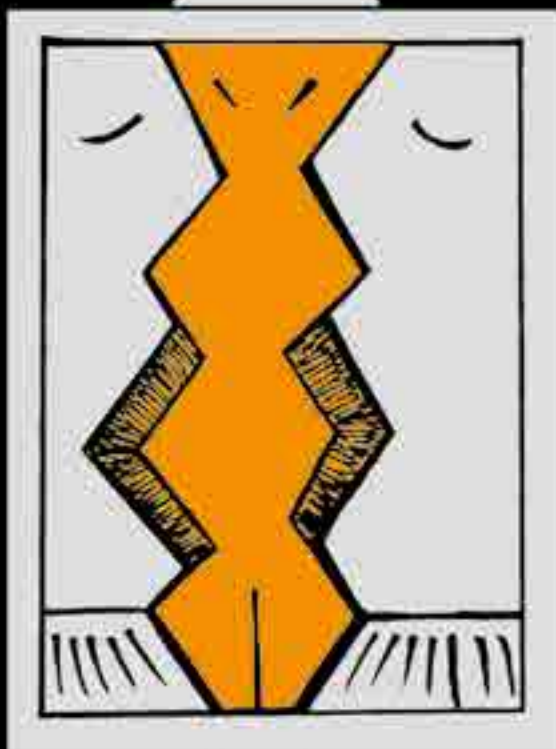


ÉNDOXA



ENSAYOS EN HONOR
DE MARÍA TERESA
ROMÁN

UNED

Series

Filosóficas

Nº 42

Fundador y Primer Director - Founding Member: Eloy Rada García (UNED)

Director – Editor in Chief: Jesús Pedro Zamora Bonilla (UNED)

Editora Ejecutiva – Managing Editor: Piedad Yuste Leciñena (UNED)

Secretaría de Redacción – Editorial Secretariat:

Cristina Rodríguez Marciel (UNED)

Kilian Lavernia Biescas (UNED)

Consejo de Redacción - Editorial Board - Comité Editeur:

Julio Armero San José (UNED)

Jesús M. Díaz Álvarez (UNED)

Huberto Marraud (UAM)

Jacinto Rivera de Rosales (UNED)

David Teira Serrano (UNED)

María José Callejo Hernán (UCM)

María García Alonso (UNED)

María Paz Moreno Feliú (UNED)

Eloy Rada García (UNED)

Concha Roldán (CSIC)

Carlos Thiebaut (Univ. Carlos III)

Consejo Asesor - Advisory Board - Conseil Consultatif:

Juan José Acero (Univ. Granada)

Eduardo Bustos (UNED)

Adela Cortina (Univ. Valencia)

Miguel Ángel Granada (Univ. Barcelona)

Emilio Lledó (Real Academia de la Lengua)

M^a Carmen López Saénz (UNED)

Simón Marchán (UNED)

Ulises Moulines (Univ. Munich)

León Olivé (UNAM-México)

Sergio Pérez Cortés (Mx-Iztapalapa)

Wolf Reick (Babraham Institute)

José M. Sagüillo (Univ. Sant. de Comp.)

Ubaldo M. Veiga (UNED)

Juan R. Álvarez Bautista (Univ. León)

Camilo J Cela (Univ. Palma de Mallorca)

Manuel Fraijó (UNED)

Otfried Höffe (Universität Tübingen)

G.E.R Lloyd (Univ. Cambridge)

Javier de Lorenzo (Univ. Valladolid)

Andrés Martínez Lorca (UNED)

Javier Muguerza (UNED)

Joao Pina Cabral (Univ. Lisboa)

M. A. Quintanilla (Univ. Salamanca)

Rosaura Ruiz (UNAM, México)

V. Stiopin (Inst. de Filosofía -ACR)

Marcello Zanatta (Università Calabria)

Revisión de estilo en lengua inglesa - English corrections: Nancy Konvalinka

Dirección postal - Mailing address:

Facultad de Filosofía. UNED. Paseo Senda del Rey, nº 7. Madrid 28040. España.

Tf. (34) 91.398 69 44. E-mail: endoxa@fsof.uned.es

Versión electrónica - Web site:

<http://e-spacio.uned.es/revistasuned/index.php/endoxa>

Diseño de la cubierta - Cover design: Sylvia Gil



REVISTA

La Revista Universitaria de Filosofía ÉNDOXA es editada por la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Fue fundada en 1993 y se publica con periodicidad semestral. Incluye artículos, discusiones, conferencias, noticias de publicaciones y reseñas procedentes de colaboradores pertenecientes a la comunidad de profesores y graduados de todas las regiones a las que llega la presencia de la Universidad. Dado que ésta alcanza con su presencia a gran parte del mundo Iberoamericano y a buena parte de Europa se admiten colaboraciones en las diferentes lenguas de amplia difusión en Occidente (castellano, inglés, francés, portugués, alemán e italiano).

El nombre de la Revista quiere indicar dos cosas. La primera, que es un espacio para las «*Opiniones racionales*» y, por tanto, sus páginas están abiertas a las diferentes y variadas opiniones filosóficas y antropológicas que pueblan el mundo, supuesto que, además, respondan al formato racional de las propuestas filosóficas. En este sentido la Revista viene a ser un largo compendio de la variedad de visiones filosóficas que conviven en amplias regiones del planeta. La segunda que todas las ideas u opiniones publicadas lo son de sus autores y, por lo mismo, ÉNDOXA sólo ejerce de altavoz. Sin embargo, en esta función, le complace abrir sus páginas a los filósofos más recientes y/o más jóvenes.

Difusión: Además de a las universidades Españolas, su difusión alcanza a la mayor parte del Espacio universitario Iberoamericano y a varios Centros universitarios y de Investigación de Europa y EEUU.

La revista ÉNDOXA posee un servicio regular de intercambio con otras muchas publicaciones universitarias españolas y extranjeras.

The University Journal of Philosophy, ÉNDOXA, is edited by the Faculty of Philosophy at the National University of Distance Learning (UNED). It was founded in 1993 and it appears approximately at six-monthly intervals. It includes original articles, discussions, conferences, publication reports and reviews by contributors who belong to the community of teachers and graduates from all regions and countries where the university has a presence. Given that this presence includes most of the Ibero-American world and a great part of Europe, we accept contributions in the most widely spoken languages of the Western world (Castilian, English, French, Portuguese, German and Italian).

The title of the journal proposes two things. First, that it is a space for «*Rational Opinions*» and, therefore, its pages are open to the different and varied philosophical opinions that abound in the world provided that they concord with the rational format of philosophical proposals. In this sense, the journal purpose is to be a long compendium of the varying philosophical views that exist together in wide areas of the planet. Second, all ideas or opinions belong to their authors and, therefore, ÉNDOXA aims to serve solely as a platform. As such and by way of fulfilling this role, ÉNDOXA is pleased to open its pages to the newest and/or youngest philosophers.

Diffusion: In addition to Spanish universities, its spread reaches to most part of the Iberoamerican space University and several universities and research's centres in Europe and USA.

ÉNDOXA keeps a regular service of exchange with other Spanish and foreign academic publications.

ἘΝΔΟΧΑ

Series Filosóficas N.º 42

Ensayos en honor de María Teresa Román

Editores: Diego Sánchez Meca y Piedad Yuste Leciñena



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

REVISTA (0170070RE31A17)
ÉNDOXA N.º 42 (DICIEMBRE 2018)

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ellas mediante alquiler o préstamo públicos.

ÉNDOXA está registrada e indexada entre otros, por los siguientes Repertorios Bibliográficos y Bases de Datos: Academic Search Complete (EBSCO), Philosopher's Index, Répertoire Bibliographique de la Philosophie, Bulletin Signalétique, ÉRIH PLUS, SCOPUS (Elsevier), REDIB, DICE, MIAR, ESCI, DULCINEA, ICYT, ISOC-Filosofía (CINDOC) y RESH (CSIC), Ulrich's Internacional, Dialnet, Emerging Sources Citation Index, e-spacio UNED.

Asimismo, la revista Éndoxa. Series Filosóficas posee desde 2016 el Sello de Calidad de las Revistas Científicas Españolas que concede la FECYT.

ÉNDOXA is included and registered, among others, by the following Indexing and Databases Services: Academic Search Complete (EBSCO), Philosopher's Index; Répertoire Bibliographique de la Philosophie; Bulletin Signalétique; SCOPUS (Elsevier), DICE, REDIB, MIAR, ESCI, DULCINEA, ICYT, ISOC- Philosophy (CINDOC) and RESH, from the CSIC; Ulrich's Internacional; Dialnet; e-spacio UNED. Emerging Sources Citation Index.

Éndoxa. Series Filosóficas has the Seal of Quality that FECYT grants to Spanish Scientific Journals.



© UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA - Madrid, 2018

ISSN: 1133-5351

Depósito legal: M. 11.773-1993

Impreso en España - Printed in Spain

Maquetación: Regina G. Cribeiro

Impresión:

Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado
Avda. Manoteras, 54. 28050 Madrid



ÍNDICE

<i>Presentación</i>	
Diego SÁNCHEZ MECA; Piedad YUSTE LECIÑENA	13
<i>Semblanza de María Teresa Román</i>	
María Luisa ROMERO GONZÁLEZ	19
<i>El horizonte escatológico en el ideario de Zoroastro</i>	
María Teresa ROMÁN LÓPEZ	23
<i>Shivaísmo tántrico no dual</i>	
Raquel FERRÁNDEZ-FORMOSO	41
<i>La relevancia de la producción editorial budista en la visibilización del budismo en España</i>	
Francisco Díez de Velasco ABELLÁN	69
<i>El Budismo durante el patriarcado</i>	
María Jesús ALONSO SEOANE	137
<i>Los orígenes de la moral en Mencio y en Hume. Un ensayo de filosofía comparada</i>	
Gerardo LÓPEZ SASTRE	159
<i>Tolstoi y Gandhi: la resistencia pasiva y el reino de Dios</i>	
Pedro CARRERO ERAS	183
<i>Influencias de Oriente en la figura de Marcel Proust y antecedentes a una comparación entre À la recherche du temps perdu y el budismo</i>	
David NAVA GUTIÉRREZ	217
<i>Jung y la sabiduría oriental</i>	
Diego SÁNCHEZ MECA	239
<i>Entre Filosofía y No Filosofía. Un silencio, una espera, una conciencia</i>	
M ^a Carmen LÓPEZ SÁENZ	255

<i>Aspectos transformadores de la experiencia humana a la luz de la práctica de la meditación de atención plena</i>	
Miguel Ibáñez RAMOS	285
<i>No pienso, luego existo. Un reto para la nueva buena ciencia</i>	
Manuel ALMENDRO	309
<i>La España posible de Julián Marías</i>	
Rafael HERRERA GUILLÉN	343
<i>David Hume a través del espejo de Borges</i>	
Antonio José CANO LÓPEZ.....	355
<i>Antonio Machado: conocimiento y lógica</i>	
Enrique GALLUD JARDIEL	389
<i>Ortega y el amor</i>	
Manjula BALAKRISHNAN	409

RESEÑAS

<i>María Teresa ROMÁN, La exploración de la conciencia. En Oriente y Occidente</i>	
Piedad YUSTE LECIÑENA	427

SUMMARY

<i>Presentation</i>	
Diego SÁNCHEZ MECA; Piedad YUSTE LECIÑENA	13
<i>Semblance of María Teresa Román</i>	
María Luisa ROMERO GONZÁLEZ	19
<i>The Eschatological Horizon in Zoroaster's Ideas</i>	
María Teresa ROMÁN LÓPEZ	23
<i>Non-Dual Tantric Śaivism</i>	
Raquel FERRÁNDEZ-FORMOSO	41
<i>The Relevance of Buddhist Editorial Production in the Visibility of Buddhism in Spain</i>	
Francisco Díez de VELASCO ABELLÁN	69
<i>Buddhism in the Patriarchy</i>	
María Jesús ALONSO SEOANE	137
<i>The Origins of Morality in Mencius and Hume. An Essay in Comparative Philosophy</i>	
Gerardo LÓPEZ SASTRE	159
<i>Tolstoi and Gandhi: Passive Resistance and the Kingdom of God</i>	
Pedro CARRERO ERAS	183
<i>Eastern Influences of the Figure of Marcel Proust and Precedents to a Comparison between À la recherche du temps perdu and Buddhism</i>	
David NAVA GUTIÉRREZ	217
<i>Jung and Oriental Wisdom</i>	
Diego SÁNCHEZ MECA	239
<i>Between Philosophy and Non-Philosophy. A Silence, a Wait, a Conscience</i>	
M ^a Carmen LÓPEZ SÁENZ	255

<i>Transforming Aspects of Human Experience in the Light of the Practice of Mindfulness Meditation</i>	
Miguel Ibáñez RAMOS	285
<i>I do not Think therefore I Exist. A Challenge for a New Good Science</i>	
Manuel ALMENDRO	309
<i>The Possible Spain of Julián Marías</i>	
Rafael HERRERA GUILLÉN	343
<i>David Hume in Borges' Looking Glass</i>	
Antonio José CANO LÓPEZ.....	355
<i>Antonio Machado: Knowledge and Logic</i>	
Enrique GALLUD JARDIEL	389
<i>Ortega and Love</i>	
Manjula BALAKRISHNAN	409
 REVIEW	
<i>María Teresa ROMÁN, La exploración de la conciencia. En Oriente y Occidente</i>	
Piedad YUSTE LECIÑENA	427

ENSAYOS EN HONOR DE MARÍA TERESA ROMÁN

EDICIÓN A CARGO DE DIEGO SÁNCHEZ MECA Y PIEDAD YUSTE LECIÑENA

PRESENTACIÓN

Llevo en el fondo del corazón aquel amor que me hace vivir en este mundo una vida sin límites. Así vive el loto en el agua y en el agua florece. Aunque ésta no alcanza sus pétalos abiertos.

Kabir

Con este hermoso poema queremos dar comienzo al volumen que la revista *Éndoxa. Series Filosóficas* dedica a María Teresa Román López, profesora de *Sabidurías Orientales* en el Departamento de Filosofía de la UNED; amiga muy querida y compañera, fallecida inesperadamente en marzo de 2017. Las palabras del poeta sufí expresan aquí lo que sin duda fue uno de los rasgos más destacados de su personalidad: el incondicionado amor a la vida. Amor no contaminado por el ruido y la cháchara del momento; amor no deslumbrado por vanas ilusiones ni falsas promesas. Vida dedicada en *cuerpo y alma* a la labor docente e investigadora. «Ser profesor –decía uno de nuestros maestros– significa trabajar en el presente mirando al futuro; formar a los alumnos de hoy con la esperanza de que un día sean capaces de cambiar el mañana». Ser profesor, entonces, no es solo ejercer un oficio o alentar una vocación; es mucho más que eso: es elegir una forma de vida y asumirla plenamente, con sus tareas, exigencias y esfuerzos; con sus alegrías y sinsabores; con la creencia firme de que el cultivo y la difusión del Saber es el instrumento con el que podremos construir un mundo más justo y humano. Nos gustaría que esta idea fuera uno de los emblemas que presidiera el homenaje póstumo que los compañeros y amigos universitarios de la Profesora María Teresa Román queremos tributar a su memoria.

María Teresa llegó a la UNED desde el área de la psicología. «Contactó conmigo por primera vez en 1990, recuerda Diego Sánchez Meca, cuando me pidió que dirigiera su tesis doctoral: La temática de su proyecto de investigación me cautivó enseguida –*Análisis de la conciencia en el Prajnaparamita Hrydaya*

Sutra— haciéndome retomar programas y proyectos que por entonces habían dejado de ser mi principal prioridad; esta circunstancia favoreció el que intercambiásemos nuestros trabajos y compartiésemos actividades y momentos dignos de un feliz recuerdo». Antes de esa fecha, y desde distintos puestos docentes, María Teresa ya impartía cursos en nuestra Facultad de Filosofía, haciéndose cargo de diversas asignaturas, entre las que destacaron *Historia de la Filosofía Antigua y Medieval* y *Teoría de la Comunicación*. Una vez obtenido el título de Doctora en Filosofía (1994), la profesora Román derivó sus intereses hacia la enseñanza del pensamiento y las religiones de Oriente, principalmente, el hinduismo y el budismo originarios de la India. Fue la primera profesora que en una Universidad española aprobó una oposición para una plaza con perfil de Filosofía Oriental. Y ello hizo posible que, en el Plan de Estudios del Grado en Filosofía de la UNED, se incluyera la asignatura que ella misma configuró e impartió: *Sabidurías orientales antiguas*. La cual derivó después en otras dos disciplinas: *El pensamiento en Egipto, Mesopotamia e Irán* y *Sabidurías Orientales Antiguas de la India, el budismo y China*. Estas tres asignaturas han gozado durante muchos años de una excelente acogida entre los alumnos; no solo por sus contenidos, también por el entusiasmo con el que María Teresa se volcó en su docencia: preparando materiales de diversa índole y grabando programas de Radio y Televisión¹ en los que colaboraron prestigiosos profesores universitarios, algunos de los cuales participan en este homenaje.

