetiva de la voluntad del propio Dios) por encima de todo ser y explicó que con esto se nos llama a buscar la perfección. También planteó mucho antes que Descartes un pensamiento similar al de este: el conocimiento indudable de la propia existencia. Aunque muy proclive a la mística, trató el tema de modo objetivo. El ascetismo no le bastaba; creía que se debía buscar la iluminación como acto final de conocimiento. La iluminación se obtiene por medio de los ángeles que actúan como unión entre las esferas celestiales y la terrestre. Podemos por ello decir que Avicena abrió el camino a una nueva rama de la filosofía islámica, la Sabiduría de la Iluminación o Lumínica, la llamada Híkmat al-Ishraq (Metafísica de la Luz)³³.

A través de la historia, el hombre expande su conciencia, dándole impulsos para trascender el horizonte biológico en el que encuentra su primera instancia. Lucian Blaga, filósofo rumano (1895-1961) define al hombre como la utopía de los animales, un ser que anda por la vida preguntándose sobre el ser de las cosas. El hombre es el ser de la pregunta. Hay una sola chance para que el ser humano pueda tomar conciencia de la realidad que le rodea: no a través de los sentidos, no por la idea, no por hipótesis, ni mucho menos por la teoría, sino a través de los planteamientos de problemas, o sea por abrir los misterios como tal³⁴.

Según Blaga, el ser humano tiene una conciencia que está funcionando en dos dimensiones simultáneamente: una dimensión orgánica, y una dimensión espiritual. La segunda hace que entre el ser humano y los animales se interponga una ruptura ontológica enorme, un abismo radical y la ruptura con el medio primario de su existencia. Esto pasa en cuanto el hombre transforma su energía biológica en la medida de una finalidad y accede a un nivel superior de conciencia. El ser humano posee una energía totalmente distinta de la energía biológica o del instinto animal, que algunas denominan “de carácter espiritual”. A través de ésta consigue revelar el misterio y darle una expresión en las creaciones filosóficas, científicas o artísticas, es decir, que solo él tiene las formas de la creatividad y nadie más.

³² ECHAURI, R. (2007). Dios y el Ser. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. España.

³³ CRUZ, H.M. (1949). La Metafísica de Avicena. Publicaciones de la Universidad de Granada. España.

³⁴ BLAGA, L. (1969). La Génesis de la Metáfora. Trilogia Culturri. Bucarest. EPLU.

En virtud de lo anterior, Silo³⁵ señala que sería erróneo pensar que las estructuras vivas cambian y transforman solo al medio ambiente, ya que este medio se complica crecientemente y no es posible adaptarse manteniendo la individualidad tal como ha sido creada en su comienzo. Este es el caso del hombre, cuyo medio, con el paso del tiempo, deja de ser sólo natural para ser además social y técnico. Las complejas relaciones entre los grupos sociales y la experiencia social e histórica acumulada, ponen un ambiente y una situación en la que va a ser necesaria la transformación interna del hombre. Tras este rodeo en el que la vida aparece organizándose con funciones, tropismos y memoria para compensar un medio variable, y así adaptarse crecientemente, vemos que es necesaria también una coordinación (por mínimo que fuere) entre estos factores, y para la orientación oportuna hacia las condiciones favorables de desarrollo. Al parecer esta mínima coordinación, surge el psiquismo como función de la vida en adaptación creciente, en evolución...

La cultura es una forma de revelar el misterio del acto creador en sí. El término "misterio" no tiene ningún sentido de misticismo o de religión, sino que representa para Blaga algo indefinible, originario, que tiene que ver con la forma misma de la creatividad y la cultura. Así las cosas, su concepto de Dios sirve para avanzar una teoría original sobre la génesis del universo y los seres terrenales. Dios, en su estado ante-cósmico, tenía la posibilidad de crear otros dioses como él, pero de haber hecho eso habría puesto en peligro el centralismo de su existencia. En contra de sus posibilidades creativas, Dios creó diferenciales divinas, que son unidades formativas para los seres existentes en el mundo y para todo el universo empírico. Es decir, estableció una génesis indirecta del universo. Después, las diferenciales divinas actúan en un proceso general de integración (34).

Charles Sanders Peirce (1839-1914), científico, lógico y filósofo estadounidense, constituye una de las figuras más relevantes del pensamiento norteamericano y ha sido caracterizado como el intelecto más original y versátil que América ha producido en toda su historia. Es considerado como fundador de la corriente de pensamiento denominada "pragmatismo" y también como el "padre" de la "semiótica contemporánea" entendida como teoría filosófica de la significación y de la representación³⁶.

El pragmatismo es un método según el cual el significado de una concepción intelectual viene determinado por las consecuencias prácticas de ese concepto. Para Peirce el reconocer un concepto bajo sus distintos disfraces o el mero análisis lógico no son suficientes para su comprensión. Propugna que "las teorías deben estar unidas a la experiencia" y permite solventar las confusiones conceptuales relacionando el significado de los conceptos con las consecuencias prácticas. De esa manera, implica la aplicación del exitoso método de las ciencias a las cuestiones filosóficas. El método pragmatista permite clarificar conceptos como "realidad" o "probabilidad", permite mostrar cómo podemos alcanzar conclusiones verdaderas

³⁵ SILO (2006). Apuntes de Psicología. Ulrica Ediciones. Argentina. Págs. 12-13.

³⁶ BARRENA, S. y NUBIOLA, J. Enciclopedia Filosófica (2006-2016). Pontificia Universidad de la Santa Cruz. Roma.

en la investigación y permite afirmar que no hay nada incognoscible que no pueda establecerse aplicando el método de la ciencia (36).

Por otro lado, la semiótica peirceana proporciona una teoría general completa del significado y la representación. Para Peirce todo lo que existe es signo, en cuanto que tiene la capacidad de ser representado, de mediar y llevar ante la mente una idea, y en ese sentido la semiótica es el estudio del más universal de los fenómenos y no se limita a un mero estudio y clasificación de los signos. También nuestros pensamientos son signos y por eso la lógica en sentido amplio no es “sino otro nombre para la semiótica, la cuasi-necesaria o formal doctrina de los signos”. Es una convicción de que la significación es una forma de terceridad. La relación símica es irreductiblemente triádica y tiene siempre tres elementos: signo, objeto e interpretación. El universo es un vasto representamen, un gran símbolo de los fines divinos, las cuales conclusiones se resuelven en la realidad viviente³⁷.

Como podemos ver, Peirce usa su terminología semiótica (representamen, símbolo) para expandir conceptos como Dios y Universo a través de las relaciones que pueden establecerse entre “realidades” básicas. Sostenía que la idea de Dios no puede surgir de un razonamiento estricto, sino que al igual que en la ciencia es precisa una cierta experiencia: “En cuanto a Dios abre tus ojos -y tu corazón, que es también un órgano perceptivo- y lo ves”. Para demostrar la realidad de Dios, será precisa una peculiar combinación del proceso de argumentación racional y de la vitalidad de la experiencia. Para Peirce la creencia en la realidad de Dios es un producto natural de la abducción (separación del eje central del cuerpo), que surge, como toda hipótesis, a partir de una peculiar experiencia. La hipótesis de Dios nos atrae de tal modo que surge una creencia en su realidad, y esa creencia se convierte en guía para nuestra conducta. Las consecuencias prácticas vienen a confirmar así, de acuerdo al pragmatismo, la realidad de la hipótesis. Esa unidad de ciencia y religión era tan profunda que llegó a considerar la investigación científica como una clase de tarea religiosa; habla del descubrimiento como de un “familiarizarse con Dios” (36) (37). Bajo estas circunstancias, el universo se interpreta a través de una “semiosis ilimitada”.

En cuanto al nombre de Dios, Blaga dice que es un nombre que trasciende el lenguaje, porque no importa cuántas manifestaciones tendría, su contenido permanece siempre igual (34).

En relación a lo anterior, Silo³⁸ expresa que se ha dicho de Dios diferentes cosas pero ello aparece como un contrasentido en cuanto se advierte lo que se dice, lo que se pretende decir. De Dios nada puede decirse. Sólo puede decirse acerca de lo dicho sobre Dios. Son muchas las cosas dichas sobre él y mucho lo que puede decirse sobre estos decires sin que por ello avancemos sobre el tema de Dios en cuanto a Dios mismo se refiere. Independientemente de estos trabalenguas, las religiones pueden ser de interés profundo sólo si pretenden mostrar a Dios y no decir sobre él...

³⁷ ROJOS OSORIO, C. (2006). Genealogía del giro lingüístico. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín.

³⁸ SILO (2013). Humanizar La Tierra. El Paisaje Humano. Editorial Betha Hydri. Bolivia. Págs. 89-90.

2.1.3 LO CIENTIFICO

En el discurso científico se busca, en primer lugar, satisfacer el principio de la objetividad. Este tiene una validez general para todas las ciencias porque tiene que ver con el modo en que cada objeto de investigación se suele tener en cuenta. En las palabras de Platón, la descripción del objeto coincide con decir las cosas tal y como son. Según Coseriu³⁹, este es el principio más difícil de aplicar, puesto que la ciencia nunca puede llegar a una línea única y absoluta en su investigar, en su intento de destacar todos los contextos de los objetos y sus conexiones implícitas. Las ciencias se someten a un determinismo metódico y conceptual, creando sus propios límites de investigación. Justamente por esto, ellos no pueden superar las etapas de parcializar su objeto de estudio. Por ejemplo, según los postulados de la física clásica de Newton, las leyes físicas son razones independientes de nuestra conciencia. Ellos emergen del mundo fenomenal para ordenarlo y para darle el soporte racional. La forma de estas leyes se le impone a nuestra conciencia, somos obligados a aceptarlas como tal. La física cuántica viene a atacar esta perspectiva, estipulando que el universo no es un mecanismo fijo con precisión de metrónomo, una autarcía estática, y que sus leyes no son nada inflexibles, ni tampoco algo exterior a nuestra conciencia (Ver punto 1.2). Todo lo contrario: hay muchas diferencias entre los eventos físicos que ocurren en el gran universo y los que ocurren en el universo pequeño de las partículas elementales. El universo ya no es visto como una máquina sofisticada, sino como una realidad dinámica, que se rige por un campo fundamental de energía e información, pero que tiene una profundidad espiritual. Ahora bien, la física cuántica quiere decir, desde su punto de vista (o mejor dicho, de sus conjuntos de perspectivas teóricas), que a través de nuestra conciencia damos una forma al “continuum” de la realidad, creando o expandiendo conceptos previos.

En los próximos apartados de este estudio, se irá profundizando lo señalado en este sentido, por lo pronto, se precisa señalar una apertura del Maestro Silo⁴⁰; *“Se dice por allí que existiría algo así como un ‘microcosmos’, un cosmos chiquito relativo al hombre, y un ‘macrocosmos’, un cosmos grande que contendría todo lo relativo a lo existente, toda esa finitud de elementos dentro de una estructura simple y compleja a la vez. Pero si observamos ambas cosas, vamos a notar que estructuralmente, en la forma en que ‘son’, son similares, tienen similares mecanismos, similares composiciones, similares procesos, siendo lo terreno y lo humano idéntico a lo eterno y divino, siendo ambas cosas partes de una misma realidad, partes de un mismo proceso evolutivo, partes de una misma existencia divina”...*

Los contenidos de conciencia de cada sujeto están utilizados para crear patrones relacionales a través de “logos apofánticos” (lógica referida a los juicios). De esta manera, ellos establecen que la naturaleza misma emerge en formas y patrones similares, a veces hasta coincidir los unos con los otros. Pero, en realidad, los patrones son contenidos de conciencia. La similitud es ya un concepto dinámico, relacional⁴¹: Tanto si relacionamos dos cosas con designación definida (...) como dos cosas con designación indefinida (...) las relacionamos intelectivamente, es

³⁹ COSERIU, E. (1992). Competencia lingüística; elementos de la teoría del hablar. Editorial Gredos. España.

⁴⁰ SILO (1972). Habla sobre la búsqueda del sentido. Publicado por Esther Bass (2009). El Mensaje de Silo.

⁴¹ MARTINEZ DEL CASTILLO (2004). El logos semántico y el logos apofántico. Granada Lingvistica. Granada.

decir, como constructos mentales, nunca como cosas reales. El fundamento de la relación, pues, siempre es un hecho sin fundamento. Si en el mundo real dos cosas tienen conexión entre sí, la relación de conexión que se establece siempre es mental, intelectual y abstracta. Una roca y una piedra, por ejemplo, se pueden muy fácilmente relacionar entre sí, pero el hecho de esta relación, de este poner juntas dos cosas, siempre es mental. En el plano real no existe ninguna de las dos: las hemos creado separándolas mentalmente del continuum del que, como hechos de realidad, proceden. Todos estos son conjuntos de formas y contenidos de conciencia, relacionados para la creación de conceptos más amplios, a través de la expansión de los conceptos iniciales y resultados, y a su vez, de expansiones de significado que resultan ser infinitos.

El discurso bíblico aprehende intuiciones muy fuertes que los seres humanos tienen sobre el proyecto de la dimensión sagrada en su conciencia. La ciencia no hace más que reasumir estas intuiciones y validarlas o refutarlas de una manera programada, en investigar la génesis del universo (el big-bang; la primera partícula que se supone que contenía el tiempo y el espacio de manera indistinta), y de la vida misma (la primera célula como un mundo en sí). El universo nació de una explosión gigantesca que fue responsable de la expansión de la materia, fenómeno que se puede ver también en nuestros días. Por ejemplo, las galaxias, estas nubes formadas de mil millones de estrellas se están alejando unas de las otras bajo la presión de esta explosión originaria⁴².

Aunque los científicos en general no se plantean el problema del descubrimiento físico de Dios, los resultados de sus investigaciones admiten una convergencia de significaciones con respecto a las huellas de un impulso generativo en el universo que hasta constituye la génesis de toda la materia (un impulso psíquico proveniente de una “inteligencia” trascendental). Estos expanden el concepto de la divinidad absoluta y valorizan algunas teorías científicas, como en el caso del “creacionismo”, bajo criterios que no son más que aspectos o notas sobre el propio concepto de Dios. La teoría cuántica y la cosmología hacen que los límites del conocimiento se vuelvan cada vez más lejos, hasta llegar a tocar el enigma fundamental con la que el espíritu humano se está confrontando; la mera existencia de un Ser Trascendente, la causa y, al mismo tiempo, el sentido del Gran Universo (42).

Siguiendo con la física cuántica, cuando habla de leyes, habla pues, de patrones. La materia ya no significa solamente la masa física observable. Hay otro tipo de materia, la materia negra, que es otro concepto ideal creado en el discurso científico para explicar fenómenos recientemente percibidos o intuitos sobre el universo. En la Biblia ya existe una premisa con significación ambigua: “(...) de lo invisible ha tenido origen lo visible” (Hebreos 11:3), o bien: “¿Por qué camino se reparte la luz (...)?” (Job 38:24). En este orden de cosas, la física cuántica encuentra huellas, es decir, crea sobre la base de intuiciones básicas, “símbolos de un espíritu divino” para explicar la génesis y la dinámica de nuestro universo. En sí mismo, el universo es algo absoluto, porque la conciencia que lo crea es absoluta. Si nosotros no tuviéramos la conciencia de que algo está pasando, de que hay un continuum de

⁴² GUITTON, J.B - GRICHKA-BOGDA, I. (1991). Dieu et la science. Editorial Grasset. Paris.

fenómenos que influyen en nosotros, si no tuviéramos la capacidad de instituirnos como seres humanos, el universo, en su estado de concepto creado, entendido e interpretado, no existiría como tal para nosotros. La Biblia nos dice también que el espacio y el tiempo no existen físicamente, sino que son dimensiones cualitativas de nuestra conciencia. La dicha relatividad del tiempo es una significación muy antigua: “Mas, oh, amados, no ignoréis esto: que para el Señor un día es como mil años, y mil años como un día” (2Pedro 3:8). En este sentido, podemos ver que la relatividad del tiempo como concepto de la física moderna, es una expansión conceptual de conceptos anteriores que los seres humanos tenían sobre los mismos fenómenos, percibidos e intuitos de la misma manera, y fijadas en el discurso bíblico con distintas expresiones.

El filósofo prusiano de la Ilustración Immanuel Kant (1724-1804), es el primero y más importante representante del criticismo y precursor del idealismo alemán, y está considerado como uno de los pensadores más influyentes de la Europa moderna y de la filosofía universal. Su filosofía no niega la existencia de Dios, ni un orden moral, ni la realidad pensable de un mundo físico. Lo que niega -salvo en lo moral- es que la razón humana pueda trascender y llegar a esos entes en sí mismos: sean el “mundo”, “Dios” o el “alma”. Además, constituyó la idea de que el mundo, el Sol y todos los planetas son complementarios unos con otros. Parte de la conciencia, de las representaciones fenoménicas del “yo”, sean provenientes del mundo externo o interno. Se aboca, desde un principio, a la estética trascendental. Entiende por sensación el efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto somos afectados por él. Se entiende que se prescinde por completo de la naturaleza del objeto afectante y que solamente se presta atención al efecto que se produce en nosotros, en lo puramente subjetivo. La intuición empírica es una percepción cualquiera que refleja a un objeto, y así el conocimiento es considerado como un medio. La intuición empírica es la que se refiere a un objeto, pero por medio de la sensación. El fenómeno es el objeto indeterminado de la intuición empírica. El árbol puede afectarnos y de él tenemos una representación fenoménica. Nada podemos saber del árbol en sí. La realidad de la cosa, en ella misma, es un noúmeno no alcanzable. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectadas por los objetos, se llama “sensibilidad”. La ciencia de todos los principios de la sensibilidad a priori la llamó “estética trascendental” (...) todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica⁴³.

En un diálogo filosófico con Riccardo Dottori⁴⁴, Hans-Georg Gadamer reflexiona sobre el siglo XX en donde parece haberse concluido con una opinión negativa respecto a la cuestión del Ser que ha arrastrado consigo toda cuestión planteada por la cultura occidental, desde el significado de la vida hasta el misterio de la muerte. Habla de la filosofía de la finitud y sobre la importancia del Otro, sobre la relación entre ética y política, y entre ética y retórica, sobre la filosofía contemporánea y sus principales exponentes, sobre la religión, sobre las varias

⁴³ RIBAS, P. (1978). Traducción: Crítica de la razón pura de Immanuel Kant. Editorial Alfaguara. España.

⁴⁴ GADAMER, H.G. (2010). El Último Dios: La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori. Traducción de Iturrate Vea, J.L. Anthropos Editorial. México.

expresiones del autoritarismo, sobre el antisemitismo y sobre el futuro de la filosofía (Hegel, Jaspers, Bultmann, Heidegger, entre otros). (e)

El camino que nos indica es el de la “práctica hermenéutica” como lectura del mundo: el sentido de la realidad, la tolerancia, la solidaridad, la duda y la prudencia al formular juicios que pueden ser para el hombre los caminos de la salvación en esta tierra. De la crisis de la metafísica, de la muerte del Dios nietzscheano, nace la idea heideggeriana de un “Último Dios”, un nuevo recorrido de la humanidad, y una nueva interpretación totalmente humana de la trascendencia...

(e)

H.G. Gadamer (1900-2002), filósofo alemán especialmente conocido por su obra “Verdad y Método” y renovador de la Hermenéutica. Aunque en un principio ésta constituyó un campo cuya aplicación se vio restringida exclusivamente a cuestiones de carácter bíblico, hoy en día se emplea en el análisis e interpretación de textos y contextos filosóficos, históricos, literarios, científicos, etc. Fueron los alemanes F. Schleiermacher (1768-1834), W. Dilthey (1833-1911) y E. Husserl (1859-1938) quienes empleando a la hermenéutica como método pretendieron explicar toda manifestación de la vida del hombre. Sostenía que la interpretación debe evitar la arbitrariedad y las limitaciones surgidas de los hábitos mentales, centrando su mirada en las cosas mismas. Como este proceso puede prolongarse al infinito, nunca podemos afirmar que hemos dado la interpretación última y definitiva.

G. Hegel (1770-1831), filósofo alemán con formación protestante. Señala que es una norma divina que en todo se halla la voluntad de Dios, que es conducir al hombre a la libertad. Justifica así la desgracia histórica: toda la sangre y el dolor, la pobreza y las guerras son “el precio” necesario a pagar para lograr la libertad de la humanidad.

K. Jaspers (1883-1969), psiquiatra y filósofo alemán. Tuvo una fuerte influencia en la teología, en la psiquiatría y en la filosofía moderna. La Trascendencia es lo que existe más allá del mundo del tiempo y el espacio y destacó la necesidad de reconocer tanto los conceptos de subjetividad como objetividad. Aun cuando él rechazó doctrinas religiosas explícitas, incluida la noción de un Dios personal, influyó la teología moderna a través de su filosofía de trascendencia y los límites de la experiencia humana. Las tradiciones del Cristianismo místico influenciaron en él de forma considerable, particularmente M. Eckhart y Nicolás de Cusa. También mostró interés activo en las religiones de Oriente, particularmente el budismo. También entró en debates públicos con R. Bultmann, en los que criticó la “demitologización” del cristianismo.

R. Bultmann (1884-1976), teólogo protestante alemán. El autor más importante de la última etapa de la denominada “antigua búsqueda del Jesús histórico” protagonizó el escepticismo histórico que marcó el final de esta etapa. Algunos autores llamaron a esta época de escepticismo, que abarcó casi toda la primera mitad del siglo XX, “la no-búsqueda” (“no-quest”).

M. Heidegger (1889- 1976), filósofo alemán con inicios en la teología católica. Influyó en toda la filosofía del existencialismo del siglo XX. Fue uno de los primeros pensadores en quebrar las estructuras del pensamiento erigidas por la Metafísica, que planteó que “el problema de la filosofía no es la verdad sino el lenguaje”, con lo que hizo un aporte decisivo al denominado giro lingüístico, problema que ha revolucionado la filosofía. Mantuvo vigencia en muchos pensadores europeos —y con el paso del tiempo en los no europeos—, a partir de la publicación de *Ser y Tiempo* (1927). El estilo innovador, complicado y aún oscuro que utiliza con el fin de abrir mundos según el pensador (y que muchos consideran que es terriblemente oscuro y casi místico) influyó en H. Gadamer, el estilo singular y difícil que utiliza Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*, el de Jacques Lacan cuando redacta sus *Escritos*, el de Jacques Derrida con su crítica a la Presencia, Gianni Vattimo y a una gran parte de pensadores envueltos en el debate sobre la muerte de Dios y el Ser, el nihilismo, la postmodernidad y la época post-capitalista.

2.1.4 LO PSICOLÓGICO

A raíz de lo desarrollado en el punto anterior, se precisa mencionar en términos generales al psiquismo como función de la vida, su relación con el medio y su expresión humana, como base del estudio de los próximos capítulos de este trabajo. Para ello, y dado los elementos que han surgido hasta ahora, tomaremos como referencia la Psicología de la Imagen presentada por Silo⁴⁵:

Apreciamos el valor de las formulaciones teóricas en torno al problema de la acción y encuadramos nuestra concepción dentro de las posturas ideológicas, entendiendo por “ideología” a todo conjunto de pensamiento, científico o no, que se articula en sistema de interpretación de una determinada realidad.

Psicología de la Imagen, es echar las bases para la construcción de una teoría general de la acción humana. En él se trata de fundamentar una hipótesis según la cual, la conciencia no es producto ni reflejo de la acción del medio, sino tomando las condiciones que éste impone termina por construir una imagen o conjunto de ellas capaz de movilizar la acción hacia el mundo y con esto modificarlo. El productor de la acción se modifica con ella y en continua retroalimentación se evidencia una estructura sujeto-mundo y no dos términos separados que, ocasionalmente, interactúan. Por tanto, cuando hablamos de “conciencia” lo hacemos en simple acuerdo con el enfoque psicológico que impone el tema de la imagen, pero a la vez entendemos a la conciencia como el momento de la interioridad en la apertura de la vida humana en-el-mundo. De acuerdo con ello, a ese término se lo debe comprender en el contexto de la existencia concreta y no separado de ella como suele hacerse en las distintas corrientes psicologistas.

Señala además, que Brentano (1838-1917, filósofo, psicólogo y sacerdote católico alemán/austríaco), introduce en la psicología el concepto de “intencionalidad” que en su momento había rescatado la escolástica al comentar a Aristóteles. Pero es con Husserl (1859-1938, filósofo moravo, hoy República Checa), que el estudio de la intencionalidad se hace exhaustivo, particularmente en sus *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Este autor, al poner en duda los datos del mundo externo y aun los del mundo interno, siguiendo la mejor tradición de la reflexión estricta, abre el camino de la independencia del pensar respecto a la materialidad de los fenómenos, pensar que hasta ese momento se encontraba asfixiado en la pinza que, por un lado, representaba el idealismo absoluto hegeliano, y por otro, las ciencias físico-naturales, a la sazón en rápido proceso de desarrollo. Husserl no se quedará en el simple estudio del dato hylético, material, sino que producirá una reducción eidética a partir de la cual ya no se podrá volver atrás. Con referencia a la espacialidad de la representación en general, habrá de considerarla como una forma de la cual los contenidos no pueden ser independientes. Con distinta amplitud, comprobará que el color en toda la imagen visual es no independiente de la extensión. Y este punto es de importancia capital porque instala a la forma de la extensión como condición de toda representación. Es

⁴⁵ SILO (1990). Habla Silo. Contribuciones al Pensamiento. Centro Cultural San Martín. S/Ed. Buenos Aires, Argentina. Págs. 71-75.

allí donde este aserto es tomado por nosotros como la base teórica de la formulación de la hipótesis del espacio de representación.

En primer lugar habremos de entender a la sensación como el registro que se obtiene en la detección de un estímulo proveniente del medio externo o interno y que hace variar el tono de trabajo del sentido afectado. Por otra parte, comprendemos a la percepción como una estructuración de sensaciones efectuada por la conciencia, referida a un sentido o a un conjunto de ellos. Por último, diremos de la imagen que se trata de una representación estructurada y formalizada de las sensaciones o percepciones que provienen o han provenido del medio externo o interno y que, precisamente por la estructuración que efectúan, no pueden ser consideradas como meras “copias” pasivas de las sensaciones, según creyó la psicología ingenua.

En una discusión con la psicología atomista, llegamos a la conclusión que tanto las sensaciones, como las percepciones y las imágenes, son formas de conciencia y que sería más correcto hablar de “conciencia de la sensación, conciencia de la percepción y conciencia de la imagen”, sin necesitar para ello colocarnos en actitud aperceptiva. Lo que se quiere decir es que la conciencia modifica su modo de estar, que ésta no es sino un modo de “estar”, por ejemplo “emocionada”, “expectante”, etc. De acuerdo con la idea de la intencionalidad, es claro que no hay conciencia sino de algo y que ese “algo” no puede escapar a la espacialización del representar. Así como todo representar en cuanto acto de conciencia se refiere a un objeto representado y no puede separarse a uno de otro por cuanto forman estructura, el hecho de representar cualquier objeto involucra al acto correspondiente de conciencia en la espacialidad de aquél. Y por más que se experimente con representaciones externas que tienen por base a los cinco sentidos clásicos, como aquellas internas que se originan en la cenestesia o la kinestesia, siempre se espacializará. La espacialidad de la sensación y percepción están referidas a la ubicación en “lugares” del cuerpo en el que se alojan los detectores sensoriales, las re-presentaciones correspondientes siguen el mismo camino. La imagen puede modificarse de tal modo que recreando al objeto original termina haciéndolo irreconocible... y esta transformación muestra no solo la plasticidad del fenómeno sino su extraordinaria actividad.

Finalmente, en la configuración de todo “paisaje” actúan copresentemente contenidos téticos, especies de creencias o relaciones entre creencias que no pueden ser sostenidas racionalmente y que acompañando a cada formulación y a cada acción constituyen la base sobre la que se asienta la vida humana en su desenvolvimiento. El paisaje, es la estructuración que hago del mundo, y compruebo que la percepción de éste es siempre reconocimiento e interpretación de una realidad de acuerdo con mi paisaje. Ese mundo que tomo por la realidad misma es mi propia biografía en acción, y esa acción de transformación que efectúo en el mundo es mi propia transformación. Y cuando hablo de mi mundo interno, hablo también de la interpretación que de él hago y de la transformación que en él efectúo. Si las imágenes permiten reconocer y actuar, conforme se estructure el paisaje en individuos y pueblos, conforme sean sus necesidades (o lo que considere que sean sus necesidades), así tenderán a transformar el mundo.

2.2 LAS RELIGIONES

⁴⁶En términos muy amplios puede decirse que la religión se basa en la creencia en seres espirituales. Sin embargo esto no puede aplicarse plenamente a los budistas originales ni a los confucianos para quienes la religión es un código de conducta y un estilo de vida. Las religiones muestran lo que existe en sus respectivos paisajes de formación (f), en lo que hace a la descripción de sus dioses, cielos, infiernos, etc. Irrumpen en un momento histórico y se suele decir que entonces Dios se “revela” al hombre, pero algo ha pasado en ese momento histórico para que se acepte tal revelación. Frente a esto se levanta toda una discusión en torno a las condiciones sociales de ese momento.

Esta forma de considerar al fenómeno religioso tiene su importancia pero no explica cómo es el registro interno que en ese momento tienen los miembros de una sociedad que se encamina hacia un nuevo momento religioso. Si la religión se basa en un fenómeno sicosocial corresponde estudiarla también desde esa perspectiva (g).

Puede hablarse de la “externalidad” de las religiones cuando se estudia el sistema de imágenes proyectado en iconos, pinturas, estatuas, construcciones, reliquias (propio de la percepción visual), o en los cánticos y oraciones (propio de la percepción auditiva), o en los gestos, posturas y orientaciones del cuerpo (propio de la percepción kinestésica y cenestésica). Desde la “externalidad” de una religión se puede estudiar su teología, sus libros sagrados y sacramentos como así también su liturgia, su organización, sus fechas de culto y la situación de los creyentes en lo que hace a su estado físico o edad para efectuar determinadas operaciones.

Por último, también desde la “externalidad” religiosa, es interesante advertir con cuánta frecuencia se ha incurrido en errores en la descripción y el pronóstico. Así, casi nada de lo dicho sobre las religiones puede mantenerse hoy en pie. Si algunos pensaban a las religiones como adormecedoras de la actividad política y social, hoy se enfrentan a ellas por su poderoso impulso en esos campos; si otros las imaginaban imponiendo su mensaje, encuentran que su mensaje ha cambiado;

⁴⁶ CENTRO MUNDIAL DE ESTUDIOS HUMANISTAS (1995). Algunos términos de uso frecuente en el humanismo. Virtual Ediciones. Chile. Págs. 73-75.