Como especialista en este ámbito específico del saber, sus excelentes libros y artículos han merecido el respeto y la consideración de los expertos. Entre sus libros, destacamos el *Diccionario de las religiones* (Alderabán, 1996); *Buda: sendero del alma* (Aula Abierta, 1997); *Enseñanzas espirituales de la India* (Oberón, 2001); *Sabidurías orientales de la antigüedad* (Alianza, 2004); *Un viaje al corazón del budismo* (Alianza, 2007); *La exploración de la conciencia. En Oriente y Occidente* (Kairós, 2017). Publicó, asimismo, ensayos y artículos científicos en las revistas españolas más destacadas y colaboró en obras colectivas y textos de repercusión internacional. Mencionamos, por ejemplo: «La teoría budhista de los dharmas» (Éndoxa, 1998); «Un acercamiento a Oriente: el budismo» (*La Ciudad de Dios*, 1999); «Hacia un encuentro Oriente-Occidente» (*Éndoxa*, 2000); «Más allá de Oriente y Occidente» (*Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 2005);

¹ Ver todas las grabaciones y programas de televisión y radio de María Teresa Román en el siguiente enlace:

<https://canal.uned.es/searchmultimediaobjects?search=%22teresa+roman%22&tags%5B%5D=&tags%5B%5D=&duration=&year=&type=video&language=>

«La presencia de la conciencia de unidad en el pensamiento de la India» (*La Ortiga*, 2010); «Rituales, sacrificio y sacerdocio en la India antigua» (*Espacio, Tiempo y Forma*, 2011); «Reflexiones sobre el silencio y el lenguaje a la luz de Oriente y Occidente» (*Daimon*, 2012); «Paisajes no duales en el pensamiento oriental» (*Éndoxa*, 2016). La profesora Román quiso, además, divulgar sus conocimientos impartiendo conferencias, seminarios y cursos en diversas instituciones privadas y públicas.

Los artículos que componen este número especial de *Éndoxa* tienen mucho que ver con las inquietudes intelectuales de María Teresa: captar la esencia de las antiguas religiones, entablar un diálogo entre Oriente y Occidente, penetrar en la guarida de la conciencia, aprender de los más doctos.

Comenzamos nuestro periplo con la emotiva *Semblanza* que María Luisa Romero ha dedicado a nuestra amiga: sobran las palabras. El texto descubre los rasgos más íntimos y conmovedores de la personalidad de María Teresa; no desde una perspectiva académica o profesional, sino desde la mirada profunda y serena de la amistad. El primero de los ensayos que incluimos en este número corresponde a un texto que la profesora Román escribió sobre una de las religiones más antiguas del mundo: el zoroastrismo. En «El horizonte escatológico en el ideario de Zoroastro», la autora analiza algunos de los aspectos del monoteísmo iranio que pudieron influir en las concepciones apocalípticas judías; sobre todo, las relativas a la muerte, al destino de las almas y al juicio final. Continúa Raquel Ferrández Formoso, en «Shivaísmo tántrico no dual», explicándonos con todo detalle cuáles son las características principales que definen a esta corriente religiosa y en qué se distingue de otras manifestaciones espiritualistas derivadas de los textos sagrados hindúes. Proseguimos con un trabajo de gran trascendencia elaborado por el profesor Francisco Díez de Velasco, «La relevancia de la producción editorial budista en la visibilización del budismo en España». En él deja constancia del inmenso esfuerzo editorial realizado por los budistas afincados en España; nos da cuenta de autores, títulos y publicaciones; nos habla de las personalidades que actualmente están trabajando dentro y fuera de las comunidades budistas para difundir su ideario en nuestro país y en el resto de Europa. A continuación, la profesora M^a Jesús Alonso Seoane nos invita a reflexionar sobre la situación de la mujer en las órdenes monacales budistas: la inferioridad numérica de las féminas y su escasa preeminencia dentro del grupo, ¿se debe a una cuestión inherente al cuerpo doctrinal de esta corriente filosófica y religiosa o es más bien el resultado del papel que las respectivas sociedades han obligado a desempeñar a las mujeres? Abrimos ahora un nuevo capítulo dedicado al diálogo

entre Oriente y Occidente a través de la mirada de algunos de sus personajes más relevantes. En primer lugar, el profesor Gerardo López Sastre plantea, en «Los orígenes de la moral en Mencio y Hume», una cuestión candente: ¿de dónde provienen nuestros principios éticos, nuestro deseo de equidad y justicia, el sentimiento de compasión hacia los otros? Partiendo de Confucio, analiza los puntos de encuentro entre pensadores tan distantes en el tiempo como Mencio y Hume. Avanzamos en nuestra andadura presentando el texto del profesor Carrero Eras, «Tolstoi y Gandhi: la resistencia pasiva y el reino de Dios». El autor destaca aquí, sobre todo, la influencia que ejerció el escritor ruso en el pensamiento de Gandhi; sentimientos como la compasión, el rechazo de la violencia, la lucha pacífica por la igualdad de derechos, así como la crítica a las conductas religiosas hipócritas, a los abusos de los Estados, a las injusticias, a la explotación del hombre por el hombre... fueron los preceptos que ambos defendieron con fortaleza y determinación. El artículo que viene a continuación, «Influencias de Oriente en la figura de Marcel Proust y antecedentes a una comparación entre *À la recherche du temps perdu* y el budismo», David Nava Gutiérrez observa sorprendentes lazos entre el budismo y la obra proustiana, concluyendo que, no de modo directo, pero sí a través de las lecturas de Schopenhauer, Leconte de Lisle y Nietzsche, Proust pudo haber tomado contacto con algunos de los conceptos clave del pensamiento oriental.

El diálogo Oriente-Occidente se modula en la actualidad a través de la fenomenología y la superación del dualismo cartesiano; camino abierto hacia una comprensión del ser humano más unitaria y abierta. El siguiente texto al que vamos a referirnos, «Jung y la filosofía oriental», corresponde al profesor Diego Sánchez Meca. A partir del análisis de tres textos escogidos de Jung en los que analiza la espiritualidad oriental y su componente psicológico, el autor de este ensayo expone con claridad diáfana cuáles son las notas distintivas que poseen ambas visiones del mundo, oriental y occidental, y qué las hace tan diferentes y opuestas. Incidiendo en esta problemática, la profesora M^a Carmen López, en «Entre filosofía y no filosofía. Un silencio, una espera, una conciencia», hace una incursión en el pensamiento no dual del pensador japonés Nishida, en su concepción de la nada, el vacío y el silencio, enlazándolos con la fenomenología de Merleau-Ponty y las tesis sobre la conciencia recogidas por María Teresa Román en su último libro. Continuando en esta línea de investigación, el Dr. Miguel Ibáñez Ramos, en «Aspectos transformadores de la experiencia humana a la luz de la práctica de la meditación de atención plena», nos propone reflexionar acerca de lo que el budismo entiende por experiencia plena y sus vínculos con la neurofenomenología; perspectivas ambas muy próximas y que, conjuntamente,

están alcanzando excelentes resultados en la comprensión de los procesos cognitivos. La relación mente-cerebro o conciencia y cerebro es el tema que aborda ahora el Dr. Manuel Almendro en «No pienso, luego existo. Un reto para la nueva buena ciencia». El autor realiza aquí una severa crítica al reduccionismo científico, heredero de Descartes y de su consiguiente separación entre materia (cerebro) y espíritu (mente), reivindicando otras corrientes científicas más integradoras y holistas en las que el estudio de la complejidad no conlleva fracturas ni delimitaciones.

Dejamos en este momento el universo de la conciencia y nos alejamos de Oriente para abrir un nuevo capítulo en nuestro viaje: el dedicado a la literatura, la historia y la filosofía; ámbitos todos ellos que suscitaron gran interés en nuestra amiga. En el primero de este grupo, «La España posible de Julián Marías», el profesor Rafael Herrera, toma como referencia un texto de Julián Marías (*La España posible en tiempo de Carlos III*) para poner en valor los principios defendidos por los ilustrados españoles -moderación, ejemplaridad moral, centrismo crítico, progresismo reformista-, injustamente desprestigiados tras los acontecimientos de la Revolución Francesa. A continuación, y de la mano del profesor Antonio José Cano, nos vamos a internar en el universo poético y metafísico de Jorge Luis Borges. En «David Hume a través del espejo de Borges», observaremos cómo algunos de los temas abordados por la Filosofía tradicional cobran sentido y renacen en los relatos borgeanos, enredándose entre espacios imaginarios y mundos posibles. Seguidamente, el profesor Enrique Gallud Jardiel examina uno de los aspectos más interesantes de la obra machadiana en «Antonio Machado: conocimiento y lógica». La educación de los jóvenes y la transmisión del conocimiento fueron temas que preocuparon sobremanera a nuestro querido poeta; su propósito fue luchar para que las mentes de nuestros compatriotas caminaran despiertas y libres por el sendero de la vida rehuyendo seductoras promesas utilitaristas; metodología que, por otra parte, reclama sistematicidad y razonamiento lógico. Acabamos nuestro recorrido con el ensayo que la profesora Manjula Balakrishnan dedica a «Ortega y el amor». Reflexiones del filósofo en torno a un tema controvertido por lo próximo y complejo. Amor que nubla la mente y que solo unas pocas personas son capaces de experimentar; amor que requiere la presencia del otro; amor del que vive reviviendo al amado.

Nosotros queremos revivir en este número especial de *Éndoxa* el recuerdo de María Teresa Román; dejar aquí una muestra del afecto y admiración que sus compañeros y colegas le tributamos por toda una vida de generosa dedicación al estudio y la docencia.

Diego Sánchez Meca
Catedrático Filosofía Contemporánea
UNED

Piedad Yuste Leciñena
Departamento de Filosofía
UNED

SEMBLANZA

¡Oh Alma! Si algún necio te dice que el alma perece como el cuerpo y que aquello que muere no regresa jamás, dile que las flores perecen, pero las semillas permanecen y yacen ante nosotros como el eterno secreto de la vida.

Khalil Gibran

María Luisa ROMERO*

Estas palabras de Khalil Gibran evocan en mí muchos recuerdos, recuerdos de incansables paseos conversando acerca de la vida con sus alegrías, sueños y desencantos y de las inquietudes compartidas sobre la muerte y la continuidad o no de la conciencia. Hoy, al profundo dolor que siento por su pérdida, se une la alegría por haber «reconocido» a la amiga de alma.

En ocasiones, percibir al otro no es fácil, encerrados en nuestros pequeños universos, transitamos por las mismas autopistas sin vernos y mucho menos reconocernos. Pero, en ocasiones, algunos buscadores de espacios imposibles se encuentran en las curvas del tiempo y en ese momento los muros se hacen transparentes y perciben la esencia, la luz del otro. Y así, un día como cualquier otro, en un curso sobre psicología, una persona llamó mi atención por sus inteligentes, comprometidas y audaces preguntas dirigidas al conferenciante. Me acerqué a ella en uno de los descansos, comenzamos a charlar y no dejamos de hacerlo durante treinta años.

Nuestra búsqueda espiritual había seguido rutas muy parecidas, hasta que María Teresa, de la mano de un gran amigo y maestro, según sus propias palabras, encontró en el budismo la senda que ya nunca abandonaría. Fascinada por el pensamiento oriental siguió la huella, estudió y transmitió las enseñanzas de sus maestros espirituales, filósofos, y poetas. María Teresa se convirtió en la gran

* María Luisa Romero González, Doctor en Medicina por la Open International University for Complementary Medicines de Colombo (Sri Lanka). E-mail: lateladepenelope@gmail.com.

amiga, la persona ideal para compartir las inquietudes del alma, una luz que orientó con generosidad y palabras sencillas la ruta hacia mi propio conocimiento. La generosidad, la sencillez y el no apego a las cosas materiales fueron cualidades que siempre aprecié en ella y gracias a su apoyo incondicional, ante una decisión vital, pude cambiar el curso de mi destino. Querida amiga, una vez más te doy las gracias por ello.

María Teresa, Maite, poseía un magnetismo especial que cautivaba. Recuerdo una ocasión en que la acompañé a su banco y quedé sorprendida al ver que todos los empleados se levantaron de sus respectivos asientos y se acercaron sonrientes y cariñosos a saludarla. La directora salió a recibirla y ya en su despacho, mantuvieron una larga e interesante conversación que nada tenía que ver con asuntos financieros. Después, supe que ese era el trato que siempre recibía. Y lo mismo sucedía cuando iba a ver a su gestor, o cuando iba a su antiguo barrio y se tomaba un café con los vecinos o en las tiendas o con el señor que recoge los carros en el supermercado, al que ayudaba y escuchaba con total atención. Maite no hacía diferencias entre las personas, ni sociales ni culturales, ella era así, sencilla, auténtica.

Su relación con los niños era muy especial. Con ellos, se desprendía de su coraza emocional y entraba fácilmente en sus universos. Entre juegos, ternura y firmeza, les hablaba y escuchaba. Los niños se sentían felices y la adoraban. Nunca vi a mi amiga tan radiante como en esos momentos de juegos y amor que compartió con ellos. En más de una ocasión, me pareció captar brillo de agua en sus ojos, se emocionaba al sentirse tan amada. En su despedida, los niños soltaron globos blancos al cielo y mientras se perdían entre nubes, gritaban sin cesar:

— ¡Maite, te queremos!

Hoy, la siguen añorando y dejó, sin pretenderlo, una huella imborrable, una semilla que germinará, sin duda alguna, hacia el amor por el conocimiento que siempre vieron en ella.

Maite amaba su libertad tanto como amaba su trabajo. Nunca condicionó su vida a obligaciones, ideologías o convencionalismos sociales. Altruista, protectora, directa y pura en sus afectos, entendió y practicó la compasión budista, pero rechazó la autocompasión, el chantaje emocional y el «buenismo», término que ella solía utilizar para definir ciertos comportamientos de personas que van de buenas por la vida. Su fuerte carácter y arrolladora energía no dejaba indiferente

a nadie y en más de una ocasión tuvo que enfrentarse a situaciones difíciles. Ella decía, que, para vencer en la batalla, hay que luchar como el guerrero Arjuna, sin deseo de triunfo ni emociones de odio o temor en el corazón, simplemente actuar. Así que se enfrentó con honestidad a las dificultades y venció, gracias a su fuerza y al apoyo incondicional de sus muchos amigos.

Gracias a su constante deseo de superación era capaz de reconocer los rasgos menos positivos de su carácter y tratar día a día de mejorarlos. Aceptaba con humildad las críticas y olvidaba con facilidad las ofensas. Trabajadora incansable, disfrutaba estudiando y enseñando. Resolutiva y rápida en cumplir sus cometidos, nunca dejaba nada para el día siguiente. Quizá intuía que no habría muchos días siguientes en su vida.

Siempre decía que estudiaba y escribía para aprender y evolucionar a través de la sabiduría de los Grandes Maestros. Quienes estuvimos cerca de ella pudimos apreciar y disfrutar de su transformación: una actitud más compasiva y generosa, mayor tolerancia, gestionaba mejor la frustración, aumentó su capacidad de escucha, dedicaba más tiempo a las personas que amaba, sus palabras invitaban a profundas reflexiones y poco a poco su ego se iba desdibujando.

La India ejercía sobre ella una fascinación especial. En más de una ocasión me comentó que había tenido experiencias *déjà vu*: olores, sabores e imágenes de una niña descalza caminando por las calles de Benarés. Su soñado viaje a la India tuvo que ser anulado en varias ocasiones, debido a la atención incondicional que dedicaba a su madre. Cuando al fin pudo realizarlo, derrochó tanto amor, entusiasmo y energía que nada hacía presagiar lo que sucedería cinco meses más tarde.

Aceptó su enfermedad, sin quejas ni reproches. Su estancia en el hospital fue un ejemplo para los médicos que la atendieron y para todo el equipo de la planta. Llegaron a sentir tal empatía hacia ella que, aún habituados a la muerte, se emocionaron cuando les comuniqué que no había superado la operación. En los días previos a su muerte aprecié en ella una nueva transformación, mayor intuición, receptividad y comprensión. Estaba más ocupada en no inquietar ni molestar que en su propio dolor. Demandó varios encargos, todos para favorecer a alguien; uno de ellos fue que le regalara, a la señora que cada día limpiaba la habitación, su libro *Reflejos del alma*: intuuyó que lo necesitaba. En esos días, la mirada de Maite desprendía un brillo tan especial que entendí lo que quería decir cuando hablaba de «fronteras transparentes».

En estos momentos, quiero imaginarla ajena a la añoranza de quienes la quisimos, recorriendo las calles de Benarés, descalza, feliz y sin apegos, como la niña de sus presentimientos. O descansando en la «Tierra Pura». Ese mundo de transparencia que describe en su libro *El gran enigma de la muerte*, «Donde todo el universo es reflejado, donde las cosas tienen el destello de las piedras preciosas y el olor de los delicados perfumes, un paraíso donde todo se manifestaría tal y como desearan los seres, libre de tentaciones e impurezas».

Pero dondequiera que su conciencia habite quiero que le llegue mi gratitud por su presencia en mi vida y hago míos los versos de Miguel Hernández para decirle:

A las aladas almas de las rosas
del almendro de nata te requiero,
que tenemos que hablar de muchas cosas,
compañera del alma, compañera.

EL HORIZONTE ESCATOLÓGICO EN EL IDEARIO DE ZOROASTRO

THE ESCHATOLOGICAL HORIZON IN THE ZOROASTER IDEARY

María Teresa ROMÁN LÓPEZ
UNED

RESUMEN: El objetivo de este artículo es presentar sucintamente el núcleo central del ideario de Zoroastro en lo relativo a las cuestiones escatológicas recogidas en parte en los *Gāthā* que, en cierta medida, puede ayudarnos a entender algunas de las razones que justifican la influencia profunda que el zoroastrismo ha tenido en el mundo oriental y occidental.

PALABRAS CLAVE: Zoroastro, religión, *Gāthā*, *Avesta*, cristianismo, judaísmo, escatología, Chinvat, Ahura Mazdāh, Dāenā, Saošyant, alma, juicio individual, la resurrección del cuerpo y la vida eterna.

ABSTRACT: The aim of this paper is show, succinctly, the whole of Zoroaster's thinking in relation to eschatological matters extracted from *Gāthā*. To some extent, this can help us understand some of the reasons for the deep influence that Zoroastrianism has had in the Eastern and Western words.

KEYWORDS: Zoroaster, Religion, *Gāthā*, *Avesta*, Christianity, Judaism, Eschatology, Chinvat, Ahura Mazdāh, Dāenā, Saošyant, Soul, individual judgement at death, the resurrection of the body and everlasting life.

1. Introducción

Hermana, en nombre de este Dios que nos ilumina, acepta este libro
sagrado que te traigo, el libro de nuestro legislador Zoroastro.

Montesquieu, *Cartas Persas*

Mientras que una parte importante del pensamiento de la India convergió en una suerte de *monismo idealista* de la mano de las *Upaniṣhads* y en el *agnosticismo pragmático* del Buddha Śākyamuni, el Irán antiguo, gracias al ideario de Zoroastro¹ (un místico, un chamán², un *profeta*, un legislador, un

¹ Su denominación más exacta es Zarathuštra. Los griegos, interpretándola mal, le llamaron Zoroastres, aludiendo a su reputación de astrólogo, de donde procede nuestro Zoroastro. Los escritores de la antigüedad transmitieron el nombre del célebre místico y profeta bajo diferentes formas: «Los griegos anteriores a Jesucristo le escribían: Zóroastrès o Zóroastros, de donde se derivó la palabra Zarâdes. De esta última debemos distinguir el nombre Zarâtas, Zâratos, Zâras o Zarês de que hacen mención Plutarco, Clemente Alejandrino, Suidas y otros [...] Pero aún es más probable que algunos escritores hayan confundido ambos nombres como el Zôramasdrês de Suidas, con Zôroastrès y Oromasdês. Por trasposición de una letra lleva también el nombre de Zazraustês. Estas y otras formas con que los escritores griegos modificaron el primitivo nombre de Zoroastro, tienen fácil explicación admitiendo el hecho probable de que le recibieron de los babilonios o de los persas que ya le habían modificado: esto mismo observamos en Orosmasdês u Ormuz, que se acerca más a la forma de las inscripciones cuneiformes Aurmad que a la primitiva forma de Zendavesta Ahuramazda. En los idiomas modernos de la Persia se nota aún más la variedad: en pehlevi Zartust y Zartuhast; en parsí Zarathust; en persa moderno Zardusht, Zârtusht, Zardisht, etc. Del nombre Zend Zaradhustra se derivó el adjetivo Zaradhustris con el que se designa a los partidarios de la doctrina que fue revelada al profeta por Ahura-mazda». GARCÍA AYUSO, F., 1874: *Los pueblos iraníes y Zoroastro*, Imprenta de J. Noguera, Madrid, pp. 6-7.

² «Al analizar los Avesta, estudiosos tales como Philippe Gignoux y Gherardo Gnoli llegaron a la conclusión de que la religión iraní estaba efectivamente basada en una ideología chamánica. Gnoli lo deduce del “estado de maga”, mencionado en los Gâthâ, o himnos de Zaratustra, las partes más antiguas del Avesta. De acuerdo con Gnoli, el mago gático se refiere a una experiencia extática, un estado de unión visionario con los arcángeles zoroástricos, los amesha spentas (inmortales benéficos). Este estado está definido como una iluminación especial (cisti), una forma de sabiduría trascendental más allá del lenguaje y de la percepción [...] Igual que Gnoli, Gignoux analiza la terminología usada en los Avesta para referirse a un vidente, habitualmente descrito como “justo” (ashavan y arday) en el sentido de que, igual que los muertos justos, puede vislumbrar la vida posterior mientras aún está vivo. Además, Gignoux cree que ciertos elementos chamánicos del zoroastrismo están relacionados con el concepto iraní del alma libre». COULIANO,

inspirado fundador, un sacerdote cualificado de la religión étnica tradicional³ –es decir, la que compartían los indoiranios del segundo milenio a.C.–, y su gran reformador, etc.), autor de los Gāthā⁴, iba a ser la caja de resonancia de la afirmación monoteísta –o apenas politeísta y casi monoteísta⁵– de mayor envergadura que el mundo antiguo haya conocido⁶, junto con la de Israel.

³ «Zarathushtra, it is evident from the *Gāthās*, was a qualified and practising priest, and according to Indo-Iranian custom he would have begun his training in childhood, learning about the gods and the rituals for their proper worship, and being taught myths and legends, priestly lore and the craft of composing religious verses, which if inspiration came could become *manthras*, holy words of power. For some pupils with especial gifts –which the prophet undoubtedly possessed– there was probably also training in the techniques of attaining mantic experience».

CARR, B. Y MACHALINGAM, I. (eds.), 1997: *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Routledge, Londres y Nueva York, p. 9.

⁴ «L'œuvre de Zoroastre nous est connue par les Gāthās, textes archaïques qui lui sont formellement attribués, par des textes contemporaines (Yashts) dans lesquels on trouve des éléments polythéistes de la religion populaire de l'Iran ancien, enfin para les textes postérieurs de l'Avesta tardif qui regroupèrent l'ensemble des traditions aux époques parthe, sassanide et post-sassanide. Ce second Avesta, dû en grande partie aux mages, introduit dans le zoroastrisme original des éléments du zervanisme, du mithraïsme et de la religion populaire ». DU BREUIL, P., 1984: *Histoire de la religion et de la philosophie zoroastriennes*, Du Rocher, Monaco, p. 19.

⁵ Nada queda fuera del ámbito creador de Ahura Mazdā, ni siquiera las tinieblas, lo que parece estar claramente en oposición con el dualismo, que se sugiere en otros himnos: «Ved que se trata de (los dos) Espíritus primitivos que han sido conocidos y declarados (desde antiguo, de siempre, en todo tiempo) como una pareja (que combina sus esfuerzos opuestos)» (*Yasna 30,3*); «(Si), cuando se reunieron los dos Espíritus allí al principio (de las cosas) para crear la vida y la esencia de vida y para determinar cómo debería ordenarse el fin del Mundo (destinaron) la peor vida (el Infierno) para los malos y el Mejor Estado Mental (el Cielo) para los buenos (los santos)» (30,4); «(Cuando) cada uno hubo terminado su parte en la obra de la Creación, cada cual de ellos escogió el modo de formar su reino (perfectamente separado y distinto del otro). De los dos, el malo (el Demonio) escogió (naturalmente) el mal, sacando (y obteniendo) con ello los peores resultados posibles, mientras que el Espíritu más bondadoso escogió la (Divina) Justicia» (30,5). BERGUA, B. (ed.), 1992: *El Avesta*, Edit. Clásicos Bergua, Madrid, p. 88. Probablemente Ahura Mazdā, el Dios Supremo, no era la única deidad, pero sí fue la primera en existir. Zoroastro quizá había llegado a esa conclusión después de meditar sobre la historia de la creación, que afirmaba que: «al principio sólo existía una unidad de cada cosa; una planta, un animal, un ser humano. Tal vez fue la reflexión acerca de esta singularidad lo que permitió a Zoroastro convencerse de que al principio había existido un solo dios». COHN, N., 1995: *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona, p. 97.

⁶ «Fue Zarathustra el primer fundador de una religión o hubo algún otro hombre antes que él que apartándose del politeísmo en que había acabado por cristalizar el primitivo animismo personificador de las fuerzas de la Naturaleza, fue capaz de descubrir el monoteísmo pensando que de haber algo superior a los hombres e incluso su creador, así como de todo

No hay datos fidedignos del lugar donde nació Zaratustra⁷ (según la forma iraní de su nombre, si bien es más conocido por la forma griega, Zoroastro): las opiniones varían entre el siglo VI⁸ y el XVII a.C.⁹, entre Media y diversas regiones de Irán oriental, desde Corasmia y Sogdiana (cuencas inferior y superior del Amur Daria y del Sir Daria, que desembocan en el mar Aral), hasta Seistán, en la frontera de Afganistán, Pakistán e Irán.

En un momento dado, Zoroastro tuvo iluminaciones, alucinaciones o visiones en las que veía y oía al Gran Dios denominado Ahura Mazdā¹⁰ (el *Sabio*

cuanto existía, este algo, esta Potencia no podía ser sino una? Al llegar aquí un nombre viene a la mente, el de Akhenatón. Pero la reforma de éste fue de tal modo flor de un día». BER-GUA, J. B. (ed.), 1992: *ob.cit.*, p. 12.

⁷ No es infrecuente revestir la figura de un gran santo, de un fundador de una religión o de un personaje clave en la espiritualidad de un país con importantes elementos legendarios que potencian y embellecen su imagen hasta que, en la mayoría de los casos, queda convertido en un arquetipo, en un modelo ejemplar... Los únicos datos no legendarios se encuentran en los *Gāthā*, poemas de un estilo refinado y con frecuencia poco claros; representan los fragmentos más antiguos del *Avesta*.

⁸ En *Origen y meta de la historia*, Jaspers da el nombre de «eje de la historia» universal al periodo comprendido entre los años 800 y 200 a.C., en el que vivieron los grandes fundadores de religiones y los grandes filósofos de Oriente y Occidente: «En este tiempo se concentran y coinciden multitud de hechos extraordinarios. En China viven Confucio y Lao-tse, aparecen todas las direcciones de la filosofía china, meditan Mo Ti, Chuang-Tse, Lie-Tse y otros muchos. En la India surgen los Upanishadas, vive Buda, se desarrollan, como en China, todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo al materialismo, la sofística y el nihilismo. En el Irán enseña Zaratustra la excitante doctrina que presenta al mundo como el combate entre el bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elías, siguiendo por Isaías y Jeremías, hasta el Deuteroisías. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos –Parménides, Heráclito, Platón–, los trágicos, Tucídides, Arquímedes. Todo lo que estos nombres no hacen más que indicar se origina en estos cuantos siglos casi al mismo tiempo en China, en la India, en el Occidente, sin que supieran unos de otros [...] En esta época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos, y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres». JASPERS, K., 1980: *Origen y meta de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 20 y 21.

⁹ Véase FINEGAN, J., 1963: *Esplendores de las antiguas religiones*, Luis de Caralt, vol., 1, Barcelona, pp. 96-104.

¹⁰ «Entre todos los seres sobrenaturales o divinos, uno de ellos, Ahura, toma la preeminencia gracias a su superior sabiduría; estriba ésta en el cielo con que defiende y preconiza el asha, paralelamente a como, del lado indio, Varuna será el guardián del rita. Es una sabiduría que discierne las leyes naturales y morales y que se pone a su servicio. Así lo designa el título de Mazdā, el “inteligente”. Cuando Mazdā y Ahura, comprensión y poder, se asocien, primero gradual y después definitivamente, habrá quedado constituido el dios supremo de los persas: Ahura Mazda (Ormazd)». MASSON-OURSSEL, P., 1947: *La filosofía en Oriente*, Sudamericana, Buenos Aires, p. 81.

Señor), rodeado de seis figuras radiantes: «Una mañana, mientras celebraba el festival de primavera, Zoroastro se levantó al amanecer y bajó al río a tomar agua para el sacrificio diario. Al ir vadeándolo, se sumergió en el puro elemento y, cuando emergió, vio a un ser resplandeciente que estaba de pie junto a la orilla. Este ser le dijo que su nombre era Vohu Manah (*Buen Propósito*). Una vez que se hubo asegurado de las buenas intenciones de Zoroastro, le condujo a la presencia del mayor de los *ahuras*: Mazda, señor de la sabiduría y la justicia, y que estaba rodeado por su séquito de siete dioses radiantes. Este le dijo a Zoroastro que debía movilizar a su pueblo en una guerra santa contra el error y la violencia»¹¹.

A partir de aquella experiencia creyó ser el profeta designado por los dioses de una fe religiosa que difería en gran medida de la fe tradicional; y aunque nunca pretendió abolir ésta última, lo cierto es que Zoroastro intentó reformarla; esto le supuso la enemistad del clero tradicional. El *Yasna* (46,1), informa de los ataques de los seguidores de los antiguos cultos y el exilio que el gran profeta tuvo que sufrir: «¿En qué tierra estableceré mi religión, que aquí es rechazada? ¿Adónde iré con mis alabanzas? Ni el (príncipe) deudo, ni el caballero aliado, ni nadie me hace (ofrecimientos que puedan ayudar a mi causa), ni siquiera los trabajadores y muchos menos los tiranos de la provincia».

Como sucede con frecuencia, Zoroastro no logró establecerse como profeta en el lugar en que había transcurrido su infancia y adolescencia, por lo que al cabo de unos años tuvo que cambiar de localidad y llegó a los dominios del príncipe Vištaspá¹², el cual estableció la fe del profeta iraní en su territorio y allí tuvo lugar la *puesta de largo de su doctrina*¹³: «Quand finalement un Prince perse appela Vichtâspa ou Hystaspe décide d'embrasser la foi nouvelle, un puissant mouvement de conversion commença; car le prince déclara immédiatement son intention de répandre à travers tout son royaume la religion zoroastrienne»¹⁴.

¹¹ ARMSTRONG, K., 2007: *La Gran Transformación*, Paidós, Barcelona, pp. 29-30.

¹² « Il serait le dernier roi de la "quasi légendaire dynastie des Kayanides" [...] Prototype du laïc zoroastrien selon Marijan Molé, il est présenté comme un personnage clé de la vie de Zarathustra ». DUMARCET, L., 1999: *Zarathustra*, De Vecchi, París, p. 87.

¹³ Distintos eruditos reconocen tres momentos básicos en la historia del ideario zoroástrico: 1) el de los comienzos, determinado por el mensaje del profeta iranio, que conocemos, fundamentalmente, gracias a los *Gâthâ*; 2) el de la refundición religiosa posterior, llevada a cabo por el grupo sacerdotal zoroástrico como compromiso entre la nueva fe y los cultos tradicionales, que vemos claramente plasmado en el Avesta canónico; y 3) el de la religión reinstaurada en el periodo sasánido.

¹⁴ TOMLIN, F., 1952: *Les grands philosophes de l'Orient*, Payot, París, p. 134.

El objetivo de este artículo es acercarse a algunos de los aspectos más reveladores del ideario de Zoroastro en lo relativo a las cuestiones escatológicas¹⁵ (recogidas en parte en los *Gāthā*) que, en cierta medida, puede ayudarnos a entender algunas de las razones de justificación de la influencia profunda que el zoroastrismo ha tenido en el mundo oriental y occidental¹⁶. Dada, pues, la imposibilidad de ofrecer una información completa y pormenorizada del tema y asumir una totalidad más allá de nuestras posibilidades, hemos convertido nuestra tarea en una fructífera aproximación.

El universo escatológico de Zoroastro

¹⁵ La información completa sobre la doctrina escatológica zoroastriana se encuentra en un libro pahlavi, el *Bundahišn* («Creación original»), que data posiblemente del siglo IX d.C y en él leemos lo siguiente: «En el tiempo, cuya duración total es de doce mil años, se distinguen cuatro periodos de tres mil años cada uno. El primero de ellos estuvo dominado por los *fravashis*, espíritus ancestrales que después actuarían como genios guardianes de los hombres y de otros espíritus. Durante los tres mil años siguientes aparecieron el primer hombre y el primer buey, y fue en esta época cuando, según una versión, los arcángeles formaron el cuerpo de Zaratustra, si bien hasta comienzos del último de los eones no se presentaría como personaje histórico. En el tercer periodo predominaron las fuerzas del mal y fueron creados los progenitores de la humanidad, de quienes descendían los fundadores de la dinastía iraníana. El cuerpo y último periodo, inaugurado por el fundador del zoroastrismo, no ha llegado aún a su consumación. A intervalos de mil años, Zaratustra será seguido de tres «salvadores», el último de los cuales *Saoshyant* o Mesías, nacido sobrenaturalmente de una virgen que beberá en un lago cuyas aguas conservan el semen de Zaratustra con ese fin, instaurará en el mundo un nuevo orden glorioso. Resucitarán entonces los muertos, y en el Juicio Final se procederá a separar a buenos y malos, hecho lo cual se verterá metal fundido sobre la tierra y el infierno. Para los buenos será sedante «como leche templada», pero para los malos será un suplicio espantoso que consumirá toda la culpa que han contraído. *Ahrimán* y sus demonios será arrojados a las llamas, o expulsados a las tinieblas exteriores para ser ocultos o destruidos al final. Se crearán un nuevo cielo y una nueva tierra en los que el bien, la alegría y la paz reinarán para siempre, y *Ahura Mazda* lo será todo en todos». JAMES, E.O., 1984: *Historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 132-133.

¹⁶ «Zoroaster was thus the first to teach the doctrines of an individual judgement, Heaven and Hell, the future resurrection of the body, the general Last Judgment, and life everlasting for the reunited soul and body. These doctrines were to become familiar articles of faith to much of mankind, through borrowings by Judaism, Christianity and Islam». BOYCE, M., 2001: *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, Londres y Nueva York, p. 29.

Para el ideario zoroástrico, la muerte no representa el final de la vida del ser humano¹⁷. En efecto, después de morir, el alma¹⁸ del fallecido permanece tres días y tres noches cerca del cadáver¹⁹ y entona un canto de bienaventuranza o

¹⁷ «En su aspecto físico-corporal, el hombre se compone de un cuerpo (*tanu*). Este es animado y vivificado por la “fuerza vital”, que se pierde con la muerte. La separación de la fuerza vital del cuerpo ocasiona después de la muerte la descomposición corporal. Según la literatura pehlevi, en la resurrección, el cuerpo es restaurado en forma transfigurada [...] En su aspecto psíquico-espiritual, el hombre se compone de: 1) Alma (*urvan*): *urvan* es el principio espiritual en el hombre, gracias al cual éste sigue viviendo después de la muerte como ser personal. 2) *Daëna*: el modo de pensar de la personalidad humana espiritual, formado por la conciencia. 3) *Baodha*: una expresión que no se presenta más que en el *Awesta* reciente, y que equivale a “facultad perceptiva”, en el sentido de un conocimiento sensorial que no está unido simplemente al cuerpo, sino que sigue existiendo también después de la muerte. 4) *Këhrp* (cf. latín *corpus*): significa, de una parte, cuerpo; de otra, “figura”, “forma”, y no está ligado al cuerpo terreno. En este sentido es en el que también a los *fravaschis* (espíritus protectores de los muertos) se les atribuye “figura”. KÖNIG, F., 1960: “La religión de Zarathustra”, en KÖNIG, F., *Cristo y las religiones de la tierra*, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. II, Madrid, pp. 599-600.