(f) Paisaje de Formación (p.de f.): La ubicación personal en cualquier momento de la vida se efectúa por representación de hechos pasados y de hechos más o menos posibles en el futuro, de suerte que cotejados con los fenómenos actuales, permiten estructurar lo que se da en llamar “la situación presente”. Cuando se habla de p.de f. se hace alusión a los acontecimientos que vivió un ser humano desde su nacimiento y en relación a un medio. La influencia del p.de f. no está dada simplemente por una perspectiva temporal intelectual formada biográficamente y desde donde se observa lo actual, sino que se trata de un ajuste continuo de situación en base a la propia experiencia. En este sentido, el p.de f. actúa como un “transfondo” de interpretación y de acción, como una sensibilidad y como un conjunto de creencias y valoraciones con los que vive un individuo o una generación. (46, pág. 70).

(g) Religiosidad: Sistema de registro interno mediante el cual un creyente orienta sus contenidos mentales en una dirección trascendente. Está muy ligada a la fe pudiendo ésta orientarse de modo ingenuo, fanático o destructivo, o de modo útil (desde el punto de vista de las referencias) en la relación con un mundo cuyos estímulos cambiantes o dolorosos tienden a la desestructuración de la conciencia. No comporta necesariamente la creencia en la divinidad, tal es el caso de la mística budista originaria. Desde esa perspectiva se puede comprender la existencia de una “religión sin religión”. Se trata, en todo caso, de una experiencia de “sentido” de los acontecimientos y de la vida humana. Tal experiencia no puede tampoco reducirse a una filosofía, a una psicología, o en general, a un sistema de ideas. (46, pág. 75).

quienes creían que iba a permanecer por siempre, hoy dudan de su “eternidad” y aquellos que suponían su desaparición en corto plazo asisten con sorpresa a la irrupción de formas manifiesta o larvadamente místicas. Nada de lo dicho sobre las religiones puede mantenerse hoy en pie porque los que han hecho apología o detracción se han emplazado externamente a ellas sin advertir el registro interno, el sistema de ideación de las sociedades. Y, lógicamente, sin entender la esencia del fenómeno religioso, todo en él puede resultar maravilloso o absurdo, pero casi siempre inesperado.

En términos generales, y sin profundizar la diversidad de religiones o corrientes religiosas más importantes que han marcado momentos históricos en el ser humano, sí se precisa mencionar algunas de ellas. Revisando bastante bibliografía al respecto en distintas fuentes, consideraremos finalmente lo que describe Silo en uno de sus actos públicos (22):

Dicen los manuales que si se toma una franja entre los paralelos 20 y 40 de latitud Norte y entre los meridianos 30 y 90 de longitud Este, nos encontraremos con una zona del globo en la que se han generado grandes religiones que luego terminaron cubriendo al mundo. Que, si precisamos más, detectaremos tres puntos conocidos como Israel, Irán e India, que actuaron desde hace miles de años como centros de presión barométrica del espíritu humano, generando esas suertes de ciclones que arrasaron con sistemas políticos, formas de organización social y costumbres anteriores, al par que algunos difundieron en sus comienzos una fe y una esperanza para quienes se sintieron fracasados ante un poder y un mundo agonizantes.

El judaísmo produjo su religión nacional y también una religión misionera de carácter universal: el Cristianismo. A su vez, el genio del pueblo árabe desentrañó de la diversidad de sus creencias tribales una religión también misionera y universal: el Islam (conocido a veces como Mahometismo), el cual desde su origen debe al Judaísmo y al Cristianismo una importante base de sustentación. El Judaísmo como religión nacional, el Cristianismo y el Islam en tanto religiones universales, hoy viven y se transforman.

Más hacia el Este, en Irán, su antigua religión nacional dio lugar a otras religiones misioneras y universales. De la religión madre, solo quedan hoy 100.000 devotos en la India, particularmente en Bombay. En su país de origen, no tienen ninguna relevancia ya que Irán quedó en manos del Islam. En cuanto a las religiones misioneras de Irán, hasta el cuarto siglo de esta era, avanzaban hasta el oriente y occidente, al punto que compitiendo con el Cristianismo en algún momento pareció que se imponían. Pero triunfó este último y aquellas fueron abolidas al igual que el paganismo antiguo. Así, las religiones generadas en ese lugar, aparentemente murieron para siempre. No obstante, muchos de sus temas influyeron en el Judaísmo, en el Cristianismo y en el Islam produciendo herejías dentro de la ortodoxia de esas religiones. La secta chiíta del Islam, que es la religión oficial del Irán de hoy, ha sufrido fuertes conmociones y en ese lugar, en el siglo pasado, surgió una nueva fuerza religiosa, el Bâ y luego la fe Bahai.

Ya en la India, la religión nacional produjo otras cuantas entre las que se destaca por su carácter misionero y universal el Budismo. Tanto la religión madre como otras (anteriores a esta era), siguen actuando vigorosamente. Y, por primera vez, el hinduismo como religión nacional ha comenzado a moverse en este siglo hacia Occidente, enviando misiones entre las cuales reconocemos la fe Hare Krishna. Ésta es, tal vez, una de las respuestas a la llegada del Cristianismo favorecido en su momento por el colonialismo inglés.

No dejamos de considerar importantes religiones como algunas de China, Japón, las de África negra; o las ya desaparecidas del continente americano. Lo que sucede es que todas ellas no llegaron a articular grandes corrientes supranacionales como el Cristianismo, el Islam o el Budismo. Así, luego del desalojo musulmán de Europa, el Cristianismo llegó y se implantó en América. El Islam pasó las barreras del mundo árabe y se expandió por toda África, pero también hacia Turquía, llegando a Rusia, India, China e Indochina. El Budismo, a su vez, se abrió paso hacia Tíbet, China, Mongolia, Rusia, Japón y todo el sudeste asiático.

Sucedió, casi al comienzo de las grandes religiones universales, que empezaron los cismas. Es decir, las religiones se dividieron en sectas. El Islam en sunnitas y chiítas; el cristianismo en nestorianos, monofistas, etc. Ya desde las reformas de Calvino, Lutero, Zwinglio y los anglicanos, el Cristianismo aparece en dos grandes sectas, genéricamente llamadas: Protestante y Católica, a las que se debe agregar la Ortodoxa. De modo que con la fragmentación de las grandes religiones, aparecen grandes sectas. Si la lucha por el poder temporal entre las religiones fue larga y cruenta (como las Cruzadas, por ejemplo), la guerra entre las grandes sectas de una misma religión, alcanzó niveles inimaginables. Reformas y contrarreformas de todo tipo azotaron al mundo en varias ocasiones. Así, hasta la época de las revoluciones, que marcan lo que escolarmente se llama la “Edad Moderna”.

En las nuevas corrientes ya se ha llegado a un ateísmo militante como en el caso de Bakunin y los anarquistas, enemigos de Dios y del Estado. En estos casos, no se trata solamente de la irreligiosidad, sino de furibundos ataques contra aquello que suena a religión y particularmente a Cristianismo. Por su parte, el “Dios ha muerto” de Nietzsche (Ver punto 2.1) ya se ha hecho sentir.

Pero otras mutaciones se están operando. León Rivail, en Suiza, es el organizador de las ideas de Pestalozzi (uno de los creadores de la pedagogía moderna). Aquél toma el nombre de Allan Kardek, convirtiéndose en el fundador de uno de los movimientos religiosos más importantes de los últimos años, llamado “Espiritismo”. “El libro de los Espíritus” de Kardek se publica en 1857 y el movimiento a que da lugar se expande por Europa, América y llega al Asia.

Luego vendrá la Teosofía, la Antroposofía y otras expresiones, a las que podemos agrupar dentro de las corrientes ocultistas más que dentro de las religiones. Ni el espiritismo, ni las agrupaciones ocultistas tienen carácter de secta dentro de las religiones. Se trata de otro tipo de formaciones, de todas maneras no ajenas al sentimiento religioso. Estas asociaciones entre las que reconocemos también al Rosacruzianismo y a la Masonería, obtienen sus mayores logros en el

siglo pasado, exceptuando al Espiritismo, que continúa desarrollándose con vigor hasta el momento actual.

Ya entrando al siglo XX, el panorama se presenta caótico. Han aparecido sectas cristianas como los Mormones y los Testigos de Jehová y muchas otras que son sectas de sectas, en una proliferación colosal. Otro tanto ha ocurrido en Asia donde también los evangelios sociales se inclinaron hacia la mística. Antes había sucedido con los Tai-Ping que en China en la década de 1850 se apoderaron de importantes zonas faltando solo la toma de Pekín para proclamar una república socialista, colectivizar los medios de producción e igualar las condiciones de vida del pueblo. El “Rey Celeste”, jefe del Movimiento, proclamó sus ideas políticas impregnadas de Taoísmo y Cristianismo. La lucha contra el Imperio cobró millones de vidas...

En 1910 muere Tolstoy en Rusia. Se había apartado demasiado de la Iglesia Ortodoxa y el Santo Sínodo decidió excomulgarlo. Fue un cristiano convencido, pero a su modo. Proclamó su evangelio “No tomes parte en la guerra; no jures; no juzgues; no resistas al mal por la fuerza”. Luego abandonó todo: libros, casa, familia. Ya no era el brillante escritor mundialmente reconocido, el autor de Ana Karenina y La Guerra y La Paz era el místico cristiano-anarco-pacifista, fuente indudable de un nuevo planteamiento y de una nueva metodología de lucha: la no-violencia. El anarco-pacifismo de Tolstoy, junto con las ideas de Ruskin, con el Evangelio Social de Fourier (aquel que mencionaba Marx en el Manifiesto), se combinan en un joven abogado indio que lucha por la no discriminación en África del Sur: Mohandas Gandhi. Éste, siguiendo el modelo de Fourier, funda un falansterio, pero sobre todo ensaya una nueva forma de lucha política. Regresa a la India y, en los años siguientes, empieza a aglutinarse en torno a su figura el independentismo indio. Con él comienza la marcha pacífica; el paro de los brazos caídos; la sentada callejera; la huelga de hambre; la ocupación pacífica... En suma, lo que él llama “resistencia civil”. Ya no se trata de ocupar centros neurálgicos según la táctica revolucionaria de Trotsky. Se trata de lo contrario: hacer el vacío. Y, entonces, surge una extraña oposición: la fuerza moral contra la prepotencia económica, política y militar.

Avanzando en los siguientes acontecimientos de relevancia que conlleva la historia, la vida humana va quedando reducida al absurdo; mientras avanza la ciencia y la tecnología, ésta se sustenta en la lucha económica y de las ideologías delirantes. Genocidios y holocaustos, hambre, enfermedad y destrozo a un nivel antes desconocido. Surgen a la par movimientos de liberación, guerrillas y grupos revolucionarios. El Catolicismo comienza a retomar espacio a través de los partidos políticos confesionales. Numerosas monarquías y gobiernos tibios son derribados y comienzan a multiplicarse las repúblicas islámicas. De este modo, ya en la década del 70 las grandes religiones recuperan espacio político y económico. Sin embargo, hay gran preocupación por la fe. El Islam abre capítulos muy tristes en cuanto su fenómeno religioso subordina a él toda actividad, y por cierto, la política, y se vigoriza su expansión. Del mismo modo, mientras los protestantes son de algún modo religión oficial en un país, se contraen hacia los centros de poder y los católicos van ganando la periferia. Inversamente, en los países católicos, mientras estos abandonan la periferia, las sectas protestantes la van ocupando. Y así siguiendo, las disputas religiosas solo conllevan a enfrentamientos bélicos y guerras generando

dolor y sufrimiento a los seres humanos, más aún cuando son conflictos que llevan años de existencia sin resolución aparente y, por otro lado, las religiones que han generado estructuras formales de jerarquías de autoridad, solo han manipulado y aplacado la intencionalidad del ser humano en la búsqueda de una nueva religiosidad...

Finalmente Silo nos indica que, aunque la comparación no sea del todo legítima, se permite recordar un antecedente lejano: *“a la Roma Imperial comenzó a llegar todo tipo de culto y toda superstición de los alrededores, al tiempo que la religión oficial perdía convicción. Y uno de esos insignificantes grupos, terminó luego convirtiéndose en iglesia universal... Hoy es claro que esta difusa religiosidad para avanzar deberá combinar el paisaje y el lenguaje de la época (un lenguaje de programación, de tecnología, de viajes espaciales), con un nuevo Evangelio Social...”*

Silo (38, págs. 90-93) señala además que la literatura religiosa suele estar ligada a paisajes externos y humanos, no escapando a esos paisajes las características y los atributos de sus dioses. No obstante, aun cuando los paisajes externos y humanos se modifiquen, la literatura religiosa puede avanzar hacia otros tiempos. Ello no es extraño ya que otro tipo de literatura (no religiosa), también puede ser seguida con interés y con viva emoción en épocas muy distantes. Tampoco dice mucho sobre la “verdad” de un culto su permanencia en el tiempo, ya que formalidades legales y ceremonias sociales pasan de cultura en cultura y se siguen observando aun desconociendo sus significados de origen.

Pero las religiones muestran lo que existe en sus respectivos paisajes. Por esto, una religión no es ni verdadera ni falsa porque su valor no es lógico. Su valor radica en el tipo de registro interior que suscita, en el acuerdo de paisajes entre lo que se quiere mostrar y lo que efectivamente es mostrado.

“Llamo ‘religión externa’ a toda religión que pretende decir sobre Dios y la voluntad de Dios en lugar de decir sobre lo religioso y sobre el íntimo registro del ser humano. Y aún el apoyo en un culto externalizado tendría sentido si con tales prácticas los creyentes despertaran en sí mismos (mostrarán) la presencia de Dios”.

Pero el hecho de que las religiones hayan sido hasta hoy externas, corresponde al paisaje humano en que nacieron y se fueron desarrollando. Sin embargo, es posible el nacimiento de una “religión interna” o la conversión de las religiones a la religiosidad interna si es que aquellas van a sobrevivir. Pero ello ocurrirá en la medida en que el paisaje interno esté en condiciones de aceptar una nueva revelación. Esto, a su vez, comienza a vislumbrarse en aquellas sociedades en que el paisaje humano está experimentando cambios tan severos que la necesidad de referencias internas se hace cada vez más imperiosa.

Y en este campo muy pocos son los que intuyen lo que depara el futuro porque son escasos los que se abocan a la tarea de comprender en qué dirección marcha la intencionalidad humana que, definitivamente, trasciende al individuo humano. Si el hombre quiere que algo nuevo se “muestre” es porque aquello que tiende a mostrarse está ya operando en su paisaje interno. Pero no es pretendiendo

ser representante de un dios, como el registro interno del hombre se convierte en habitación o en paisaje de una mirada (de una intención) trascendente.

CAPÍTULO III

TÉCNICAS Y VÍAS DE EXPERIENCIA

El vacío central (24, págs. 240-243)

“El Tao es un recipiente hueco, difícil de colmar. Lo usas y nunca se llena. Tan profundo e insondable es que parece anterior a todas las cosas... No se sabe de quién es hijo. Parece anterior a los dioses.

Treinta rayos convergen hacia el centro de una rueda, pero es el vacío del centro el que hace útil a la rueda. Con arcilla se moldea un recipiente, pero es el espacio que no contiene arcilla el que usamos como recipiente. Abrimos puertas y ventanas en una casa, pero es por sus espacios vacíos que podemos utilizarla. Así, de la existencia provienen las cosas y de la no existencia su utilidad.

Todo era vacío y Pangu dormía en el interior de eso que estaba unido, de eso que fue llamado "infinita profundidad". Entonces despertó. De inmediato rompió con su hacha el huevo que lo encerraba. En miríadas de pedazos aquello se separó velozmente. Los trozos más livianos y los más pesados fueron en diferente direcciones. Para evitar que nuevamente se juntaran, Pangu se colocó en el centro vacío solidificando el cielo y la tierra. Él fue como una columna que dio equilibrio a la creación. Luego descansó y se fue durmiendo nuevamente hasta que su cuerpo dio lugar a numerosos seres. De un ojo salió el sol y del otro la luna. Con su sangre se formaron los ríos y los lagos. Los animales salieron de su piel. El pelo se tornó en hierbas y sus huesos en minerales.

En esos primeros tiempos vivían en la tierra dioses, gigantes y monstruos. La diosa madre Nüwa, era en su mitad superior muy hermosa y en su mitad inferior se asemejaba a un dragón. Recorría y visitaba todos los lugares pero finalmente descubrió que faltaban seres más perfectos e inteligentes que los gigantes. Entonces fue hasta el Río Amarillo y moldeó con arcilla a los primitivos seres humanos. Los hizo parecidos a ella pero en lugar de cola de dragón les puso piernas para que caminaran erguidos. Viéndolos graciosos, decidió hacer muchos. Para ello tomó un junco y fue lanzando gotas de limo que al caer sobre la tierra se convirtieron en mujeres y hombres. De este modo, cuando ellos empezaron a reproducirse por sí mismos, la madre celestial se dedicó a crear otros seres.

Fushi, compañero de la diosa, vio que los hombres aprendían y entonces se ocupó en enseñarles a hacer fuego frotando maderas. Luego les dio cuerdas y les indicó cómo protegerse del hambre y de la intemperie. Finalmente, les otorgó el arte de los hexagramas al que llamó I Ching. Este fue con el tiempo conocido como el Libro de las Transformaciones y de la adivinación.

Llegó el día en que los inmortales discutieron y, entrando en guerra, pusieron en peligro al Universo. Diluvios y catástrofes asolaron la tierra. Hasta que, por último, el dios del fuego prevaleció sobre las aguas. Todavía los gigantes quisieron disputar el

poder a los eternos, pero los dioses en indecible cólera cortaron sus cabezas, haciéndolas rodar hasta el fondo de los oscuros abismos.

... El Long inmortal, el dragón celeste, siempre puso su actividad (su Yang) al servicio del Tao y el Tao lo reconoció permitiéndole estar en todas las cosas, desde lo más grande a lo más pequeño, desde el gran universo hasta la partícula insignificante.

Todo ha vivido gracias al Long. Nada ha permanecido inmutable salvo el Tao innombrable, porque aun el Tao nombrable muda y se transforma gracias a la actividad del Long. Y ni aun los que creen en el Cielo y el Infierno pueden asegurar su permanencia.

Pero el Long ama al Feng, el ave Fénix que concentra el germen de las cosas, que contrae aquello que el Long estira. Y cuando el Long y el Feng se equilibran el Tao resplandece como una perla bañada en la luz más pura. No lucha el Long con el Feng porque se aman, se buscan haciendo resplandecer la perla. Por ello, el sabio arregla su vida conforme al equilibrio entre el Dragón y el Fénix que son las imágenes de los sagrados principios del Yang y el Yin. El sabio se emplaza en el lugar vacío buscando el equilibrio. El sabio comprende que la no-acción genera la acción y que la acción genera la no-acción. Que el corazón de los vivientes y las aguas del mar, que el día y la noche, que el invierno y el verano, se suceden en el ritmo que para ellos marca el Tao.

Al fin de esta edad, cuando el universo haya llegado a su gran estiramiento, volverá a contraerse como piedra que cae. Todo, hasta el tiempo, se invertirá volviendo al principio. El Dragón y el Fénix se reencontrarán. El Yang y el Yin se compenetrarán, y será tan grande su atracción que absorberán todo en el germen vacío del Tao. El cielo es alto, la tierra es baja; con esto están determinados lo creativo y lo receptivo... con esto se revelan los cambios y las transformaciones.

Pero nadie puede saber realmente cómo han sido ni cómo serán las cosas, y si alguien lo supiera no podría explicarlo.

El que sabe que no sabe es el más grande; el que pretende que sabe pero no sabe, tiene la mente enferma. El que reconoce la mente enferma como que está enferma, no tiene la mente enferma. El sabio no tiene la mente enferma porque reconoce a la mente enferma como la mente enferma". (h)

(h) Descripción del Tao en la fuente citada. Págs. 299-300.

Silo describe en Mitos Chinos (24) (h), que la doctrina del Tao es muy anterior a Lao Tsé y Confucio (ambos vivieron en el s. VI a.C.). Existen rudimentos de estas ideas en el origen de la cultura Hoang Ho. Por otra parte, en el *I Ching o Libro de las Transformaciones* (posiblemente anterior al siglo X a.C.), se recogen aquellos elementos que luego serán un antecedente importante en la elaboración del Confucianismo y el Tao Te. Se deba el I Ching al legendario Fu Jtsi o a Vem, antecesor de la dinastía Chou, o a una sucesión de autores y correctores, lo cierto es que su influencia ha sido grande en la formación de numerosas escuelas de pensamiento, dando lugar también a una serie de técnicas adivinatorias y otras supersticiones que llegan hasta nuestros días.

"Profundidad, es una interpretación de la palabra china *hsuan* que significa lo 'infinitamente pequeño del Universo no descubierto por el hombre' (literalmente 'una cosa pequeña cubierta por un hombre'). La 'infinita profundidad', en chino literalmente significa 'la profundidad de la profundidad o la 'infinita pequeñez de la infinita pequeñez'".

En esta versión libre, la vuelta al sueño quiere significar la contracción o el enfriamiento de todas las cosas luego de la primera expansión. El gran torbellino sigue ampliándose, según el taoísmo, pero en cada cosa comienza la contracción que equilibra a la oleada universal.

A continuación, se expondrán algunas técnicas y/o corrientes de trabajo místico desarrolladas desde hace tiempos remotos con investigación hasta el día de hoy, tales como en Lao Tsé en base a este precedente que nos otorga Silo, el Zen derivado del Budismo y el Cristianismo, intentando detectar en ellas las vías de una ascesis que haya llevado a estados de conciencia inspirada, incluido el posible acceso a los niveles profundos en base al vacío y su interpretación de "Dios".

No podemos tener experiencia de Dios directamente, sino tan solo en las vivencias, en los acontecimientos, en los encuentros con otras personas, en las voces de nuestra alma, en las imágenes de nuestros sueños. Toda experiencia, incluida la experiencia de Dios, pasa por los sentidos. Pero con los sentidos no podemos captar directamente a Dios. La manera en que queramos interpretar y comprender lo que experimentamos con los sentidos depende de nosotros. Y en nosotros está decidir si queremos experimentar lo que hay detrás de lo que nos ha pasado. Los encuentros con las personas, el contacto con la creación y las vivencias que tenemos en el viaje de nuestra vida nos introducen después en el misterio de Dios. No podemos demostrar la existencia de Dios con experimentos; pero podemos examinar el fondo de aquello que vivimos y ver lo que se trasluce en ello. Y después –algunas veces, no siempre- es posible que Dios mismo se nos muestre⁴⁷.

⁴⁷ GRÜN, A. (2010). La experiencia de Dios a través de los sentidos. Editorial Sal Terrae, Santander. España. Págs. 15-16.

Los cristianos emplean el nombre de DIOS. Pero podemos igualmente elegir naturaleza búdica o cualquier otra palabra, “sunyata” o nirvana. Si bien estos nombres tienen un significado contextual indiscutible en sus respectivas tradiciones religiosas, son, sin embargo, señales en primer lugar. Los nombres pueden ser secundarios en el sentido de que no contienen o abarcan la realidad de forma absoluta. Por eso no se puede equiparar un concepto de una religión a otro de otra religión: por ejemplo, tanto “Dios” en el cristianismo como “naturaleza búdica” en el Zen tienen implicaciones distintas y texturas diversas, y debemos respetarlas, aunque estos conceptos apuntan en la misma dirección⁴⁸.

La escoria es el amplio número de pensamientos, palabras e imágenes que interponemos entre Dios y nosotros cuando entramos en comunicación con Él. En muchas ocasiones, las palabras, en lugar de ayudar, impiden la comunicación e intimidad. El silencio -de pensamientos y de palabras- puede, a veces, ser la forma idónea de comunicación y de unión cuando los corazones están inundados de amor. Nuestra comunicación con Dios no es, sin embargo, un tema sencillo. Yo puedo mirar con amor a los ojos de un amigo íntimo y comunicarme con él sin necesidad de palabras. Pero, ¿dónde fijaré mi mirada cuando, desde el silencio, miro intensamente a Dios? ¡Una realidad sin imagen, sin forma! ¡El vacío! Esto es lo que se pide a algunas personas que desean entrar en comunicación profunda con el Infinito, con Dios: mirar fijamente durante horas al vacío. Algunos místicos recomiendan que miremos este vacío amorosamente. En verdad, requiere una buena dosis de fe mirar intensamente, con amor y anhelo, lo que parece nada cuando entramos por primera vez en contacto con ello⁴⁹.

En unos contextos religiosos se hablará de “Conversión”, como cambio radical de mente, de forma de vida y de vida a secas; en otros, de “Iluminación” que supone la adquisición de un ojo o unos ojos nuevos. En todo caso, lo que ha ocurrido en esa experiencia ha constituido un hito en la vida de la persona que indica un “antes y un después”. De ahí la huella indeleble en la memoria del sujeto, de ahí también la referencia permanente al momento y al lugar del hecho en una especie de “acta de nacimiento”. Las expresiones por los místicos de este paso decisivo subrayan, en algunos casos, la conciencia de haber pasado el umbral, de haber dado el salto a otra orilla; es el paso mismo, la ruptura, lo subrayado: “Romper el techo de la casa”. Eckhart (1260-1328, gran filósofo y teólogo alemán del siglo XIII) se refiere a este paso como “Durchbruch” ruptura radical, que permite el paso de una forma de vida a otra, que pone de manifiesto el fondo del alma (Seelengrund) y hace posible el nacimiento de Dios en ella⁵⁰.

Allí, en las silenciosas profundidades, no hay distinción entre el “Yo y el No-Yo”. Hay una paz perfecta, porque tenemos nuestro fundamento en el amor infinitamente creativo y redentor. Allí encontramos a Dios, al que ningún ojo puede ver, y en quien, como dijo San Pablo, “vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser” (Hechos 17, 28). En él, también encontramos soledad, como dijo San Juan de la Cruz

⁴⁸ ARIOKASAMY, A.M. (1995). Vacío y plenitud. Zen de la India en la práctica cristiana. Col. Nuevos Fermentos. San Pablo. Madrid. Págs. 37-46.

⁴⁹ MELLO A. De, S.J. (1985). Sadhana. Un camino de oración. Col. Pastoral 4. Sal Terrae. Santander. 7º ed. Págs. 32-33. España.

⁵⁰ VELASCO, J.M (1999). El fenómeno místico. Editorial Trotta S.A. Madrid. Pág. 295.

(místico religioso español, 1542-1591), y veremos que el “Todo y la Nada”, se encuentran uno a otra y son lo Mismo⁵¹.

¿Cómo acceder a Dios? El Dr. D.T Suzuki nos indica: “Es exactamente lo mismo que la imposibilidad de ver nuestros propios ojos. Debemos recurrir a un espejo para poder hacerlo. Pero esto no es realmente ver el ojo tal como es, tal como funciona. Lo que el ojo ve en el espejo es su reflejo, pero no el propio ojo. Según Eckhart, “el ojo con el que yo veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve a mí”. En tal caso, debemos acceder a Dios a fin de poder vernos a nosotros mismos. Aquí es donde radica la dificultad. ¿Cómo acceder a Dios? ⁵².

Por otro lado, Silo nos indica⁵³: “Repara en mis consideraciones. En ellas no habrás de intuir sino alegóricos fenómenos y paisajes del mundo externo. Pero también en ellas hay descripciones reales del mundo mental. Tampoco debes creer que los ‘lugares’ por donde pasas en tu andar, tengan algún tipo de existencia independiente. Semejante confusión hizo a menudo oscurecer profundas enseñanzas y así hasta hoy algunos creen que cielos, infiernos, ángeles, demonios, castillos encantados, ciudades remotas y demás, tienen realidad visible para los ‘iluminados’. El mismo prejuicio, pero con interpretación inversa, ha hecho presa de escépticos sin sabiduría que tomaron esas cosas por simples ilusiones o alucinaciones padecidas por mentes afiebradas. Debo repetir, entonces, que en todo esto debes comprender que se trata de verdaderos estados mentales, aunque simbolizados con objetos propios del mundo externo. Toma en cuenta lo dicho y aprende a descubrir la verdad tras las alegorías que en ocasiones desvían a la mente, pero que a veces traducen realidades imposibles de captar sin representación”.

3.1 EL TAO TE KING/TAO TE CHING

El “*Tao Te King*” es un texto profundo atribuido a Lao Tsé (Ver 3.1.1).

Silo indica que la doctrina del Tao es muy anterior a Lao Tsé y Confucio (h).

Lo anterior, se relaciona a que Lao Tsé no fue el fundador de la actual religión taoísta. El hecho de que los seguidores de esta religión lo veneren como a un dios no debe confundirnos⁵⁴.

“Tao” significa “principio”, “origen”. Es la causa sin causa, principio y fin de todo lo manifestado, presente en todas las religiones y filosofías trascendentales. De ahí su equiparación a la idea de camino o ley universal, un camino circular que parte y termina en un mismo punto: el Tao. Un camino por el que transitan todos los seres hasta su reabsorción en el Tao que les dio origen. El ideograma “Tao” está compuesto de dos partes: “cabeza” y “caminar”, lo que puede traducirse como

⁵¹ MERTON, T. (2012). Amar y vivir. Editorial Grupo Planeta. España. Pág. 32.

⁵² SUZUKI D.T. (2003). Budismo Zen. Editorial Kairós. Barcelona. 4° ed. Pág. 70.

⁵³ SILO (2013). Humanizar La Tierra. La Mirada Interna. Editorial Betha Hydri. Bolivia. Pág. 35.

⁵⁴ WILHELM, R. (1978). Tao Te King. Lao Tsé. Traducción y Comentarios. 11° ed. Editorial Sirio S.A. Argentina.

“dirigir la marcha”, “abrir camino”⁵⁵. El Tao es el “origen de todas las cosas”, el “tesoro del mundo”, gracias al cual el Cielo y la Tierra pueden existir; tiene una presencia evanescente y misteriosa que no se puede tocar ni ver, sino solo intuir, experimentar a través de la práctica meditativa. Esta dimensión del Tao fue retenida en adelante con diferentes énfasis, por todas las escuelas del taoísmo⁵⁶.

“Te” significa fuerza y energía. Se asemeja al concepto de virtud (*virtus*) en el sentido clásico latino, que no comporta connotación moral, sino que expresa la idea de fuerza vital. Su ideograma está compuesto por “caminar”, “mente”, “rectitud”, lo que puede traducirse en “caminar dirigido por una mente recta (virtud)”. Representa además “el poder”, la “eficacia” del Tao que se manifiesta al particularizarse en los seres (55)(56).

El Tao es la fuente de todos los seres, el principio absoluto y sin forma que los conforma, les da nacimiento y les otorga una forma. Y el Te, la fuerza que los alimenta, que los nutre, que los hace crecer, hasta que, llegado el momento de máximo desarrollo, esta fuerza se retira e inicia su declive natural. Tao es totalidad, Te es particularidad, es el puente entre el Tao y los seres; “El Tao los engendra, el Te los alimenta, la materia les da forma” (55).

“Ching o King” significa libro. En China solo se aplicaba la designación Ching a aquellos textos que se llegaban a consagrar como tradicionales, como es el caso del *Tao Te King*, y del *I Ching* o Libro de las Mutaciones (54).

En el inicio mismo del *Tao Te King*, Lao-Tsé ya nos previene de la existencia de un Tao permanente y un Tao que no lo es. Está trazando una diferenciación entre un Tao innombrable, incognoscible, inaprensible, una causa sin causa, un absoluto, un origen primordial, no sujeto al tiempo ni al espacio, eterno, sin comienzo ni final; y otro Tao al que podríamos considerar como una emanación del primero, susceptible de ser comprendido y conocido por nuestra mente, que contendría las semillas de la manifestación y a partir del cual devendría la existencia de nuestro universo y de los seres en él contenidos. Este segundo Tao es el principio del tiempo y del espacio, e imagen de la unidad del caos primordial. Se corresponde con el símbolo del huevo cósmico, presente en infinitud de religiones, de cuya eclosión surge el cosmos.

Estudiando algunos otros textos^{57 58 59}, podemos señalar que de la escisión de esta unidad primordial que es el Tao, se engendra la dualidad inicial del yin y el yang; principios femenino y masculino (o unidad de contrarios) presentes en la raíz de toda expresión material (si uno de los aspectos no se da, tampoco se puede dar el otro). Y esta unidad y esta dualidad originales constituyen la primera tríada. Dicho

⁵⁵ PRECIADO IDOETA, I. (2006). Los Libros del Tao. Lao Tsé. Editorial Trotta. Madrid.

⁵⁶ ROBINET, I. (2008). Dao de Jing. The Encyclopedia of Taoism. Vol. I. London.

⁵⁷ TAO TE CHING. LAO TSÉ (2008). Edición por Antonov, V. Traducido al español por Teplyy, A. New Atlanteans. Canadá.

⁵⁸ PRECIADO IDOETA, I. (1998). Las enseñanzas de Lao Zi. Editorial Kairós. España.

⁵⁹ ELOURDY, C. (1983). Dos grandes maestros del taoísmo. Lao Tsé/Chuang Tzu. Editorial Nacional. Madrid.

en palabras del *Tao Te King*: “El Tao produjo al Uno, el Uno produjo al Dos, el Dos produjo al Tres, el Tres produjo todas las cosas”.

Por otra parte, se señala que el Tao y el Yin-Yang, desde la perspectiva védica, recuerdan a Purusha (espíritu) y Prakriti (materia), o a Poros y Penia, citados por Platón en *El Banquete*, de cuya unión nacerá Afrodita, el Amor, o la fuerza de atracción universal que hace participar a todo lo creado de una doble naturaleza, espiritual y material simultáneamente. Desde la óptica de las religiones, el yin-yang coincide con la primera pareja divina, que son hermanos y esposos al mismo tiempo, ya que han nacido del mismo embrión, y tienen naturalezas opuestas y complementarias, de cuya unión surgirá la vida en todas sus formas.

Estos dos principios, yin y yang, aparecen siempre unidos y no se pueden disociar, son las dos caras de una misma moneda, dos aspectos de una misma y única realidad, que es el Tao. Si miramos a nuestro alrededor, comprobaremos que toda la Naturaleza está polarizada, pero todo cuanto existe contiene en sí mismo, a su vez, ese doble principio, en una repetición constante hasta el infinito, desde lo más grande hasta lo más pequeño. Así, vemos que el cielo es yang y la tierra yin. Pero a su vez en el cielo está expresada la dualidad en el Sol (yang) y la Luna (yin). Y en la tierra se puede distinguir la tierra y el agua, en las que también está representada la dualidad en los montes y los valles, y en los ríos y los mares. Esto se simboliza en la figura circular del Tao, dividida en dos partes, una blanca y otra negra. Cada una de ellas contiene a su vez la semilla de su contrario, expresada en un pequeño círculo del color opuesto.

Esta continua y múltiple división del universo en el que nos desenvolvemos transforma nuestro entorno en un mundo dual lleno de relatividades, en el que nada es categóricamente cierto sino para nuestra propia subjetividad, que inevitablemente participa de esa dimensión dual. Cuando nosotros decimos *cerca*, estamos afirmando *lejos*. Cuando decimos *alto*, estamos afirmando *bajo*. Y cuando decimos *grande*, estamos afirmando *pequeño*. Pero en todos los casos estamos estableciendo inconscientemente comparaciones. Nada es absolutamente cercano, alto o grande, sino con relación a algo ajeno a sí mismo, lo que nos devuelve siempre al mundo de lo dual. Solo el Tao contiene todos los atributos en su grado máximo, porque es absoluto, y por consiguiente, es lo único real. Todo lo que está manifestado es relativo y participa de esos atributos divinos en mayor o menor proporción. Por eso se afirma que “Dios está en todas las cosas”.

La noción de “Vacío” o vacuidad (“Xu”) que se expresa en el Tao Te Ching es la primera enunciación de una idea que más tarde se desplegará y ocupará un lugar central en el taoísmo y el pensamiento chino en general. Éste tiene varios niveles de significación. Por una parte, representa el intersticio que permite el movimiento, el hueco en una vasija que le da funcionalidad, y por otra, tiene un significado cósmico; el necesario espacio vacío que es tanto la matriz, el útero del mundo, como el lugar desde el cual el “pneuma” original (“yuanqui”) puede brotar y circular (56). En el nivel humano puede representar en lo psicológico, la ausencia de deseos, expectativas, prejuicios y parcialidades; en la práctica de la meditación, el estado de cesación de las percepciones y representaciones mentales.

Es nuestra percepción del mundo a través de los sentidos la que desvirtúa la auténtica realidad unitaria del Tao, que yace latente detrás de todas las cosas. Es la mente la que nos hace ver la Naturaleza como disgregada y diversa, haciéndonos perder la noción de unidad. Para el Tao no hay dualidad, esa dualidad no existe, es un estado ilusorio de nuestra mente. En su esencia, todo es uno; sólo en su existencia se convierte en múltiple. La mente juzga según juicios previos que no son reales, por cuanto dependen de la posición relativa del observador.

La doctrina del Tao propone una forma de acción que trasciende esa dualidad. Los grandes maestros de la Humanidad siempre han amado por igual a todos los seres, sin distinciones. Para el Tao, no hay un ser que sea más importante que otro. Somos nosotros los que, con nuestros intereses y deseos, consideramos unas cosas mejores, más agradables o más importantes que otras. Así, nuestra conducta se guía por lo que me gusta, lo que no me gusta; lo mío, lo de aquel; lo que quiero, lo que no quiero, lo que nos hace estar actuando continuamente fuera del Tao...

La acción inspirada en el Tao obra sin retener, no guarda para sí, no pretende atesorar, no busca enriquecerse. Porque la naturaleza del Tao es precisamente el flujo de la vida y de las cosas. Es nuestra mente subjetiva, interesada, la que nos hace ver ganancias o pérdidas en las cosas, dolor o placer, lo que nos lleva a ponerle una intención a nuestros actos. Pero, desde el punto de vista del Tao, todo eso no es real. Quienes han comprendido el Tao actúan por igual con todos los seres. Esto es lo que está en la raíz de todas las religiones: no hacer distinción entre los seres. Como seres humanos dotados de voluntad y libertad, tenemos la capacidad de elegir entre actuar o no conforme al Tao. La diferencia entre un hombre común y un sabio, reside entre otras cosas, en nuestro concepto de libertad. Para el sabio, la libertad no consiste en hacer esto o aquello, sino en plegarse a la voluntad del Tao. En términos generales, este es el trabajo que propone Lao Tsé a través del *Tao Te King*.

3.1.1 LAO TSÉ (54)

El nombre de Lao Tsé, por el cual lo conocemos en Europa, no es un nombre propio, sino un apodo cuya traducción más acertada sería “el Viejo”. Su apellido era Li, un patronímico muy frecuente en China; su nombre, Erl (Oreja), y su nombre de erudito, Be Yang (conde Sol). Después de su muerte recibió el nombre de Tan, o mejor dicho, Lao Tan (literalmente, Viejo Orejudo; en sentido figurado, Viejo Maestro).

Probablemente era oriundo de la actual provincia de Honan, la más meridional de las provincias llamadas del Norte, y debía de tener unos 50 años más que Confucio, de manera que su nacimiento habría acontecido hacia el final del siglo VII a.C. En el curso de su vida ocupó el cargo de archivero en la corte imperial, que en aquella época estaba en Loyang (en la actual provincia de Honan). Se dice que fue entonces cuando Confucio, durante su estancia en la corte imperial, se encontró con él. La literatura china comenta a menudo el encuentro de los dos héroes, por ejemplo: Cuando Confucio acudió a Lao Tsé para informarse acerca de los ritos, éste le dijo entre otras cosas; *“Elimina tu humor arrogante y todos esos deseos, ese aire de*

suficiencia y ese celo desbordante: nada de eso aprovecha a tu persona. Esto es todo lo que te puedo decir. Confucio se retiró consternado. Confesó a sus discípulos que conocía todos los animales –aves, peces, cuadrúpedos- y que entendía sus comportamientos, pero ‘el dragón, a ése no lo puedo conocer: se eleva al cielo sobre la nube y sobre el viento. Hoy he visto a Lao Tsé: ¡es como el dragón!’”. Este encuentro es ciertamente apócrifo, pero expresa con sencillez y humor, la incompatibilidad entre los dos grandes pensadores religiosos. Lao Tsé cultivaba el Tao y el Te, y según su doctrina hay que aplicarse a vivir oculta y anónimamente. Pero vivir al margen de la vida pública y despreciar los honores era justamente todo lo contrario del ideal del ‘hombre superior’ propuesto por Confucio. La enseñanza de Confucio estuvo básicamente centrada en consolidar una ética de comportamiento, tanto en la vida cotidiana del individuo como en su participación en la sociedad y en el gobierno de la misma⁶⁰.

Lao Tsé se retiró, según parece, cuando la situación política empeoró hasta tal punto que no hubo esperanza de restablecer el orden. Al llegar al paso fronterizo de la montaña de Han Gu, montado en un buey negro, según cuenta la tradición, el guardia de la frontera, Yin Hsi, le pidió le legara algo escrito. Correspondiendo a este deseo habría transcrito el Tao Te King, compuesto de más de 5000 ideogramas chinos, dejándoselo al guardia antes de dirigirse al oeste sin que nadie supiera a dónde exactamente.

Se comprende que con este relato haya enlazado una leyenda según la cual Lao Tsé habría llegado a la India, donde entró en contacto con Buda. Sin embargo, el puerto de Han Gu está situado al oeste del antiguo estado de Chou, es decir, todavía en la China Central. Por tanto, todo contacto personal entre Lao Tsé y Buda sería excluido completamente.

La personalidad del misterioso “Viejo” creció incesantemente hasta cobrar unas proporciones gigantescas, y acabó por fundirse en un ser cósmico que habría aparecido en la Tierra en las más diversas épocas.

La escasez y vaguedad de las informaciones sobre la vida de Lao Tsé no nos permiten obtener muchas aclaraciones sobre su obra. No obstante, es una personalidad original e inimitable la que se dirige a nosotros por medio de los aforismos, la mejor prueba, a nuestra opinión, de su autenticidad histórica. Pero estas cosas hay que sentirlas, no se pueden discutir. El Tao Te King existe, independientemente de quien lo haya escrito...

En la dinastía Han, varios emperadores se vuelcan en el estudio del Tao Te King, en particular Han Wen Ti (197-157 a.C.), cuya manera de gobernar sencilla y pacífica se caracteriza como un fruto directo de las enseñanzas del Viejo Sabio. Su hijo Han King Ti (156-140 a.C.) da finalmente al libro la denominación de Tao Te King (es decir, “el libro clásico del sentido y de la vida”), denominación que se ha conservado en China desde entonces. Algunos autores chinos (aunque de épocas posteriores) pusieron en duda su existencia. Pero a partir de entonces, los comentarios se hacen más frecuentes. Tan solo en el catálogo de la dinastía Han se

⁶⁰ NOVOTNY, H. (2013). Investigación bibliográfica. La entrada a lo profundo en Lao Tsé. Parques de Estudio y Reflexión Carcarañá. Argentina.

indican tres. La agrupación en capítulos no es la original; lo único que parece ser muy antiguo es la división en dos partes principales, la del “SENTIDO” (Tao) y la de la “VIDA” (Te), palabras iniciales de cada una de las partes, y se las unió bajo la denominación de “Tao Te King”.

En el siglo II de nuestra era surge el Taoísmo religioso; un sistema de creencias sincrético que incorpora también elementos del confucianismo, el budismo y cultos locales chinos. Y, más adelante, en el siglo VIII, la Alquimia Interior, un elaborado sistema de prácticas energéticas y respiratorias orientado a la creación de un nuevo cuerpo espiritual que trasciende la existencia física del prácticamente. Ambos reconocen a Lao Tsé y su Tao Te Ching como la fuente primaria de inspiración y han llegado hasta hoy en una gran variedad de escuelas y linajes; los cuales traducen la experiencia mística taoísta y despliegan la raíz doctrinaria común en campos tan vastos como la medicina tradicional china y las artes marciales, pasando por disciplinas como el chi-kung, el tai-chi, el fend-shui o la caligrafía (60).

Emprender hoy una traducción de Lao Tsé es un proyecto que, a juicio de todo sinólogo profesional, requiere una justificación expresa. En los últimos cien años, ninguna obra china ha suscitado tanta actividad por parte del gremio de los traductores como el Tao Te King, pues es el texto más profundo y enigmático de toda la literatura china. Su carácter da tanto que pensar y meditar... por su brevedad epigramática, es un libro de sabiduría casi tan inagotable como el Tao, el SENTIDO, del que trata. La fuerte y directa impresión que ejerce sobre nosotros hasta hoy día, casi 3.000 años después de su creación, se debe al hecho de que Lao Tsé traduce sus cogniciones en imágenes elementales, por no decir arquetípicas.

Lao Tsé no fundó ninguna escuela, al contrario de lo que hizo Confucio. Vislumbró para sí las grandes conexiones universales, y vertió dificultosamente lo visto en palabras, abandonando a otros espíritus afines de épocas posteriores la tarea de seguir independientemente sus indicaciones, y contemplar por sí mismos el conjunto del mundo, las verdades que había descubierto. En épocas posteriores hubo incluso varios discípulos fieles a Confucio que, impulsados por los golpes del infortunio, volvieron a reflexionar sobre el sentido de la vida, abandonando todo lujo y la pena del mundo, y se retiraron a un tranquilo rincón en la montaña o a orillas del mar, buscando en las líneas del Tao Te King una explicación a sus vivencias.

La transformación de la filosofía griega se efectuó durante el período del escepticismo subjetivo de los sofistas; pero no fue sino en el período posterior cuando, utilizando todos los materiales tantas veces reelaborados, se crearon los grandes sistemas de Demócrito, de Platón y, sobre todo, de Aristóteles, preparándose así con sus diversas tendencias el camino hacia una recapitulación homogénea del pensamiento. En el caso del pensamiento Chino, este siguió otros caminos esencialmente distintos. Ni Confucio ni Lao Tsé se salieron del terreno de lo humano. Al final de ambos se halla explícitamente la pregunta: ¿Cómo conozco la naturaleza del mundo? (refiriéndose al Sentido y a la Vida).

3.1.2 EL TAO Y EL VACÍO

Lao-Tsé se refiere al Tao como la Vacuidad (Ver punto 1.2). Afirma que el Tao es grande precisamente porque está vacío. Es por ese vacío por lo que las cosas son útiles. Las vasijas tienen capacidad de contener porque están vacías, y las casas se pueden habitar por su vacío. Si imaginamos al Tao como una gran matriz, comprenderemos que es por esa vacuidad. Si no fuese así, si no estuviese permanentemente vacío, no podría ser permanentemente creativo, y no podría mantener el flujo continuo de vida. Por eso, al Tao se lo considera “la Madre de todos los seres” (59).

No es el “Yo individual, accidental, psicológicamente condicionado” el que Lao Tsé toma en consideración. Este yo individual no es sino la sede de la ilusión y del peligro. En Lao Tsé se trata, al contrario, del “Yo puro”, del “Yo inherente al ser humano” como tal. Para llegar del yo empírico al yo supraindividual, hace falta naturalmente abstraerse de todo lo que es accidental, particular. Lo importante es que el corazón esté vacío; sólo entonces pueden comprenderse las grandes verdades. Cuando Lao Tsé no deja de elogiar el corazón vacío (en el terreno del conocimiento y el práctico) al que define como estado ideal, no hay que olvidar, que en chino el concepto de “corazón” abarca un significado distinto al pensamiento europeo influenciado por el cristianismo. Para los chinos el “corazón” es ante todo uno de los cinco sentidos, correspondiéndole la función del complejo sensorial que permite el contacto más directo con el mundo exterior y al que nosotros solemos llamar en lenguaje popular “sentimiento”. En consecuencia, el corazón es también la sede del deseo orientado hacia lo exterior. Para Lao Tsé, el hecho de estar tan vinculado al mundo empírico por medio de los sentidos y los deseos, constituye un peligro, porque ofrece una apariencia ilusoria e impide el verdadero conocimiento. Por esta razón, el medio para penetrar en la verdad consiste en “cerrar las puertas” a través de las cuales estas impresiones generadoras de confusión entran en nuestro interior. Todo se basa más que nada en la idea de que allí donde termina la apariencia, se puede distinguir mucho más nítida y pura la esencia verdadera, oculta, la esencia eterna que se eleva por encima de la cambiante rapidez de la ilusión sensorial. Lao Tsé, por tanto, no aspira al “conocimiento”, sino a la “visión”, a la “iluminación” interior. No se limita en absoluto a exponer una teoría para comprender el mundo, sino que quiere indicar el camino de salida para escapar de la confusión de las manifestaciones, al camino que conduce a lo eterno. Encontrar este camino y seguirlo significa alcanzar el Sentido a través de un camino doble: por la vía del Ser (“You” ser-con-forma) y por la de No ser (“Wu” ser-sin-forma). El ser humano constituye una unidad coherente, que vuelve sobre sí misma y se realiza actuando espontáneamente, y dentro de la cual cualquier manifestación en una dirección determinada se ve complementada enseguida por su contrario, el cual está ligado a ella tan necesariamente como lo están los huecos y las crestas de las olas. Este equilibrio armónico no se rompe a causa de los fenómenos del nacimiento y la muerte. Y confiere una vida eterna que trasciende la muerte. “El Dios que habita en mi corazón puede conmover mis entrañas. Es el dueño de todas mis fuerzas, pero no puede mover nada en el exterior...” (54, pág.40).

El Tao en su vacuidad original, el “*Wu ji*” (No-ser) está representado por el círculo: registro de quietud, ciclo cerrado, principio y fin. La quietud del Absoluto,

del Infinito, del *Tao*, he aquí el *Wu ji*, que, en el momento que comienza a moverse y se inicia el proceso emanativo, se transforma en *Tai ji* (Ser). Así, *Wu ji* y *Tai ji*, son dos aspectos contenidos en el Gran Principio. Este proceso emanativo tiene, entonces, sucesivamente, el Gran Uno (o *Tai ji*), el yin-yang y los cinco elementos (*Wu xing*): tierra, agua, fuego, metal y madera, como fundamento del universo y fases de todo proceso (60).

3.1.3 LA EXPERIENCIA DEL TAO

La posibilidad de acceder a la experiencia del Tao; de construir un camino de ascesis individual para cultivar el Tao, es decir, “retornar al origen de las cosas”, parece haber sido el gran aporte de Lao Tsé al camino místico de la humanidad. Esta se sustenta en una técnica meditativa y respiratoria a través de la ley fundamental del Taoísmo filosófico, el “*Wu wei*”; el camino del “actuar sin actuar”, de la “no-acción”, de la ecuanimidad. Esta técnica conlleva al “vaciamiento” de la mente y al desapego; dejar ir todo lo que surge como manifestación en la mente de quien lo practica hasta lograr un estado de vacío que abra paso a la experiencia profunda de lo sagrado (un estado meditativo nirvánico). En este estado el Yo individual desaparece completamente disolviéndose en el Tao. El Yo Superior, Tao; La Morada del Creador.

Algunas versiones bibliográficas sintetizadas:

*Alcanza la total vacuidad para conservar la paz.
De la aparición bulliciosa de todas las cosas, contempla su retorno.
Todos los seres crecen agitadamente, pero luego, cada una vuelve a su raíz.
Volver a su raíz es hallar el reposo.
Reposar es volver a su destino.
Volver a su destino es conocer la eternidad.
Conocer la eternidad es ser iluminado.
Quien no conoce la eternidad camina ciegamente a su desgracia.
Quien conoce la eternidad da cabida a todos.
Quien da cabida a todos es grandioso.
Quien es grandioso es celestial.
Quien es celestial es como el Tao.
Quien es como el Tao es perdurable.
Aunque su vida se extinga, no perece⁶¹.*

⁶¹ Edición Biblioteca Nueva Era (Nov. 2002). Tao Te Ching. Lao Tsé. Argentina.

*El movimiento del SENTIDO es el retorno.
El efecto del SENTIDO es la flexibilidad.
Bajo el Cielo todas las cosas nacen del Ser.
El Ser nace del No ser (54).*

*El Tao es vacío,
imposible de colmar,
y por eso, inagotable en su acción.
En su profundidad reside el origen de todas las cosas.
Suaviza sus asperezas, disuelve la confusión, atempera su esplendor,
y se identifica con el polvo.
Por su profundidad parece ser eterno.
No sé quién lo concibió,
pero es más antiguo que los dioses (61).*

*Creo un vacío completo en mí y alcanzo la tranquilidad total.
Que todo a mi alrededor se mueva por sí mismo.
Que todos a mi alrededor florezcan espiritualmente y avancen hacia el
conocimiento de su verdadera esencia.
Aquellos que llegan a conocer su verdadera esencia obtienen la
tranquilidad completa.
Esto significa que han alcanzado la Morada común de todos los perfectos.
La existencia en esta Morada debe llegar a ser permanente.
Quien ha logrado tal permanencia se llama Iluminado, Perfecto, Conocedor de la
Sabiduría Suprema.
Aquellos que han alcanzado esta Morada representan al Unido Nosotros,
el Gobernante Supremo.
Esta Morada también se llama Cielo. Esta es la Morada del Tao Eterno.
Tao es incorpóreo y nadie puede asirlo.
Por lo tanto, es invulnerable (57).*

*El Cielo alcanzó el Uno, purificándose,
La Tierra alcanzó el Uno, y cristalizó.
Los Dioses alcanzaron el Uno, y se hicieron poderosos.
El Valle alcanzó el Uno y se llenó.
Todas las cosas alcanzaron el Uno, y nacieron.
Los reyes y príncipes alcanzaron el Uno,
y se convirtieron en modelos para el mundo.
Todo esto lo creó el Uno.
Si el Cielo no se purificara por el Uno, estallaría.
Si la Tierra no cristalizara por él, temblaría.
Si los Dioses no tuvieran potencia, no serían más que piedra.
Si el Valle no se llenara, se agotaría.
Si las cosas no hubieran nacido del Uno, se extinguirían.
Si no fuera él quien eleva a reyes y príncipes, caerían.
La raíz de lo noble es lo humilde.*

*En la base de lo elevado está lo bajo.
Reyes y príncipes se llaman a sí mismos:
"Solitario, Huérfano, Nimio".
De esta manera señalan que su raíz es lo humilde.
¿Acaso no es así?
Sin todas las partes componentes no hay carro.
No desees el brillo resplandeciente de la joya,
sino la aspereza de la piedra bruta (54).*

*Penetra en lo que no tiene límites (el Tao) y
lleva tu mente al estado de quietud...
Entonces tu mente habrá alcanzado el estado
de Luminosa Vacuidad...
Hacerse uno con el origen del universo (Tao) es vacuidad (55).*

Más adelante en el desarrollo de este trabajo, y una vez estudiadas otras fuentes relacionadas con el tema que ha motivado este estudio bibliográfico, se expondrán las convergencias del caso, o no, respecto al punto de vista de éste, y las conclusiones generales a los principios y procedimientos descritos.

3.2 EL BUDISMO –ZEN

Estudiando diversas fuentes ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵, el Zen tiene sus orígenes en India. La palabra Zen es la lectura en japonés del carácter chino "chán", que a su vez es una transcripción del término sánscrito "dhyana", traducido normalmente como "meditación". La influencia de esta escuela llegó hasta Corea y Vietnam, en donde se conoce como "thien".

El Chán se desarrolló en China, donde el budismo se asentó desde el siglo I. Al principio estaba limitado a ser una transposición del budismo indio, de manera que entre las principales actividades estaba la traducción y el estudio de textos. Progresivamente empieza un proceso de significación del budismo en el cual se verán surgir diversas escuelas, siendo la escuela Chán una de ellas. Se considera que las formas tempranas del budismo Chán empiezan a ser visibles alrededor del siglo VI a partir de la influencia de diversos sutras (i) o textos sagrados del budismo, todos ellos de procedencia india y a los que más tarde se les añadirán una serie de apócrifos. Entre estos textos principales está el Prajñaparamita (sección del canon

⁶² BOVAY, M.- KALTENBACH, L.- SMEDT, E. (1999). Práctica y enseñanza. Historia y tradición. Civilización y perspectivas. Editorial Kairós. 3ªed. Barcelona.

⁶³ BROSSE, J. (1999). Los maestros Zen. Editor José J. de Olañeta. Palma de Mallorca.

⁶⁴ SUZUKI, D.T. (2006). ¿Qué es el Zen? Editorial Losada. Madrid.

⁶⁵ WATTS, A. (2003). El Camino del Zen. Editorial Edhasa. 2ª ed. Barcelona.

del mahāyāna -una de las tres ramas principales del budismo - que contiene distintos sutras (i) famosos como el "del Corazón" y el "del Diamante", el Despertar de la Fe atribuido a Aśvaghoṣa, el Sutra de Vimalakīrti o el Sutra del Lankavatara). Un apócrifo fundamental en la tradición Zen es "El Sutra de la Perfecta Iluminación".

Aunque en el Zen se incluye el estudio de sutras y textos, el carácter directo e intuitivo de este tipo de tradición budista los pone en un segundo plano, ya que no los atiende como una vía para el despertar por sí mismo. En cambio, se anima a una disposición directa en el seguidor para que se establezca en el momento presente confiando en la sabiduría innata de todo ser humano para realizar todo su potencial. Esta noción es influencia directa del budismo mahāyāna, planteada desde un cúmulo de textos alrededor de la idea del Tathagatagarbha, o "matriz de la iluminación".

La efervescencia de estas ideas en el budismo temprano de China acontece como reacción a una excesiva erudición e intelectualismo presente en el budismo chino de entonces, aunque recibirá a su vez la influencia directa de varias de esas escuelas centradas en el estudio. Estas distintas escuelas harán surgir un nuevo estilo de práctica y de entender la enseñanza, centrado en una vía intuitiva y directa para así conseguir determinado estado mental ("samadhi") que es previo al completo despertar espiritual o nirvana.

Por lo tanto, este nuevo tipo de budismo estará centrado en el cultivo de la mente o meditación, cuya traducción china es la palabra chán. En chino, a esta escuela se le llama directamente "Escuela de meditación" (Escuela del Chan). El resto de las escuelas dedicaban buena parte de su tiempo a ese estudio de textos ya que consideraban que su lectura era acumulatoria de méritos para ese despertar. La escuela del Dhyana por tanto establecerá un nuevo enfoque en el cual el cultivo de la propia mente será el centro de la práctica budista.

Todos los linajes del Zen en todos los países unen sus orígenes a los patriarcas del Chán, que a su vez unen sus orígenes a la influencia de las enseñanzas de los antiguos maestros budistas de India como Gautama, Kāśyapa, Ananda y Nāgārjuna. Los relatos de estos patriarcas son un referente constantemente utilizado en el estudio y la práctica en todas las escuelas.

Durante los primeros tiempos del budismo Chán coexistieron varios métodos de meditación, en donde prevalecía un tipo de contemplación directa del mundo y de la propia mente que la persona realizaba en cualquier situación. Estos métodos se ven pronto influenciados de distinta manera por las ideas filosóficas del taoísmo. A su vez, el taoísmo también se verá influenciado por la nueva religión budista. Esa fusión fue posible heredando aspectos principales de otras escuelas, como la importante escuela Tiantái del maestro Zhìyì. Con él, encontramos ya una perspectiva inmediata de la liberación. Sus tratados sobre "La Gran Calma y Contemplación" influirán durante siglos al resto de escuelas y sus ideas serán centrales a la hora de entender el proceso de significación del budismo que posibilitará el nacimiento del Chán.

(i) Un Sutra es un mantra con significado. El mantra en sí mismo no significaba nada, es solo una vibración, un sonido. Un Sutra es literalmente un zurcido del alma, un zurcido de intención. Tanto los mantras como los sutras nos permiten trascender a una conciencia más profunda. Es una palabra que procede del sánscrito, en su origen tenía el significado de "cuerda" o "hilo". Se asocia principalmente a la religión budista, aunque es utilizada también por otras tradiciones. Designa los textos escritos en los que se exponen enseñanzas y preceptos relativos a las diferentes vías de conocimiento para alcanzar la "iluminación" o realización espiritual completa del ser humano.

Otra escuela influyente en la génesis del Chán fue la escuela Huáyán, hoy desaparecida. Reconocida por algunos historiadores como la escuela mahāyāna más sofisticada que ha existido, su compleja cosmovisión y su manejo de las ideas de naturaleza búdica o interdependencia no desaparecerán con ella, sino que se verán recogidas de distintas formas por otras escuelas, entre ellas la Chán. El trabajo principal alrededor de esta escuela es sin duda el "Sutra del Avataṃsaka", un complejo texto definido por Daisetz T. Suzuki como la cumbre literaria del budismo mahāyāna.

Por último, la Escuela de la Tierra Pura influirá enormemente en el Zen, aunque de manera un poco más tardía. Esta es de hecho la escuela propiamente china más antigua del mahāyāna, aunque en sus inicios emergió de textos del budismo indio. Con el transcurrir de los siglos, el Chán y la Tierra Pura se convertirán en las dos escuelas budistas más importantes del budismo chino. Finalmente incluso aparecerán fusiones en la práctica de ambos tipos de budismo. Un fenómeno similar, aunque en menor medida, ocurrirá en Japón con influencia de nombres importantes como Genshin.

El caldo de cultivo del budismo presente en la formación del Chán fructifica de manera significativa durante la dinastía Táng, llamada a menudo "La Edad de Oro" del budismo chino. Dentro de esta dinastía ya se desarrollan completamente los métodos peculiares y especiales del budismo Chán-Zen. Entre estos métodos se incluían diálogos entre maestro y discípulo, la investigación de preguntas, o la contemplación silenciosa. Un ambiente de protección imperial, especialmente bajo la emperatriz Wǔ, estará mezclado con cierta bohemia de las clases acomodadas y con vaivenes en la estabilidad social. Todo ello generará un ambiente de gran creatividad en el cual el budismo tendrá un papel fundamental.

Finalizada la dinastía Táng se genera cierta decadencia de la práctica Chán. Durante la dinastía Sòng aparece una reacción contemplativa que apuesta casi únicamente por el silencio y por una de esas técnicas en particular, la "contemplación silenciosa" (en chino: mòcháó). Con ella, el seguidor medita sentado para descubrir su propia naturaleza. Más tarde, en Japón, a esta contemplación silenciosa china se le llamará "zazen", que es hoy la práctica Zen más conocida en Occidente y muchas veces casi la única práctica Zen que se conoce popularmente, y a la que se refieren numerosos escritos.