¹⁸ El término «alma» no tiene el mismo significado que en el cristianismo, aquí hay que contemplarlo como el de una personalidad espiritual que sigue existiendo después de la muerte física.

¹⁹ Una interesante descripción de la suerte del alma tras abandonar la vida está recogida en el *Mēnōk i Kbrat* (1.73-116): «Durante tres días y tres noches el alma dará vueltas alrededor de la almohada donde reposa tu cuerpo. (74) Y en el amanecer del cuarto día, (el alma) acompañada del bienaventurado *Srōsh*, el buen *Vāy*, y el poderoso *Vahrām*, y combatida por *Astvihāt* (el demonio de la muerte), el perverso *Vāy*, el demonio *Frēhzhisht* y el demonio *Vizisht*, y perseguida por la mala voluntad de *Cólera*, el malhechor que lleva una espada sangrienta, (alcanzará) el alto y terrible Puente de la Retribución al que tiene que llegar cada hombre cuya alma se salva y cada hombre cuya alma es condenada. Allí hay muchos enemigos esperando. (75) Aquí (el alma sufrirá) debido a la mala voluntad de la *Cólera* que empuña una espada sangrienta y de *Astvihāt*, que engulle toda la creación y nunca tiene suficiente, (76) y (se beneficiará) de la mediación de *Mīhr*, *Srōsh* y *Rashn*, y (someterá) sus acciones a la pesada del recto *Rashn* que no permite inclinarse a ningún lado las balanzas de los dioses espirituales, ni a favor de los que se salvan ni a favor de los que se condenan, ni a favor de los reyes ni de los príncipes: (77) no tanto como un cabello permite que fallen (las balanzas), y no tiene acepción (de personas), (78) porque imparte de modo imparcial justicia a ambos: a los reyes y a los príncipes y al más humilde de los hombres. (79) Y cuando el alma del que se ha salvado pasa a través del puente, la anchura del puente parece que es de una parasangana. (80) Y el alma del que se salva pasa acompañada del bienaventurado *Srōsh*. (81) Y sus buenas obras se reúnen con él en forma de una joven, más bella y hermosa que cualquier joven de la tierra. (82) Y el alma del que se ha salvado dice, “¿Quién eres tú? Pues nunca he visto sobre la tierra una joven más hermosa o bella que tú”. (83) En respuesta, la forma de la joven contesta: “No soy una joven, sino tus propias obras buenas, oh joven cuyos pensamientos y palabras, obras y religión fueron buenas. (84) Porque cuando sobre la tierra viste a alguien que ofrecía sacrificios a los demonios, entonces tú te apartabas y ofrecías sacrificios a los dioses. (85) Y cuando veías a un hombre cometer actos de violencia y robo, afligir a los hombres buenos y tratarlos

con desdén, y amontonar bienes adquiridos incorrectamente, tú te abstuviste de causar daño a las criaturas con violencia y rapiña por tu parte; (86) (y en lugar de esto), tú fuiste considerado para los hombres honrados, los respetaste y, diste hospitalidad, y dabas limosnas tanto al que venía de cerca como al que venía de lejos; (87) y tú reuniste tu riqueza de forma honrada. (88) Y cuando tú veías que alguien pronunciaba sentencia injusta o aceptaba sobornos o daba falso testimonio, tú te sentaste allí e hiciste un discurso justo y verdadero. (89) Yo soy tus buenos pensamientos, buenas palabras y buenas obras que tú pensaste, pronunciaste e hiciste [...] (91) Y cuando el alma parte de allí, entonces una fragante brisa flota hacia ella, (una brisa) más fragante que cualquier perfume. (92) Entonces dice el alma del que se ha salvado y pregunta a Srôsh: “¿Qué brisa es ésta, cuya fragancia nunca olí en la tierra?”. (93) Entonces el bienaventurado Srôsh responde al alma del que se ha salvado y dice: “Este es un viento (que flota) desde el Cielo, por eso es tan fragante”. (94) Entonces, con su primer paso cruza de un tranco (el cielo de) los buenos pensamientos; con su segundo (el cielo de) las buenas palabras, y con su tercero (el cielo de) las buenas acciones; y con su cuarto paso alcanza la Luz Infinita donde es todo bienaventuranza. (95) Y todos los dioses y Amahraspands, van a su encuentro y le preguntan cómo ha hecho su viaje, diciendo: “¿cómo pasaste de aquellos mundos transitorios, temibles, donde hay mucha maldad, a estos mundos que no mueren y en los que no hay adversario, oh joven, cuyos pensamientos y palabras, acciones y religión son buenos?” (96) Entonces Ohrmazd, El Señor, habla, diciendo: “no le preguntéis cómo ha realizado su viaje, porque ha sido separado de su querido cuerpo, y ha tenido un viaje terrible”. (97) Y ellos le sirvieron con los más suaves manjares y hasta con mantequilla de fuente primigenia, de tal forma que su alma pudiera reponerse después de las tres noches de terror del Puente, que le fueron infligidas por Astvitât y los otros demonios, (98) y le sientan en un trono lleno de joyas [...] (100) Y para siempre ya habita con los dioses espirituales rodeado de felicidad y para siempre». (101) Pero cuando el hombre que es condenado muere, durante tres días y tres noches, su alma flota por encima de su cabeza y se lamenta, diciendo: “¿Adónde iré y con quién tomaré refugio ahora?” (102) Y durante esos tres días y tres noches, ve con sus propios ojos todas las faltas y maldades que ha cometido cuando vivió en la tierra. (103) Al cuarto día el demonio Vizarsh llega y ata al alma del condenado de la manera más vergonzosa, y a pesar de la oposición del bienaventurado Srôsh, le arrastra hacia el Puente de la Retribución. (104) Entonces el justo Rashn hace que el alma del condenado comprenda que (ciertamente) está condenada. (105) Entonces el demonio Vizarsh se apodera del alma del que está condenado, la golpea y maltrata sin piedad, apremiado por la Cólera. (106) Y el alma del condenado grita con voz fuerte, lanza gemidos, y suplica con disculpas lamentables; se esfuerza mucho, aunque su fuerza vital ya no perdura. (107) Cuando todas sus luchas y sus lamentos han demostrado ser inútiles, que ninguna de las deidades ni ninguno de los demonios le van a ayudar, el alma es arrastrada contra su voluntad al más bajo de los infiernos por el demonio Vizarsh. (108) Entonces una joven que todavía no tiene los rasgos de una joven le sale al encuentro. (109) Y el alma del condenado dice a tan desgraciada muchacha, “¿Quién eres tú? Porque en la tierra nunca vi a una muchacha tan desfavorecida y horrible como tú”. (110) Y en respuesta la muchacha desfavorecida le dice: “No soy ninguna muchacha, sino que soy tus obras, —tus espantosas obras—, tus malos pensamientos, tus malas palabras, tus malas obras, y tu mala religión. (111) Porque cuando en la tierra tú veías a uno que ofrecía sacrificios a los dioses, entonces tú te sentabas (aparte) de él y ofrecías sacrificios a los demonios. (112) Y cuando tú veías a uno que respetaba a los hombres buenos y les proporcionaba hospitalidad, y que ofrecía

desesperación, que hace experimentar al difunto o bien un indescriptible gozo o bien una profunda desolación:

Si es alma buena, canta el himno de Ushtavaiti, augurándose la felicidad y goza de tantas alegrías cuantas tuvo durante el curso de toda su Vida. El alma del impío, en cambio, es atormentada durante ese tiempo con amargas y dolores por la conciencia de sus malas acciones y por la no lisonjera perspectiva del próximo juicio, que ha de decidir su suerte. Canta el himno de las lamentaciones, y se reprocha no haber acumulado méritos durante su vida, sino sólo deméritos que la privan de las alegrías del mundo material y del espiritual²⁰.

El destino del alma del justo es el objeto de un relato conmovedor: «Al acabar la tercera noche, cuando despunta la aurora, el alma del justo imagina estar rodeada de plantas y respirar perfumes. Parece que hacia ella sopla de la región del mediodía un viento odorífero, más odorífero que los otros».

Y el alma del justo semeja respirar este viento por la nariz y decirse: «¿De dónde sopla este viento, el más perfumado de cuantos respiró mi nariz?»

Al acercarse este viento, su propia Esencia se le aparece como una muchacha bella, resplandeciente, de brazos blancos, robusta, hermosa de semblante, esbelta, de senos altos, de forma noble, elevada cuna y glorioso linaje, como de quince años y más bella de forma que la más hermosa criatura.

Y el alma del justo le pregunta: «¿Quién eres, señora, oh tú la más hermosa de las señoras que jamás vi?». Entonces su propia esencia le responde: «Oh tú, joven de buen pensamiento, de buena palabra, de buena acción y de buena esencia, yo soy tu propia esencia».

limosnas a los que venían de cerca como a los que venían de lejos, tú tratabas a los hombres buenos de modo despectivo les mostrabas falta de respeto, no les dabas limosnas y cerrabas las puertas (sobre ellos). (113) Y cuando tú veías a uno que estaba a favor de una sentencia justa o que no permitía los sobornos o daba testimonio verdadero o hablaba con rectitud, entonces tú te sentabas y ofrecías un juicio falso, y hablabas injustamente [...] (116) Entonces con su primer paso iba a (el infierno de) los pensamientos negativos, con su segundo, a (el infierno de) las malas palabras, y con el tercero a (el infierno de) las malas obras. Y con su cuarto, es echado en la presencia del maligno Espíritu de Destrucción y a los otros demonios». ZAEHNER, R.C., 1956: *The teaching of the magi. A compendium of zoroastrian beliefs*, Sheldon Press, Londres, pp. 133-138.

²⁰ MESSINA, J., 1947: «La religión persa», en TACCHI VENTURI, P. (dir.), *Historia de las religiones*, Gustavo Gili, vol. II, Barcelona, p. 287.

«- ¿Y quién te amó por la majestad, la bondad, la belleza, el perfume, la fuerza victoriosa, el poder sobre los enemigos, con que apareces ante mí?

» - Oh joven de buen pensamiento, de buena palabra, de buenos actos, de buena esencia, tú me amaste por la majestad, la bondad, la belleza, el perfume, la fuerza victoriosa, el poder sobre los enemigos con que aparezco ante ti.

» Cuando veías que alguien quemaba los muertos y adoraba ídolos, oprimir al prójimo y abatir árboles, te sentabas cantando *ghâthâs*, sacrificabas en honor de las aguas buenas y del fuego de Ahura Mazdâh y acogías al justo llegado de cerca o de lejos.

» Así, siendo amable, más amable me hiciste; siendo bella, me hiciste más bella; siendo deseable, más deseable aún; y ocupando un lugar alto, tú me pusiste en otro todavía más elevado»²¹.

Por el contrario, el viento que llega al alma del malvado es un aire pestilente, fétido, hediondo, procedente del norte, y su *dâenâ*²², su otro yo, bajo una *forma femenina arquetipizada* es una horrible forma, una especie de bruja maloliente y cubierta de harapos, consecuencia de las malas acciones, palabras y pensamientos del individuo en su paso por la vida.

Antes de que el alma del difunto atravesase el puente Chinvat (*Puente del Remunerador, Puente de la Retribución, Puente del Seleccionador o Puente de la Separación*) empieza a tener sensaciones de miedo y desasosiego. Es, sobre todo, el alma del mentiroso la que siente temor de este paso. En los *Gâthâ* leemos: «De esta forma la conciencia del malvado pierde la certeza del sendero recto; con su alma desnuda, tendrá miedo al atravesar el Puente del Seleccionador, al haberse apartado por sus propios actos del camino de la justicia y de la lengua»²³. Por el

²¹ DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 1958: «La religión irania» en DRIOTON, E., CONTE-NEAU, G. y DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *Las religiones del antiguo Oriente*, Casal i Vall, Andorra, pp. 128-129.

²² «Este término de *daena*, intraducible, evoca la “conciencia religiosa”, es decir, la personalidad ética que se ha ido formando a lo largo de la existencia del sujeto, integrada por el conjunto de los actos, palabras, pensamientos, etc. de los que el hombre es responsable. El alma, de una forma u otra, percibe su doble, y por ello se da cuenta de lo que vale ante los ojos del Sabio Señor. Pero este doble posee en el mazdeísmo existencia propia, personalidad independiente y va a representar el papel de “psicopompo”». VARENNE, J., 1976: *Zoroastro*, Edaf, Madrid, 1976, pp. 83-84.

²³ VARENNE, J., *ob.cit.*, p. 226.

contrario, todas aquellas almas que se rigen por los preceptos de Ahura Mazda, pasarán como Zoroastro, sobre el puente Chinvat para ir al encuentro del *Sabio Señor*: «Quienesquiera que sean, hombres o mujeres, que me den esos dones de vida, que sabes son los mejores, ¡oh Mazda!, y que me bendigan por medio de Tu Buena Mente. Con ellos iré, los acompañaré y los invitaré a que Te rindan homenaje (en la Tierra), pues con todos ellos avanzaré finalmente hasta el puente del Juez» (*Yasna* 46,10).

Al otro lado del puente Chinvat, que une este mundo con el del más allá, se celebra un juicio²⁴. Cuando éste ha terminado, la sentencia fallada es ejecutada inmediatamente. El fallo judicial será positivo o negativo según las acciones de la persona: «Al contemplarte, como te contemplé (y consideré), como el (Ser) supremo en cuanto a la generación de la vida, puesto que estableciste, para recompensar palabras y obras, el mal para los malos y la bendición de la felicidad para los buenos» (*Yasna* 43,5). La sentencia judicial divide a los seres humanos en tres categorías: Las almas de los que han realizado a lo largo de su vida buenas acciones; las que han realizado malas acciones. Puede ocurrir que los actos buenos y malos lleguen a un punto de equilibrio, entonces está previsto, aunque no de manera muy clara, una especie de limbo o lugar intermedio, situado entre la tierra y las estrellas, permaneciendo allí hasta el Juicio Final.

Sin embargo, este juicio y sus consecuencias (buenas para unos, malas para otros) no representan para el ser humano el acto final de su trayectoria en el mundo. En la última etapa de la edad cósmica, todas las almas serán revestidas de nuevo de sus cuerpos (resucitados)²⁵ y formarán parte en la lucha final, que finalizará con la victoria del bien. El universo será renovado y purificado, y las almas serán sometidas a la prueba del fuego. El principio del mal y su cohorte

²⁴ Algunas fuentes mencionan tres jueces: Mitra, Sraosha y Rashnu.

²⁵ «Luego se añadirá una nueva idea escatológica, la de la resurrección de los cuerpos. Esta creencia parece muy antigua, pero se proclama expresamente en el *Yasht* 19,11.89 [...] que habla de la resurrección de los muertos» en relación con la venida del «Viviente», es decir, del Saoshyant anunciado por Zaratustra. La resurrección se enmarca, por tanto, en la renovación final, que implica además el juicio universal. Numerosas ideas, algunas de ellas muy antiguas, se articulan ahora en una grandiosa visión escatológica: el mundo radical y completamente renovado representa, de hecho, una nueva creación que jamás será viciada por el asalto de los demonios; la resurrección de los cuerpos, que en realidad es una recreación de los cuerpos, equivale a una cosmogonía en virtud del paralelismo microcosmos-macrocosmos, concepción arcaica común a numerosos pueblos indoeuropeos, pero que en la India y el Irán tuvo un desarrollo considerable» ELIADE, M., 1978: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas, Cristiandad*, vol. I, Madrid, p. 348.

perecerán en el último combate, dando lugar a un mundo renovado, más excelente e impercedero, que jamás tendría fin ni conocería la corrupción bajo la autoridad de Ahura Mazda:

«Primero se producirá una separación durante tres días y tres noches entre cielo e infierno, de acuerdo con el esquema zoroástrico típico. Después, por efecto de un impacto, probablemente de un meteoro, montañas y colinas se fundirán en un río en el que se purificará a toda la humanidad. Aun entonces se mantendrán las diferencias, ya que para los justos ese río será semejante a la leche, pero a los pecadores les parecerá metal fundido.

» Una vez superada tal prueba, todos los hombres estarán juntos y alabarán a Ahura Mazdā. Tendrá lugar entonces el sacrificio de un buey, con cuya grasa, unida al *haoma*, se preparará el *hūsh*, que distribuido entre todos los hará inmortales»²⁶.

Acerca de este acto final de la vida del mundo, hay una descripción muy detallada en el *Bundahišn*. Saošyant, el tercer vástago de Zoroastro, que recibirá el sobrenombre de *auxiliador*, tendrá un papel decisivo; con su acción conducirá de nuevo a la humanidad a su condición primitiva²⁷:

«Él hará la existencia resplandeciente, de juventud perenne, inmortal, incorruptible, inmarcesible, eternamente viva, eternamente próspera, que reine a placer [...] El mundo de la verdad se volverá impercedero, obediente a la autoridad; desterrará la mentira allá de donde había venido contra los buenos para corromperlos a ellos, y a sus descendientes y a su vida; éste, el malo, perecerá, y

²⁶ VELASCO, M^a del H. 2000: *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial Universidad de Valladolid, p. 73.

²⁷ «Después de su muerte evolucionó la creencia en los salvadores venideros. Se esperaba que Zoroastro retornase, si no personalmente, al menos en la forma de sus tres hijos que, nacidos a intervalos de mil años del semen del profeta, milagrosamente conservado en el lago Kansao-ya, y tres vírgenes, vendría a salvar al mundo. Este sería el último acto de la historia del mundo y la *frašokereti* o “renovación”. El último de estos salvadores, Astvat-ereta, o “Justicia encarnada”, era llamado también el Salvador simplemente (Saošyant). Esgrimiendo el arma de Zraetaona, mataría a Druj y pondría en fuga a Furor; su mirada haría imperecedera a la creación. Siguiendo su ejemplo, Vohu Manah destruiría a Aka Manah, mientras que Hambre y Sed serían suprimidas por Haurvatat y Ameretat». DUCHESNE-GUILLEMIN, J., «La religión del antiguo Irán», en BLEEKER, C.J. y WIDENGREN, G. 1973: *Historia religionum*, Cristiandad, vol. 1, Madrid, p. 361.

el señor malo será reprimido [...] Él mirará fijamente con los ojos del espíritu; él verá todas las criaturas; él, el adversario de la mala descendencia, con ojos avizores contemplará toda la creación material, y su mirada hará imperecedero todo el mundo viviente. ¿Fue victorioso el mal pensar? El recto sentir lo derrotará. ¿Fue victoriosa la palabra falsamente proferida? La palabra proferida rectamente la destruirá. La integridad e inmortalidad destruirán la mala hambre y la sed, y huirá el espíritu tenebroso, el ejecutor de obras malas, privado de su poder (Zamyād yasht, 19, 89-96).