Por el siglo XI el budismo Chán ya estaba completamente asentado en China, donde poseía una vasta red de templos y monasterios y se había convertido, junto a la Escuela de la Tierra Pura, en la enseñanza principal. En el constante flujo histórico de intercambios culturales con Japón y otros países se crearon nuevas escuelas como derivación de las chinas. Por otro lado, hay que señalar que aunque en cada país el Zen creaba sus peculiaridades, la comunicación entre las escuelas Zen en los distintos países ha sido frecuente y continua en el tiempo, ayudada por ese fuerte vínculo histórico común.

De acuerdo a los relatos tradicionales, el Zen llegó a China de manos de un monje indio llamado Bodhidharma (Daruma en japonés) alrededor del siglo VI. Era el 28º sucesor en una línea de transmisión de enseñanza de la tradición remonta hasta Kasyapa, discípulo de Buda.

Se dice que se embarcó alrededor del año 520 d.C. en un viaje que le llevó al reino de Liáng, ubicado al sur de China. En ese reino, durante un famoso intercambio con el emperador Wǔ, declaró que las buenas acciones hechas con intenciones egoístas eran inútiles para lograr la iluminación. Más tarde se dirigió a un monasterio cerca de Luòyáng, en el este de China y, de acuerdo a la leyenda, estuvo meditando frente a la pared de un acantilado antes de aceptar discípulo alguno. Finalmente, falleció en el templo Shàolín de la montaña Sōng, condado Dēngfēng, provincia de Hénán, China. La montaña Sōng es la cima más alta de las Cinco Montañas Sagradas, ubicadas en la provincia de Hénán.

Como héroe cultural legendario, a Bodhidharma también se le vincula al templo Shàolín y la consiguiente difusión de las artes marciales de Asia oriental, especialmente en la tradición oral de escuelas de Gōngfu y Tàijíquán, así como en los populares trabajos de ficción del género wǔxiá. No obstante, hoy se sabe con certeza que las artes marciales no estuvieron presentes en el budismo chino ni en el templo de Shàolín hasta bastantes siglos después. Del mismo modo, también hoy se sabe que Bodhidharma no estuvo literalmente "frente a un muro", sino que hablaba de un muro como un estado de la mente. Los descubrimientos y traducciones contemporáneas arrojan una mayor claridad sobre los orígenes de esta escuela budista.

Para el jesuita alemán Hugo M. Enomiya-Lassalle (1898-1990), que ejerció su labor en Japón y que sobrevivió a la bomba atómica de Hiroshima en 1945, interesado por el budismo zen señala que si bien la meditación Zen procede del budismo, "si el camino se recorre correctamente, no tiene que ver directamente con ninguna filosofía o teología. Cualquiera lo puede emprender para –si lo recorres bien– llegar a la meta esencial de su propia religión". Pues "la verdad es sola una, si lo es auténticamente". A esta verdad que está más allá de lo comprensible por medio de conceptos, conduce "esta meditación en su pureza", la cual, bien integrada, puede responder a las necesidades del hombre occidental⁶⁶.

3.2.1 EL ZEN Y EL VACÍO

"El mejor de estos comienzos es un repentino vacío del alma donde las imágenes desaparecen, los conceptos y las palabras quedan en silencio, y la libertad y la claridad se abren de repente dentro de nosotros hasta que todo nuestro ser capta el milagro, la profundidad, la evidencia de Dios y, al mismo tiempo, Su vacío y Su insondable incomprensibilidad. Este contacto, este limpio soplo de entendimiento se produce raramente"⁶⁷.

⁶⁶ ENOMIYA-LASSALLE, H.M. (1991). Zen, un camino hacia la propia identidad. Versión española por Vinuesa, O. De la obra alemana titulada: ZEN WEGZUR ERLEUCHTUNG. Ed. Herder Wien-FREI-BURG-BASEL. 4ªed. Ediciones Mensajero S.A. Bilbao.

⁶⁷ MERTON, T. (2003). Nuevas semillas de contemplación. Col. El Pozo de Siquem Sal Terrae. Santander. España. Pág. 281.

David Loy⁶⁸, Maestro Zen, señala: “así pues, el Absoluto impersonal es la verdadera naturaleza de Dios y es no-dual puesto que incluye también a “nuestra” propia conciencia. Dicho en otras palabras, la experiencia de Dios consiste en olvidarse de uno mismo hasta el punto de volverse consciente de que la conciencia impregna todas y cada una de las cosas. La experiencia de la Deidad/Absoluto representa “abandono” y el reconocimiento pleno de lo que siempre hemos sido. El sentimiento de lo “santo” (lo “luminoso” de Otto) no es algo que las experiencias místicas “añadan” a los fenómenos del mundo sino una cualidad inherente a “nuestra” mente autorresplandeciente, de la que sólo podremos darnos cuenta cuando actualicemos nuestra verdadera naturaleza. Así pues, Dios es el Absoluto visto “desde el exterior” pero ése es el único modo en que podemos verlo porque, en sí mismo, está tan despojado de cualidades distintivas que es una completa nada. Dios sólo es Dios en relación al yo y, cuando deja de haber un “yo”, concluye toda búsqueda espiritual”.

El Zen habla mucho de vacío. Citemos una frase del sutra del corazón que se recita mucho en los círculos Zen. Dice lo siguiente: “Forma no es sino vacío, vacío no es sino forma. Forma es vacío, vacío es forma”... Forma no significa todo lo que se manifiesta, lo que es, todas las cosas creadas. De esta manera, el Zen tiene distintos niveles de comprensión del vacío: En un primer nivel, significa que todo depende de todo lo demás. Nada es totalmente independiente. Vacío del yo sustancial. No hay yo sustancial. En un segundo nivel, vacío implica, por tanto, un vaciamiento radical de uno mismo: un morir y un renunciar que alcanza a toda idea, apego o deseo. Significa también desprender. Esto cobra sentido cuando se cae en cuenta de que tú eres uno con todo, de que tú fluyes hacia los otros, y que los otros fluyen hacia ti. Deja que desaparezcan codicia, odio e ilusión y serás la realidad misma. En un tercer nivel, vacío significa realidad suprema que no se puede comprender con el intelecto. A esta realidad no llegan los conceptos ni las ideas. Es lo desconocido último. Deshacerse de toda idea sobre la realidad y serás la realidad misma. Vacío es Plenitud... Un maestro Zen dijo: “Si te encuentras con el Buda, ¡mátalo!”. Esto quiere decir: sea cual sea la concepción que tengas de la realidad – Dios, Buda, yo mismo- destrúyela, arrójala fuera. Arroja fuera los apegos a las ideas y la idea de que puedes comprender la realidad con tales ideas. Quienes cultivan el camino y alcanzan el verdadero Vacío no ven ni Vacío ni no-Vacío: no tienen visión alguna”⁶⁹.

De esta manera el Zen exige un vaciamiento radical de uno mismo. Así pues, el concepto cristiano de despojamiento de Dios que se manifiesta en Jesucristo y el vaciarse del Zen, son muy parecidos, hablando en un sentido ontológico o metafísico. Prácticamente apuntan a la misma dimensión y nos llaman a vaciarnos, a desprendernos de todos nuestros apegos y a abrirnos al mundo entero. En el Zen se exige un desprendimiento total, igual de radical para llegar al “Satori” (48, págs. 37-38).

⁶⁸ LOY, D. (2000). No dualidad. Editorial Kairós. Barcelona. Pág. 302.

⁶⁹ Cita de CLEARY, T. (1986). (Trad.) Shobogenzo: Zen Essays by Dogen. University of Hawaii Press. Hawaii.

3.2.2 EL SATORI

El satori (samyak-sambodhi, en sánscrito) es un conocimiento experiencial, realmente sólo se puede llegar a saber qué es por medio de la propia experiencia. Con explicaciones teóricas es tan imposible como explicarle a un ciego lo que es un color. De ahí que las personas que han llegado a una experiencia de satori se resistan a contestar a esta pregunta. Se les puede aplicar el refrán: el que sabe, no habla; el que habla, no sabe. A pesar de eso, se pueden decir bastantes cosas, haciendo posible que quien no ha tenido esta experiencia puede adquirir una comprensión del hecho. Esta “gran experiencia” es una vivencia que aguarda a todas aquellas personas que, en razón de su idiosincrasia o por indigencia interior, están maduras para ella, sea cual sea su religión. Ciertamente esta experiencia es el prerrequisito de toda renovación de la vida religiosa, si es que se trata de personas que han roto su originaria e inconsciente vinculación con los estratos radicales de la vida, que han perdido su fe, otrora anclada en ellos, y han fracasado en su tentativa de superar racionalmente lo incomprensible de la vida⁷⁰.

El satori es el total despertar de la conciencia, la budeidad⁷¹. Es el fenómeno del despertar de la conciencia, también llamado “iluminación”. Cuando se practica de todo corazón, se conecta con la propia raíz, con la propia naturaleza.

El satori no es una condición especial del espíritu, ni un estado de conciencia trascendental: es simplemente el despertar a nuestra vida. Es el caer en la cuenta de algo en ti mismo. A eso se le llama “autorrealización interna” (jinaishō). Satori es la vuelta a lo original, a la fuente, noción muy importante en el Zen. “El satori del Zen, el despertar, no es un estado especial sino simplemente la condición natural, del cuerpo y del espíritu; es ver la propia naturaleza, la vida sin comienzo ni fin, la única realidad de la que emanan todos los universos, todos los fenómenos de la manifestación, total e íntegramente, en todas las modalidades de la existencia. Ya no hay diferencias entre objeto de conocimiento y sujeto que conoce. El punto de encuentro entre el ego y todas las esencias, el punto de encuentro entre el ego y su desaparición es el despertar”^{72 73}.

Vemos aquí que la noción de conversión (metanoia en griego), es la transformación total del corazón, fenómeno íntimo del despertar a la realidad divina. Y la experiencia del vacío se encuentra en la auténtica experiencia mística. Vemos una similitud entre el satori y la metanoia, pues ambos nos llevan de retorno al origen. De ahí que para un cristiano que practica Zen la Iluminación es conversión, o sea, el retorno al origen que es Dios. Luego, como se verá en el punto 3.2.4, surge la práctica del “zazen”, que es un cambio radical de actitud, una verdadera conversión: se trata simplemente de volver la mirada hacia el interior renunciando a correr tras las cosas. En ese abandono se produce la liberación que hacía decir a Jesús: “Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los

⁷⁰ DÜRKHEIM, K. (1992). El Zen y nosotros. Mensajero. 4º ed. Bilbao. Pág.14.

⁷¹ MARTIN, R.-YOUNG-EISENDRATH, P. (2006). Notas de los traductores. En: KAPLEAU Ph. Despertar al Zen. Editorial Pax México, México, D.F. Pág. XVII.

⁷² YOKA DAISHI (2001). El canto del inmediato satori (Shodoka). Editorial Kairós. Barcelona. Pág. 29.

⁷³ Maestro Taisen Deshimaru en: DE SMEDT, É. (1997). Zen y Cristianismo. La enseñanza del maestro Deshimaru. Col. Ensayo Milenio 4. Editorial Milenio. Lleida. España. Págs. 99-100 nota 109.

cielos". En zazen nuestro espíritu no permanece en nada y nos damos cuenta de que "el hijo de hombre no tiene ningún lugar en el que reposar la cabeza" (73, pág.9).

En el lenguaje del Zen el satori es vacío total, y una experiencia de Iluminación no se reconoce como tal por los maestros Zen cuando implica un mínimo contenido conceptual. Es casi imposible explicar cómo, a pesar de todo, tiene unos efectos tan sorprendentes y, por así decir, ilimitados. Por lo cual, el "vacío", lo que no cae en sentido, es lo que es tal cual y que sólo puede captarse por medio de la experiencia viva en el abismamiento. El centro de todo es, sunyata, "vacío". Después de negar las sustancias, propiedades, rasgos esenciales, predicamentos, definiciones, conclusiones racionales, la realidad última sólo se puede percibir con el ojo del prajna (sabiduría)⁷⁴.

La experiencia confirma que siempre que el hombre llega al verdadero fondo de su yo mismo, encuentra a Dios. De todas formas parece ser que el yo mismo desaparece, y entonces el budista percibe y encuentra en esta experiencia la identidad con el todo y la no dualidad. El conocimiento inmediato e intuitivo del yo mismo, del yo profundo propiamente tal, es precisamente lo que constituye la esencia del satori. También en él existe una estrecha relación entre el conocimiento del yo y el conocimiento de lo absoluto, que en el sistema del budismo Zen ocupa el lugar de Dios. En la Iluminación coinciden el yo mismo y lo absoluto: el yo mismo se funde en lo absoluto⁷⁵.

Podemos señalar, que la Iluminación Zen es una experiencia de vacío. Esta experiencia no se puede comunicar con explicaciones, argumentos o cosas parecidas. Sólo se puede aludir a ella. Es morir a uno mismo, desprenderse de todo tipo de apegos, ideologías o creencias. Es tanto un "caer dentro" como un "dejar ser tal cual es"; un vacío absoluto. No es tanto una obra del ego humano como la experiencia de llegar a ser y expresar el vacío, que se vacía a sí misma. Esta experiencia debe tener lugar en el corazón de una auténtica y una verdadera religión interior...

La comprensión de las fuentes estudiadas hasta ahora, nos reflejan que esta experiencia de vacío no es una experiencia de mera vacuidad, de ausencia de expresión, de muerte; es ciertamente una experiencia de plenitud, de resurrección. Cuando no se tiene "yo", se es la realidad entera. Es la experiencia de la no dualidad. Nada te es extraño; lo otro es tu yo innato. Forma es vacío, vacío es forma. En esta experiencia de no dualidad y unidad, se elimina todo extrañamiento y la persona se hace uno consigo misma, con el universo y con todos los seres. Es la dimensión de la compasión, del ágape cristiano. En este proceso se afirma el mundo de forma radical: es el devenir del cielo nuevo y la tierra nueva... De todo esto se debe caer en la cuenta existencialmente, en la experiencia. No se trata de concebir una visión nueva o una filosofía nueva; ni tampoco tener o alcanzar una experiencia. Hay que morir por completo a uno mismo y nacer totalmente renovado. Hay que poner completamente del revés al ser entero –"un vuelco de la base"-. Es lo que en

⁷⁴ SCHLÜTER RODÉS, A.M. (1998). *Mística en las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura*. En: González F.J.I., *Mística oriental y mística cristiana*. Col. Cuadernos FyS. Sal Terrae. Santander. España.

⁷⁵ ENOMIYA-LASSALLE, H.M. (2012). *Zen y mística cristiana*. Fundación Zendo Betania. España.

términos cristianos se llama “conversión”. Tiene lugar en lo más profundo del propio ser y se vive en la entrega constante a la vida cotidiana. Todas estas ideas, identidades y apegos –Dios, mundo, yo –hay que dejarlos caer una y otra vez en el vacío, y el hombre emerge de este vacío al mercado del mundo, con “manos vacías de compasión”. De esta forma, y en su relación con el budismo, se pone el acento en el “vacío” diciendo que todo cuanto existe es vacío, es decir, “todo es simplemente tal cual es”. Cada cosa difiere de todas las demás. Y sin embargo, a la vez, cada cosa y cada persona conserva su unicidad y particularidad, y no entra en conflicto con las demás. Este es el sentido de la expresión que todo es vacío. Esta idea también aparece expresada en el budismo cuando se habla de la gran herejía de la separatividad. Las enseñanzas budistas afirman que toda la creación es una y única, y que es la mente del hombre la que crea divisiones y ve las cosas desde un punto de vista dual y subjetivo. Por eso, consideran la mente como la gran destructora de lo real.

La crisis actual, según Mumon Yamada⁷⁶, ha sido causada por una civilización materialista europea y por los excesos de la ciencia de que se ha valido el más abominable egoísmo humano. La salvación de esta crisis está en Asia, en su civilización espiritual opuesta a la civilización materialista, y en un espíritu que se sacrifica a sí mismo, lo contrario del egoísmo. Esto se encuentra en la religión oriental, incluyendo el Cristianismo. La cuestión está en penetrar en el centro del alma humana y caer en la cuenta, “por experiencia directa, más allá de palabras y doctrinas”, de su verdadera naturaleza, abandonando todo lo ilusorio y todo apego a sí mismo, ser uno con Dios y Buda... “Esto salva de la crisis actual”. En suma, tenemos que afrontar con gran resolución la tarea de ir más allá de la templanza ordinaria y esforzarnos en lograr el completo vacío, si queremos superar las limitaciones de la virtud humana y acceder a la perfecta libertad de los hijos de Dios, para quienes todas las cosas son luz y gozo, porque todas ellas son vistas y gustadas en Dios y para Dios. El místico vive en el vacío, en la libertad, como si ya no tuviera un “yo” limitado y exclusivo que lo distinguiera de Dios y de los demás seres humanos. Por consiguiente, ha muerto con Cristo y ha entrado en la “vida resucitada” prometida a los verdaderos hijos de Dios. Todo aquel que intente entrar en la Tierra Prometida tiene que renunciar incluso a las satisfacciones de los niveles más bajos de la contemplación⁷⁷. Hasta el deseo de contemplación puede ser impuro cuando olvidamos que la verdadera contemplación significa la completa destrucción de todo egoísmo: la pobreza y la limpieza de corazón más absolutas...

3.2.3 LA EXPERIENCIA ZEN

Para el Zen, se permite ver en el vacío, y no sólo mediante los ojos, sino incluso a través de los poros de nuestra piel. Vemos con todo el cuerpo, con toda la mente; cuerpo y mente despiertos, y abiertos, a la gran experiencia. El Ser que en el fondo somos, nos espera desde siempre, es más: jamás ha dejado de ser, ahí, en lo

⁷⁶ YAMADA, M. (1981). The Zen-Christian Colloquium (Un peregrinar Zen-Cristiano. Fruto de diez coloquios anuales en Japón. 1967-1976). Citado por SCHLÜTER RODÉS, A.M. Las religiones orientales y la paz. Pasos 70 (2000) 8-9. Zendo Betania. Brihuega.

⁷⁷ REDONDO BARBA, R. (2005). La radicalidad del Zen. Col. Cuatro vientos. Desclée De Brouwer. Bilbao.

más profundo de nuestra intimidad. El corazón del Zen es un camino hacia la gran experiencia. El Zen es revolucionario. Meditar incluye el encontrarse con la sombra del desorden, y tras esa sombra se oculta la infinita dicha de la luz. La meditación, por todo ello, no solo busca la luz, sino que ella misma es luz. Esa constatación, tan difícil y tan enormemente simple, es el despertar. Despertar a la dicha de ser lo que siempre fuimos en el fondo: luz. Esa es la experiencia Zen. El camino de transformación es duro, pero las personas que están dispuestas a recorrerlo alcanzan la liberación de eso que con tanto acierto Marx bautizó como falsa conciencia. Nosotros queremos atravesar esa barrera de falsedad y despertar el ojo del Espíritu. Ese ojo, que, agudizado y afinado mediante el ejercicio del zazen, es capaz de ver la totalidad de lo manifestado que emana de ese abismo causal que no tiene forma. Ese ojo que se abre al Ser sin imágenes, porque sólo cuando la vista ha quedado ciega a toda representación, es cuando se torna capaz de aprehender la luz del Ser Esencial. El Zen es la plenitud del VACÍO. El Zen es vaciarse a sí mismo. Simplemente Ser... Esto es Zen. Acontecimiento aquí, ahora (77).

La experiencia de “lo divino” como fuerza profunda, nuclear, de todo cuanto existe se da fundamentalmente de dos formas: unas veces se revela como fuerza directamente cósmica; la fuerza que aparece a través de la flor, de la brizna de musgo, de la luz de la vidriera, del “tono” del chelo de Casals y lleva al éxtasis. El sujeto se siente “fundido con el Universo” y desaparece el “pequeño yo” que imposibilitaba esta vivencia de la Totalidad al encerrar al hombre en “su mundo” y hacerle ver ese “su pequeño y estrecho mundo” como el Todo. A través de esa experiencia el hombre entra en la “Conciencia Cósmica”. Esta es la experiencia central de las místicas monistas en las que la vivencia religiosa equivale a vivencia de “unidad” más allá de la aparente e ilusoria diferencia entre los seres. Otras veces la fuerza –energía del Ser fundante de toda experiencia (Dios) se revela como una fuerza directamente personal (que no hay que identificar como individual o particular) es decir, como un Tú (aunque un Tú más allá de todo concepto e imagen). Esta es la experiencia central de las místicas y religiones monoteístas. El “Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz representa una unión entre ambas formas de presencia (la cósmica y la personal) al ver al “amado” formando una unidad con el Universo: “Mi Amado las montañas... los valles solitarios, nemorosos... las ínsulas extrañas...”⁷⁸

Al dejar atrás los mapas y las expectativas, finalmente debemos dirigir nuestros corazones en la dirección del amor y de la consciencia. Al vivir a partir de este corazón iluminado, todos nos convertimos en bodhisattvas (seres en camino de la Iluminación), siervos de lo Divino. Reemplazamos cualquier reivindicación de los niveles de Iluminación con el voto de despertar en cada momento, junto a todos los seres. Se trata de la vía de la paciencia, la compasión, la sabiduría y la generosidad, la vía de nuestra voluntad de vivir en la realidad del presente. Sólo ahí podemos hallar la libertad y el descanso en una perfección eterna. Como lo expresaba Rōshi Suzuki: “En esencia, no existe Iluminación, sólo existe actividad iluminada”. Si alguien proclama la Iluminación, yerra. En realidad, prosigue. “De lo que estamos

⁷⁸ La moderna psicología transpersonal quiere ser hoy la traducción secularizada de las clásicas místicas cósmicas. Puede verse entre otros muchos a MASLOW, A.; Más allá del ego, textos de psicología transpersonal. Editorial Kairós. Barcelona. 1985.

hablando es de la Iluminación de instante en instante, una Iluminación tras otra”⁷⁹. La Iluminación no es un conocimiento intuitivo, sino el perfeccionamiento continuo del hombre (66).

Satori es paz, calma recuperada. Kü es Satori. Nada, ya no hay dualidad, ya no hay ilusiones... Entonces nuestro espíritu profundo consigue una gran calma que ya no le abandona; existe sin ansiedad ni temor, existe sencillamente. Kü no significa el vacío, la nada; es la existencia sin noúmeno (j). Es jyakumetsu, que se traduce por “paz de la extinción absoluta” o aniquilación total de las pasiones. En realidad es muy difícil de expresar. Significa serenidad, calma, ausencia de dualidad (72).

En la escuela Zen se usa también el término daigo-tettei para expresar “la gran Iluminación” que incluye la experiencia del “vacío” (sunyata, kü), y de que la forma (sugata) del cosmos es idéntica a mi propia forma. Así, toda forma es vacío. Y toda distinción de formas desaparece.

La práctica del Zen, y en especial el satori, van liberando al hombre paulatinamente de todas aquellas ataduras que él mismo se ha ido creando con el tiempo. Antiguamente existía el samurai, que en todo momento estaba dispuesto a la lucha y a la muerte. Dicho en lenguaje actual, esto significa: estar a la altura de cualquier situación que se presente, reaccionar bien en cualquier momento de un modo inmediato y sin inhibiciones (75).

La verdadera visión (Iluminación, liberación) llega cuando ya no se “percibe”, esto es, cuando hemos dejado atrás todas las representaciones e imágenes, para reconocer la realidad más allá de la razón y los sentidos. El don del no-yo corresponde tanto a la superación de la identidad individual (yo como pronombre personal) como del interés o amor propio egoístas (yo como “ego”). Allí donde no vemos nada, donde todo se nos oscurece, donde nos quitan todas las imágenes de Dios con las que estamos familiarizados, donde se desvanecen las ilusiones de nuestro camino espiritual, allí podemos de pronto percibir a Dios, pero a buen seguro será de un modo completamente distinto del que conocíamos hasta este momento (47, págs. 137-138).

Sucede simplemente. Y sobreviene cuando menos se lo espera uno. Todo lo que se puede hacer es preparar el camino. La Iluminación sobreviene como un regalo cuando se ha cumplido el tiempo. El espíritu sopla donde y cuando quiere. “No puedes poner fecha a la Iluminación” (79).

El despertar-satori, como Dōgen lo veía (k), no era el todo ni el fin de todo. Más bien lo concebía como una magnífica construcción cuya superestructura de diversos pisos correspondería al carácter y personalidad perfeccionada del individuo desarrollado espiritualmente, el hombre de virtud moral, de compasión,

⁷⁹ KONRNFELD, J. (2005). Después del éxtasis, la colada. Cómo crece la sabiduría del corazón en la vida espiritual. Col. La Liebre de Marzo. Barcelona. 1º. reimp. Págs. 154-155.

(j) El noúmeno (del griego "νοούμενον" "noúmenon": "lo pensado" o "lo que se pretende decir"), en la filosofía de Immanuel Kant, es un término problemático que se introduce para referir a un objeto no fenoménico, es decir, que no pertenece a una intuición sensible, sino a una intuición intelectual o suprasensible.

(k) Maestro budista japonés (1200-1253), fundador de la escuela Sōtō del Zen en Japón. Película: Zen, la vida de Dōgen (2009).

de sabiduría y que todo lo abarca. Dōgen enseñaba que una estructura tan importante podría erigirse solamente a través de años de fiel zazen establecido bajo la sólida base del conocimiento interno inmutable que confiere el satori⁸⁰.

La experiencia de satori (Iluminación) o kenshō (japonés; despertar) es parecida a lo que escribió el P. T. Merton acerca de la entrada en la Mística: “En este momento cae la conciencia de nuestro falso yo y cotidiano, como un vestido sucio y cargado de humedad y lodo. El yo más profundo, que yace demasiado profundamente, para ser sometido a reflexión y análisis, se libera y hunde en el abismo de la libertad y paz divinas. No permanece ninguna alusión a lo que acaece a nuestro alrededor. Estamos muy profundamente debajo de la superficie en donde ocurre la reflexión”. Estamos lejos de identificar la iluminación con la unión mística en sentido sobrenatural. Este fruto del Zen, la Iluminación o visión esencial, trasciende todos los conceptos; no puede comprenderse por medio de ninguna filosofía ni visión del mundo, como tampoco va ligada a ninguna de ellas. Es un hecho puro, y sin embargo, tiene la fuerza de poder liberar al hombre de todos los miedos y angustias. Se le caen como trapos sucios empapados de humedad⁸¹.

El profesor D.T Suzuki nos dice lo siguiente en uno de sus Ensayos sobre Zen: “El Zen, en resumen es el arte de ver en la naturaleza de nuestro ser. Y nos muestra el camino que conduce de la esclavitud a la libertad. Al hacernos beber de la fuente directa de la vida nos libera de todos los yugos que nos atan y nos hacen sufrir. Así, el Zen libera todas las energías acumuladas naturalmente en nuestro interior, y que en nuestro tráfigo cotidiano están cohibidas y reprimidas, sin encontrar vía para desarrollarse. De esta manera, el Zen nos evita la parálisis, dando libre juego a todas estas energías... Y, en consecuencia, el Zen nos ayuda a ‘abrir el tercer ojo’ –según una expresión búdica tradicional- que nos permite penetrar y ver la naturaleza de nuestro ser, y llegamos a saber el sentido de la vida que no es esfuerzo inútil ni un despliegue de fuerzas brutales incontroladas. Sino que nos hace experimentar el infinito atractivo de vivirla”⁸².

El Maestro Eckhart señaló que la conversión viene antes de la Iluminación, aunque sean instantes, pero no se da al mismo tiempo. Pasa un tiempo en que ya “no hay pensamientos ni sentimientos” de ninguna especie, se está sólo con su “yo” y hay que seguir bajando hasta el verdadero fondo en el cual hay un silencio absoluto, es el último silencio que aún no es Iluminación, más bien facilita un ambiente para ella; hasta encontrarse con Dios⁸³. En otras palabras; primero el desprendimiento (muerte del yo), en segundo lugar el descubrimiento del verdadero yo, y en tercer lugar el encuentro con Dios.

⁸⁰ KAPLEAU, P.R. (2006). Los tres pilares del Zen. Enseñanza, Práctica, Iluminación. Gaia Ediciones. Madrid. Pág. 9.

⁸¹ ENOMIYA-LASSALLE, H.M. (1990). Vivir en la nueva conciencia. Col. Betania 41. Paulinas. 2º. Ed. Pág.124. Cita su libro: La práctica del Zen, ¿transforma la conciencia religiosa?, 1983. Madrid.

⁸² LANZACO SALAFRANCA, F. (2000). Introducción a la cultura japonesa. Pensamiento y Religión. Universidad de Valladolid. España. Pág. 312.

⁸³ Cfr. Maestro Eckhart, Del sermón I, pronunciado en el periodo de Navidad. Citado por BALLESTER, M., S.J. (2001). En el corazón del silencio. Paulinas. España. Págs. 22-23 nota 8.

Los seguidores del Zen hablan de no tener ninguna clase de sentimientos, pero esto no quiere decir que hay que prescindir de ellos en el plano relativo, sino que se refieren a los sentimientos asociados a intereses egoístas. En las lecturas de E. Lasalle se converge que en la medida en que somos individuos, no podemos sino ser, en algún grado egoístas, pero este egoísmo no está separado de lo que está por encima de nosotros. El yo relativo permanece como yo y no se extiende hacia algo que lo supera. Pero el Yo que se encuentra envuelto en y como elemento integrante de algo que es mucho más vasto y profundo, no es simplemente el yo relativo. Cuando esta clase de Yo es realizado, llega la Iluminación. Esta es la meta del budismo Zen, es decir, “la experiencia de Dios”.

Así, el fruto del Zen no es nada más, ni nada menos, que llegar a ser en verdad lo que uno es: verdaderamente humano, total, en paz, en unidad con todo, y sin embargo vaciado de todo. Tal objetivo último está al alcance de todos; el reino de Dios está a la mano, entre nosotros. “Aquellos que tengan ojos para ver, que vean”. Pero para poder ver se requiere un cambio de mentalidad, una metanoia (Marcos 1,15), es ese total vaciamiento del yo que permite su verdadera plenitud a la luz de la gracia de Dios. El maestro Dōgen sobre el camino de la Iluminación apunta a esta misma experiencia, en el sentido que, realizar el camino de la Iluminación es realizar el verdadero ser de uno. Olvidarse de uno mismo es que todas las cosas del universo nos iluminen (67).

Después de la primera experiencia de Iluminación, de la percepción del vacío, el ser humano puede quedar tan impresionado, que ahora pase a considerar éste como la realidad total. Deslumbrado y orgulloso, a lo mejor desecha entonces cualquier forma. Es posible que se llegue a considerar alguien que está por encima de las formas de cortesía y de buen comportamiento, por encima de las Sagradas Escrituras, de los sacramentos, de las religiones, de la moral. Esto es una especie de enfermedad de crecimiento, un sarampión, una “enfermedad Zen” del segundo piso, se le suele decir. La enfermedad en Occidente, también se dio en tiempos de San Pablo o en el siglo XVI en el caso de los alumbrados o “dexados” y en el tiempo actual. Es un hecho que después del kenshō, de la primera experiencia de Iluminación, los elementos venenosos pueden en algunas ocasiones manifestarse más que nunca. El ser humano dista aún de ser verdaderamente libre. Orgullo, codicia, odio, pueden saltar a la luz del día más claramente que antes. En otoño de 1987, Y.K. Rōshi escribía en la revista del Sanun Zendo: “Cuando una persona de verdad ha llegado al satori (Iluminación), sus sentimientos egoístas han de ir disminuyendo. A la vez, con el tiempo ha de ir creciendo el deseo de extender esta alegría a otros. Considero que es ésta la cuestión más importante del zazen... Si estas cualidades no aparecen, de ninguna manera puede hablarse de una experiencia auténtica”. Los frutos del espíritu son humildad, sabiduría, amor... Donde se encuentran, ahí “sabe bien”. La superación de la ceguera, pasando del primer piso al segundo, es asunto importante, pero igualmente lo es superar el deslumbramiento que lleve a creerse una persona de gran Iluminación⁸⁴. En el Zen todo gira en torno a la experiencia humana fundamental del “vacío”.

⁸⁴ SCHLÜTER RODÉS, A.M. Libertad. Pasos 98 (2007) 11-15. Brihuega (Guadalajara). Publicado por primera vez en Pasos 22 (1988). Revista Lindaraja. España.

Una y otra vez se constata que el Zen efectivamente “abre los ojos a la realidad divina” y que se empiezan a ver las cosas con ojos nuevos. Los que tienen estas experiencias sufren un cambio radical de percepción, ven de forma completamente diferente. El ver se transforma: los místicos ven de forma diferente gracias a lo que han visto en su experiencia (74) (84).

En virtud de lo anterior, podemos decir que entramos en un mundo completamente nuevo, y a la vez vemos que se trata del mismo viejo mundo que habíamos habitado hasta entonces, pero que ahora se percibe bajo una luz completamente distinta. Es decir, ya no vemos con la perspectiva de un ego ilusorio que percibe todas las cosas como un objeto externo. En la experiencia de kenshō, vemos desde la perspectiva de las cosas tal y como son. Es algo parecido a verlo todo en un día claro a la luz del sol, donde cada cosa destaca con gloria y esplendor plenos. La experiencia inicial del despertar, en la que podemos tener un atisbo de todo tal cual es sin engaño alguno por nuestra parte, comporta un enorme impacto emocional, caracterizado por una gran alegría y un sentido de euforia y de liberación a menudo acompañado de risas e incluso lágrimas. Ese impacto emocional puede proseguir durante horas, días incluso, y a veces hará que la gente que lo experimenta parezca estar fuera de sus cabales. Eso es debido a que se ve algo tan nuevo y sorprendente, y a la vez tan familiar (“¿por qué no me habré dado cuenta antes?”) que nos toma por sorpresa, ocasionando ese fuerte impacto emocional. A medida que la emoción y los efectos espectaculares asociados a esa experiencia van apagándose, poco a poco se es capaz de lograr estabilidad y de retornar a la normalidad de la vida cotidiana, si bien con una diferencia crucial: ahora se puede ver a través de las ilusiones del falso yo que impiden ver las cosas tal como son⁸⁵. Sin embargo, la meditación Zen no ha alcanzado aun plenamente con esta experiencia su cometido, y por eso después de esta experiencia hay que seguir meditando. Pues esta Iluminación de momento no es más que un primer rayo o una pequeña luz en el hondón del alma, que ha de intensificarse más y más hasta inundarlo todo; hasta que todos los pensamientos, palabras y obras surjan directamente de allí. Entonces ocurre lo que ha dicho San Pablo: “Vivo, mas ya no yo, es Cristo quien vive en mí”. Esta palabra también la conocen los maestros Zen, y a veces la citan para ayudar a entender el fin último del zazen (81). La práctica de zazen es un cambio radical de actitud, una verdadera conversión: se trata simplemente de volver la mirada hacia el interior renunciando a correr tras las cosas.

Por el silencio del Zen las capas superiores de la mente quedan limpias como preparación para la penetración de la gracia desde el inconsciente. Provocar el shock hacia la Iluminación es un gran arte. Sólo la persona de una poderosa intuición, de un riguroso desprendimiento y de una compasión profunda puede matar y cambiar la muerte en vida⁸⁶. El silencio purificador del Zen orienta al ser humano hacia un estado de Unidad y de Vacío que restaura y libera su existencia de los dualismos y contradicciones, incorporándonos de ese modo en la Gran Sinfonía del Ser. Mediante semejante experiencia las personas podemos entender que

⁸⁵ HABITO, R.L.F. (1994). El aliento curativo. Col. Nuevos Fermentos 16. San Pablo. Madrid. Págs. 70-72.

⁸⁶ HÁBITO, R.L.F. El Zen y la existencia cristiana. Concilium 258 (1995) 168-176. Verbo Divino. Citado en el trabajo: La Iluminación y el conocimiento místico en San Pablo (2010). Págs. 90-91 y nota 135. Revista Lindaraja. España.

nuestro paso por la tierra es como el de un viajero, que mientras se halla en los dominios del espacio y del tiempo, logra un buen día que sus ojos se abran a la eternidad, siendo entonces cuando ve claro que ha llegado adonde siempre estuvo desde esa misma eternidad (77).

Lo imposible llega a ser posible. Muchos así lo experimentan en el camino del Zen. No tiene explicación lógica, pero algo ha cambiado en niveles profundos, inconscientes, y lo que parecía imposible, ya no lo es, sale incluso sin esfuerzo propio, por ejemplo en el trato con otras personas o en la actividad ante ciertas circunstancias⁸⁷.

El Zen nos abre a otro campo de la realidad en donde, precisamente, esos momentos pueden ser los más reveladores a la hora de saber quiénes somos. El Zen a través de su práctica, zazen, nos descubre la posibilidad de vivir desde la globalidad de nuestro ser. Aprendemos a abandonar el pensamiento como único instrumento regulador de nuestra existencia abriéndonos a todas nuestras capacidades de un modo global. Aprendemos a estar a la escucha y responder desde un centro interior conectado con el principio de todo (77).

3.2.4 EL ZAZEN

Zazen bien orientado es sin lugar a dudas una forma de aprender a acallar todos los ruidos y descubrir una realidad que no cae en sentido. El fin inmediato del zazen es pues vaciarse de toda actividad intelectual. Es llegar al estado del “munen-musō” (sin ideas ni pensamientos). Una vez apagado nuestro mecanismo lógico, el entendimiento se encuentra en condiciones para conocer por un camino distinto y superior al ordinario del discurso. Ahora “se intuye”. Y esta Iluminación consiste “en un claro conocimiento de nuestra propia naturaleza tal como en realidad es” (82, pág.316).

La práctica del zazen es un camino que lleva al despertar (kenshō o satori), a caer en la cuenta del vacío. Kenshō no es nada más ni nada menos que reconocer la propia mente purificada cuando ésta logra emanciparse de la forma ilusoria de la conciencia. Raras veces percibimos el hombre interior porque la acción reflexiva de la conciencia no actúa en los momentos más exaltados de la existencia. Pero cuando la mente se proyecta hacia el mundo exterior en forma de, digamos, el ruido de una piedra golpeando una caña, o la visión de un flor, y el sonido o la visión golpean la puerta de la mente, se siente uno entonces intensamente conmovido por esta impresión, y así ocurre la experiencia del kenshō. Parece que ves y oyes cosas hermosas, pero la verdad es que tú mismo te has vuelto hermoso y exaltado. El kenshō es reconocer, dando un rodeo, a la propia mente purificada⁸⁸.

⁸⁷ SCHLÜTER RODÉS, A.M. (2004). La luz del alma. El tesoro escondido en los cuentos. Editorial PPC. Madrid. Pág. 60.

⁸⁸ KATSUKI, S. (2005). Zazen. Editorial Kairós. Barcelona, 3ª ed. Pág. 102.

Si se prosigue con la práctica del Zen día a día y se profundiza en este estado de concentración, puede llegar un punto, durante el zazen, o con mayor probabilidad en algún momento inesperado de la vida diaria, en el que ocurra un flash repentino y en ese destello nos asomemos a una dimensión que habrá de transformar por completo nuestro modo de ver y de ser. El esfuerzo que dedicamos, incluyendo la práctica de la meditación sentada y la intención que acompaña a la atención que prestamos a cada momento presente, han de ser vistos como una disposición por parte nuestra para prepararnos a recibir ese don. Somos nosotros los que ponemos los obstáculos que impiden ese acontecimiento de gracia, el don del kenshō. Estos impedimentos son nuestros apegos egocéntricos, nuestros deseos desordenados, nuestra tendencia a distraernos y dividirnos siguiendo diferentes direcciones en nuestra vida, incapaces por tanto de escuchar con todo nuestro ser esa palabra sin palabras, esa palabra primordial que procede de la eternidad y que subyace a nuestra existencia y a la de todo el universo, una palabra que nos dirige en cada instante (85) (86).

“Esta experiencia se vive así, psicológicamente, porque, en el acto de abandonar este yo engorroso que tanto se pega a la piel, se tiene la impresión de caer en el vacío. Esto es ya un primer punto. Después, el segundo punto es el silencio, el acto de un gran recogimiento, porque el vacío, al menos en el punto en el que me encuentro, se vive a menudo, en efecto, como una especie de silencio, de plenitud, de silencio en el que no hay nada; pero cuando digo que no hay nada, digo, de hecho, que no hay nada para un cierto estado de la mente que querría decirse cosas, aprehender cosas, etc... Pero hay que tener en cuenta que nunca acabamos de desprendernos de nosotros mismos. En la “contemplación” se llega a ese punto, pero tan sólo momentáneamente⁸⁹.

El zazen es el punto a partir del cual se revela todo aquello que persigue el Zen, el fulcro de una vida despierta. Esta variedad de meditación consiste en sentarse (ya sea en un cojín o en una silla baja) con la espalda erecta, las piernas dobladas, los ojos abiertos y, ya en esta postura, respirar profundamente aunque con regularidad, dejando que la mente se vaya asentando en el aquí y el ahora.

El punto nodal del zazen está en el vaciamiento de la conciencia del ego, en desechar esa mentalidad del pensamiento que divide a nuestro ser en sujeto y objeto, en el que se ve y lo visto, en el que escucha y lo escuchado, en pensador y pensamiento, en el yo y lo otro, así como en todas las otras oposiciones con que nos encontramos en la vida: nacimiento y muerte, placer y dolor, bien y mal, aquí y allá, ahora y entonces. Dicho de otro modo, en el zazen el practicante se introduce en un proceso que culmina con un total autovaciamiento. Conforme una práctica madura se va superando las oposiciones y uno llega a un estado de atención pura (samadhi). Tal estado de lucidez lleva también el nombre de “no pensamiento”. Así, zazen es sentarse a solas y en silencio delante del Misterio (Dios). El Misterio es revelado en el instante (74)(77).

⁸⁹ MASIÁ CLAVEL, J. – SUZUKI, K. (2007). *El Dharma y el Espíritu. Conversaciones entre un cristiano y un budista*. Editorial PPC. Madrid. Pág. 68.

La práctica del Zen da concreción a una actitud al mismo tiempo atenta y sensible a los dolores del mundo, alienta al practicante a zambullirse en la tarea de transformar el mundo a fin de dar alivio al dolor y al sufrimiento. Éste es un budismo socialmente comprometido con el mundo, una espiritualidad participativa y apasionada. Quien se ha vaciado totalmente en el Zen se encuentra a sí mismo en todo, literalmente, y es capaz de identificarse plenamente con todo, de ser todo, y por lo mismo de actuar en total libertad, de acuerdo con lo que exija la situación del momento. Tal persona ha dejado de sentirse separado por la ilusoria barrera que suele establecerse entre uno y el “otro”. Uno logra ver su Ser Verdadero en el “otro”, y el “otro” en el Ser Verdaderamente de uno.

En realidad, zazen en sí mismo es ya un acto de fe y confianza. Sólo que en el Zen se dirá: “Sentarse en el vacío”, “mirar al vacío”. Es decir, “vaciar a sí mismo en el vacío”. Es un acto de entrega; la entrega al misterio en y a través de nuestra propia existencia. Esto se llevará a cabo no con abstracciones, sino en el acto corporal y total del estar ahí, inspirando y expirando. Es la manifestación de la mente-cuerpo de fe, confianza, y un sentimiento de amor por el todo.

Con referencia a la conocida oración mantra; La Oración de Jesús o la Oración del Corazón⁹⁰, se crea un marco para la oración zazen: se empieza con un acto de fe y entrega, luego viene el sentarse en shikantaza, contar las respiraciones o prestar atención a la respiración. Aquí no hay oración hablada, pensamientos o imágenes, ni ruegos. Es estar simplemente ahí. Al final de la sesión, se reza en acción de gracias y se acaba la oración. Sólo estar ahí. Pero de lo que se trata es de la actitud con que estamos ahí: actitud de entrega. Pablo dice que Jesús era el gran amén de Dios: uno con el universo, uno consigo mismo, uno con todo. No es necesario pensar. Basta experimentar que estamos sentados con entrega, con entrega a Dios, a la realidad, a la vida. Estar entregados significa: simplemente ser. Así pues, esta actitud es la que hace del sentarse un acto de fe, entrega y oración. Cuando conseguimos sentarnos de esta manera, entregados a la presencia de Dios, desaparecen los problemas. El zazen es un camino que puede llevar a esta experiencia de Iluminación sin duda cumbre del ser humano (75).

La vacuidad no es una meta a alcanzar, pues no es una realidad fuera de nosotros mismos. En este sentido zazen es una meditación sin objeto. No hay intencionalidad. Así pues, este método permite el desarrollo de los espacios interiores y una vida más intensa a este nivel, siempre en presencia de toda la realidad (73).

⁹⁰ FERES, J.G (2010). Estudio sobre la oración del corazón. Un procedimiento de acceso a lo profundo. Centro de Estudios Parques de Estudio y Reflexión Punta de Vacas. Argentina.

3.3 EL CRISTIANISMO

El sentido de este apartado, surge de la necesidad de buscar relaciones entre esta corriente propia del paisaje de formación, y las dos vías de experiencia descritas en los puntos 3.1 y 3.2 en cuanto al vacío y a la representación o registro denominado “Dios”.

Como veremos, algunos autores relacionan al Dios cristiano con la noción budista de Vacío o de Nada absoluta. Algunos se distancian de las interpretaciones habituales, tanto de los que aseguran que el Dios cristiano nada tiene que ver con el Vacío o la Nada absoluta budista como de los que sostienen que coinciden. Y algunos opinan que ambas nociones han de ser afirmadas, negadas y superadas en un más allá de ambas.

La experiencia de vacío no es algo que se tiene. El vacío no es un objeto que está frente a mí, no se puede percibir intuitivamente o conocer objetivamente. Se puede comprender que la realidad es vacío y es inefable, y que en última instancia sea incomprensible o inapresable. Pero sólo cuando uno se desprende y se entrega totalmente, y sólo cuando se cae en la cuenta de que lo desconocido es la base verdadera del yo y ser propios, despierta el hombre a su verdadero yo, al hombre sin rango⁹¹.

Más significativo es lo que la religiosa mística española Teresa de Ávila (1515-1582)^{92 93} dice cuando intenta aclarar la naturaleza de su experiencia. Es muy notable que juzgase este modo de poseer a Dios como horizonte claro de la propia vida más importante que cualquier experiencia unitiva, por intensa y deliciosa que pueda ser. Pues el favor de la unión pasa rápidamente, y después el alma queda sin esa compañía, es decir, sin la conciencia de ella, lo que no ocurre con la otra clase de experiencia. Cuando uno vive su propia vida en la conciencia de que Dios es su propio horizonte, las facultades, sentidos y pasiones crean ciertamente momentos de guerra, prueba y cansancio, pero uno permanece en calma y lleno de paz. Lo que es más notable aún es que Teresa afirma que, en esta conciencia de que Dios es el único horizonte, todos los raptos desaparecen junto con todos los temores y emociones innecesarias. Ya no son necesarios. Basta con tener a Dios como horizonte definitivo.

Esta Santa nos permite conocer más y adentrarnos a las experiencias en donde se citan los estados de éxtasis y el resultado posterior de tal conversión.

Podemos señalar, que hay grados o clases de éxtasis. “El simple éxtasis” sobreviene lentamente al que medita. El “rapto” es repentino y violento. Viene después “el vuelo del espíritu” en el que Santa Teresa afirma que no sabe si el espíritu permanece o no en su cuerpo. Sus palabras nos recuerdan las de San Pablo: “Si en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe” (2Cor 12, 2). Sobre el rapto,

⁹¹ MASIÁ CLAVEL, J. (2006). Por el vaciarse a la fe. En: NISHIDA, K. Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental. Col. Hermeneia. Sígueme. Salamanca.

⁹² THOMAS WALSH, W. (1945). Santa Teresa de Ávila. Traducción directa del inglés por Mariano de Alarcón. Editorial Espasa, Calpe Argentina S.A. 1º ed. Argentina.

⁹³ ESPINOZA, J. (2012). Teresa de Jesús. Experiencias místicas y procedimientos. Centro de Estudios Parques de Estudio y Reflexión Toledo. España.

Santa Teresa afirma que es muy alarmante al principio, que con frecuencia es irresistible (el simple éxtasis puede resistirse) y que uno permanece en la postura en que estaba antes de que viniera el éxtasis. Uno sale del éxtasis por orden del superior (o Maestro en el caso del Zen). Se le conoce con el nombre de “evocación” o “llamada”. El cuarto y último estado de conciencia es “la unión transformante”, llamada por Santa Teresa “matrimonio espiritual”. Aquí no hay éxtasis porque la experiencia máxima, una vez más, se ha convertido en un escenario habitual. El que medita, se ha acostumbrado al influjo potente del espíritu y es capaz de controlarlo. De aquí que ya no haya suspensión de las facultades sensibles, ni más pérdida de control, ni más atadura, teniendo en cambio una gran libertad de movimientos, de acción y de amor.

El éxtasis es realmente un preanuncio. No es nunca lo último. El éxtasis anterior a la muerte no es más que una mirada fugaz, una primicia de lo que podría ser el éxtasis post mortem. El éxtasis que procede a la muerte sigue siendo un acto de fe: el post-mortem un acto de posesión. Todas las grandes tradiciones religiosas ponen de relieve que la consumación final no se encuentra en esta vida. El que medita no consigue el fin por mucho que insista. Siempre hay un paso más adelante, siempre hay algo más allá: los más sublimes estados de conciencia no son más que comienzos. Con cuánta frecuencia el que piensa que ha tocado el fin recibe un golpe con el recuerdo saludable que no existe el fin...

En la tradición judeo-cristiana se repite constantemente que los más altos éxtasis y los raptos espirituales más profundos no son más que primicias de la experiencia final de Dios. No son nunca la última etapa. Moisés puede encontrarse con el Señor en la nube de lo desconocido, pero el gran profeta nunca ve el rostro del Señor. “No puedes ver mi rostro, pues el hombre no puede verme y seguir viviendo” (Éx 33, 20). Es una forma literaria de decir que la conciencia de lo absoluto no es nunca directa: el conocimiento de Dios no será nunca completo. Podemos ver los rayos del sol: nunca al sol mismo. El religioso Juan de la Cruz⁹⁴, un místico tan humilde y paciente, grita y se exaspera ante el solo pensamiento de los místicos autosatisfechos que creen ingenuamente que sus elevados estados son la consumación final. Pensar esto es rebajar a Dios y olvidar que está más allá de cuanto puede captar la diminuta mente humana. La última visión de Dios está reservada para la resurrección, que se alcanza a través de la muerte.

En relación a lo anterior, en un último análisis nos quedamos a oscuras en torno a la visión última. El éxtasis señala el fin. Pero no existe ese fin. Sabemos muy poco. El éxtasis en su lado interior, positivo, no es más que la forma, la única forma para el hombre de entrar en relación con la Trascendencia, que es trascenderse a sí mismo. Dejarse aprehender por el Misterio, entregarse a él, es la única forma de entrar efectivamente en relación con él (50, pág.404).

“Cuando Pablo no veía nada, vio a Dios” ...
(Cfr. Hechos 9,8).

⁹⁴ ESPINOZA, J. (2011). La entrada a lo profundo en San Juan de la Cruz. Centro de Estudios Parques de Estudio y Reflexión Toledo. España.

El Maestro Eckhart nos diría en el concepto del pobre, que el que realmente lo es, es el que no desea nada, no conoce nada y no tiene nada. Y viendo la frase: “no tener nada”, nos indica que si en el alma, allí donde Dios debería estar ubicado, hay alguna mancha, por pequeña que sea, Dios no vendría nunca al interior de esa alma; Cristo nunca nacerá en esa alma. La mente debe estar completamente despojada de las cosas que habitualmente colocamos en ella. Cuando esto ocurre, hay Dios real, hay pobreza real: no querer nada, no conocer nada, no tener nada. Dios no tiene necesidad de ningún lugar en el que establecerse. En el interior del alma, tú eres el propio Dios⁹⁵.

Si vamos a las fuentes del gran Maestro Dōgen, que en el siglo XIII fue puente zen entre China y Japón, el mismo sentarse inmóvil, totalmente despierto, es tocar la realidad de fondo, la naturaleza raíz, unas veces más veladamente, otras con más claridad. Pero, en sí mismo, zazen no es un método ni es un instrumento para nada. Lo que ocurre es que, practicando zazen, el primer efecto o fruto que se da suele ser joriki; la fortaleza de irse asentando que se manifiesta en una mayor capacidad de concentración y más serenidad. Eso repercute beneficiosamente en todos los ámbitos de la vida, también en la oración cristiana. Si la persona que practica zazen es cristiana, va a experimentar el despertar como una experiencia de Dios. El contacto con el zen hará que su fe, por una parte, arranque más desde la raíz y, por otra parte, que pase por una purificación, como ocurre en cualquier camino contemplativo, por ejemplo, el de San Juan de la Cruz⁹⁶.

Por otro lado, y al parecer, el verdadero importe de los Evangelios radica no tanto en una mera descripción de un estado de cosas, sino en una invitación a probar y ver lo bueno que es el Señor, a “venir y ver las obras maravillosas de Dios” (Salmo 46, 8). Las palabras y conceptos de los Evangelios cuando mucho cumplen la función de invitar a un encuentro vivo con la divina Presencia en el corazón mismo de nuestra humanidad.

Para decirlo en términos cristianos, el kenshō por ejemplo puede describirse como una maravillosa obra de la gracia. No podemos hacer que tenga lugar esta experiencia sólo con nuestro esfuerzo; antes bien, sólo podemos hacernos disponibles a que dicho evento de la gracia suceda, mediante una asidua práctica en este caso del zazen, atentos a nuestra respiración y en sincronía con el aquí y el ahora. Y en este sentido el samadhi solo no es suficiente. Es preciso salir de este estado, despertarse de él, y ese despertar es el prajña (sabiduría trascendental). Ese momento de salida del samadhi, en el que se lo ve por lo que en sí mismo es, eso es satori... Veo... esto es...

Para Thomas Merton⁹⁷ (1915-1968) ya citado en páginas anteriores (51) (67), uno de los escritores sobre espiritualidad más influyentes del Siglo XX, el estado original del hombre es el de la contemplación. En su obra *La Experiencia Interna*, Merton señala que la historia de la expulsión de Adán lejos del paraíso presupone, en términos simbólicos, que el estado original del hombre es el de la

⁹⁵ SUZUKI, D.T. (2006). *Introducción al Budismo Zen*. Versión española de Morel, H.V. Editorial Kier S.A. 1º ed. Argentina.

⁹⁶ ABAD MÁRQUEZ, L.V.- SCHLÜTER RODÉS, A.M. *Sentarse a solas con el misterio*. Iglesia Viva N°232, 2007. Págs. 73-74. España.

⁹⁷ MERTON, T. (2004). *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*. Editorial Oniro. Barcelona.

contemplación. Merton desarrolla el mismo tema con mayor extensión en *El Hombre Nuevo*. En ese libro su autor recrea la existencia del primer Adán en el paraíso, una existencia alumbrada por la luz del Padre, y presenta distintas versiones doctrinales en torno a las nociones de “imagen” y “semejanza” de Dios, concluyendo que “la imagen de Dios se da en la cumbre de la conciencia espiritual del hombre y supone su grado más alto de autorrealización”(…) Para encontrar entonces a Dios, a quien sólo se puede tener acceso en y a través de las profundidades de nuestra alma, en primer lugar debemos encontrarnos a nosotros mismos al tiempo que nos abandonamos a su visitación⁹⁸. Por lo tanto, el conocimiento de uno mismo no es un fin en sí, sino que sirve para que encontremos a Dios con todo lo que hay en nosotros⁹⁹. No miro en mi alma, sino que miro a Dios. La contemplación no llega a la realidad después de un proceso de deducción, sino de un despertar intuitivo en el que nuestra realidad libre y personal se hace plenamente consciente de su profundidad existencial, que se abre al misterio de Dios (67). La verdadera contemplación significa la completa destrucción de todo egoísmo: la pobreza y la limpieza de corazón más absolutas. “En cualquier religión auténtica el esfuerzo por salir de sí es imprescindible” (91).

Arokiasamy A.M. (48) señala que el camino apofántico de San Juan de la Cruz o del Maestro Eckhart llaman al hombre al desprendimiento radical. También los dones espirituales pueden constituir un obstáculo en este camino. Sobre todo las ideas o conceptos del yo, Dios y la realidad pueden convertirse en ídolos. Estos apegos son los más difíciles de vencer. Y en el caso del Zen es radical en su iconoclasia (expresión griega que significa ruptura de imágenes), que alcanza a todas las imágenes e ideas, identidades y seguridades. Nuestro viaje es un viaje a través de nuestro corazón. Esto significa: atravesar nuestras dudas, confusiones, oscuridades, exigencias. De esta manera, el ir por la vida se convierte en camino de liberación. La vida iluminada no está al margen de la oscuridad y la luz, de las penas y alegrías, de los buenos y malos momentos...

La vida espiritual es, de hecho, un viaje de descubrimiento, a la vez de progreso y de regreso (de “ascenso” y de “recuerdo”), un sendero hacia el encuentro con nuestra interioridad en Dios, y con Dios en nuestra interioridad. Nacer como hombre nuevo supone deshacer el proceso de falsa creación adánica para restablecer el vínculo con la fuente de creación eterna. La legítima santidad no es la obra del hombre que se purifica a sí mismo, sino Dios en Persona, presente en Su propia luz trascendental que, para nosotros, es el vacío¹⁰⁰.

La mayor parte de los cristianos piensan que Cristo nació históricamente en un determinado momento y lugar, pero Eckhart afirma que Cristo nace en cada uno de nosotros. Cuando esto ocurre, el yo relativo muere por sí mismo y se hace vacío. Cuando la experiencia de uniformidad, identidad y sensibilidad ocupa nuestra alma, es entonces cuando Cristo nace allí. Así, cada impedimento o defecto particular de lo que llamamos nosotros mismos debe ser purificado y el yo debe hacerse realmente vacío. Esta forma de entender el vacío de Cristo es muy distinta a la

⁹⁸ BELTRÁN LLAVADOR, F. (1996). *La contemplación en la acción*. Thomas Merton. Editorial San Pablo. Madrid.

⁹⁹ GRÜN, A. (2004). *Un largo y gozoso camino*, Editorial Sal Terrae. España.

¹⁰⁰ MERTON, T. (1994). *El Zen y los pájaros del deseo*. Editorial Kairós. 5º ed. Barcelona. Pág. 18.

habitual. Eckhart no tuvo conocimiento del budismo y Buda no tuvo conocimiento de Eckhart, no obstante, sus enseñanzas concuerdan perfectamente. D.T Suzuki (52, págs. 59-60.240), señala: cuando leo a Eckhart me parece estar leyendo un texto budista, con diferencias exclusivamente terminológicas; en lo que respecta a la comprensión interior, coinciden plenamente. Esta comprensión corresponde a la intuición. Aprender es sólo agarrar y el tacto es, supongo, el más primitivo de los sentidos, pues proporciona el más inmediato y directo sentimiento de identidad; de ahí, la necesidad de agarrar, de coger con las manos. La vista es la más intelectual de los sentidos, y la audición está próxima, pero hay una gran distancia entre ellos y su objeto, mientras que en el tacto hay una proximidad inmediata. Debemos experimentar eso. Es lo mismo que ocurre con la intuición, no exactamente con la intuición relativa, sino con la intuición colectiva o totalizadora. Cuando ésta aparece, hay verdadera comprensión de la realidad y verdadera experiencia de Iluminación.

El Maestro Eckhart nos dice: “Cuando llegas al punto en que no estás ya obligado a proyectarte en una imagen ni a mantener en ti ninguna imagen, y dejas que se disipe todo lo que hay dentro de ti, entonces puedes ser introducido en el ser desnudo de Dios.” Y aconseja: “A Dios hay que amarlo de manera inconsciente, sin pensar, sin actividades, imágenes o representaciones mentales. Desnuda tu alma de todo pensamiento, y quédate así, sin pensar”. Esta Iluminación puede dar lugar a la revitalización de la espiritualidad cristiana¹⁰¹.

Por otro lado, el Maestro Eckhart habla constantemente del desasimiento. El desasido abandonó su propio ego y se entregó a Dios, sosegó su corazón porque se dejó caer en el regazo divino. El desasimiento, en mística, es la liberación del propio yo, el desalojo de todas las preocupaciones y temores sobre nosotros mismos, para que Dios pueda nacer en nuestro corazón, para que conozcamos en la interioridad nuestro verdadero ser, el núcleo personal insobornable¹⁰².

El abandono es, pues, un estado de libre vacuidad que se alcanza “abandonándose” uno mismo, “saliendo de sí” para que Dios “entre”. Y para poder recibir (a Dios), el alma debe estar completamente “vacía”: “... de todo aquello que (el hombre) debe recibir, debe estar completamente desasido”... “... convertirse en una pura nada y desprenderse del propio yo”. Haciendo el vacío de sí misma, lo que es propio del desprendimiento como “evacuación” de lo creado, el alma obliga a Dios a entregarse para llenarla de su gracia, pues la naturaleza misma de Dios es derramarse en el vacío¹⁰³.

Lo anterior, pareciese ser que es un perderse para encontrarse. Cuando más salimos de un “yo atado” por condicionamientos de fuera o por racionalizaciones de dentro, más nos acercamos a un “yo auténtico”... “libre en sentido religioso”.

El insuperable camino de la Iluminación nos puede llevar a través de la noche oscura del alma. Ésta es una etapa en el camino hacia Dios, de acuerdo con el itinerario trazado por San Juan de la Cruz, en el cual no hay nada ante nosotros sino

¹⁰¹ LEE CH. J. A. - HAND TH. G. (2000). El sabor del agua. El Cristianismo visto con Ojos Taoístas y Budistas. Editorial San Pablo. Madrid. Págs. 53-55 nota 4.