» Ya antes de su venida se notará un gran progreso en el mundo [...] A la venida de Saushyant se prepara la resurrección de los muertos, que durará cincuenta y siete años. Resucitará primero Gayōmart, el primer hombre, después Māshya y Māshyoi, la primera pareja, y finalmente todos los otros hombres, así los justos como los malos. Reúnanse todos sobre esta tierra, y cada cual verá sus propias acciones, buenas o malas [...] Los justos serán separados de los malos, siendo los primeros conducidos al paraíso, donde durante tres días gustarán dulzuras inefables; los otros, por el contrario, serán precipitados en el infierno, donde durante el mismo tiempo sufrirán atroces tormentos en el cuerpo y en el alma. Entonces la serpiente Gōkcihr, como un fantasma, caerá en un rayo de la luna sobre la tierra, y ésta sentirá las mismas penas y el mismo terror que sienten las ovejas acometidas por el lobo. Esta caída convertirá en líquidos los metales que se encuentran sobre la tierra, haciéndolos correr a manera de ríos. Justos y pecadores pasarán a través del torrente de fuego; al justo le parecerá estar en un baño de leche templada; el pecador, por el contrario, sentirá las penas de quien camina por un río de metal derretido [...] De esta prueba hasta los mismos réprobos saldrán purificados; todos los hombres tendrán una misma voz y ofrecerán grandes alabanzas a Ahura-mazdāh y a los Ameshaspenta. Entonces el Saushyant con sus ministros sacrificarán el toro Hadāyōsh; de la grasa del toro y del Haoma blanco harán una bebida que dará a los hombres la inmortalidad.

» Finalmente, se trabará la última batalla de Ahuramazdāh y los Ameshaspenta contra Ahrimán, Āz y sus ministros. Ahuramazdāh afrontará la lucha contra ellos protegido con el cordón sagrado y acompañado de Sraosha, y con su plegaria los reducirá a la impotencia. Ahrimán se precipitará en el infierno por el mismo camino por el que antes había hecho su incursión en el cielo. También Āz será derrotado. El infierno será purificado, allanaránse las colinas y montañas y aparecerá la tierra sin declives, llana y lisa. Toda la creación se unirá en las alabanzas y en la adoración de Ahuramazdāh. Así lo transitorio desembocará en

lo eterno; el mal desaparecerá, el reino de Ahuramazdāh volverá a su integridad inmune de enemigos, y del dualismo primitivo no quedará rastro alguno»²⁸.

Después de la muerte de Zoroastro, sus seguidores dieron a estas ideas, que de hecho ya estaban esbozadas en la enseñanza del profeta, o al menos implicadas en los principios que había enseñado, una formulación completa. En el periodo en que los judíos estuvieron en íntimo contacto con Persia, dicha formulación había llegado a tal madurez que se introdujo en la vida religiosa del judaísmo.

La influencia de la doctrina escatológica de Zoroastro en el pueblo judío

Muy importante fue la transmisión de la escatología del pueblo iranio al pueblo judío. En efecto, no es difícil demostrar la profunda influencia que la doctrina de Zaratustra habría de ejercer en el mundo hebreo. Según E.O. James, eminente historiador de las religiones: «No sorprenderá que el zoroastrismo influyera profundamente sobre el judaísmo postexílico, si se tiene en cuenta que fue después de la conquista de Babilonia por Ciro el Grande, en el año 538 a.C., cuando se permitió que los israelitas cautivos volvieran a Jerusalén para reconstruir el templo. Los que así lo hicieron quedaban sujetos, de todos modos, al dominio persa, lo mismo que los que permanecieron en Mesopotamia, que era la gran mayoría. Por estas fechas empezaba el zoroastrismo a dejar sentir en el imperio iranio su influencia, que sin embargo no se haría evidente hasta unos doscientos años más tarde, luego de la conquista de Persia por Alejandro Magno y la subsiguiente adición de Palestina a sus dominios. Siria pasó a formar parte del sector occidental del imperio macedónico, regido por Seleuco I, uno de los antiguos generales de Alejandro. Surgió entonces en la literatura judía un nuevo género, el llamado apocalíptico, cargado de huellas inequívocas de las principales doctrinas del zoroastrismo sobre el cielo y el infierno, el juicio después de la muerte y al fin del mundo, la jerarquía angélica, un dualismo del bien y el mal bajo dos ejércitos opuestos con sus respectivos caudillos, Miguel y Satanás, y un reino mesiánico en el que prevalecería el bien. Es cierto que Alejandro no tuvo en mucha consideración al movimiento zoroástrico, que asociaba con la dinastía aqueménida vencida. Pero la impresión que sus doctrinas escatológicas hicieron en el pensamiento del mundo persa —en el que, como ya se ha explicado, se incluían los judíos— bastó para que en el siglo II a.C. constituyeran ya parte integrante de los nuevos escritos apocalípticos del judaísmo, tales como el

²⁸ MESSINA, J., *ob.cit.*, pp. 289-290.

libro de Daniel y, entre los apócrifos del Antiguo Testamento, el libro de Enoc y los Testamentos de los doce Patriarcas»²⁹.

Muchos judíos aceptaban de buen grado ciertas concepciones zoroástricas: «Pese a pertenecer al judaísmo estándar, a los fariseos no les costó “interpretar” las escrituras a la luz de nuevas doctrinas que consideraban verdaderamente judías, pero que, en realidad, eran de origen zoroástrico. A su vez, algunos de los primeros rabinos adoptaron aquellas doctrinas. En tiempos de Jesús, la importante escuela rabínica encabezada por Bel Hillel sostenía que, después de la muerte, todas las almas recibirían su recompensa o castigo en el cielo o en el infierno hasta el fin de los tiempos, momentos en que se reunirían con sus cuerpos con ocasión de un juicio final, una idea desconocida para la Biblia hebrea, pero de gran importancia en la doctrina de Zoroastro. Y este legado fariseo ha subsistido; de hecho, existe aún en el judaísmo normativo de la actualidad [...] de entre los grupos marginales del judaísmo, la secta de Jesús fue la más expuesta a la influencia del zoroastrismo. No hay ningún misterio en ello. Sabemos ahora que la cultura irania se estableció y consolidó en zonas a las que numerosos cristianos primitivos se trasladaron. El zoroastrismo ejerció una gran influencia en Anatolia, por ejemplo, y Anatolia desempeñó un papel preponderante en las primeras fases de la evolución del cristianismo. El autor del Apocalipsis conocía la región a la perfección.

» Por supuesto, el cristianismo no tardaría en cambiar hasta hacerse irreconocible y convertirse en algo muy alejado tanto del judaísmo como del zoroastrismo [...] No obstante, lo que el cristianismo adoptó del zoroastrismo también ha sobrevivido y se ha difundido por todos los continentes y a lo largo de los siglos hasta llegar al mundo moderno»³⁰.

Según Masson-Oursel, los judíos, entre otras cosas, deben al zoroastrismo: «Una angelología calcada de las perfecciones mazdeas y una demonología cuyo principal personaje, Satán, resulta ser un doble de Ahrimán. En efecto, la primera mención del Maligno en la Biblia se halla en *Job*, libro que por su influencia babilónica demuestra haber sido compuesto durante el exilio. Del mismo modo, Asmodeo, el demonio del crimen, en el apócrifo «Tobías», es el *Aeshma daeva* iranio. La invasora consideración del bien y del mal y la intrusión de la moral en la religión, aparecen en la Biblia bajo la influencia de Zaratustra»³¹.

²⁹ JAMES, E.O., *ob. cit.*, pp. 136-137.

³⁰ COHN, N., *ob.cit.*, pp. 243 y 244.

³¹ MASSON-OURSSEL, P., 1961: *El pensamiento oriental*, Fabril, Buenos Aires, p. 105.

La influencia de la doctrina de Zaratustra en la concepción judía del más allá se hizo palpable después del 168 a.C., año en que el rey seléucida Antíoco IV Epifanes comenzó a perseguir el judaísmo en Palestina. Hasta ese momento, la mayoría de los judíos pensaba, al parecer, que tanto los buenos como los malos al morir eran recluidos en el *Sheol*, un lugar triste y tenebroso que albergaba una legión de pálidos espectros confusos. Todavía no habían adoptado la creencia zoroástrica en una masiva resurrección corporal de los muertos, en un futuro Día del Juicio Final: «La inmortalidad, al igual que la resurrección de los cuerpos, el Juicio Final y el envío de los justos al Cielo y de los réprobos al Infierno, vino a integrar, eventualmente la expectativa de los fariseos, una secta que transformó el judaísmo mediante el añadido de una tradición mosaica, pretendidamente auténtica y conservada por la transmisión oral, a la Ley Mosaica escrita (la Torah). En esta ampliación de los credos judíos introducida por los fariseos, tanto el espectáculo del Juicio Final cuanto la ejecución de los veredictos en él pronunciados derivan sin duda del zoroastrismo [...] Los saduceos, que configuraban el *establishment* eclesiástico y político del estado judío, reconstituido entre los años 166 a 129 a.C., negaron la autenticidad, y por tanto la autoridad, de la ley oral de los fariseos. Como los samaritanos, los saduceos sólo en la escritura de la Torah reconocían la palabra genuina e imperiosa de Jehová. Como la Torah no incluía mención a la resurrección de los cuerpos, los saduceos rechazaron este artículo de la fe judío-farisaica. Éste sólo se transformó en parte obligatoria de la doctrina judías ortodoxas después de la guerra romano-judía del 66 al 70 d.C. Los saduceos no sobrevivieron a este desastre, pero los fariseos sí; por lo tanto, a partir de esa fecha, el judaísmo farisaico ha sido indiscutiblemente la forma ortodoxa del judaísmo. En consecuencia, la imagen zoroástrica de “las Últimas Cosas” hoy está incorporada tanto a la doctrina ortodoxa del judaísmo como a las dos religiones hijas del judaísmo, la cristiana y la musulmana»³².

³² TOYNBEE, A., «El interés del hombre en la vida después de la muerte», en VV.AA., 1985: *La vida después de la muerte*, Edhasa, Buenos Aires, pp. 38 y 39.

Bibliografía

- ARMSTRONG, K. (2007). *La Gran Transformación*. Barcelona: Paidós.
- BERGUA, B. (ed.) (1992). *El Avesta*. Madrid: Clásicos Bergua.
- BLEEKER, C.J. Y WIDENGREN, G. (1973). *Historia religionum*. Madrid: Cristiandad, vol. I.
- BOYCE, M. (2001). *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Londres y Nueva York: Routledge.
- CARR, B. Y MACHALINGAM, I. (eds.) (1997). *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. Londres y Nueva York: Routledge.
- COHN, N. (1995). *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*. Barcelona: Crítica.
- COULIANO, I.P. (1993). *Más allá de este mundo*. Barcelona: Paidós.
- DRIOTON, E., CONTENEAU, G. Y DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1958). *LAS RELIGIONES DEL ANTIGUO ORIENTE*. ANDORRA: EDIT. CASAL I VALL.
- DU BREUIL, P. (1984). *Histoire de la religion et de la philosophie zoroastriennes*. Mónaco: Du Rocher.
- DUMARCET, L. *Zarathustra* (1999). París: De Vecchi.
- ELIADE, M. (1976). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1978). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid: Cristiandad.
- FINEGAN, J. (1963). *Esplendores de las antiguas religiones*. Barcelona: Luis de Caralt, vol. I.
- GARCÍA AYUSO, F. (1874). *Los pueblos iraníes y Zoroastro*. Madrid: Imprenta de J. Noguer.
- JAMES, E.O. (1984). *Historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial.
- JASPERS, K. (1980). *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- KÖNIG, F. (1960). *Cristo y las religiones de la tierra*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, vol. II.
- MASSON-OURSSEL, P. (1947). *La filosofía en Oriente*, Buenos Aires: Sudamericana.
- TACCHI VENTURI, P. (dir.) (1947). *Historia de las religiones*. Barcelona: Gustavo Gili, vol. II.
- TOMLIN, F. (1952). *Les grands philosophes de l'Orient*, París : Payot.

VARENNE, J. (1976). *Zoroastro*, Madrid: Edaf.

VELASCO, M^a DEL H. (2000). *El paisaje del más allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial Universidad de Valladolid.

ZAEHNER, R.C. (1956). *The teaching of the magi. A compendium of zoroastrian beliefs*, Londres: Sheldon Press.

Recibido: 27/10/2015

Aceptado: 3/12/2015

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



ŚIVAISMO TÁNTRICO NO DUAL

EL SISTEMA TRIKA Y LAS VÍAS DE LIBERACIÓN

NON-DUAL TANTRIC ŚAIVISM

THE TRIKA SYSTEM AND THE WAYS OF

LIBERATION

Raquel FERRÁNDEZ-FORMOSO*

UNED

RESUMEN: Partiendo de la distinción entre śivaísmo pre-tántrico y śivaísmo tántrico proponemos una introducción al śivaísmo no dualista de Cachemira, especialmente de las escuelas que componen el sistema Trika y de una de sus principales figuras, tanto místicas como intelectuales: Abhinavagupta (ss. X-XI d.n.e.). Conocida como el «darśana de la reconciliación», la filosofía tántrica de Cachemira se caracteriza por conjugar liberación (*mokṣa*) y placer (*bhoga*) en una actitud vital y filosófica diferente y, en ocasiones, incluso opuesta al resto de darśanas propias del conservadurismo brahmánico. Finalmente, describiremos las tres vías de liberación principales y la no-vía siguiendo el célebre tratado de Abhinavagupta, el *Tantrāloka*.

PALABRAS CLAVE: Śivaísmo, Śiva, Śakti, tantra, conciencia, liberación.

* Departamento de Filosofía. E-mail: ferrandez.kali@gmail.com

ABSTRACT: Starting with the distinction between pre-tantric and tantric śaivism we propose in this paper an introduction to non-dual Kashmir śaivism, especially with regard to the schools included in the so-called Trika system and also in relation to its great erudite and mystic master: Abhinavagupta (10-11th century CE). Known as the «darśana of reconciliation», the tantric philosophy of Kashmir is characterised by its combination of liberation (*mokṣa*) and enjoyment (*bhoga*). For this reason, it implies in many points largely different philosophical attitudes from conservative orthodox Brahmanic philosophy. Sometimes, they even seem to be opposed to one another. Finally we will describe the three principal ways of liberation and also the non-way according to Abhinavagupta's celebrated work: *Tantrāloka*.

KEYWORDS: Śaivism, Śiva, Śakti, tantra, consciousness, liberation.

1. Introducción

No conocemos demasiado respecto a la evolución de un śivaísmo, concebido como religión popular que tiene su fuente especialmente en la literatura puránica y que se centra en la adoración del dios Śiva como protector y *maha-yogin*, a un śivaísmo expresado ya bajo una teología y unas prácticas específicas, diferenciado del śivaísmo brahmánico y, a veces, en ruptura con éste, que se ha dado en denominar śivaísmo tántrico. En ciertas *Upaniṣads* védicas tempranas, como la *Śvetāśvatara*¹, se brinda un protagonismo a Rudra –la forma védica de Śiva, el posterior dios hindú– pero su apelación permanece todavía abstracta, tal y como es propio del pensamiento especulativo de las *Upaniṣads*. Éstas serían, en todo caso, el punto de referencia del que partirían las epopeyas hindúes para desarrollar un śivaísmo popular de corte pre-tántrico. Pero en este breve párrafo hemos esbozado ya la cuerda que une un proceso de evolución histórica llevada a cabo durante varios siglos y que conduciría del Rudra upaniśádico al dios Śiva bajo la forma de Bhairava (el terrible) propio del śivaísmo tántrico no-dualista de Cachemira o bajo la forma de Sadaśiva (benevolente) propio del śivaísmo tántrico dualista del sur de la India. Los detalles o las precisiones de

¹ Cfr. Śv. Up. 2.3; 2.5; 2.11.

tipo histórico, en el dominio de la filosofía india, forman parte del reino, cada vez más desbordante, de las hipótesis.

Existen demasiadas lagunas y demasiado amplias en la secuencia que nos conduce desde el Proto-Śiva de Mohenjo Daro, pasando por el Rudra védico, el Śatarudrīya del *Yajurveda*, el Rudra-Śiva de la *Śvetāśvatara Upaniṣad*, el *aṣṭamūrti* y el *pañcavakra* del Śiva puránico, y las nociones de las sectas tempranas como los *Pāśupatas*, hasta las teologías cada vez más complejas de Śiva expresadas en las diferentes revelaciones agámicas que van a dar lugar, en una de las vertientes de este proceso, al concepto de Śiva tal y como ha sido enseñado por Abhinavagupta² (Muller-Ortega, 1989: 26).

No es posible, pues, trazar un recorrido histórico preciso de la evolución del śivaísmo. Tampoco es el objetivo de este escrito emprender un tal recorrido; con todo, es importante poner de manifiesto la dificultad del mismo. En el contexto de este trabajo nos situaremos ya en el śivaísmo tántrico desarrollado por Abhinavagupta, eminente filósofo y místico tántrico, nacido en Cachemira en el siglo X d.C., momento del apogeo de la religión śivaíta no-dualista, de la cual va a ser su máximo exponente, ofreciéndonos comentarios de sus diferentes escuelas, así como de la coherencia espiritual y filosófica que las une en una misma doctrina religiosa. Tal y como nos dice el sanscritista y filósofo David Dubois (2015. 14): «Podemos afirmar que el śivaísmo, es, junto al buddhismo, la principal religión de la civilización de la India medieval, tal y como ésta se desarrolla del siglo VI al XII, desde Afganistán hasta Vietnam, pasando por Indonesia»³. Esta religión protagonista de la India medieval corresponde al śivaísmo tántrico, en su doble vertiente dualista y no-dualista. El śivaísmo dualista, llamado Śaivasiddhānta, es característico del sur de la India, está más próximo al brahmanismo ortodoxo en cuanto a prácticas, ritos y reglas de vida se refiere y entre su tradición textual encontramos tanto textos en lengua sánscrita como textos en lengua tamil. Comúnmente se lo conoce también como śivaísmo *agámico*, en referencia al nombre de sus tratados denominados «Āgama» («tradición»). En contrapartida,

² Todas las citas de Muller-Ortega incluidas en este trabajo son traducciones propias del inglés.

³ Todas las citas de David Dubois incluidas en este trabajo son traducciones propias del francés.

la tradición textual del śivaísmo no-dualista propio del noroeste de la India (especialmente de Cachemira) se conocerá con el nombre de «Tantra», tratados destinados a la enseñanza de Bhairava (forma terrible de Śiva). Como apunta el indólogo francés especialista en tantra, André Padoux, en este segundo grupo, no-dualista, se despliega el Trika con sus diferentes escuelas y derivados, y en el corazón del mismo se sitúa la figura de Abhinavagupta. No obstante, este śivaísmo no-dualista se apoya sobre la base escritural del Śaivasiddhānta o śivaísmo dualista:

Sus tratados [los del Śaivasiddhānta] son, de hecho, textos de referencia del ritual y de numerosas prácticas o técnicas tradicionales śivaitas. Constituyen, incluso para los tantras de Bhairava, la enseñanza común, el *sāmānyasāstra*, sobre la base del cual (completándolos o en parte rechazándolos) estos tantras construyen su propio edificio doctrinal y ritual⁴ (Silburn y Padoux, 2000: 14).

Así, el propio Abhinavagupta citará los Āgama-śāstras en numerosas ocasiones, lo cual puede darnos una idea de hasta qué punto el śivaísmo tántrico a nivel global –y no solo en lo que respecta a su vertiente no dualista– constituye un movimiento religioso solidario e interrelacionado. No obstante, sirva también este esbozo para tener en cuenta que en este trabajo nos centraremos en la vertiente no dualista del śivaísmo y dejaremos de lado su rama dualista (o «exotérica») cuyos textos son estudiados y completados –o modificados– por los que defienden un śivaísmo no dual. Pero, además, no basta aquí con dejar constancia del carácter no exhaustivo de este escrito, tal y como se hace comúnmente en filosofía cuando el investigador tiene que dar cuenta de un tema muy amplio en pocas páginas. Los aspectos del śivaísmo no dualista que no vamos a tratar son tan capitales como los que trataremos, pero los primeros son más numerosos. Es necesario precisar, lo más claramente posible, ciertos ejes nucleares de esta compleja filosofía que vamos a omitir en este estudio. Por ejemplo, la teoría metafísica de los 36 *tattvas* o «esencias» (reformulación tántrica de los 24 *tattvas* del sāmkhya darśana), la teoría del conocimiento (compuesta por la tríada: *prameya* –objeto de

⁴ Todas las citas de Lilian Silburn y André Padoux (2000) incluidas en este trabajo son traducciones propias del francés.

conocimiento—, *pramāṇa* —conocimiento del objeto— y *pramatr* -sujeto de conocimiento), el énfasis puesto en los mantras (los mantras tántricos se distinguen de los mantras védicos⁵), o la exploración de la potencia de la *kuṇḍalinī*, cuyo ascenso o repliegue, vitalidad u ocultación, supone un punto de inflexión en el progreso del *tānika bhairava* en su experiencia mística de identificación con *Śiva*. Tampoco trataremos aquí las cinco familias de *Siddhas*, ni profundizaremos en una práctica propia de ciertas escuelas tántricas no dualistas, sobrevalorada y malinterpretada desde Occidente, relacionada con una de las cinco transgresiones, a saber, la unión sexual o *maithuna*.

Cada uno de estos puntos esenciales merecería ser tratado por sí solo, individualmente, a modo de capítulos de una obra más general. Aquí, sin embargo, esbozaremos una introducción más general de la obra y la figura de Abhinavagupta, y resaltaremos la novedad que supone la propuesta no-dualista del śivaísmo en comparación a otras corrientes hinduistas monistas, pero, sobre todo, profundizaremos en las tres vías (*upāya*) de liberación que Abhinavagupta formula en su célebre tratado *Tāntrāloka* (en adelante: TĀ). Estas tres vías son compartidas por las escuelas tántricas que forman el Trika, sistema que bosquejaremos también. Iniciaremos un acercamiento fenomenológico a la experiencia de la salvación propuesta por el śivaísmo bhairava, concretamente en el seno de las escuelas del Trika, por ser una soteriología que, si bien continúa la línea de las soteriologías arraigadas en el hinduismo (y especialmente de los seis darśanas), al ampliarlas las interrumpe, las cuestiona e incluso las contradice. En todo caso y debido a su carácter introductorio, el siguiente trabajo debe ser considerado a modo de una anotación ordenada sobre ciertos aspectos importantes del śivaísmo tántrico, que solo podrán adquirir relevancia en el contexto de un trabajo más amplio al que complementarían o encabezarían.

⁵ Para profundizar sobre esta distinción, cfr. Silburn, L. y Padoux, A. (2000). *Abhinavagupta. La lumière sur les tantras*. París: Édition Diffusion de Boccard, p. 13.

2. Darśana śivaíta: la no dualidad

En el inicio de su obra culmen, el yogui y filósofo Aurobindo Ghose (1872-1950) nos sitúa sobre un problema central que divide en dos el curso del pensamiento humano, e incluso la deriva que han tomado las distintas culturas en el escenario mundial. Este problema ha sido muchas veces planteado en diferentes contextos y bajo distintas rúbricas: idealismo-empirismo, espíritu-materia, Dios-mundo, conciencia-naturaleza, etc. Aparentemente opuestas, estas categorías nos golpean la mente de sentidos contrarios, razón por la que «el pensamiento acaba por negar a Dios como ilusión de la imaginación o a la Naturaleza como ilusión de los sentidos» (Aurobindo, 2007: 18). Se produce así o bien un rechazo del mundo (ascetismo), donde todo lo material se reduce al espíritu (idealismo), o bien un rechazo de la idea de Dios, donde todo lo espiritual se reduce a la materia (materialismo).

En Europa y en India, respectivamente, la negación materialista y el rechazo ascético han pretendido afirmarse como la verdad única y dominar la concepción de la Vida. En India, si el resultado ha sido la abundancia de los tesoros del Espíritu —o de algunos de ellos—, también ha supuesto una gran bancarrota para la Vida; en cuanto a Europa, la acumulación de riquezas y el dominio triunfante de los poderes y posesiones de este mundo han derivado igualmente en una bancarrota de las cosas del Espíritu (Aurobindo, 2007: 20-21).

Como dijimos, esta dicotomía mundo-espíritu, que parece volver ambas categorías irreconciliables en la práctica, obligándonos a elegir una para negar la otra —o, al menos, para dejarla en suspenso—, ha tenido su lugar de debate en el seno de cada cultura y cada época. La filosofía india, notoriamente, ha optado por la negación del mundo, salvo contadas excepciones, para fijar su meta en la liberación de las cadenas (de la existencia, de la vida, de este mundo). Este dilema puede ser reformulado bajo la contradicción humana de un doble movimiento interno: o bien perseguir el máximo placer posible (asumiendo también padecer el mayor sufrimiento posible) o bien buscar sufrir lo menos posible (asumiendo

que esto implica reducir nuestro goce y disfrute). La proporción es lógica, y los dos caminos son lúcidamente expresados por Nietzsche en *La gaya ciencia*:

Hoy todavía cabe elegir: o bien la menor molestia posible, es decir, la ausencia del dolor [...] o bien las mayores molestias posibles, como precio del aumento de una multitud de deleites y placeres refinados y rara vez catados hasta ahora. Si os decidís por lo primero, si queréis disminuir los padecimientos de los hombres, sabedlo bien, tendréis que disminuir también su capacidad para el deleite (Nietzsche, 1979, § 12, 28).

El sufrimiento (*duḥkha*⁶) es una noción nuclear, presente como eje regulador, de todas las distintas filosofías de la India. El carácter soteriológico de las mismas se orienta a la salvación del ciclo de renacimientos (*saṃsāra*), pero esta orientación tiene su base en el sufrimiento. La existencia, la condición de seres encarnados e insatisfechos, nos vuelve seres sufrientes pese a que nuestra naturaleza profunda sea muy distinta. Cada método filosófico variará sus propuestas, sus matices, sus causas (sufrimos debido a la ignorancia, al deseo, etc; que se localiza en *manas* [mente], o que se origina al nivel de *buddhi* [conciencia intencional, intelecto], etc.) pero este esquema del sufrimiento cósmico es el motor que impulsa el nacimiento de cada nueva propuesta filosófica. En este escenario, y retomando las dos opciones mencionadas por Nietzsche, no sería demasiado temerario aventurar que la conciencia india se ha decantado por la primera: buscar el mínimo sufrimiento posible, tratar de erradicarlo si cabe, prepararse para suprimirlo y con él, nuestra propia existencia. María Zambrano, en su ensayo sobre Europa, abre una distancia entre la sociedad occidental a la que concibe como una sociedad en constante «renacimiento» y las civilizaciones que participan de la sabiduría oriental, enfocadas en el movimiento contrario, a saber, el «desnacimiento»⁷.

⁶ El término sánscrito «duḥkha» suele traducirse también por «insatisfacción», especialmente en la literatura budhista. Se opone al término «sukha», «felicidad», «alegría».

⁷ Para profundizar en esta división, cfr. Zambrano, M. (2000). *La agonía de Europa*. Barcelona: Trotta.

Louis Dumont ha definido perfectamente el hinduismo (en su totalidad) como la religión de la renuncia. Al lado de las estructuras religiosas propias del hombre social, ha instaurado la *sanmyasa*, o ideal del renunciante, que se propone como objeto la vida fuera del mundo, dedicada a la búsqueda de la liberación (Renou, 1991: 143-144.)

Con todo, no hay razón para calificar a la filosofía india de «pesimista» sirviéndonos de este puesto central que en ella ocupa el sufrimiento. La renuncia que la filosofía india propone pasa por una reeducación de nuestras costumbres, incluso de nuestra forma de entender y experimentar este sufrimiento y a través de prácticas destinadas al autoconocimiento nos conduce a estados de placer muchas veces inimaginables si los tratásemos exclusivamente desde una perspectiva teórica. Pero, en todo caso, el placer (*bhoga*) no alcanza ni de lejos, en el cuerpo de estas filosofías, el protagonismo que ostenta el sufrimiento. La palabra sánscrita «*bhoga*» no sólo hace referencia al placer, sino también a la experiencia y al deseo de experiencia. En los *Yogasūtra* (en adelante: YS), Patañjali define la experiencia (*bhoga*) como la identificación (*pratyayāviśesa*) de la mente con la conciencia (*sattvapuruṣayoḥ*), a pesar de que ambas sean completamente diferentes (*atyantāsankīrnayoḥ*; YS 3.35)⁸. Enraizado en la metafísica dualista del *sāṃkhya darśana*, el yoga clásico concibe la liberación como un aislamiento (*kaivalya*) por parte de la conciencia (*puruṣa*) de todo aquello externo a ella (*prakṛti*). Este ejercicio de diferenciación entre lo consciente y lo inconsciente, entre el Yo y el No-yo, es especialmente importante en lo que respecta al órgano cognitivo (*antahkaraṇa*) y a los fenómenos mentales (*vṛttis*), pues, en ausencia de discernimiento, a menudo se les atribuye erróneamente el carácter de lo consciente. El dualismo propio de las vertientes clásicas del *sāṃkhya* y del yoga, conduce a una radical incompatibilidad entre liberación y experiencia, entre *bhoga* y *mokṣa*, ahí donde la liberación culmina con la disolución de toda experiencia (en un proceso de aislamiento absoluto o mismidad, *kaivalya*) y donde la experiencia remite a un estado de confusión y de atadura. En último término, la experiencia (*bhoga*) debe ser redirigida hacia la conciencia, debe ser puesta al servicio de la liberación (*mokṣa*). También en el seno del *śivaísmo dualista*, un célebre maestro como Sadyojyoti⁹ (siglo VIII d.C.) definirá *mokṣa* como lo contrario (*viśeṣa*) de *bhoga*, al

⁸ Para el texto sánscrito de los *Yogasūtra*, empleo la edición de Pujol, O. (2016). *Yogasūtra* de Patañjali, Barcelona: Kairós.

⁹ En la tradición del *śivaísmo dualista* o *Śaivasiddhānta* se reconocen dieciocho maestros célebres. Entre ellos, Sadyojyoti, natural del norte de India, ocupa el segundo puesto. La lista

inicio de su obra *Bhogakārikā* («estrofas sobre la experiencia»). En contraste con esto, el śvaísmo bhairava presenta una filosofía que hace posible la reconciliación entre *bhoga* y *mokṣa*, tal y como explica Muller-Ortega (1989: 29): «Ciertamente, es gracias a esta búsqueda del Yoga tántrico que el hinduismo puede ser capaz de llegar a una reconciliación de dos metas comúnmente opuestas: el gozo (*bhoga*) y la liberación (*mokṣa*)». Se produce así una elevación de la experiencia del mundo y de «lo mundano» a categoría espiritual, como fuente de experiencia sagrada, una transvaloración que forma parte del inclusivismo que caracteriza al no dualismo śvaíta de Cachemira. En el *Tantrāloka*, Abhinavagupta nos dice que «Śiva tiene una multitud de Śaktis o energías» (*bahuśaktitvamasyoktaṃ śivaysa; TĀ 1.77*), pero todas ellas se engloban en una sola, *svātantrya śakti*, que representa su libertad (*bahu śaktitvamapyasya tad [svātantrya] śaktyaivāviyuktata; TĀ 1.67*). Śiva usa esta libertad para escindirse a sí mismo, y él mismo pasa a ser sujeto y objeto, experimentador y experimentado. En la reconciliación que el śvaísmo trika nos propone, el practicante debe despertar al libre juego entre Śiva y Śakti, entre la suprema conciencia y su propia energía, un juego que se reproduce constantemente en el seno mismo de la experiencia¹⁰. Tal y como se nos dice en uno de los textos fundacionales del śvaísmo trika, las *Spandakārikā* (en adelante: SpK) o «estrofas sobre la vibración», –texto del que hablaremos más adelante–, para el monismo trika es crucial discernir que no existe ningún estado que no sea Śiva, ya sea en forma de palabra (*śabda*), de objeto (*artha*) o de pensamiento (*cintā*) (*tasmācchabdārthacintāsu na śāvasthā na yā śivaḥ; SpK 2.4*). Por tanto, no hay nada que no sea espiritual, nada que no forme parte de la conciencia, del Sí que somos, puro Śiva. Y en un contexto brahmánico donde el orden social se distribuye en castas jerarquizadas –bajo el criterio: puro/impuro–, David Dubois (2015:16) nos recuerda el atrevimiento y la novedad que implica la filosofía bhairava: «La impureza, dirá Abhinavagupta, es creer que existe lo impuro».

de estos dieciocho eruditos puede encontrarse en Hèlene Brulenne-Lachaux (1998), trad. e introducción en *Somaśambupaddhati*. Pondichery: Institut français de Pondichery, xvli. Para profundizar en el śvaísmo dualista de Sadyojyoti, *cf.* Borody, W.A (2005). trad. en *Bhogakārikā* de Sadyojyoti. New Delhi: Motilal Barnasidass.

¹⁰ En uno de sus célebres himnos, titulado *Bodhapañcadaśikā*, Abhinavagupta nos dice que Śiva «se entrega al placer de jugar eternamente con la diosa» (*eṣa devo'nayā devyā nityam kṛīḍārasotsukah*). Lilian Silburn ofrece una selección de estos himnos traducidos al francés. *Cfr.* Silburn, L. (1970). trad., *Hymnes de Abhinavagupta*. París: Institut de Civilisation Indienne.

En el primer capítulo, verso 332, del *Tantrāloka*, Abhinavagupta tiende un puente hacia aquellos que ignoran que Śiva es la matriz que sustenta la realidad, el mundo objetivo, y que, por esto mismo, no hay nada –ningún objeto– que pueda ser llamado insensible o «inerte» (*jaḍa*). Todo lo que se nos presenta como «carente de vida» lo hace en nombre del juego voluntario de la propia energía cósmica, que consiente en devenir inerte, ocultando el corazón del Ser (*ātma hṛdayaṁ pracchādyā saṁkrīdase*; TĀ 1.332). De esta forma, podría entenderse que el materialismo, como postura filosófica, formase parte del juego divino, de la capacidad polifacética de esta energía a la hora de revestirse de mil formas y mil discursos diferentes. No obstante, fuera de ella no hay nada, y por lo tanto todo está vivo y es una pieza de su juego; todo, sin restricciones, puede dar pie a una experiencia espiritual. Lo subjetivo y lo objetivo, lo animado y lo inanimado, lo puro y lo impuro, se conciben como limitaciones de una mente adoctrinada en la dualidad, reacia a entregarse a la fluidez constante y traviesa de Śiva. Lilian Silburn y André Padoux (2000, 126), comentando este mismo verso, nos dicen: «En verdad, todo lo que existe, dice Jayaratha, no es nada más que un aspecto de la conciencia (*bhāvānām hi vastutaścaitanya eva rūpam*). Si las cosas no participasen de la conciencia, no existirían». No estamos aquí ante el idealismo propio del vedānta no dualista (*advaita*), según el cual, si bien el mundo es empírico y existe, su realidad es relativa en comparación con la realidad última de *Brahman*. El mundo, en el seno de la filosofía tántrica, no solo es empírico y existente, sino que es real, y lo que nos acontece en él –ya sea sufrimiento o goce– también es real. Pero lo es precisamente por pertenecer a esta conciencia cósmica representada por el juego de ocultamiento y desocultamiento de Śiva-Bhairava; si no participase de esta conciencia y fuese algo ajeno a ella, entonces no existiría. Esto se ve reflejado también en la filosofía sincretista que da pie al Yoga integral de Sri Aurobindo: «El mundo es real precisamente porque existe sólo en la conciencia; pues el mundo es una energía consciente inseparable del Ser que la crea» (2007: 37). El hecho de que el mundo exista por su pertenencia a la conciencia, no nos encierra en un idealismo donde todo queda reducido a la vertiente espiritual o psicológica; este universo empírico es real porque Śiva mismo (la conciencia), a través de sus śaktis, danza en cada uno de sus átomos, y lo dota de una realidad incontestable.