¹⁰² GRÜN, A. (2001). El ángel del desasimiento. Col. Nueva Alianza Minor. Sígueme. Salamanca. Pág. 35.

¹⁰³ SHIZUTERU, U. (2004). Zen y filosofía. Editorial Herder. Barcelona. Pág. 65.

oscuridad, y más oscuridad. Persistir en nuestra práctica sentada en estos tiempos en que no sentimos ni rastro ni consuelo espiritual puede resultar un proceso arduo, molesto, doloroso, una experiencia realmente dura. Pero, con el tiempo, nuestra persistencia da fruto. Al final del túnel el paisaje es transparente, como un campo nevado, brillando en todo momento, ¡el universo entero en un abrazo! La “noche” es pues un proceso, una “[amorosa] influencia de Dios en el alma” que provoca reajustes y nos obliga a resituarnos ante la vida, a sanear recuerdos, educar pensamientos, modelar afectos. La noche es algo intrínsecamente bueno, es un proceso de liberación y sanación. Se trata de una transformación profunda, un viaje hacia una nueva experiencia increíble de alegría y libertad. Y por eso, para Juan de la Cruz, en el comienzo de toda experiencia de Dios hay siempre un “éxodo”, una “salida”, una experiencia de desprendimiento radical y liberación, pero que ante todo es experiencia de apertura al otro. La alteridad es a la vez “olvido de sí” (sana despreocupación por uno mismo) y “radical apertura al otro”. Se trata de salir de nuestro pequeño mundo cerrado de apegos y confort en el que nunca hay crecimiento¹⁰⁴.

En virtud de lo desarrollado, podemos decir que la vía de la mística de la contemplación, es el viaje hacia nuestro verdadero yo. Aquí entramos en contacto con la fuente del ser divino en nosotros, con ese Misterio divino. “El Reino de Dios está dentro de vosotros”, decía Jesús. Se trata de experimentar a Dios y de encontrarse a sí mismo. “Cuando me conozco –decía San Agustín-, te conozco a ti, oh Dios mío”. Quien no se ha encontrado a sí mismo, tampoco ha encontrado todavía a Dios. Pero cuando he encontrado mi verdadero yo, entonces veo también el ser divino en todo lo que es, en la experiencia de la unión.

Finalmente, cruzando las dos últimas corrientes místicas (Ver puntos 3.2 y 3.3), el zazen es verdaderamente enraizarse en la inmovilidad. Este descenso a sí mismo, este giro hacia el interior es una vía de profundización. Vivir plenamente esta experiencia puede convertirse en la transformación radical del ser humano. Hay datos fundamentales en la espiritualidad cristiana que coinciden con lo que se vive en el vacío del zazen: el primero, la pérdida del ego, noción que no se contempla desde la misma perspectiva, ya que para el oriental la “impermanencia del yo” es un dato clave, mientras que para el creyente hay, en efecto, un yo superficial, lleno de vanidad, de defectos, de problemas, al que hay que dejar atrás, pero a favor de un yo muy profundo que será, precisamente, el interlocutor de Dios. A pesar de las diferencias personalistas entre Occidente y Oriente, podemos decir que la ascesis práctica viene a ser lo mismo. Cuando me pongo en zazen, si quiero efectivamente que esta práctica tenga sentido, tanto para el Zen como para la fe cristiana, tengo que “soltar”, “abandonar” el ego superficial, el ser humano viejo, en cualquiera de las formas en que pueda notarlo en el cuerpo, en los músculos, en las tensiones, en las contradicciones. El abandono tal de la pérdida del ego se vive como una especie de muerte...

¹⁰⁴ MARCOS, J.A. (2009). Juan de La Cruz. Una mística para aprender a vivir.
http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol49/194/194_Marcos.pdf

3.4 EL YO

Todo lo estudiado hasta ahora, nos lleva sin ningún tipo de confusión a lo que Silo denomina “El Yo”. En sus *Apuntes de Psicología* (35, Pág.284), indica que: *La conciencia cuenta con una especie de “director” de sus diversas funciones y actividades que es conocido como el “yo”*. Veámoslo así: de algún modo me reconozco a mí mismo y esto es gracias a la memoria. Mi yo se basa en la memoria y en el reconocimiento de ciertos impulsos internos. Tengo noción de mí mismo, porque reconozco algunos de mis impulsos internos que están siempre ligados a un tono afectivo característico. No sólo me reconozco como yo mismo por mi biografía y mis datos de memoria; me reconozco por mi particular forma de sentir, por mi particular forma de comprender. ¿Y si quitáramos los sentidos donde estaría el yo? El yo no es una unidad indivisible sino que resulta de la suma y estructuración de los datos de los sentidos y de los datos de memoria. Luego, señala (pág.285) que: *Esa configuración ilusoria de identidad y permanencia es el yo*.

Para el Dr. Tomio Hirai¹⁰⁵, según la escuela Yogakara del pensamiento budista, el más elevado de dichos estados se denomina conciencia superior o alayavijnana. Se trata de la base sobre la que descansan todos los demás niveles de conciencia. El samadhi o concentración meditativa profunda, permite que esta conciencia surja de lo más profundo del ser, a fin de revelar la verdadera naturaleza de las distorsiones, los sufrimientos, el afán de beneficio personal, las diferencias entre el sujeto y el objeto, y, por último, el yo intelectual. Esta conciencia fundamental puede considerarse un estado mental empírico e innato, tan profundo que las diferencias entre el yo y el otro desaparecen y no queda más que la conciencia de la existencia pura. En pocas palabras, el alayavijnana es el sector más profundo de la vida psíquica del hombre, que permanece oculto por las actividades emocionales e intelectuales cuando el ser humano está despierto. Es evidente que la conciencia superior desempeña un papel importante en la meditación Zen. Samadhi significa concentrar la mente en dicha conciencia y de la capacidad de percibirla y comprenderla. Sin esta experiencia no puede existir la Iluminación, que se apoya con fuerza en la conciencia superior. Parece ser que se produce un cambio de conciencia durante la meditación Zen, de la cual, por tanto, puede decirse que provoca un estado alterado. Aunque según documentos Zen y las declaraciones de algunos sacerdotes que la han experimentado, esta clase de conciencia no es un estado alterado, sino un estado innato que poseen todos los seres humanos, aunque a menudo sin percatarse de ello. Por tanto, la conciencia propia de la meditación Zen constituye un fenómeno del todo natural. Y pese a que es difícil de alcanzar y se considera como algo sobrenatural, sobre todo en Occidente, la Iluminación Zen es completamente natural. En este sentido, en lugar de ser un estado alterado, la conciencia Zen es la quinta esencia de la percepción humana.

Los versos del poeta libanés Khalil Gibran (1883-1931) se podrían aplicar precisamente a estas circunstancias concretas del meditante: *“El ‘yo’ que hay en mí,*

¹⁰⁵ HIRAI, T. (1994). La meditación Zen como terapia. Las evidencias científicas de los efectos del zazen en la mente y en el cuerpo. Col. Madrágora. Editorial Ibis. Barcelona. Págs. 137-142.

amigo mío, mora en la casa del silencio, y allí permanecerá para siempre, inadvertido, inabordable"¹⁰⁶.

Este cambio no se produce de una vez. Pero el hombre empieza a reaccionar de otra manera ante lo que le resulta desagradable, evolución que ciertamente admite grados y que ha de verse confirmada y fortalecida hasta llegar a su plena madurez. Lo mismo experimenta los que llegan a un satori profundo. De pronto las cosas cambian. Aquello que antes se temía ya no asusta, ni en el trato con las personas ni cuando se trata de asuntos que hay que resolver. La ausencia de miedo ha sido siempre uno de los efectos más sobresalientes del satori. Calumnias que en otro momento habían dolido mucho, ahora tienen un efecto completamente distinto: dejan de molestar. Lo que antes parecía imprescindible no se extraña si no se tiene. El espíritu ya no depende tanto de las impresiones sensitivas. Ciertamente, en el caso de Santa Teresa todo desemboca en el amor de Dios, del que en el Zen no se habla. Pero en cuanto a la transformación que hace desaparecer todos los impedimentos para una entrega total a Dios, hay grandes parecidos (75, págs. 318-319). Por eso no es de extrañar que la Iluminación a pesar de no aportar directamente nada desde el punto de vista del conocimiento objetivo, repercute en la personalidad entera del hombre que la va integrando fielmente, enriqueciéndole progresivamente.

Es el yo exterior que "muere" y es desechado, como un vestido sucio, en el auténtico despertar del contemplativo. Es en la mejor de las hipótesis, la vestidura, la máscara, el disfraz de ese "sí mismo" misterioso y desconocido que la mayor parte de nosotros no descubrimos hasta que morimos (67, pág.29).

Así las cosas, el verdadero yo interior, "yo" que responde a un nuevo y secreto nombre conocido sólo por él y por Dios, no "tiene" nada, ni siquiera "contemplación". Este "yo" no es la clase de sujeto que puede acumular experiencias, reflexionar sobre ellas y reflexionar sobre sí mismo, ya que este "yo" no es el yo superficial y empírico que conocemos en nuestra vida diaria. Es un gran error confundir la persona (el yo espiritual y escondido, unido con Dios) y el ego, el yo exterior y empírico. El yo exterior no es más que una sombra evanescente, cuya biografía y cuya existencia terminan juntas en la muerte. El yo interior no tiene biografía ni fin (en el budismo es el "hombre sin rostro"). El yo exterior puede "tener" mucho, "gozar" mucho, "realizar" mucho, pero al fin todas sus posesiones, goces y realizaciones no son nada. El yo exterior es una sombra, un vestido desechado y consumido por el deterioro. Uno de los errores más difundidos en nuestros días es un "personalismo" superficial que identifica a la persona con el yo exterior, con el ego empírico, y se consagra solemnemente al cultivo de ese ego. Pero esto significa dar culto a una pura ilusión: la ilusión de lo que se conoce popularmente como "personalidad" o, peor todavía, como personalidad "dinámica" y "exitosa". Cuando este error se introduce en la religión, conduce a la peor forma de insensatez: el culto del psicologismo y la autoexpresión que vicia todo nuestro yo cultural y espiritual. Nuestra realidad, nuestro verdadero yo, se oculta en lo que nos parece nada y vacío. Lo que no somos parece real y lo que somos parece irreal. Podemos alzarnos por encima de esta irrealidad y recuperar nuestra identidad escondida. Y por eso el camino hacia la realidad es el camino de la humildad, que nos lleva a rechazar nuestro yo ilusorio y

¹⁰⁶ GIBRAN, K. (1918). El Loco. <https://docs.google.com>document>edit>

a aceptar el yo “vacío”, que es “nada” a nuestros ojos y a los ojos de los seres humanos, pero que es nuestra realidad a los ojos de Dios, ya que esta realidad es “en Dios” y “con Él” y pertenece por entero a Él. Este yo íntimo está más allá de la clase de experiencia que dice “yo quiero”, “yo amo”, “yo sé”, “yo siento”... Tiene una manera propia de conocer, amar y experimentar: es una manera divina y no humana, un modo de identidad, de unión de “desposorio”, donde ya no hay una individualidad psicológica separada que atrae hacia sí todo lo que es bueno y verdadero y, de esta forma, ama y conoce por sí misma, en donde Amante y Amado son “un solo espíritu”. Por consiguiente, mientras tenemos experiencia de nosotros mismos, en la oración, como un “yo” que permanece en el umbral del abismo de pureza y vacío que es Dios, esperando “recibir algo” de Él, estamos todavía lejos del más íntimo y secreto conocimiento unitivo que es la contemplación pura. Lo que sucede es que la entidad separada que soy yo aparentemente desaparece y, al parecer, no queda nada más que una pura libertad indistinguible de la infinita Libertad, un amor identificado con el Amor. No dos amores, uno que separa al otro, que tiende hacia el otro, que busca al otro, sino el Amor que Ama la Libertad. Si lo preferimos, podemos afirmar que no tenemos una experiencia, sino que “nos convertimos en Experiencia”: pero esto es completamente diferente, porque ya no existimos de tal manera que podamos reflexionar sobre nosotros mismos, ni podemos vernos teniendo una experiencia, ni podemos juzgar lo que está ocurriendo, si es que puede decirse que está ocurriendo algo que no sea eterno, inmutable, y una actividad tan prodigiosa que es infinitamente inmóvil. Es una libertad que vive y se mueve en Dios, el cual es Libertad. Es amor que ama en el Amor. Es la pureza de Dios que se regocija en su propia libertad. Como señala el Maestro Eckhart; tenemos que desarrollar nuestra capacidad de percibir con los ojos interiores, hasta llegar a ver lo que ES. Sin un silenciar de la mente y los sentidos, el ojo interior permanecerá atrofiado (77).

La ecuación eckhartiana de Dios como abismo y terreno infinitos (léase sunyata) muy a la manera Zen, con el verdadero ser del yo asentado en Él; señala que sólo cuando ya no queda un yo en tanto que “lugar” para la acción divina, sólo cuando Dios actúa puramente en Sí mismo, recuperamos finalmente nuestro “yo verdadero”, que en términos Zen es el “no-yo” (100, pág.23).

La Biblia enseña que nadie puede ver a Dios y seguir vivo. Cuando se acalla la mente, se ve a Dios, y el yo muere. Los Maestros de Oriente están de acuerdo en que, cuando el silencio entra en el corazón, el yo muere. ¿Cómo? No por aniquilamiento, sino por “visión”. En la calma del silencio se “ve” que el yo es una ilusión. El psicópata que se cree Napoleón está curado cuando “ve”, comprende, que su “yo napoleónico” es una ilusión. El hombre se cura cuando “ve”, cuando experimenta que su yo-centro, su yo-separado es maya, ilusión. (...) Dios dijo a Catalina de Siena: “Yo soy el que es, Tú eres la que no es”. Cuando entráis en el silencio, experimentáis que no sois; el centro ya no está en vosotros, está en Dios, vosotros sois la periferia. Recordemos las poderosas palabras atribuidas al Maestro Eckhart: “Únicamente un Ser tiene derecho a utilizar el pronombre personal ‘yo’: ¡Dios!”¹⁰⁷.

¹⁰⁷ VALLÉS, C.G. (1987). Ligerito equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo. Editorial Sal Terrae Santander. España. Pág.190.

Quien experimenta esto, despierta. Se vuelve un “nadie”, un vacío, una “encarnación” a través de la cual lo divino brilla y actúa. El poeta, el pintor, el músico, experimentan a veces momentos de inspiración en los que parecen perderse, y sienten que los atraviesa un flujo de actividad del que son más un canal que una fuente. Lo que ellos experimentan en su arte, el hombre despierto lo experimenta en su vida. Sigue actuando, pero ya no es él quien actúa. Sus acciones ya no las hace él, sino que le suceden a él. Se experimenta a sí mismo haciendo cosas que, simultáneamente, no son hechas por él, parecen ocurrir a través de él. Sus esfuerzos se convierten en facilidad, su trabajo se transforma en juego, en lila, en deporte divino. ¿Podría ser de otro modo cuando se experimenta a sí mismo como una danza danzada por lo divino, como una flauta hueca de la que brota la música de Dios?¹⁰⁸.

3.4.1 HACIA LA EXPERIENCIA PROFUNDA

Estudiados los puntos 3.1, 3.2 y 3.3, podemos detectar que existen importantes convergencias en las afirmaciones que a nuestro entender se asocian al estado de suspensión del “yo” que posibilita una experiencia profunda. Es “siendo-sin-forma” como señala el Tao, la práctica del “zazen” en el caso del Budismo Zen, y “el desprendimiento o desapego” en sus distintas descripciones en el caso de los religiosos místicos, es decir, sin “yo”, en donde se puede acceder a los espacios y tiempos sagrados.

Veamos cómo describe Silo en “Apuntes de Psicología” los fenómenos de “suspensión del yo”, la internalización del trabajo de la conciencia y su posterior registro (35, págs. 303-305):

Existen los llamados “*estados crepusculares de conciencia*”, en los que hay bloqueo de la reversibilidad general y un posterior registro de desintegración interna. Distinguimos también algunos estados que pueden ser ocasionales y que bien podrían ser llamados “*estados superiores de conciencia*”. Estos pueden ser clasificados como: “*éxtasis*”, “*arrebato*” y “*reconocimiento*”. *Los estados de éxtasis*, suelen ser acompañados por suaves concomitancias motrices y por una cierta agitación general. *Los de arrebato*, son más bien de fuertes e inefables registros emotivos. *Los de reconocimiento*, pueden ser caracterizados como fenómenos intelectuales, en el sentido que el sujeto cree, en un instante, “comprenderlo todo”; en un instante cree no tener diferencias entre lo que él es y lo que es el mundo, como si el yo hubiera desaparecido. ¿A quién no le pasó alguna vez que de pronto experimentó una alegría enorme sin motivo, una alegría súbita, creciente y extraña? ¿A quién no le ocurrió, sin causa evidente, una caída en cuenta de profundo sentido en la que se hizo evidente que “así son las cosas”?

También se puede penetrar en un curioso *estado de conciencia alterada por “suspensión del yo”*. Esto se presenta como una situación paradójica, porque para silenciar al yo es necesario vigilar su actividad de modo voluntario lo que requiere una importante acción de reversibilidad que robustece, nuevamente, aquello que se

¹⁰⁸ MELLO, T. Un cristiano oriental habla sobre la oración. Pasos 26 (1989) 13-14. Zendo Betania. Brihuega. (De la Revista Concilium N° 179, Nov. 82).

quiere anular. Así es que la suspensión se logra únicamente por caminos indirectos, desplazando progresivamente al yo de su ubicación central de objeto de meditación. Este yo, suma de sensación y de memoria comienza de pronto a silenciarse, a desestructurarse. Tal cosa es posible porque la memoria puede dejar de entregar datos, y los sentidos (por lo menos externos) pueden también dejar de entregar datos. *La conciencia entonces, está en condiciones de encontrarse sin la presencia de ese yo, en una suerte de vacío. En tal situación, es experimentable una actividad mental muy diferente a la habitual.* Así como la conciencia se nutre de los impulsos que llegan del intracuerpo, del exterior del cuerpo y de la memoria, también se nutre de impulsos de respuestas que da al mundo (externo e interno) y que realimentan nuevamente la entrada al circuito. Y, por esta vía secundaria, detectamos fenómenos que se producen cuando *la conciencia es capaz de internalizarse hacia “lo profundo” del espacio de representación.* “Lo profundo” (también llamado “sí mismo” en alguna corriente psicológica contemporánea), no es exactamente un contenido de conciencia. La conciencia puede llegar a “lo profundo” por un especial trabajo de internalización. En esta internalización irrumpe aquello que siempre está escondido, cubierto por “el ruido” de la conciencia. Es en “lo profundo” donde se encuentran las experiencias de los espacios y de los tiempos sagrados. En otras palabras, en “lo profundo” se encuentra la raíz de toda mística y de todo sentimiento religioso.

De lo anterior, podemos decir que en todos los casos hablamos de un modo de estar mental de desapego, ecuanimidad, vacío, profundización del punto de observación y un soltar progresivo que lleva a la “suspensión del yo”. Hay una experiencia indefinible, incluso, innombrable...

Como señala Novotny en su investigación bibliográfica (60), en El Mensaje de Silo¹⁰⁹ se describe con una expresiva alegoría la experiencia de “Iluminación”, ese reconocimiento de la esencia de las cosas, esa visión de la realidad última, del “Plan” que vive en todo lo existente; experiencia a la que, coincidentemente, solo se puede acceder manteniéndose calmo en el “vacío”; lo que señala el autor en términos del Tao; diríamos en actitud wuwei (no-acción). En el caso del Zen; sunyata, kü, sartori, y en el caso de los místicos religiosos citados; como éxtasis, raptos, contemplación, desasimiento, entre otros. En el capítulo XIX “Los estados internos” (págs. 82-85), Silo describe:

... “Sube por la escalinata del Intento y llegarás a una cúpula inestable. Desde allí, desplázate por un pasillo estrecho y sinuoso que conocerás como la “volubilidad”, hasta llegar a un espacio amplio y vacío (como una plataforma), que lleva por nombre: “espacio-abierto-de-la-energía”.

En ese espacio puedes espantarte por el paisaje desierto e inmenso y por el aterrador silencio de esa noche transfigurada por enormes estrellas inmóviles. Allí, exactamente sobre tu cabeza, verás clavada en el firmamento la insinuante forma de la Luna Negra... una extraña luna eclipsada que se opone exactamente al Sol. Allí debes esperar la alborada, paciente y con fe, pues nada malo puede ocurrir si te mantienes calmo.

¹⁰⁹ El Mensaje de Silo (2011). Editorial Betha Hydri. Bolivia.

Podría suceder en tal situación que quisieras arreglar una salida inmediata de allí. Si tal ocurre, podrías a tientas encaminarte a cualquier lugar con tal de no esperar el día prudentemente. Debes recordar que todo movimiento allí (en la oscuridad), es falso y genéricamente es llamado “improvisación”. Si, olvidándote de lo que ahora menciono, comenzarás a improvisar movimientos ten la certeza que serías arrastrado por un torbellino entre senderos y moradas hasta el fondo más oscuro de la disolución.

¡Qué difícil resulta comprender que los estados internos están encadenados unos a otros! Si vieras qué lógica inflexible tiene la conciencia, advertirías que en la situación descrita quien improvisa a ciegas fatalmente comienza a degradar y a degradarse; surgen después en él los sentimientos de frustración y va cayendo luego en el resentimiento y en la muerte, sobreviniendo el olvido de todo lo que algún día alcanzó a percibir.

Si en la explanada logras alcanzar el día surgirá ante tus ojos el radiante Sol que ha de alumbrarte por vez primera la realidad. Entonces, verás que en todo lo existente vive un Plan”...

El ascenso hacia un espacio mental vacío donde mantenerse calmo, paciente y con fe, hasta que la verdadera esencia de las cosas se haga evidente a la mirada de quien contempla, son significativas coincidencias en las descripciones de los Maestros que promovieron el Tao, el Budismo Zen y los Místicos religiosos con el Maestro Silo. Yendo mucho atrás en la historia, la búsqueda de un Plan, de la Realidad y de todo lo existente también tiene notables coincidencias con lo desarrollado en el Capítulo I de este trabajo.

En otro apartado de sus “Apuntes de Psicología” (35, págs. 334-336), Silo señala que sin duda que la sustitución del yo por una fuerza, un espíritu, un dios, o la personalidad de un hechicero o hipnotizador, ha sido algo corriente en la historia. También ha sido algo conocido aunque no tan corriente, el hecho de suspender el yo evitando toda sustitución, como hemos visto en algún tipo de yoga y en algunas prácticas místicas avanzadas. Ahora bien, si alguien pudiera suspender y luego hacer desaparecer a su yo, perdería todo control estructural de la temporalidad y espacialidad de sus procesos mentales. Se encontraría en una situación anterior a la del aprendizaje de sus primeros pasos infantiles. No podría comunicar entre sí, ni coordinar sus mecanismos de conciencia; no podría apelar a su memoria; no podría relacionarse con el mundo y no podría avanzar en su aprendizaje. No estaríamos en presencia simplemente de un yo disociado en algunos aspectos, como pudiera ocurrir en ciertas afecciones mentales, sino que nos encontraríamos con alguien en un estado parecido al de sueño vegetativo. Por consiguiente, no son posibles esas futilidades de “suprimir el yo”, o de “suprimir el ego” en la vida cotidiana. Sin embargo, es posible llegar a la situación mental de supresión del yo, no en la vida cotidiana pero sí en determinadas condiciones que parten de la suspensión del yo.

La entrada a los estados profundos ocurre desde la suspensión del yo. Ya desde esa suspensión, se producen registros significativos de “conciencia lúcida” y comprensión de las propias limitaciones mentales, lo que constituye un gran avance. En ese tránsito se debe tener en cuenta algunas condiciones ineludibles: 1.- que el practicante tenga claro el Propósito de lo que desea lograr como objetivo final de su trabajo; 2.- que cuente con suficiente energía psicofísica para mantener su atención ensimismada y concentrada en la suspensión del yo y 3.- que pueda continuar sin solución de continuidad en la profundización del estado de suspensión hasta que desaparezcan las referencias espaciales y temporales.

Con respecto al Propósito, se debe considerar a éste como la dirección de todo el proceso pero sin que ocupe el foco atencional. Estamos diciendo que el Propósito debe ser “grabado” con suficiente carga afectiva, como para operar copresentemente mientras la atención está ocupada en la suspensión del yo y en los pasos posteriores. Esta preparación condiciona todo el trabajo posterior. En cuanto a la energía psicofísica necesaria para el mantenimiento de la atención en un interesante nivel de concentración, el principal impulso proviene del interés que forma parte del Propósito. Al comprobar la falta de potencia y permanencia, se debe revisar la preparación que se ha hecho del Propósito. Se requiere una conciencia despejada de fatiga y una mínima educación de la reducción del foco atencional sobre un solo objeto. Continuar en la profundización de la suspensión hasta lograr el registro de “vacío”, significa que nada debe aparecer como representación, ni como registro de sensaciones internas. No puede, ni debe, haber registro de esa situación mental. Y el regreso a la situación mental de suspensión o a la vigilia habitual, se produce por los impulsos que delatan la posición y las incomodidades del cuerpo.

Nada se puede decir de ese “vacío”. El rescate de los significados inspiradores, de los sentidos profundos que están más allá de los mecanismos y las configuraciones de conciencia, se hace desde mi yo cuando éste retoma su trabajo vigílico normal. Estamos hablando de “traducciones” de impulsos profundos, que llegan a mi intracuerpo durante el sueño profundo, o de impulsos que llegan a mi conciencia en un tipo de percepción diferente a las conocidas en el momento de “regreso” a la vigilia normal. No podemos hablar de ese mundo porque no tenemos registro durante la eliminación del yo, solamente contamos con las “reminiscencias” de ese mundo, como nos comentara Platón en sus mitos.

Existe gran similitud entre lo formulado por Lao Tsé y las descripciones realizadas por Buda en el camino de la ascesis en referencia a la impermanencia y la insubstancialidad de los fenómenos y al camino para acceder a la “visión cabal de la sabiduría” o la sabiduría trascendental del Budismo Zen. Así, el estado de cesación de la percepción y la sensación, previo a la visión cabal de la sabiduría budista, parece corresponderse claramente con el estado de “vacío” que permite la reconexión con el Tao innombrable contemplada desde el ser-sin-forma. En ambos casos se está hablando evidentemente de “suspensión del yo”, y acceso a lo Profundo, el “portal hacia todas las maravillas”; lo cual, es ocasiones, habilita a la experiencia del Reconocimiento.

En definitiva, podemos distinguir en base a las pautas sugeridas y descritas por Silo, los siguientes pasos para la entrada a lo profundo:

Formulación del Propósito, lo que se desea lograr como objetivo final del trabajo.	• La experiencia del Tao. • La experiencia del Zazen. • La experiencia de Dios.
Acumulación y manejo de la energía psicofísica para mantener la atención ensimismada y concentrada en la “suspensión del yo”.	Prácticas y/ técnicas de respiración, acumulación de energía y dirección mental.
Suspensión del “Yo”.	• Logro del estado de vacuidad a través de la actitud del wuwei (no acción) del Tao. • El sunyata/kū/sartori del Budismo Zen. • Los estados descritos por los místicos religiosos (éxtasis/raptos espirituales/contemplación/desprendimiento radical/desasimio). Todas aplicadas a “técnicas meditativas” como un modo de estar mental de desapego, abandono, ecuanimidad, profundizar el punto de observación y “soltar” progresivamente hacia la suspensión del “yo”.
Continuar sin solución de continuidad en la profundización del estado de suspensión hasta que desaparezcan las referencias espaciales y temporales.	• Contemplar desde el ser-sin-forma hasta llegar al Tao. • El camino del zazen a través del samadhi y el sunyata hasta llegar al satori y el daigo-tettei (gran Iluminación). • El estado original del hombre.

A raíz de lo anterior, en Comentarios al Mensaje de Silo¹¹⁰ se señala que cuando digo que “veo algo”, anuncio que estoy en actitud pasiva respecto de un fenómeno que impresiona mis ojos. Cuando, en cambio, digo que “miro algo”, anuncio que oriento mis ojos en una determinada dirección. Casi en el mismo sentido, puedo hablar de “ver interiormente”, de asistir a visiones internas como las del divagar, o las del soñar, distinguiéndolo del “mirar interno” como dirección activa de mi conciencia. De ese modo, puedo hasta recordar mis sueños, o mi vida pasada, o mis fantasías y mirarlas activamente, iluminarlas en su aparente absurdidad, buscando dotarlas de sentido. La mirada interna es una dirección activa

¹¹⁰ Comentarios al Mensaje. www.silo.net. Págs. 2-3. Silo, Centro de Estudios de Punta de Vacas, 03/03/2009.

de la conciencia. Es una dirección que busca significación y sentido en el aparentemente confuso y caótico mundo interno. Esa dirección es anterior aun a esa mirada, ya que la impulsa. Esa dirección permite la actividad del mirar interno. Y si se llega a captar que la mirada interna es necesaria para develar el sentido que la empuja, se comprenderá que en algún momento el que mira tendrá que verse a sí mismo. Ese “sí mismo” no es la mirada, ni siquiera la conciencia. Ese “sí mismo” es lo que da sentido a la mirada y a las operaciones de la conciencia. Es anterior y trascendente a la conciencia misma. De un modo muy amplio llamaremos “Mente” a ese “sí mismo” y no lo confundiremos con las operaciones de la conciencia, ni con ella misma. Pero cuando alguien pretende apresar a la Mente como si fuera un fenómeno más de la conciencia, aquella se le escapa porque no admite representación ni comprensión.

La mirada interna deberá llegar a chocar con el sentido que pone la Mente en todo fenómeno, aun de la propia conciencia y de la propia vida y el choque con ese sentido iluminará a la conciencia y a la vida...

*“Aquí se cuenta cómo al sin-sentido de la vida se lo convierte en sentido y plenitud”.
... “Aquí se habla de la revelación interior a la que llega todo aquel que
cuidadosamente medita en humilde búsqueda”. (109, pág.11)*

En relación a lo anterior, queda evidenciado el objetivo; convertir el sin-sentido de la vida en sentido. Y además, está trazado el modo de llegar a la revelación del sentido en base a una cuidadosa meditación. Por lo tanto, no resulta complejo intuir en ese “sí mismo”, en esa “Mente”, algunos de los innumerables nombres del Tao, del Sartori o el abandonarse de acuerdo a los caminos de ascesis estudiados.

En el Mensaje de Silo, Capítulo X “Evidencia del Sentido” (109, pág.39), se señala:

*“La real importancia de la vida despierta se me hizo patente.
La real importancia de destruir las contradicciones internas me convenció.
La real importancia de manejar la Fuerza, a fin de lograr unidad y continuidad, me
llenó de un alegre sentido”...*

En la Experiencia del Oficio (109, págs. 93-97) se nos invita a experimentar la fuerza, acceder a lo profundo y lograr unidad y continuidad. Existe un primer estado de ecuanimidad, luego una atención concentrada en la sensación de una esfera que se expande, y una profundización progresiva de un punto de observación hasta la “suspensión del yo”. Del mismo modo, se va evidenciando una movilización energética y un ascenso de la energía hacia la cabeza (mente). Prosigue un “soltar” interno, habilitando el contacto con lo sagrado y la profundización de la “suspensión del yo” (vacío) hasta una posible “Iluminación”...