En nuestros días, se asocia fácilmente la «no dualidad» a cierto tipo de discurso que busca deconstruir todo posicionamiento, dejando a un lado cualquier aspecto emocional. El modelo de esta estrategia de «tierra quemada» es el buddhismo de Nāgārjuna que, al igual que ocurría con el

escepticismo del griego Pirrón, destruía las tesis de sus adversarios sin proponer nunca una sola. Pero la tradición de Abhinavagupta [...] es una tradición fundada en la devoción hacia un dios personal. Incluso si no se reduce a un teísmo dualista, el amor a Dios que predicaban todos sus autores la acerca a las tradiciones teístas llamadas «dualistas», ya sean śivaitas o no (Dubois, 2015: 96).

David Dubois llama «estrategia de tierra quemada» al modelo de reducción al absurdo que emplea el budhista Nāgārjuna (s. II o s. III d.C.), con el fin de refutar toda tesis ontológica o epistemológica -positiva y negativa- acerca del mundo y del Ser, para instalarse así en una zona intermedia (*mādhyamaka*) de suspenso, sin decantarse por ninguna opción y sin proponer otra personal. A pesar de que la escuela Trika del śivaísmo tántrico no dualista comparte muchas tesis con el budhismo Mādhyamika de Nāgārjuna, así como con el budhismo chan y el budhismo zen, tanto el vacío (*śūnyata*) impersonal en el que desembocan estas doctrinas, como el temple de las emociones que buscan homogeneizar en el practicante, son dos puntos nucleares que se interponen entre ambas propuestas, la budhista y la tántrica. El no dualismo tántrico no aceptaría la tesis de un mundo comprendido bajo la representación ilusoria y estática del velo de *māyā*, tal y como propone el Vedānta advaita. La categoría de *māyā* o «ilusión» en el śivaísmo trika corresponde a una fuerza viva que deriva del propio Śiva, pues es una de sus múltiples energías y poderes (*māyā-śakti*) y, lejos de ser una entidad independiente de la conciencia, se representa como un instrumento más de su libre juego, la intermediaria entre lo Uno y lo Múltiple. Tampoco sostendría el śivaísmo trika la tesis de un mundo fruto de la percepción de una mente distorsionada, tal y como propondría la escuela budhista Yogacāra, ni un Vacío primero, presente y último, sostenido bajo la premisa del *anātman* budhista.

Las doctrinas ilusionistas de los Vijñānavādin¹¹ y del Advaita Vedānta de Śāṅkara son [para el śivaísmo Trika] y a pesar de sus diferencias, ambas insostenibles. No resisten ni al examen profundo ni a la experiencia tántrica. La conciencia es real y engloba el mundo de los fenómenos; nada es exterior a ella. Su vacío no es inercia o anonadamiento, sino vibración, resonancia

¹¹ *Vijñānavādin*: miembros de la escuela budhista Yogacāra.

y dinamismo continuos. [...] La ilusión, si se le puede llamar así, no es el mundo sino la impresión de la dualidad y Maya es antes «confusión» (*moha*) que «ilusión». Cuando se levanta el velo de la ignorancia, el universo no desaparece. Surge entonces el «reconocimiento» de una verdad global que jamás cesó de ser. Para el hombre realizado, no sucede nada más [que este reconocimiento]¹² (Papin, 2000: 75).

La no dualidad de este darśana śivaíta se encuentra muy lejos de la actitud austera y rigurosa propia de vedantines y budhistas. En el seno del tantrismo śivaíta se desenvuelve, como piedra angular, una práctica bhakti –devocional– hacia el dios Śiva (y en el caso del tantrismo vaiśnava, hacia el dios Viṣṇu en su encarnación de Kṛṣṇa), en la que el amor y la exaltación emocional –sin fanatismos religiosos–, son dos experiencias propicias para el ascenso vibracional de la kuṇḍalinī, desde los centros inferiores del ser humano, el *mūlādhāra cakra*, (a la altura del perineo) hasta la enervación de la espina dorsal con el consiguiente avance de la energía ascensional por el canal central o *suṣumna nāḍī*, es decir, siguiendo la línea de la columna vertebral hasta el *ājñā cakra* (a la altura de la glándula pineal) y finalmente hasta el *sahasrāra cakra* (a la altura de la coronilla). Por otra parte, la conciencia que reivindica el tantra no dualista apenas guarda relación con la conciencia (*cit*) predicada por el Vedānta. Como nos dice David Dubois (2015: 58), «El *Ātman* de Śaṅkara está más próximo del *anātman* budhista que del *Ātman* vivo de las *Upaniṣads*, y la pura conciencia de la que Śaṅkara habla es muy difícil de distinguir de la simple inconsciencia». Muy al contrario, la conciencia que predica el śivaísmo trika es fuente de vida, gozo y dinamismo; en ella, acción, devoción y conocimiento se funden en una sola intuición. André Padoux la describe de este modo:

Activa, la divinidad está animada por un dinamismo interno, una sobrea-bundancia rebotante, una efervescencia espontánea que expresa sobre todo el

¹² Traducción propia del francés.

término *spanda*. [...] Además es libre, pues la libertad absoluta (*svātantrya*) «es la vida misma de la conciencia». Por ello al Trika se le denomina a veces *svātantryavāda*, «doctrina de la libertad» (2011: 111).

El no dualismo de este śivaísmo trika reconcilia la experiencia de gozo (*bhoga*) con la liberación, pero también reconcilia la experiencia dual –sin denunciarla de forma irreversible– con su fuente no dual y hace que la conciencia en la que se halla inmersa la totalidad de las cosas abrace como propios sus estados derivados y parciales, donde la confusión reina y lo dual es la norma. Su inclusivismo hace que no rechace como algo «impuro» o como un error imperdonable la vivencia sufriente y placentera de lo dual, pues lo dual también tiene su cuota de realidad y no es consecuencia de una ilusión de los sentidos. «“Esto es dual”, “esto es parcial”, “esto es no-dual” (*idam dvaitama’yam bheda idamadvaitamityapi*), así se manifiesta Parameśvara [Śiva], cuya verdadera naturaleza es la luz de la conciencia» (*prakāśavapurevāyam bhāsate Parameśvaraḥ*; TĀ 2.18). La Unidad se presenta libremente escindida en múltiples apariencias, sin embargo, siguiendo el camino inverso, en cada fragmento de realidad se esconde la totalidad entera, el juego al completo. Jean Papin nos habla de la identificación, en el contexto de este sistema, de la conciencia con el acto y de éstos con el agente (Papin, 2000, 72), algo que nos recuerda André Padoux (2000, 44): «A lo largo del capítulo 13 del *Tantrāloka*, Abhinavagupta subraya el reino absoluto de la libre iniciativa de Śiva: sólo el Señor actúa». Por último, dualidad y no dualidad forman ambas una bipolaridad que debe ser superada y que podrá serlo por aquel que se instale definitivamente, siguiendo una de las vías tántricas, en la no dualidad que lo abarca todo. El *jīvanmukti* (liberado en vida) no desencarnaría para abandonar definitivamente la rueda de las reencarnaciones, a través de lo que podría llamarse un parinirvāṇa o un mahasamādhi en el contexto budhista o brahmánico, respectivamente. Al discernir que no existe nada fuera del dinamismo de la conciencia, de la vibración de Śakti (*spanda-śakti*), el practicante contempla el mundo como un juego (*iti vā yasya saṃvitṭh kṛīdatvenākhilam jagāt*) y se convierte en un liberado en vida (*sa paśyansatataṃ yukto jīvanmukto na saṃśayah*; SpK 2.5). El *tāntrika* que alcanza esta identificación con Śiva –el reconocimiento (*pratyaabhijña*) definitivo–, «no abandona el mundo, sino que permanece en él, pero liberado, inmerso en la plenitud de la alegría, participando del surgimiento sin fin de la omnipotencia divina» (Silburn y Padoux, 2000: 49).

3. La Escuela Trika

Comúnmente, se usa el término «trika» (tríada) para referirse al śivaísmo tántrico no dualista propio de la región de Cachemira, concretamente a sus tres grandes escuelas: Krama, Kula y Trika. De forma más específica, «trika» designa también la tercera de estas escuelas, fruto de la influencia de las dos anteriores, hoy casi desaparecidas. El śivaísmo trika se desarrolla filosóficamente en Cachemira a partir del siglo IX d.C., con la aparición de dos textos que marcan su punto de partida: los Śivasūtra o «aforismos de Śiva», revelados por Śiva mismo al sabio Vasugupta, y las *Spandakārikā* o «las estrofas de la vibración», una especie de comentario que amplía y elucida el lenguaje escueto y hermético de los Śivasūtra, y cuya autoría se atribuye, o bien a Vasugupta, o bien a uno de sus discípulos, Kallaṭa. A estos textos, les sigue el tratado Śivadṛṣṭi o «la percepción de Śiva» (siglo X d.C.) compuesto por Somānanda, otro discípulo de Vasugupta. Y, finalmente, el tratado que iba a convertirse en el máximo exponente de esta doctrina filosófica, el *Īśvapraṭhyabhijñānakārikā* o «estrofas sobre el reconocimiento de la divinidad» fue compuesto por Utpaladeva, discípulo de Somānanda. Como indica Jaideva Singh (2006: 19), este último texto adquirió tal importancia que «toda la doctrina filosófica de Cachemira pasó a denominarse “pratyabhijñādarśana”». Abhinavagupta, el exponente más importante del sistema Trika, es también uno de los comentaristas más célebres de la doctrina del reconocimiento y de las estrofas de Utpaladeva. Sin duda, Abhinavagupta constituye una figura única en el escenario de la filosofía india, tanto por su erudición y su empleo de la lengua sánscrita, como por el carácter místico de sus obras, especialmente en lo que respecta a la tradición śivaíta, pues en sus tratados se abordan prácticas de numerosas escuelas tántricas, incluidas las del śivaísmo dualista.

[...] sabemos que Abhinavagupta estudió Kula, Krama, Mata y Trika darśana. [...] Aunque no idénticas, estas escuelas comparten una fuerte similitud. En muchos casos, las diferencias parecen descansar en aspectos menores de la doctrina o incluso en la preferencia de términos técnicos específicos o prácticas rituales que ciertas escuelas no enfatizan (Muller-Ortega, 1989: 17).

Como nos indica Muller-Ortega (1989: 17), a los investigadores contemporáneos de las escuelas Krama y Kula les cuesta un gran esfuerzo establecer las diferencias entre los tratados conservados que se adhieren a la tradición Krama y los que dicen ser herederos del sistema Kula. A pesar de que la escuela Trika, de carácter posterior, comparte un nudo filosófico y teológico con sus escuelas predecesoras, ésta se inscribe en el tantrismo de la «mano derecha», al no contar entre sus prácticas con elementos transgresores tales como el alcohol, la carne o el uso de prácticas sexuales. Sin embargo, esta distinción dual entre «mano derecha» y «mano izquierda» no sirve a la hora de distinguir a las escuelas entre sí, dado que, a menudo, dentro de una misma escuela se encuentran reflejadas estas dos corrientes (*srotas*) –la transgresora y la moderada–, como es el caso de la escuela Kaula donde podemos encontrar grupos afiliados a una vía y grupos afiliados a la otra¹³. En todo caso, el empleo o no de prácticas transgresoras (de los llamados cinco *mudrā* o *pañca tattva*) solo implica una variación ritualística entre los distintos grupos y no una diferencia esencial en lo que a doctrina se refiere. De hecho, las diferencias existentes entre las escuelas Krama, Kula y Trika, así como las existentes entre las distintas sub-escuelas del Trika, no afectan al núcleo filosófico-teológico del sistema, sino que están relacionadas con las distintas vías o métodos prácticos que cada escuela defiende o recomienda. Así, será en el terreno de las vías (*upāya*) de liberación donde podremos apreciar las tendencias específicas de cada escuela. Y si a los investigadores modernos les resulta difícil, a través de los textos, establecer las diferencias que distinguen a cada una de las escuelas, Jean Papin nos dice que ni siquiera los maestros tántricos reparaban en tales diferencias: «No debemos sorprendernos al saber que los grandes místicos tántricos de Cachemira pertenecían indistinta y, a menudo, simultáneamente, a las tres grandes escuelas Trika-Krama-Kula, debido a su perfecta unidad doctrinal» (Papin, 2000: 76). Dado que el núcleo filosófico de esta doctrina, reflejada en tres escuelas y sus derivados, es demasiado extenso y complejo como para tratarlo en este escrito, aquí haremos una revisión detallada de las tres vías de liberación, así como de la no-vía, todas descritas por Abhinavagupta en su tratado global sobre el tantra, el *Tantrāloka*. Estas vías son aceptadas por todas las escuelas y, no obstante, cada una de ellas dará preferencia a un camino en particular. A

¹³ Según Teun Goudriaan, en el *Netatranta* se recogen tres corrientes (*srotas*) principales, denominadas *vāma* (izquierda), *dakṣiṇa* (derecha), y *siddhānta* o *madhyama* (medio, centro). Y añade: «El *Netatantra* asocia la corriente derecha con Bhairava o los ocho Bhairavas, míticos presentadores de los ocho Yamalas y del śvaísmo de Cachemira. La corriente izquierda, que parece haber perdido rápidamente su importancia, suele asociarse con *Tumburu*, otra manifestación de Śiva, presente en el *Śiraścheda*, *Sammohana* y otros tantras.» Cfr. Gupta, S., Hoens, D.J., Goudriaan, T., (1979). *Hindu Tantrism*. Köln: EJ Brill.

su vez, cada uno de estos caminos nos dará una idea del tipo de escuela que lo defiende y lo enfatiza. Conociendo la vía nos acercaremos, indudablemente, a sus practicantes, y podremos distinguir mejor, aunque sólo sea metodológicamente, unas tendencias de otras.

4. Las Vías de liberación

La palabra sánscrita «*upāya*» designa un medio, una vía o un método para lograr un objetivo determinado. El śivaísmo trika propone tres *upāyas* que registran el progreso del practicante en su camino hacia la total identificación con Śiva. En tanto energía y en tanto Diosa, Śakti está supeditada a Śiva en el contexto del śivaísmo tántrico. Esta energía vendría a ser, por expresarlo de un modo didáctico, la piel de Śiva, su brazo más visible en el mundo mediante el que organiza su juego. Así, a través de Śakti, Śiva se manifiesta mediante cinco movimientos principales (*pañcaśakti*): *Cit* (conciencia), *Ānanda* (dicha), *Ichhā* (voluntad, deseo), *Jñāna* (conocimiento) y *Krīya* (acción). Los *upāyas* o vías śivaítas hacia la liberación se distinguen entre ellas en función del modo en que Śakti se presencia en el practicante. Por ejemplo, su manifestación como energía de la voluntad (*icchā śakti*) da lugar a la vía más elevada, la vía de Śiva, *sāmbhavopāya*. En cambio, si se presencia como energía del conocimiento (*jñānaśakti*) el practicante se encuentra en la vía de Śakti, *śaktopāya*. Finalmente, el ámbito de la energía de acción (*kriya śakti*), sitúa al adepto en una vía primeriza e inferior, la vía del individuo (*nara o aṇu*), conocida como *āṇavopāya*. De este modo, los *upāyas* śivaítas comportan una jerarquía, según la cual, el practicante va ascendiendo en su camino hacia la identificación completa con Śiva, y recogen una tríada (*trika*) fundamental en el śivaísmo no dualista: Śiva, Śakti, y *nara* (el individuo), tres piezas de un mismo juego. Como veremos a continuación, la vía del individuo requiere un esfuerzo por parte del practicante, y representa una etapa de purificación psíquica y corporal. Cuando esta etapa se ha cumplido, la energía de Śakti se manifiesta con más fuerza y su presencia se intensifica: en la vía de Śakti, los medios de purificación se reducen, el esfuerzo decrece y la gracia divina adquiere cada vez más peso. Finalmente, en la vía de Śiva, el practicante goza de la gracia y la presencia constantes de Śakti, y el número de prácticas (como el *japa*, la repetición de una fórmula sagrada o *mantra*) se reduce al mínimo. Sin embargo, dado el papel fundamental que ocupan, en el śivaísmo trika, tanto la espontaneidad (*sahaja*) como el dominio de lo innato, por encima de estos tres

camino se encuentra una especie de «antivía» (*anupāya*: «no vía»), que se traduce como una realización espontánea del practicante, en la cual, la gracia divina es protagonista. Un aspecto importante de esta clasificación de caminos hacia la liberación es el hecho de que nosotros no «escogemos» una vía; se diría, más bien, que es Śiva el que coloca a determinadas personas en el *upāya* adecuado a sus características. Pues, como hemos visto, la jerarquía que distingue a una vía de la siguiente está basada en lo que podría traducirse –no sin muchos reparos– como «gracia divina». Esta gracia no se corresponde con el *kharis* griego de los evangelios cristianos, sino que alude, más bien, a una especie de «accidente» de la energía de Śakti desbordando sobre los individuos: *śaktipāta*.