En el contacto con la Fuerza, Silo describe importantes registros en el Capítulo XV La Experiencia de Paz y el Pasaje de la Fuerza (109, págs. 62-64):

Al recibir la Fuerza percibirás la luz o extraños sonidos dependientes de tu particular modo de representación habitual. En todo caso importante será la experimentación de la ampliación de la conciencia uno de cuyos indicadores deberá ser una mayor lucidez y disposición para comprender lo que ocurre (Iluminación, estados de Reconocimiento).

Luego, Silo afirma: Interesa comprender que numerosos estados alterados de conciencia han sido y son logrados, casi siempre, poniendo en marcha mecanismos similares a los descriptos.

Finalmente señala; Si has trabajado observando lo recomendado puede suceder, no obstante, que no hayas logrado el pasaje. Ello no puede convertirse en foco de preocupación sino en indicador de falta de "soltura" interior, lo que podría reflejar mucha tensión, problemas en la dinámica de imagen y, en suma, fragmentación en el comportamiento emotivo... Cosa que, por otra parte, estará presente en tu vida cotidiana...

CAPÍTULO IV

LA UNIDAD Y LA ACCIÓN SOCIAL

“Este es el rapto de aquellos seres no comprendidos en su naturaleza íntima, grandes poderes que hicieron todo lo conocido y lo aún desconocido. Esta es la rapsodia de la naturaleza externa de los dioses, de la acción vista y cantada por humanos que pudieron ubicarse en el mirador de lo numinoso. Esto es lo que apareció como señal fijada en tiempo eterno capaz de alterar el orden y las leyes y la pobre cordura. Aquellos que los mortales desearon que los dioses hicieran; aquello que los dioses hablaron a través de los hombres”. (24, pág.207).

Este capítulo de forma tan específica no estaba proyectado al inicio de este trabajo, sin embargo, surge de la necesidad de un sentir incompleto en relación a todo el estudio realizado en los capítulos anteriores, simplemente porque ha quedado demostrado que nuestro camino de transformación es triple; interno, interpersonal y social, un triángulo dentro de una esfera, la forma pura, que simboliza el vacío, pero que a pesar de ello, lo contiene todo, y que no tiene ni comienzo ni fin... Por tanto, en este orden de cosas, la experiencia de vacío y su relación con ese Dios, se sigue sosteniendo como un significativo registro en base al Capítulo V del Mensaje de Silo, el Libro (109, págs. 23-24) y que amerita ser desarrollado en base a algunos elementos muy sentidos.

Dario Ergas¹¹¹ describe algunos elementos que aportan en esta dirección y que agrupamos en este párrafo. El valor de la acción está dado por la ganancia en unidad interna y la integración del propio psiquismo. Esta propuesta tiene la virtud de permitir pesar las acciones desde la propia experiencia, ya que el logro de cohesión, en oposición a la contradicción y desintegración, son vivencias bastantes precisas. El contacto con la unidad interna aumenta la reflexión de la conciencia y secreta el sabor existencial de la trascendencia. El sentido de la acción, entonces, es el crecimiento de la unidad interna. Esto me transforma y aleja la creencia de la muerte. Los significados que dan sentido se encuentran en la interioridad del ser humano, pero es la acción la que los devela. Gracias a ella, la conciencia puede acceder a esa profundidad para reconocerlos. Cuando las acciones permiten a la mirada acercarse a la profundidad, el sentido se devela. La acción puede comunicar a la conciencia con el sentido o alejarla hacia la externalidad. La libertad es un significado profundo y lo humano la manifiesta a través de la acción, se realiza ampliando la capacidad de elección, y las acciones pueden aumentar ese campo de autonomía o restringirlo. El “sí mismo”, o la totalidad intuita en el interior, se expresa como dirección a la libertad o liberación, se plasma como proceso, voy ganando (o perdiendo) en libertad, alcanzando (o alejando) la plena humanidad. El otro es también una profundidad puesta delante de mí. Tú, frente a mí, eres lo

¹¹¹ ERGAS, D. (2013). La unidad en la acción. Catalonia Ltda. Chile. Págs. 54-58.

innombrable representado en la existencia, la sustancia inmortal traduciéndose en la vida. Lo trascendente no es un “más allá” aguardando para el día de mi muerte. Está presente en cada uno y en todo momento. No eres un contenido más de mi conciencia, sino un significado que se abre paso desde el núcleo mismo del ser. Puedo reconocer el sentido gracias a la acción y la reflexión que ésta provoca en la conciencia. Aprendo a distinguir lo importante de lo superfluo, a alejarme de la contradicción y a construir una realidad que refleja lo más íntimo de uno. Lo que haga tenderá cada día más al significado profundo que busco trasladar al mundo. El reconocimiento del otro como significado profundo que se abre al mundo es aprendido, lo natural es confundirlo con los objetos que forman parte del mismo espacio perceptual. La acción válida crece a medida que se realiza, crece como compromiso hacia el otro y también como concentración de unidad en uno. Crece como aumento de la conciencia sobre sí mismo y como reconocimiento del otro. Inicialmente, es una acción puntual, pero poco a poco se convertirá en una dirección de vida.

Si seguimos investigando un poco más hacia otras miradas, la meditación vipassana por ejemplo¹¹², nos dice que las personas iluminadas son aquellas que tienen una consciencia permanente y que son libres del sueño psicológico, hagan lo que hagan. Todos tenemos el potencial para ello. Lo principal de la meditación es la libertad. Cuando nos liberamos, somos libres para movernos, observar, sonreír, hablar, vivir, sin vernos empujados compulsivamente a ello. Al hacerlo, al no estar presente el ego (o el yo superficial), conseguiremos la consciencia universal. Mientras permanezcamos atados a la consciencia de nosotros mismos como entidad necesitada de poseer cosas o personas, a un ser que actúa, que necesita protección, placer, sostén, aprobación o interés, la consciencia pura estará limitada y restringida. Con la consciencia de ese “yo” existe juicio, orgullo personal, agresión, pérdida, aburrimiento y temor. Si disolvemos la raíz de ello, los elementos positivos fluyen naturalmente sin las leyes forzadas de la moralidad o las reglas sociales y, entonces, no pueden producirse la enfermedad mental y los trastornos. Cuando el hombre es libre, la humildad, la amabilidad y la ternura se generan sin necesidad de esfuerzo. En una libertad de esta naturaleza existe amor, pero también independencia, ecuanimidad y comprensión. No hay “actor”, sino el fluir de la “sabiduría intuitiva”. Mientras alguien no pueda experimentar este abandono y soledad, no podrá ser totalmente libre, esté solo o acompañado de otros. El grito de agonía de Cristo en la cruz no nació de un momento de crucifixión física, sino de su experiencia mental de ser abandonado por Dios... La desaparición del pensamiento y la memoria, puede ser similar a la muerte de uno. Es correcto, puesto que “tú” debes morir, no física, sino psicológicamente, a toda experiencia y a todo pasado. Esta suerte de muerte es una realidad viva, que conduce a una persona a vivir completamente en el presente, sin ser contrariada por el pasado o el futuro. Si puedes morir en vida, tu consciencia puede renovarse y purificarse perpetuamente. Lo cual significa renacer en la eternidad. Renacer es morir al pasado, permanecer impasible ante el futuro, libre de lo acumulado y de la tendencia a acumular de nuevo. La habilidad de morir continuamente es concomitante con la capacidad de

¹¹² LA VÍA DEL NO APEGO (1984). La práctica de la visión profunda/V.R Dhiravamsa. Traducido por Fernando Pardo. La Liebre de Marzo S.L. Barcelona.

renacer, por lo tanto podemos decir que hay libertad para morir dentro de la libertad para vivir.

Silo nos señala;... “La moral de los pueblos balbuceó con el hombre a medida que este se irguió en el paisaje. Y la moral señaló el “sí” y el “no” de la acción, reivindicando lo “bueno”, persiguiendo a lo “malo”. ¿Seguirá lo bueno siendo bueno en este paisaje tan diverso? Si un inmutable Dios así lo afirma, ¡sea! Pero si Dios ha desaparecido para muchos ¿a quién queda ya juzgar? Porque la ley cambia con la opinión de los tiempos. Este es el punto: ¿aquellos principios de acción válida que permitan a todo ser humano vivir en unidad interna serán fijas imágenes que habrán de obedecerse, o corresponderán a lo que se experimente cuando se los rechace o se los cumpla? No discutiremos aquí la naturaleza de los principios de acción válida. En todo caso, tendremos en cuenta la necesidad de su existencia”¹¹³.

Por otro lado, Silo en una de sus charlas de 1975¹¹⁴, nos señala que en general los buscadores de las cosas espirituales o la conciencia mística o buscan a Dios o buscan estar completos, iluminados. El Buda planteó ese mismo problema y explicó que para lograr la iluminación no había que buscar la iluminación; pero entonces ¿cómo va a lograr una cosa si no la busca? Es que nosotros no buscamos lograr una cosa, nosotros no planteamos esto en sentido posesivo, nosotros no decimos que haya que tomar algo para integrarlo, que haya que tomar objetos para tenerlos; nosotros decimos otra cosa; hay que suprimir la contradicción, suprimir el sufrimiento. Nosotros definimos nuestro trabajo “no como de mano llena, sino como de mano vacía”... Parece que se lograran cosas haciendo el vacío y no llenándolo. Tú lograrás más atención cuando trates de lograr un vacío de tu mente y no cuando la contemplas sobre un objeto, así sucede con muchos fenómenos... En general nosotros estamos habituados y educados a lo opuesto, estamos acostumbrados a tomar, no solo objetos sino personas. Nosotros queremos tomar los sentimientos de las personas, queremos ser queridos, nosotros queremos ser reconocidos, queremos ser amados. La misma forma nuestra de amar es una forma posesiva. Nosotros amamos con violencia, no se nos ocurre cómo podríamos amar sin cierta violencia, pero para todo hay formas... Cuando ustedes por algún accidente han experimentado una alegría muy grande –súbita- o han experimentado una comprensión muy grande también de las cosas, esos fenómenos súbitos de gran emoción o de gran comprensión, observen ustedes que en esos casos no han pensado en su yo, da la impresión que hubiera sucedido otra cosa, que el yo hubiera desaparecido. Ustedes no se han dicho en ese momento: ¡qué me está pasando! Ustedes más bien han contemplado y han sentido esa experiencia y cuando ustedes se han puesto a pensar qué es lo que les está pasando, tal fenómeno ha desaparecido. No sabe si el fenómeno desaparece porque aparece el yo, o a la inversa, lo cierto es que este fenómeno es incompatible con el yo psicológico. Ustedes sin embargo pueden decir que han tenido esa experiencia, pero saben que esa experiencia no es la misma que tienen con el yo psicológico. Esa experiencia no es posesiva, esa experiencia es muy amplia, como universal, esa experiencia ni siquiera la atribuyen a ustedes y tiene la emoción que esa experiencia debería estar comunicada a toda la

¹¹³ SILO (2013). Humanizar La Tierra. El Paisaje Interno. Editorial Betha Hydri. Bolivia. Págs. 55-56.

¹¹⁴ SILO (1975). Sobre la búsqueda del objeto. Londres. Archivos de Alejandro Trachia.

humanidad, cuando ustedes realmente la han sentido. Estamos hablando entonces de un fenómeno notable de la conciencia humana, en donde el yo posesivo no aparece, en donde no aparece la búsqueda y algo se produce, y cuando queremos producirla no funciona, tampoco se logra por eso de buscarlo... Estamos pensando simplemente en soltar las tensiones emotivas y poder trabajar con la mano vacía; nosotros no buscamos sentirnos bien, nosotros buscamos aflojar esta tensión, entonces nos sentimos bien por añadidura. Ese es el sentido del trabajo, y no es un renunciamiento ni es un sacrificio, ni es una autoeliminación...

Petur Gudjonsson¹¹⁵ en un libro lleno de experiencias de un personaje que viaja a distintos lugares del mundo buscando a Dios, nos traslada a la familiaridad de una vida cotidiana plana, con una externalidad resuelta, pero sin embargo, con la necesidad del surgimiento de un mundo interno que se transforme en el sostén de un accionar en el mundo, y que representa ese camino en la búsqueda del sentido, abriendo el abanico a comprensiones simples y conmovedoras. Amerita detenernos y mencionar algunas citas de distintos pasajes que se han interconectado, que dicen relación con este Capítulo y que nos llevan a converger a lo desarrollado hasta ahora;

Sí, tiene sentido, solo podemos describir lo que pensamos qué es Dios, no lo que es intrínsecamente...

... Pero qué pasaría si hubiera otro plano en donde los límites normales de la tercera dimensión no existieran? ¿En dónde ser y no ser sean lo mismo? ¿En dónde la parte y el todo se identifiquen? ¿En dónde el tiempo no tenga límites, no un antes, no un después, no un ahora, solo tiempo eterno? ¡Sí, eso debería ser! ¡Esa tiene que ser la vía de experimentar a Dios! Pero no tengo idea de cómo llegar allí o si ello es posible. Y si encuentro ese plano, tendría que expresar la experiencia de una forma tridimensional, tendría que contársela a otros e inclusive a mi yo normal... (pág.74).

Estaba en su caminata del día, una larga caminata que hacía diariamente, tratando de tomar un camino diferente cada vez. Estaba ante un paisaje hermoso en ese momento, con vegetación exuberante, granjas bien cuidadas, animales comiendo pasto y el cantar de los pájaros. En ese tiempo, él pensaba constantemente acerca del orden del universo, sentado a menudo enfrente de su casa mirando el cielo saturado de estrellas. ¿Qué había detrás de todo eso?, pensó mientras caminaba enérgicamente en el campo cantonés. De pronto se detuvo y permaneció allí, de pie en el camino observando algunas vacas que comían pasto, pequeñas cabras que jugaban entre ellas y un pequeño toro tratando, en vano, de montar una vaca. Observó los árboles, algunos centenarios, erguidos allí como si hubieran logrado sobrevivir a diferentes climas y guerras. Sintió cómo todo encajaba perfectamente, el planeta Tierra desplazándose en el espacio lo suficientemente cerca de una estrella como para recibir su calor y lo suficientemente lejos como para no quemarse y poder desarrollar una atmósfera. Una luna que succionaba el agua de la tierra, que ayudó a formar la superficie, después la creación de las plantas como alimento y los árboles para proporcionar el oxígeno y hacer que la superficie de la tierra fuera habitable para tantas formas vivientes, además, crear condiciones de vida bajo la tierra con el despliegue de sus raíces. El pasto como sustento de los animales, los animales de los humanos y toda esa generación de energía que permite al hombre convertir la noche en día, el frío en calor;

¹¹⁵ GUDJONSSON, P. (2002). Encontrando a Dios. Virtual Ediciones. Chile.

trayendo así los adelantos técnicos a sus casas, allá en Cantón, para preparar el camino que les permita sentirse humanos, no solo chinos o cantoneses. Para forjarse el destino de dispararse hacia el espacio y transformar otros mundos. Todo encajaba perfectamente. Luego empezó a sentir cómo era ser una vaca mordiendo el pasto, o el toro en sus frustrados intentos de hacer que la vaca lo aceptara, inclusive sintió lo que era ser el árbol. La naturaleza hizo silencio, todas las formas se volvieron más definidas, los colores más brillantes y sintió que estaba ahí, aunque no del todo. Cerró los ojos y un estadillo de luz iluminó todo dentro de él, sintió una energía extraña en su interior y envolviéndolo. Él era esa energía. Después abrió los ojos y no podía sentir su cuerpo. Observó que era parte de todo. Estaba allí, pero también sintió que había vuelto a Hong Kong y sintió que había muerto, que era pura energía consciente. Por un momento sintió comprender todo, sin palabras, sin imágenes, solo comprendió. Él era parte de algo tan poderoso, tan bueno, tan infinitamente sabio que las palabras no podían describir. Supo entonces que era parte de eso que estaba tras todo moviéndose en el tiempo y el espacio pero, sin embargo, seguía parado allí en el camino de la granja. Nunca supo cuánto tiempo duró aquello, pero le pareció como si hubieran pasado horas. Después cuando volvió a la normalidad miró su reloj y solo habían pasado unos pocos minutos. Mientras “volvía” de su experiencia sintió un agradecimiento arrollador, sintió que le habían dado más de lo que un hombre puede pedir, supo que era inmortal y que había tocado a Dios, o por lo menos una parte de él. A partir de ese momento, su vida se transformó. Muy pocas cosas le preocupan ahora, es mucho más generoso que antes y básicamente siente que necesita muy poco... (págs. 77-78).

En tiempos antiguos las tribus guerreras tenían sus dioses guerreros, las comunidades agrícolas sus dioses de la fertilidad, del viento y el agua, y los marineros el dios del mar. Originalmente el hombre creó a dios y no dios al hombre...

Cuando algún jefe de una tribu moría, se convertía en el vocero o aliado de la tribu que actuaba desde el mundo de los espíritus. Cuando esta tribu vencía en una guerra, era porque el cacique, ya muerto, era más poderoso que el de la tribu conquistada, y ellos a su vez rápidamente cambiaron su espíritu de jefe perdedor por otro muy poderoso. Cada vez que esta tribu conquistaba otras tribus, el espíritu original del jefe se volvía más y más poderoso, más y más remoto desde sus orígenes terrenales hasta que se convertía en Dios de la gente...

En esos días, los pueblos se remitían únicamente a los que les era propio porque no tenían idea de lo que sucedía en otros lugares. Este origen tribal de los dioses es bastante obvio en muchas religiones como el judaísmo, los dioses helénicos que interactuaban muy libremente con los humanos, y los dioses nórdicos. Después, los linajes genéticos fueron olvidados y se convirtieron en los dioses de los cielos. Por todo ello es muy fácil ver que Dios no creó al hombre sino que el hombre creó a Dios... (pág.89).

No es para menos que haya crisis en las religiones. No es que la gente sienta conscientemente que dios “ha muerto”, que el dios natural ha muerto, o que sientan que este dios no encaja con la nueva imagen del hombre. Es improbable que todo el mundo piense así, muy pocos lo hacen, pero todo comienza con imágenes, con pensamientos...

... Si modificamos el mismo programa original, la estructura genética, si curamos casi todas las enfermedades, si invertimos el proceso de envejecimiento, si podemos trasplantar todos los órganos que queramos, si creamos vida a voluntad, entonces le queda muy poco por hacer al Dios natural. Pero aún está la necesidad de saber de qué se trata todo esto, la necesidad de conexión, de saber que hay algo que lo abarca todo. Algo mayor que el hombre a pesar de que éste es muy grande e inclusive

puede hacerse ilimitado. Algo que le ayuda a entenderse con la muerte, aun si ocurre en una edad mayor de lo que es común ahora...

... El hombre creador tiene que tener una idea diferente de Dios que la que tiene el hombre consumidor, el productor o el animal racional... (pág.90).

Nada de esto está diciendo que dios ha cambiado, sino que la idea de dios cambia cuando el ser humano modifica la imagen que tiene de sí mismo, puesto que solo ve una parte de Dios. Y esa forma de verlo depende de cómo se ve a sí mismo...

Lo que ha muerto es la idea de Dios, no Dios. Una nueva idea debe nacer, una idea que encaje en este momento histórico. Un dios que esté dedicado a asuntos importantes, un dios gracioso, divertido, un dios amoroso y tolerante, un dios de libertad que deja hacer al hombre la mayoría de las cosas por sí mismo. Sin paraísos ni infiernos, como la canción de Lennon... (pág.91).

... Le parecía que estaba comenzando a sentirse más interesado por los demás. Tal vez porque estaba buscando a Dios. La pregunta es, ¿tengo que estar interesado en otros para poder encontrar a Dios? Sé que tengo que estar abierto para poder encontrar a Dios, ¿pero puedo abrirme a Dios si no me abro a los demás? ¿Si me abro a los demás y siento como ellos sienten, puedo irme sin hacer algo? No creo.

Y sé que debo ser fuerte, estar vivo y vibrar si quiero conectarme con Dios.

¿Puedo ser así sin que mis acciones terminen en otros? No creo. Las únicas veces que he crecido, que me he sentido vivo, es cuando he hecho algo enteramente por los demás y eso ha sido muy raras veces ¿Puedo buscar a Dios fuera de mí mismo si me cierro a los demás? No, no creo.

En general, creo que debería estar abierto y vivaz si quiero alcanzar a dios, si quiero comprender. Por consiguiente, tendría que abrirme a los demás y hacer cosas por ellos... (págs. 96-97).

¿Es más loco pensar que los espíritus están a tu lado o pensar en un Buda, Shiva, Alá, o Dios, sin importar el nombre que le des, para que te ayude? No, eso realmente no importa, lo que importa es lo que tú creas, la seguridad que puedas obtener algo. Lo que tú crees es lo que cuenta, no en quién crees.

Bueno, hasta cierto punto es verdad. Si tú creíste que obtendrías algo por un dios o un espíritu, también debes sentir miedo de ese dios o espíritu, pues es mucho más poderoso de lo que tú eres. Entonces, dablemente es mejor construir esa creencia en algo dentro de ti mismo, no afuera, con la ayuda de lo mejor de uno, del guía interno... (págs. 122-123).

... La violencia no está solamente afuera, en la sociedad misma, está también dentro de la gente, está dentro de mí y ahora estoy seguro que debo deshacerme de mi violencia porque me deshumaniza y no podré encontrar a dios a menos que sea "humano".

Pensó las veces en que empleó la violencia contra otros. Le pareció que esto siempre sucedió cuando dejaba de ver a las personas como tales y los consideró como instrumentos, como objetos que estaban allí para obedecer su voluntad. Allí dejó de respetar que ellos también tenían sus intenciones, que existían como entidades separadas y que no eran mera prolongación de su voluntad.

Eso ocurría siempre que no trataba a la gente como él quería ser tratado, cuando los explotaba, o no respetaba sus creencias y opiniones, y por supuesto, él no quería ser explotado ni que no lo escucharan. Él no era una persona propensa a golpear a la gente físicamente, pero claro que podía percibir que nadie quería ser golpeado y morir, entonces, si este principio fuera aplicado rigurosamente, no habría guerras ni ningún otro comportamiento físico violento.

Él no se consideraba como una persona intolerante o particularmente predispuesta a la violencia, pero tenía que admitir que trataba distinto a las mujeres y a los hombres, a las personas educadas y a las que no lo son, a jóvenes y adultos, a los de otra nacionalidad o raza... (pág.129).

Después de mi viaje a las montañas de Argentina, me di cuenta que todo lo que había hecho y lo que continuaba haciendo revoloteaba alrededor de un centro de mi interior que trataba de poseer todo lo que se pusiera en contacto con él. No sólo trata de retener a las personas y cosas, sino que también quiere controlar la manera de pensar, sentir y actuar de los demás.

Ese centro de mi conciencia quería controlar todo dentro de mí también. Quería agarrarse de mis ideas para que perduraran por siempre, quería hacer mis sentimientos eternos, tanto los positivos como los negativos. Entendí algo extraño que nunca antes había sido capaz de explicarme: ¿Por qué la gente se aferra a sentimientos negativos que claramente le desagrada y a los otros aún más? ¿Por qué no se deshacen de ellos una vez que comprueban lo dañino que es tenerlos? Quizás es porque son propios y no queremos dejar ir nada que sea nuestro, a menos que obtengamos algo mejor a cambio.

Entonces, todo aquello con lo que me relacionaba en el mundo lo quería poseer para siempre. Cada pensamiento, cada emoción, cada sensación.

Me di cuenta también de lo absurdo que es aferrarse a estas cosas, pues no me las voy a llevar conmigo al otro lado; no me voy a llevar mi dinero conmigo, entonces ¿para qué molestarse aferrándose a eso? No me voy a llevar a mis amigos ni a la gente que yo quiero conmigo, y con toda seguridad que no me llevaré mi coche. Y cuando mi cuerpo muera, también morirán mis emociones, las sensaciones y los pensamientos generados y guardados en memoria física. Eso tampoco me lo llevaré.

Entonces, ¿por qué molestarme aferrándome a algo que no puedo mantener? ¿Por qué en el centro de mi conciencia está ese motor, ese mecanismo que me hace correr, que me dirige y que quiere poseerlo todo?

¿Cómo puedo cambiar esto? Poniendo otra cosa en el centro, como la convicción de que continuaré en el próximo plano. O la firme decisión de apreciar que la única cosa que vale la pena es lo permanente, lo que va a durar y lo que me llevaré conmigo. Entonces, si mi vida gira alrededor de algo que está conectado con otro plano, con otro mundo y me preocupo de construir un puente bien fuerte hacia el más allá, no construiré con material que no sirva a la construcción. Las acciones no posesivas, que son las que se hacen por los demás, constituyen material de construcción para mi vida, viéndola en su eternidad. Todas mis conexiones con dios fortalecen el edificio.

Este es mi centro ahora, mis amigos. Es muy débil, y el otro aún actúa fuertemente, pero cuando estoy más lúcido, más en contacto conmigo mismo, sé lo que hay en mi centro y lo que debería haber allí. En esos momentos me doy cuenta de lo absurdo que es estar apegado a esas cosas que no me puedo llevar. Veo que estar adherido a eso es como un loco que durante el día construye y destruye y en la noche lo destruye todo, siempre repitiendo lo mismo hasta que llega el momento en que se derrumba todo y muere dejando ruinas tras de sí...

En efecto, dios no será encontrado en el plano de lo absurdo, de la posesión, del sin sentido. Dios será encontrado en un plano en donde no estamos atrapados por nuestros pensamientos, sentimientos o sensaciones, el plano en el que tenemos un centro diferente, con el cual podemos construir el futuro y tener sentido.

Ustedes dirán, pero uno necesita moverse en el mundo de los hombres y las cosas y las ideas y sentimientos siguen trabajando. Sí, esto es verdad, pero la pregunta es, ¿trataré de poseer todo eso? Luego, sufriré y llevaré una vida llena de accidentes. Es mejor moverse libremente entre la gente y las cosas, es mejor no estar atado a

nuestros contenidos internos, así tenemos la posibilidad de no sufrir, de tener control, de tener sentido, de conectarnos con dios... (págs. 205-207).

Este libro a través de la experiencia de su personaje (John) nos lleva a concluir lo que Silo nos refiere (113, pág.43): *...“Todo lo que cambie en ti, cambiará tu orientación en el paisaje que vives. De modo que si necesitas algo nuevo, deberás superar lo viejo que domina en tu interior. ¿Y cómo harás esto? Comenzarás por advertir que aunque cambies de lugar, llevas contigo tu paisaje interno”.*

De lo anterior, ¡Dios es una enorme posibilidad! Al encontrar el hombre a Dios en su interior se producirá un fenómeno social, y si descubrimos a Dios en nosotros mismos, es como descubrir que, efectivamente, entonces sí somos Dioses. Es reconocer que algo está muy dentro de mí, que tiene relación con el mundo y que no me hace perder esta referencia interna, pues el mundo externo no me varía, no me maneja, no me dirige, no me manipula y no me hace dependiente, a pesar de los accidentes, las respuestas y las alternaciones externas.

En este contacto con lo social nace una fluidez hacia un paisaje humano; esa configuración de la realidad humana en base a la percepción de el-otro, de la sociedad y de los objetos producidos con significado intencional. El paisaje humano no es simple percepción objetual sino develamiento de significados e intenciones en los que el ser humano se reconoce a sí mismo (46, pág.71). Con ello, hemos visto diversos paisajes humanos que se desarrollaron en la historia atribuidos a religiones externas, sin embargo, hemos visto también la necesidad de convertir tales religiones y también creencias en una particular “religiosidad interna” que clama una nueva revelación, principalmente en esas sociedades que han experimentado cambios en la búsqueda de nuevas referencias desde el íntimo registro del ser humano. Podemos decir entonces, que ante la crisis, esa intencionalidad generará las condiciones para que éste conecte con el reconocimiento de su divinidad, en el interior de cada cual, en la dirección del propio proceso hacia lo esencial, hacia el cambio profundo, avanzando en paralelo sobre la acción para ir esclareciendo el sentido, y en base a una “actitud y un estilo de vida”, ya que los cambios históricos se dan cuando la conciencia humana conecta con algo más profundo, con su interioridad, y es desde allí donde se dan los cambios y los pasos hacia la evolución y, claramente, lo que mueve a la historia es ese motor interno. ¿Cómo avanzamos en esa dirección?...

En algunas charlas de Silo acerca de “La Religión Interior” (114)¹¹⁶, de las cuales extraemos algunos aspectos significativos como aporte a este estudio, se nos

¹¹⁶ Silo. Charlas sobre la Religión Interior; 1974-1975. Recopilaciones y publicaciones de sus seguidores. Una de ellas señala: *“Este material no ha sido modificado en su contenido por la recopiladora. Las posibles modificaciones han sido: correcciones ortográficas, de puntuación o de formato sin alterar el texto tal cual le llegó en su momento. La obra de Silo ha sido extensa y se encuentra impresa en libros publicados por diversas editoriales e idiomas, algunos de ellos también en forma de audio y/o video. Así mismo sus conversaciones (así las hemos llamado porque tienen un carácter “informal” y a veces casi fortuito) en presencia de uno o muchos de nosotros, los seguidores de su corriente de pensamiento, abundan como material y las hemos diferenciado de las conferencias de carácter público, la gran mayoría de ellas impresas en libros, y de las que hemos llamado charlas que han tenido un carácter menos “formal” en cuanto a convocatoria y dirigidas hacia los miembros de la organización referidas a diversos temas y que han circulado internamente. Por ello hemos querido intentar conservar lo que tenemos en un formato que garantice su preservación tal cual circuló en su momento (Clara Serfaty).*

abre la mirada a una forma extraordinaria de trabajo interno, y que se entrelaza con un estilo de vida y una actitud hacia el mundo en base a intenciones y a un sentimiento, un trabajo que tiende a romper la contradicción y que permite desarrollarnos por nosotros mismos, de abrir puertas y ventanas a través de algunas herramientas tales como “los Principios” (109, Capítulo XIII, págs. 47-51) que ayudan a dar una idea clara acerca de la contradicción, y en donde se encuentran las leyes para comprender el mundo y las ideas acerca de la concepción del hombre y del universo y, la “Experiencia Interna” (109, Capítulos XV y XVI págs. 59-68) como el trabajo con la fuerza que expresa la energía que nos pone en comunicación con todo y tenemos comprensiones tales como que la creación no está terminada... Surge además la necesidad de la construcción de un centro de gravedad que nos permite armonizar esa energía y hacerla ir hacia una dirección central, no hacia afuera, un centro creativo, un gran amor interno... hacia una suerte de vacío central... Y ese gran amor interno ha producido unidad y ha roto contradicciones.

Se precisa hacer alusión cuando se hace referencia a los “santos” (116): *“Los santos son gente cuyo centro de gravedad es realmente fuerte. Estas personas tienen un gran amor interno que es probable que no conozcan. Este no es un problema para algunas gentes. Por otro lado, nosotros encontramos gentes con un gran desarrollo intelectual pero sin desarrollo interno. Nosotros entonces podemos concebir un ser que es muy humilde y que probablemente no sepa leer, ni escribir pero que tenga un gran amor interno. No lo podemos confundir con alguien que pueda saber mucho acerca de estas cosas, pero que no tenga ese centro desarrollado. De esta forma no significa nada para nosotros en términos de nivel interno, que una persona sepa mucho de estas cosas. Nosotros no podemos medir el nivel de las personas por lo que dicen o pueden explicar, pero sí por lo que puedan experimentar. Y como nosotros no sabemos cómo experimentan otras personas, nosotros no podemos juzgar el nivel interno de una persona y de todas maneras, ¿para qué queremos saber el nivel interno de otras personas? (risas)”*.

Silo también nos señala en las charlas mencionadas, que cuando nosotros trabajamos con la fuerza sabemos que la energía circula. Las contradicciones entre nuestras ideas, nuestras emociones y nuestros movimientos tienden a desaparecer porque esa energía está circulando. Es un tipo de masaje energético. Es un tipo de tonificado. Y nos recomienda la técnica del trabajo de la esfera por medio de indicadores precisos (postura, sensación que se expande, límites del cuerpo, vibración energética, circulación de la energía, silencio interno) (ver punto 3.4.1). El objetivo de este trabajo no es producir fenómenos extraordinarios. El objetivo es producir movilización energética, de tal manera que la gente se sienta mejor y más fuerte internamente, que ellos sientan unidad interna, y que ellos puedan desarrollarse a sí mismos. Cambio y progreso interno debe ser registrado en el proceso de uno. Este es el proceso que nos interesa y no las anécdotas. Del mismo modo, el trabajo con la fuerza no solo es útil para movilizar la energía sino también para entender mejor que está pasando con nosotros y con el tiempo descubrimos situaciones opresivas. El trabajo en este caso constituye un esfuerzo en expandir o ensanchar ese “nudo interno”, aquellos que sienten ese nudo interno y trabajan en disolverlo y expandirlo cuando lo logran, no solamente están experimentando un sentimiento agradable sino que su vida en general cambia, su conducta cambia y el fondo negativo que uno tiene en la vida diaria también se disuelve. De esa manera

al trabajar con la fuerza en esa sensación interna, se va modificando la conducta de la vida diaria. También al trabajar con la fuerza, si uno es buen observador descubrirá como funciona su atención, se dará cuenta que clase de fuerza interna tiene en realidad, descubrirá muchas cosas. Además del trabajo con la fuerza, se aprenderán muchas cosas acerca de sí mismo de tal manera, que no se trata de una herramienta para la movilización de la energía solamente, sino que también para el autoconocimiento. Cuando se practica el trabajo con la fuerza, en diferentes situaciones, uno puede adquirir el dominio, y en situaciones de la vida diaria, uno puede movilizar esa energía interna. Pero eso dependerá mucho de la experiencia, con el dominio de uno, de tal manera que uno rompe con muchas situaciones opresivas, muchas situaciones de tensión, uno puede romper con estas puertas contradictorias y, aun en la vida diaria, es como si uno se sentara en un circuito. Esto depende de la experiencia con la que uno cuente debido a estar trabajando mucho en esto.

La mayor parte del tiempo que pasamos en la vida cotidiana, no es una mayor parte de tiempo pasada en términos de conciencia; la mayor parte del tiempo que pasamos está manejada por los ensueños, manejada por los reflejos, manejada por las imposiciones del sistema, por las creencias sociales, por la propaganda. No somos absolutamente conscientes de nuestros actos, y eso por algo será. La naturaleza, que es tan sabia así lo ha previsto. Nosotros no pretendemos lograr distorsionar la naturaleza. Eso es descriptivamente, simplemente, lo que sucede. Encontrándose con esta situación mental es por lo que casi todas las religiones han tratado de sacar al hombre de esa suerte de sueño despierto. Jesús y el Buda repiten a sus discípulos conceptos sobre el “despertar”. En todas las grandes religiones se habla de un despertar. ¿Pero de qué despertar estamos hablando si se supone que estamos despiertos? Seguramente estamos hablando de un despertar que tiene que ver con el estado de conciencia que puede desarrollarse aún en la vigilia ordinaria. Ese es nuestro punto. Todas las religiones se preocuparon (sobre todo en su origen) del problema del despertar.

Todas las religiones parecen haber sido en su origen sabias escuelas del despertar. Lo hicieron de distinto modo, lo adecuaron a sus distintos momentos históricos, lo manejaron con diversas técnicas.

Es un sentimiento profundo, es un sentimiento muy adentro de uno mismo, al cual se va llegando a medida que se descartan todos los contenidos y todas las imágenes a las cuales se está acostumbrado ordinariamente. Mediante este procedimiento de un vaciamiento de la mente, también surge de pronto el fenómeno que conocemos como la fuerza.

Como complemento, y para la vida cotidiana, surgen elementos relevantes en este sentido. Uno de ellos dice relación con “La Atención”. Al poner atención en lo que hago, estoy también trabajando con una suerte de división atencional. Sólo que esta división no es entre el objeto y un punto de mi cuerpo, no es una división en el mismo “plano”, no es una bifurcación de la conciencia, es una división en distintos planos de profundidad. Cuando estoy trabajando con atención en todo lo que hago, necesariamente debo tener un control para saber que no me distraigo. Nos importa ser conscientes de nosotros mismos, nos importa que las divagaciones no nos

manejen; nos importa que la propaganda, los “slogans”, las incitaciones del sistema no nos controlen. En la vida cotidiana lo hago adquiriendo un estilo, todo un estilo de vida que no se refiere a la atención en un caso particular de mi vida, sino que se refiere a todo lo que hago. Me doy cuenta de que me he distraído gracias a que hay un centro de gravedad que me permite observarlo, si no, no me daría cuenta. Me doy cuenta que en un momento dado divago porque hay en mí un centro interno que me permite ver las divagaciones. Esta atención dirigida es la que nos importa a nosotros en la vida cotidiana como estilo de vida. Tal trabajo no nos crea contradicción en el mundo, tal trabajo no nos crea ambigüedad. Por lo contrario, lanza toda nuestra energía en una sola dirección, nos permite efectividad. “Entonces vamos en las direcciones que necesitamos seguir, y no en la dirección dada por las fantasías de los ensueños. Entonces, uno va adquiriendo más amplitud de la conciencia, una conciencia más atenta que provoca interesantes estados de unidad interna. Así, uno comprende más fácilmente el origen de las contradicciones. Uno se distancia de cosas que antes lo atrapaban”.

Otro elemento significativo dice relación con “La Oración”; “Hablamos de la necesidad psicológica del hombre en determinadas circunstancias de su vida que lo llevan a orar. Cuando en el hombre surge la necesidad de orar, esta necesidad puede ser canalizada adecuadamente. No estamos hablando de una beatería o de una fantochada, en donde uno tenga que ponerse a orar para que las cosas le salgan bien. Estamos hablando de que en determinadas circunstancias de la propia vida, surge la necesidad de la oración, o la necesidad del pedido. Cuando el hombre se siente muy solo y cuando el hombre se siente en encrucijadas, y no sabe cómo resolver tales situaciones, siente la necesidad de orar. En esos casos, nosotros decimos: es interesante la oración en la medida en que sea un acto de bondad interna, un acto de reconciliación consigo mismo y un acto de unidad consigo mismo. Si mi padre está enfermo en el hospital y yo deseo su recuperación, surge en mí la necesidad de orar. Pero si yo me vuelco sobre mí mismo en un acto íntimo de bondad y de amor hacia mi padre y refiero la imagen de mi padre recuperándose, la relación que se establece entre él y yo no se pierde psicológicamente. Como estoy referido a él, todo mi cuerpo tiende a él y es mucho más probable que yo luego me preocupe por si le faltan medicinas o por si consigo antibióticos, o por algo que pueda hacer por él, antes que dejarlo referido a la divinidad que me hace olvidarlo. Cuando nosotros entonces hablamos de oración, hablamos de oración interna que da unidad psicológica y que se refiere a aquello que tiene que ver con la vida cotidiana”. En este sentido, esa conexión es de total horizontalidad.

En relación a lo extraído (114) (116), podemos resumir lo siguiente sobre la Religión Interior:

Todas las religiones parten hablando de Dios, colocándolo fuera del hombre, por encima del hombre. Las religiones externas han cumplido su ciclo y el dios externo al no ser encontrado se ha desvanecido como un espejismo.

La Religión Interior explica que dios se hace presente en el corazón del ser humano, que dios surge como producto de la “experiencia interna”. Esto es de gran importancia: el hombre en su desarrollo termina creando a dios a su imagen y semejanza y no a la inversa. Según el desarrollo del hombre, lo divino se expresa en

su interior con mayor o menor evidencia. Todo queda reducido a un problema de experiencia interna y no a un dogma.

Dios es todo el Universo, es lo interno y también lo externo al hombre, pero la evidencia de lo sagrado solo surge como experiencia interna y ésta es la que permite posteriormente encontrar en todas las cosas el mismo reflejo del espíritu. Lo contrario lleva a la idolatría y al mito. Son esos mitos los que hoy se derrumban, por eso lo divino renace en el interior del ser humano, como respuesta al vacío que han dejado los dioses en su caída. La Religión Interior no hace culto a ningún dios externo y no por eso desconoce el sentimiento religioso.

La Religión Interior es por excelencia la religión del hombre. Las religiones anteriores han reflejado los pasos evolutivos de la humanidad desde las cavernas y el temor a las fuerzas naturales, hasta el mundo contemporáneo en el que ya se manejan las leyes físicas sin necesidad de dios. Hoy el científico no necesita de un dios externo para explicar al mundo, pero ese científico al escuchar en el silencio del trabajo su voz interior, descubre en sí mismo la experiencia de lo sagrado.

Religión Interior se experimenta como realidad personal. Esta es alegre y profunda. Ama al cuerpo, a la naturaleza, a la humanidad y al espíritu. Reniega de los sacrificios, del sentimiento de culpa y de las amenazas de ultratumba. No opone lo terreno a lo eterno, sino que los comprende como procesos de una misma existencia divina.

La Religión Interior no posee sacramentos ni ceremonias, en cambio utiliza la Fuerza como recurso de energía y a los Principios como estilo de vida unitivo, como moral de progreso individual y social.

La Religión Interior no se basa en el temor a la muerte o en amenazas apocalípticas. Por lo contrario, explica cómo suprimir el dolor y las contradicciones, como evolucionar y como formar el espíritu inmortal.

La Religión Interior no prohíbe ni obliga a nada. Simplemente enseña a conocerse, a lograr experiencia interna y a cambiar de vida en profundidad.

La Religión Interior predica la igualdad de todos los seres humanos; la no violencia física, económica, racial y religiosa; la liberación social, cultural y síquica; y la unidad de toda la especie.

La Religión Interior explica que en el hombre existen 3 principios: Cuerpo – Alma – Espíritu. EL CUERPO existe en todas las cosas, es materia que está siempre en evolución y progreso. EL ALMA es energía que rodea el cuerpo de los seres vivos y que siempre está en movimiento. Al Alma, la llamamos doble. Cuando el ser vivo se desintegra, también se desintegra el doble y sobreviene la muerte. El hombre es el único ser vivo que puede crear el ESPÍRITU. Si no logra crearlo, se desintegra como sucede con todos los otros seres vivos.

Si el ser humano no consigue la unidad interna, entonces las contradicciones llevan a la desintegración, no a la unidad del tercer principio que es el espíritu. El hombre puede lograr la inmortalidad si elimina sus contradicciones formando el espíritu. Pero si no logra esto, tampoco hay mayor problema por cuanto muere definitivamente y no está sometido a premios ni castigos de ultratumba.

Este es un sistema de justicia perfecta por cuanto aquel que no cree en la inmortalidad vive su vida mortal y aquél que cree en la trascendencia se esfuerza por lograrla en ese sentido. Como, por otra parte, no hay pecado ni castigo, todo queda reducido al tipo de vida que uno quiera elegir.

Para lograr la unidad hay que trabajar para obtener fuerza espiritual y eliminar las contradicciones. El trabajo con la Fuerza permite ir logrando mayor energía y desarrollo espiritual, y vivir según los principios de unidad interna va eliminando las fuentes de la contradicción, esto es: el temor, la angustia y la violencia.

“La Religión Interior está aludiendo a un acercarse cada día más al prójimo y también al Dios profundo, aquel dios que los griegos sin reconocer llamaron ‘el Dios desconocido’ ”...

En resumen, cuando nosotros hablamos de Religión Interior, estamos hablando de un sentimiento religioso que tiene que ver con el trabajo interno. Y ese trabajo interno sugiere ser manejado con tres técnicas. En primer lugar, una técnica (en la vida cotidiana) de atención dirigida. En segundo lugar, una técnica de oración en el sentido que hemos descrito; de oración replegada sobre sí mismo y sin apelar a intermediarios. Y por último, de ese trabajo muy ocasional que tiene que ver con el manejo de la fuerza. De esta forma, un cambio de actitud profunda ante la vida y el medio social es posible, nos permite evolucionar y crecer con unidad, y nos da grandes posibilidades que estaban atascadas con el sufrimiento, el resentimiento y el temor. Para ello, además, se requerirá de una verdadera comprensión del propio sufrimiento en la vida, con libertad en el autoconocimiento, de instaurar los cimientos hacia una felicidad creciente y una transformación triangular frente a la vida; interna, interpersonal y social.

... “Cuando se habló de las ciudades de los dioses adonde quisieron arribar numerosos héroes de distintos pueblos; cuando se habló de paraísos en que dioses y hombres convivían en original naturaleza transfigurada; cuando se habló de caídas y diluvios, se dijo gran verdad interior.

Luego los redentores trajeron sus mensajes y llegaron a nosotros en doble naturaleza, para restablecer aquella nostálgica unidad perdida. También entonces se dijo gran verdad interior.

Sin embargo, cuando se dijo todo aquello colocándolo fuera de la mente, se erró o se mintió.

Inversamente, el mundo externo confundido con la interna mirada obliga a ésta a recorrer nuevos caminos.

Así, hoy vuela hacia las estrellas el héroe de esta edad. Vuela a través de regiones antes ignoradas. Vuela hacia afuera de su mundo y, sin saberlo, va impulsado hasta el interno y luminoso centro”.

(109, págs. 89-90).

CONCLUSIONES

Durante la historia, el ser humano ha intentado desarrollar un funcionamiento y una capacidad que le son propias a la conciencia humana para buscar y encontrar respuestas a las preguntas fundamentales de la vida, su existencia y el sentido.

La cuestión del vacío recorre toda la historia del pensamiento filosófico y científico generando amplias visiones al respecto en relación al origen de los mundos, la existencia, el ser, el no ser, los espacios, las realidades y los fenómenos, llegando a concebir importantes e interesantes derivaciones hacia una aproximación entre la divinidad y la vacuidad. Se abre así camino a la concepción de un Dios que es infinito como el vacío al que no se le pueden asignar atributos y que está más allá de la determinación. El enfoque de esta vacuidad y la aparición de un nuevo orden pueden ser llevados al ámbito del pensamiento (forma) y del no pensamiento (vacuidad).

Observamos que el ser humano en su necesidad de expresar la dimensión absoluta de lo sagrado ha creado el concepto de Dios para explicar y estructurar interpretaciones desde un mundo externo a él, perdiendo la comprensión del fenómeno religioso de sus registros internos. De aquí surgen las ideologías, las religiones y las instituciones, y el concepto de Dios se hace más complejo en la línea del tiempo, constituyendo modelos para designaciones definidas en las diversas culturas. Sin perjuicio lo anterior, la historia va develando nuevas expansiones no solo a través del discurso bíblico, sino también a través de la teoría de las ideas y la ciencia.

Lo anterior, va llevando al hombre a reconocer que un concepto bajo sus distintos matices o mero análisis lógico no son suficientes para su comprensión, y que es necesario unirlo a una experiencia. De esta forma, se abre paso a la posibilidad de la dimensión sagrada de la conciencia como el momento de la interioridad en la apertura de la vida humana en el mundo, en el contexto de la existencia integral y no separado de ella como lo afirman algunas corrientes psicológicas.

Resultan significativas las coincidencias entre las descripciones de los Maestros que promovieron el Tao, el Budismo Zen y los Místicos Religiosos con el Maestro Silo. Yendo mucho más atrás en la historia; la búsqueda de un Plan, de la Realidad y de todo lo existente también tiene notables coincidencias con las opiniones clásicas de los siglos a.C.

Será en la interioridad del hombre, donde surge el ascenso hacia un espacio mental vacío donde mantenerse, hasta que la verdadera esencia de las cosas se haga evidente a la mirada de quien contempla. No podremos tener experiencia de Dios directamente, sino tan solo a través de las vivencias, en los acontecimientos, en la relación con otras personas, en las voces de nuestra alma, en la construcción de imágenes para movilizar acciones hacia el mundo y con ello modificarlo, y en el surgimiento del espíritu desde ese vacío, para así volver de donde partimos...

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD MÁRQUEZ, L.V. - SCHLÜTER RODÉS, A.M. (2007). Sentarse a solas con el misterio. Iglesia Viva N°232. España.
- ACOSTA, M. (2004). Termodinámica y Química Reaccional Retro-Rotatoria. CIFRA. Bogotá.
- ALEGRE GORRI, A. (1990). Estudios sobre Los Presocráticos. Editorial del Hombre Anthropos. España.
- ARIOKASAMY, A.M. (1995). Vacío y plenitud. Zen de la India en la práctica cristiana. Col. Nuevos Fermentos. San Pablo. Madrid.
- BALLESTER M., S.J. (2001). En el corazón del silencio. Paulinas. España.
- BARRENA, S. - NUBIOLA, J. Enciclopedia Filosófica (2006-2016). Pontificia Universidad de la Santa Cruz. Roma.
- BELTRÁN LLAVADOR, F. (1996). La contemplación en la acción. Thomas Merton. Editorial San Pablo. Madrid.
- BLAGA, L. (1969). La Génesis de la Metáfora. Trilogia Culturri. Bucarest. EPLU.
- BOVAY, M.- KALTENBACH, L.- SMEDT, E. (1999). Práctica y enseñanza. Historia y tradición. Civilización y perspectivas. Editorial Kairós. Barcelona.
- BREHIER (1928). La théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme. Deuxième Edition. Librairie Philosophique Vrin, J. Paris.
- BROSSE, J. (1999). Los maestros Zen. Editor José J. de Olañeta. Palma de Mallorca. España.
- CENTRO MUNDIAL DE ESTUDIOS HUMANISTAS (1995). Algunos términos de uso frecuente en el humanismo. Virtual Ediciones. Chile.
- CLEARY, T. (1986). (Trad.) Shobogenzo: Zen Essays by Dogen, University of Hawaii Press.
- COLBERT, J.G (2007). Dios en la filosofía de Whitehead. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. España.
- COSERIU, E. (1962). Teoría del lenguaje y lingüística en general. Editorial Gredos. España.
- COSERIU, E. (1992). Competencia lingüística; elementos de la teoría del hablar. Editorial Gredos. España.
- CRUZ, H.M. (1949). La Metafísica de Avicena. Publicaciones de la Universidad de Granada. España.
- DE SMEDT, É. (1997). Zen y Cristianismo. La enseñanza del maestro Deshimaru. Col. Ensayo Milenio 4. Editorial Milenio. Lleida. España.
- DÜRCKHEIM, K. (1992). El Zen y nosotros. Ed.Mensajero. Bilbao. España.

- ECHAURI, R. (2007). Dios y el Ser. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. España.
- EDICION BIBLIOTECA NUEVA ERA (2002). Tao Te Ching. Lao Tsé. Argentina.
- ELOURDY, C. (1983). Dos grandes maestros del taoísmo. Lao Tsé/Chuang Tzu. Editorial Nacional. Madrid.
- ENOMIYA-LASSALLE, H.M. (1990). Vivir en la nueva conciencia. Col. Betania 41. Paulinas. Madrid.
- ENOMIYA-LASSALLE, H.M. (1991). Zen, un camino hacia la propia identidad. Versión española por Vinuesa, O. Ediciones Mensajero S.A. Bilbao.
- ENOMIYA-LASSALLE, H.M. (2012). Zen y mística cristiana. Fundación Zendo Betania. España.
- ERGAS, D. (2006). La Mirada del Sentido. Editorial Cadaqués. Chile.
- ERGAS, D. (2013). La Unidad en la Acción. Editorial Catalonia Ltda. Chile.
- GADAMER, H.G. (2010). El Último Dios: La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori. Traducción de José Luis Iturrate Vea. Anthropos Editorial. México.
- GARCÍA-BACCA, J.D. (1979). Del Libro "Sobre el grandioso orden del cosmos". Fragmentos filosóficos de Leucipo. Los Pre-Socráticos. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- GONZALEZ, Z. (2002). Obras del Cardenal González. Historia de la Filosofía. Proyecto Filosofía en Español. Universidad Complutense, Madrid.
- GRÜN, A. (2001). El ángel del desasimiento. Col. Nueva Alianza Minor. Sígueme. Salamanca. España.
- GRÜN, A. (2004). Un largo y gozoso camino. Editorial Sal Terrae. España.
- GRÜN, A. (2010). La experiencia de Dios a través de los sentidos. Editorial Sal Terrae, Santander. España.
- GUDJONSSON, P. (2002). Encontrando a Dios. Virtual Ediciones. Chile.
- GUITTON, J.B - GRICHKA-BOGDA, I. (1991). Dieu et la science. Editorial Grasset. Paris.
- HÁBITO, R.L.F. El Zen y la existencia cristiana. Concilium 258 (1995). Verbo Divino. Cita: La Iluminación y el conocimiento místico en San Pablo (2010). Revista Lindaraja. España.
- HABITO, R.L.F. (1994). El aliento curativo. Col. Nuevos Fermentos 16. San Pablo. Madrid.
- HIRAI, T. (1994). La meditación Zen como terapia. Las evidencias científicas de los efectos del zazen en la mente y en el cuerpo. Col. Madrágora. Editorial Ibis. Barcelona.
- HULL, L.W.H. (1961). Historia y filosofía de la ciencia. Editorial Ariel. España.
- KAPLEAU, P.R. (2006). Los tres pilares del Zen. Enseñanza, práctica, Iluminación. Gaia Ediciones. Madrid.

- KATSUKI, S. (2005). Zazen. Editorial Kairós. Barcelona.
- KIRK & RAVEN (1974). Los filósofos presocráticos. Trad. J. García Fernandez. Editorial Gredos. España.
- KONRNFIELD, J. (2005). Después del éxtasis, la colada. Cómo crece la sabiduría del corazón en la vida espiritual. Col. La Liebre de Marzo. Barcelona.
- LANZACO SALAFRANCA, F. (2000). Introducción a la cultura japonesa. Pensamiento y religión. Universidad de Valladolid. España.
- LEE CH. J. A.-HAND TH. G. (2000). El sabor del agua. El Cristianismo visto con Ojos Taoístas y Budistas. Editorial San Pablo. Madrid.
- LOY, D. (2000). No dualidad. Editorial Kairós. Barcelona.
- MARCOS, J.A. (2009). Juan de La Cruz. Una mística para aprender a vivir.
http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol49/194/194_Marcos.pdf
- MARTIN PEREZ, L. (2012) Átomo de Bohr, Cuántica. Física. Fotón. Niels Bohr. España.
- MARTIN R.-YOUNG-EISENDRATH, P. (2006). Notas de los traductores. En: KAPLEAU Ph. Despertar al Zen. Editorial Pax México, México, D.F.
- MARTINEZ DEL CASTILLO (2004). El logos semántico y el logos apofántico. Granada Lingvistica. Granada.
- MASIÁ CLAVEL, J. (2006). Por el vaciarse a la fe. En: NISHIDA K. Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental. Col. Hermeneia. Sígueme. Salamanca.
- MASIÁ CLAVEL, J. – SUZUKI, K. (2007). El Dharma y el Espíritu. Conversaciones entre un cristiano y un budista. Editorial PPC. Madrid.
- MASLOW, A. (1985). Más allá del ego, textos de psicología transpersonal. Editorial Kairós. Barcelona.
- MELLO A. De, S.J. (1985). Sadhana. Un camino de oración. Col. Pastoral 4. Sal Terrae. Santander. España.
- MELLO, T. (1989). Un cristiano oriental habla sobre la oración. Zendo Betania. Brihuega.
- MERTON, T. (1994). El Zen y los pájaros del deseo. Editorial Kairós. Barcelona.
- MERTON, T. (2003). Nuevas semillas de contemplación. Col. El Pozo de Siquem Sal Terrae. Santander. España.
- MERTON, T. (2004). La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo. Editorial Oniro. Barcelona.
- MERTON, T. (2012). Amar y vivir. Editorial Grupo Planeta. España.
- NUEVA ACROPOLIS (2008). Meditaciones de Marco Aurelio. Libro 1. España.

- PASCALAU, C. (2010). El concepto de Dios y sus expansiones en el discurso filosófico y científico. Revista Semestral de Iniciación a la Investigación en Filología. Universidad de Almería. España.
- PLATON. Obras Completas. Timeo o de la Naturaleza. Ed. de Patricio de Azcárate (1872). Tomo 6. España.
- PRECIADO IDOETA, I. (1998). Las enseñanzas de Lao Zi. Editorial Kairós. España.
- PRECIADO IDOETA, I. (2006). Los Libros del Tao. Lao Tsé. Editorial Trotta. Madrid.
- REDONDO BARBA, R. (2005). La radicalidad del Zen. Col. Cuatro vientos. Desclée De Brouwer. Bilbao.
- RIBAS MASSANA, A. (2008). Biografía del vacío. Su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna. Editorial Sunya. España.
- RIBAS, P. (1978). Traducción: Crítica de la razón pura de Immanuel Kant. Editorial Alfaguara. España.
- ROBINET, I. (2008). Daode Jing. The Encyclopedia of Taoism. Vol. I. London.
- ROJOS OSORIO, C. (2006). Genealogía del giro lingüístico. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín.
- RULAND, J.- FERENZ, G. (2012). Geometría Sagrada. Ediciones Obelisco S.L. España.
- SAMBURSKY, S. (1959). Physics of the Stoics. Routledge and Paul. London.
- SCHLÜTER RODÉS, A.M. (1998). Mística en las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura. En: González F.J.I., Mística oriental y mística cristiana. Col. Cuadernos FyS. Sal Terrae. Santander. España.
- SCHLÜTER RODÉS, A.M. (2004). La luz del alma. El tesoro escondido en los cuentos. Editorial PPC. Madrid.
- SCHLÜTER RODÉS, A.M. Libertad. Pasos 98 (2007) 11-15. Brihuega (Guadalajara). Publicado por primera vez en Pasos 22 (1988). Revista Lindaraja. España.
- SHIZUTERU, U. (2004). Zen y filosofía. Editorial Herder. Barcelona.
- SILO (1975). Sobre la búsqueda del objeto. Londres. Archivos de Alejandro Trachia.
- SILO (1986). Habla Silo. La Religiosidad en el mundo actual. Casa Suiza. S/Ed. Buenos Aires. Argentina.
- SILO (1990). Habla Silo. Contribuciones al Pensamiento. Centro Cultural San Martín. S/Ed. Buenos Aires, Argentina.
- SILO (1991). Experiencias Guiadas. Editorial Planeta. Argentina.
- SILO (1993). Obras Completas. Volumen I. Editorial Latitude Press. San Diego.
- SILO (1995). Habla Silo. El Tema de Dios. Encuentro para el diálogo filosófico-religioso. Sindicato de Luz y Fuerza. S/Ed. Buenos Aires. Argentina.

- SILO (2006). Apuntes de Psicología. Ulrica Ediciones. Argentina.
- SILO (2011). El Mensaje de Silo. Editorial Betha Hydri. Bolivia.
- SILO (2013). Humanizar La Tierra. Editorial Betha Hydri. Bolivia.
- SUZUKI, D.T. (2003). Budismo Zen. Editorial Kairós. Barcelona.
- SUZUKI, D.T. (2006). Introducción al Budismo Zen. Versión española de Morel, H.V. Editorial Kier S.A. Argentina.
- SUZUKI, D.T. (2006). ¿Qué es el Zen? Editorial Losada. Madrid.
- TAO TE CHING. LAO TSÉ (2008). Edición por Antonov, V. Traducido al español por Teplyy, A. New Atlanteans. Canadá.
- THOMAS WALSH, W. (1945). Santa Teresa de Ávila. Traducción directa del inglés por Mariano de Alarcón. Editorial Espasa, Calpe Argentina S.A. Argentina.
- UGARTE, D. (2014). Los otros orígenes de Europa. Sociedad de las Indias Electrónicas. S.Coop. España.
- V.R DHIRAVAMSA. (1984). La vía del no apego. La práctica de la visión profunda. Traducido por Fernando Pardo. La Liebre de Marzo S.L. Barcelona.
- VALLÉS, C.G. (1987). Ligero equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo. Editorial Sal Terrae Santander. España.
- VELASCO, J.M. (1999). El fenómeno místico. Editorial Trotta S.A. Madrid.
- VUILLEMIN, V.K. (1980). Artículos sobre la naturaleza de la vacuidad. Proyecto CERN (Organización Europea para la Investigación Nuclear). Suiza.
- WATTS, A. (2003). El Camino del Zen. Editorial Edhasa. Barcelona.
- WILHELM, R. (1978). Tao Te King. Lao Tsé. Traducción y Comentarios. Editorial Sirio S.A. Argentina.
- YAMADA, M. (1981). The Zen-Christian Colloquium. Un peregrinar Zen-Cristiano. Fruto de diez coloquios anuales en Japón. Citado por SCHLÜTER RODÉS A.M. Las religiones orientales y la paz. Pasos 70 (2000). Betania. Brihuega.
- YOKA DAISHI (2001). El canto del inmediato satori (Shodoka). Editorial Kairós. Barcelona.

MONOGRAFÍAS

ESPINOZA, J. (2011). La entrada a lo profundo en San Juan de la Cruz. Centro de Estudios Parques de Estudio y Reflexión Toledo. España.

ESPINOZA, J. (2012). Teresa de Jesús. Experiencias místicas y procedimientos. Centro de Estudios Parques de Estudio y Reflexión Toledo. España.

FERES, J.G (2010). Estudio sobre la oración del corazón. Un procedimiento de acceso a lo profundo. Centro de Estudios Parques de Estudio y Reflexión Punta de Vacas. Argentina.

NOVOTNY, H. (2013). Investigación bibliográfica. La entrada a lo profundo en Lao Tsé. Parques de Estudio y Reflexión Carcarañá. Argentina.

UZIELLI, M. (2010). Monografía “Los Presocráticos”. Parques de Estudio y Reflexión Punta de Vacas. Argentina.

AUDIOVISUAL

DENTRO DE LA MADRIGUERA (2006). Lord of the Wind Films, LLC. Portland, Oregon.

ZEN, LA VIDA DE DŌGEN (2009), del Director japonés Banmei Takahashi.