Pāta significa «eso que tiende a lo imprevisto» o «accidente». *Śaktipāta*, es la cantidad de energía que nos cae encima; un accidente que tenemos derecho a interpretar como una verdadera calamidad cuando nos conduce a la no-vía (su singularidad es proporcional a su gravedad) (Papin, 2000: 86).

La energía de Śakti se «derrama», de este modo, sobre los *tāntrikas*, eliminando bloqueos y contracciones que obstaculizan la vivencia fluida de la conciencia, en todo su dinamismo, y según sea la cantidad e intensidad de esta «gracia» el practicante se situará en la primera o en la última vía. «La Gracia, en lenguaje śivaíta, «cae» sobre el alma como una cascada para abolir todo rasgo de contracción en ella» (Dubois, 2015, 96). El papel protagonista de la gracia (*anugraha*) resta importancia, como elementos secundarios, a la acción y al esfuerzo personal del individuo, algo que distingue al darśana śivaíta de los darśanas ortodoxos. «Desde esta perspectiva, la gracia divina (*anugraha*) –o descenso de la energía (*śaktipāta*)– por la cual se manifiesta esta acción, tiene desde luego un papel fundamental: de ella depende nuestra salvación» (Padoux, 2011:111). La importancia de este descenso energético es crucial, no sólo porque sitúa al adepto en su escalón correspondiente, sino porque esta energía de Śakti, potencia de Bhairava, puede ser contraproducente o incluso negativa. Dado que todo tiene su fuente en Śiva, las energías hostiles que ponen trabas al practicante ejercen lo que Silburn y Padoux llaman el «rôle d'obscuriation», y su función parece contradecir a la función liberadora de la gracia, proveniente de la misma matriz sagrada. Ambas tareas, la facilitadora y la obstaculizadora (denominada

«*tirobhāva*» o «*tirodhana*»), son dos de las cinco funciones (*pañcakṛtya*) de Śiva¹⁴. En el *Tantrasāra* (en adelante: TS), obra en prosa que ofrece un resumen de los aspectos fundamentales presentes en el *Tantrāloka*, Abhinavagupta señala una diferencia esencial que distingue a estas dos funciones. *Tirobhāva*, la función de «oscurecimiento», tiende a debilitar al practicante, sembrando en él la duda o la desilusión, y su aparición responde a un mecanismo causal, esto es, tanto su origen como el alcance de su efecto dependen de los actos buenos o malos realizados por el individuo (*karmādiniyatyapekṣanāt tirobhāva*). En cambio, el descenso de la gracia de Śakti es independiente de todo acto individual y de todo condicionante particular, su única fuente es la libre voluntad de Śiva (*śaktipāto nirapekṣa*; TS 11.22-23). Cuando la gracia ha descendido sobre el practicante, la función obstaculizadora no puede surtir efecto, y pierde su dominio (*na tu utpannaśaktipātasya tirobhāvo'sti*; TS 11.23)¹⁵. Así lo explican también Silburn y Padoux (2000: 42): «La función obstaculizadora es esencial. Es metafísicamente fundamental y está ligada a la función de la gracia [...] Todo viene de Dios, en suma, incluso aquello que nos impide acceder a Él. Sin embargo, la gracia está siempre presente». A continuación, ofrecemos un bosquejo de cada uno de los *upāyas*, desde la vía más elevada (la vía de Śiva) a la menos sofisticada (la vía del individuo). Al final de este epígrafe, señalaremos también ciertos aspectos importantes del estado de gracia por antonomasia, la «no-vía» (*anupāya*), un medio de liberación al que no hay modo humano de acceder, siendo Śiva el único maestro responsable de la elevación del practicante.

La vía de Śiva constituye una de las vías más elevadas (solo por debajo de la «no-vía») y al mismo tiempo una de las menos concurridas, dado que no hay modo de acceder a ella. Todo se basa en el juego de la gracia y para que este camino sea posible, *śaktipāta* debe emanar intensa y generosamente. Se trata de una vía en donde entra en juego lo repentino: el ascenso de la *kuṇḍalinī*, la apertura de conciencia, y la entrega a ese «deseo» o «aspiración» innata por parte del *tāntrika*. La voluntad o el deseo (*icchā śakti*) que vertebrata el corazón de este *upāya*, se consideran una prolongación de la energía del conocimiento

¹⁴ Las cinco funciones de Śiva son: la manifestación (*śṛṣṭi*), la conservación (*sthiti*), la reabsorción (*sambhāra*), la obstaculización (*vilāya, tirobhāva o tirodhana*) y la gracia (*anugraha* o *śaktipāta*). Cfr. Chatterjee, G. (2008). trad y comentarios en *Śrī Tantrāloka* de Abhinavagupta. Varanasi: Indian mind, 113.

¹⁵ Para el texto sánscrito del *Tantrasāra*, empleo la edición: Cakravarty, H.N. (2012). trad. y notas en *Tantrasāra of Abhinavagupta*. Portland: Rudra Press.

(*jñāñśakti*) propia de la vía que lo precede, menos evolucionada, la vía de Śakti. El deseo es entendido como «conocimiento directo», si bien no discursivo y espontáneo (*sahaja*): «Efectivamente, dada la tendencia inclusivista arraigada en el corazón de Abhinavagupta, podemos afirmar que, al igual que la acción es una prolongación del conocimiento, el deseo no es más que una forma de conocimiento sutil» (Dubois, 2015, 99). Siendo la vía preferente de la tradición Kaula, se trata de un camino de plena absorción en la conciencia, y su resultado final podría acercarlo a los planteamientos yóguico-filosóficos de la escuela budhista *mādhyamika*, especialmente en lo que se refiere al vacío en el que el *tāntrika* terminaría absorto al llegar al final de este *upāya*. Pero la experiencia de este vacío «tántrico» es bien distinta a la del vacío predicado por Nāgārjuna.

[...] la vacuidad de los *mādhyamika* se reduce a la inercia dado que ellos no aceptan la realidad de una conciencia al mismo tiempo indiferenciada y dinámica. Si su absoluto permanece glacial y estático, el del trika y el del kaula es plenitud del Acto vibrante (*spanda*) y Energía autónoma (*svātantrīyaśakti*). Más allá del vacío se sitúa el indecible acuerdo entre lo diferenciado y lo indiferenciado en el no-vacío del vacío (*śūnyātiśūnya*) (Papin, 2000: 92).

Nuevamente, es la vida y el movimiento creador de Śiva, la conciencia, el no-vacío del vacío, lo que distinguirá al tantrismo de concepciones aparentemente parecidas desarrolladas por el Vedānta y los budhistas *mādhyamikas* y *yogacāras*. Recordemos que para Śāṅkara solo el conocimiento conducía al aislamiento liberador (*kaivalya*). Pero este conocimiento de Sí, la experiencia directa del ātman, se opone en el Vedānta no dualista de Śāṅkara a la acción y no es una experiencia que pueda venir dada espontáneamente. En su comentario al verso 66 del capítulo XVIII de la *Bhavaḡad Gītā*, Śāṅkara afirma:

Tampoco se puede decir que el conocimiento que conduce al aislamiento liberador (*kaivalya*) haya necesitado la acción como una herramienta auxiliar, pues al eliminar la nesciencia, este conocimiento se opone a la acción. Las tinieblas no pueden suprimir a las tinieblas. Es, por tanto, el

solo conocimiento el que constituye un medio de acceso al Soberano Bien (Śāṅkara en Senart y Hullin, 2010: 215).

Este conocimiento de Sí está desprovisto en la filosofía vedántica de Śāṅkara de todo aspecto emotivo, se trata de un conocimiento de lo estático, de lo inmutable entendido no solo como lo permanente sino también como lo inmóvil. Así, en el comentario a esta misma estrofa de la *Bhagavad Gītā*, Śāṅkara concluirá que «el agotamiento natural de las acciones es imposible» (Śāṅkara en Senart y Hullin, 2010, 217). Pues para Śāṅkara toda acción nace de lo condicionado, y es síntoma de un estado psíquico poco evolucionado, todavía atávico, incluyendo la propia acción que concierne al ritual. La evolución del aspirante no puede venir dada de forma espontánea; el Vedānta no es la vía de lo repentino, y el concepto de espontaneidad (*sahaja*) que ocupa un lugar central en el śivaísmo tántrico no tiene cabida en la escuela vedántica *advaita*. La vía de Śiva (vía del deseo, de la voluntad) es solidaria con la vía que la precede, el *upāya* del conocimiento, śāktopāya, en el que Śakti se manifiesta bajo el aspecto de energía cognitiva (*jñāṇaśakti*).

La vía de Śakti (*śāktopāya*) es la preferida tanto por la escuela Krama como por la escuela específica del *Spanda-trika* y sus derivadas, tales como la *Pratyabhijñā-trika*. A pesar de ser un camino de inmanencia, el plano discursivo posee todavía, en este estadio, una función importante. Supone, en todo caso, un camino intermedio entre la vía del individuo (menos evolucionada) donde el esfuerzo y la disciplina son la norma, y la vía del puro deseo y entrega a Śiva (donde tiene lugar el despliegue repentino de la *kuṇḍalinī*, gracias al libre funcionamiento de la Śakti). La vía de la energía o Śakti es la vía del «ardor», de la entrega a la superabundancia vibracional (*spanda*) de la conciencia. Al igual que la vía de Śiva puede ser confundida con la experiencia del vacío *mādhyamika*, este camino de Śakti donde se da una práctica devocional sutil de abandono a Śiva bajo la forma de Maheśvara, suele asociarse frecuentemente al *bhakti* de corte popular. «Este ardor tántrico unificador no debe confundirse con el *bhakti* popular tan extendido y que constituye un desbordamiento devocional casi patológico dirigido hacia divinidades escogidas (*iṣṭa devatā*), basado en una complacencia inmensa y una efusión sentimental [...]» (Papin, 2000: 94). En esta etapa se enfatiza, más bien, un tipo de razonamiento intuitivo (*tarka*) que es posible dado el nivel de Śakti que desciende sobre el adepto, cuyos bloqueos han sido fluidificados y

cuya anatomía energética es capaz de recibir y dejar pasar, libremente, un caudal de energía cada vez mayor. Abhinavagupta entiende *tarka* como la capacidad de recogerse, con precisión e intensidad, en el interior de la conciencia (*antarantaḥ parāmarśapātāvātiśayā saḥ*; TĀ 3.86) Otro concepto central de esta vía es el de «bhāvana», que usualmente puede designar ciertos fenómenos mentales como la imaginación o incluso la contemplación, pero que en este contexto alude a la eficacia intuitiva en la que desemboca el ejercicio de *śāktopāya*, y, por ello, autores como Silburn y Padoux lo traducen como «realización mística». Aunque represente una vía intermedia, *śāktopāya* está más próximo a su paso ascendente, la vía de Śiva, que a la vía menos involucionada que debería precederla, la vía del individuo o vía de la acción. Pues en el reino de la energía cognitiva, «los medios externos no son de ninguna utilidad. Las reglas y prácticas del yoga no aportan nada útil [...] y menos eficaces son todavía los ritos [...]» (L.Silburn y A. Padoux, 2000: 56-57). Jean Papin enfatiza esta distinción crucial que levanta la frontera entre la vía de Śakti y la vía del individuo:

Las prácticas laboriosas del *haṭha* yoga, los ocho pasos del yoga de Patañjali, incluido el *samādhi*, las restricciones y preceptos morales y las devociones de toda clase no tienen utilidad ni son eficaces a la hora de penetrar en la conciencia. Estos medios son incluso considerados como nefastos dado que son consecuencia de un comportamiento calculado, que obstaculiza la espontaneidad (Papin, 2000: 95).

La menos evolucionada de las vías (y la más accesible y practicada) constituye la vía de la acción individual, *āṇavopāya*, en donde todavía se vuelven necesarios los ejercicios ascéticos y disciplinarios, cuyo objetivo consiste en la purificación de los bloqueos energéticos. Sin esta liberación de los *nāḍī* o flujos energéticos que atraviesan el cuerpo, el adepto nunca estará en disposición de recibir la gracia de Śakti, siempre presente pero imperceptible e inasible. En este estadio primerizo la energía de la *kuṇḍalinī* se encuentra todavía dormida y acallada. Existe una clara distinción entre el denominado «yoga agámico» constituido de seis pasos (*ṣaḍaṅgyoga*), tal y como se recoge en los *Āgamas* śivaítas¹⁶, y el yoga clásico de

¹⁶ Según Silburn y Padoux (2000, 210) este yoga agámico aparece enunciado en el capítulo 17 del *Mālinīvijayottaratantra*, y también lo formula Jayaratha en su comentario al *Tantrāloka* de Abhinavagupta.

Patañjali, compuesto de ocho (*aṣṭā*) miembros (*aṣṭāṅga yoga*; YS 2.29)¹⁷. En el cuarto capítulo del *Tantrāloka*, Abhinavagupta insiste sobre la inutilidad de las prácticas propuestas por Patañjali para alcanzar la suprema conciencia, desde las restricciones morales o *yamas* (*iti pañca yamāḥ sāksātsamvittau nopayoginah*; TĀ 4.87), pasando por el ejercicio respiratorio o *prāṇāyāma*, el cual, puede resultar además nocivo al suponer un desgaste para el cuerpo (*prāṇāyāmo na kartavyaḥ śarīraṃ pīdyate*; TĀ 4.91), hasta los tres últimos pasos en los que culmina el yoga clásico, concentración (*dhāraṇā*), meditación (*dhyaṇa*) y absorción contemplativa (*samādhi*), todos ellos sin eficacia para penetrar en la conciencia (*samvidam prati no kañcidupayogaṃ samśnute*; TĀ 4.95). El *yoga* āgámico compuesto de seis pasos es idéntico al yoga enunciado en la *Maitrāyaṇī Upaniṣad* (6.18), e incluye el ejercicio respiratorio (*prāṇāyāma*), la meditación (*dhyaṇa*), el trabajo sobre los sentidos (*pratyaḥhāra*), la concentración (*dhāraṇā*), el razonamiento (*tarka*) y, finalmente, el *samādhi*. A pesar de no incluir los preceptos morales, *yamas* y *niyamas*, y de sustituir el elemento físico o postural (*asana*) por el razonamiento intuitivo (*tarka*), este *yoga* śivaíta tiene en común con el *yoga* clásico el resto de sus elementos. Elucidando esta cuestión, Lilian Silburn y André Padoux explican que en el contexto del Trika, *dhyaṇa* consiste en la visualización de la divinidad y no en la meditación entendida al uso clásico, mientras que *dhāraṇā* «no hace referencia a la concentración, sino que designa a un tiempo el emplazamiento del cuerpo sutil, la divinidad que allí reside y la técnica para concentrarse en ésta» (2000, 210). Abhinavagupta, aunque termine concediéndole cierta utilidad a estas prácticas (TĀ 4.104), en la medida en que pueden servir para purificar las construcciones mentales (*vikalpa*) enraizadas en la dualidad, considera la indagación contemplativa (*tarka*), como la parte más importante del *yoga*, la cual, como hemos visto, juega un papel importante en la vía de Śakti (TĀ 4.86). En todo caso, en el Trika se da un cambio de actitud con respecto al *yoga* como «método» de liberación, siendo aceptado como un primer momento de purificación, pero descartando que éste pueda conducir al practicante a la experiencia de la conciencia suprema. Muy al contrario, este primer paso purificador, basado en la energía activa de Śakti (*kriya śakti*), no sólo no es suficiente en el contexto del

¹⁷ En este célebre verso de los *Yogasūtra* se mencionan los ocho pasos del *yoga* clásico: el comportamiento ético con el entorno (1. *Yama*) y con uno mismo (2. *Niyama*), el entrenamiento del comportamiento físico (3. *Asana*), del respiratorio (4. *Prāṇāyāma*) y, finalmente, el trabajo sobre el dominio de los sentidos (5. *Pratyāhāra*) constituyen los cinco estadios preparatorios que facilitan la práctica de los tres últimos, a los que Patañjali concede mayor importancia, el entrenamiento de la atención (6. *Dhāraṇā*) que se requiere para entrar en meditación (7. *Dhyaṇa*), la cual, bien sostenida, desemboca en un estado de absorción, difícil de traducir, denominado *Samādhi*.

Trika, sino que tampoco es necesario, dado que no es obligatorio pasar por esta primera vía. El yoga experimenta una reforma en manos del śivaísmo tántrico, pues ya no constituye por sí solo un medio capaz de conducir a la meta, sino un estadio preparatorio ni siquiera imprescindible (si el adepto puede permitirse saltárselo). Además, si lo entendemos en su formato clásico, es decir, en tanto esfuerzo calculador dirigido hacia un objetivo determinado (*kaivalya* o el aislamiento liberador), el yoga podría considerarse incluso una práctica contraproducente. Abhinavagupta menciona ciertas prácticas en el capítulo quinto del *Tantrāloka*, dedicado a la vía del individuo, entre las que se encuentra el recogimiento en la conciencia (*buddhidhyāna*), con el fin de unificar en el sujeto consciente los tres elementos cognoscitivos (conocimiento, conocedor y conocido), o la pronunciación (*uccāra*) de una fórmula sagrada germinal (*bīja mantra*) siguiendo atentamente el movimiento de ascenso de la *kuṇḍalinī* y la fluidez del aliento respiratorio (*prāṇa*). La meta última de todas estas acciones purificadoras consiste en poder llegar a un estadio energético en el que la acción se reduzca cada vez más y la entrega a la energía espontánea de Śakti, sea cada vez mayor.

[...] no encontraremos [en la obra de Abhinavagupta] ningún consejo de meditación tal y como ésta ha sido popularizada por el buddhismo con sus elaborados análisis sobre los estados que experimenta aquel que aspira a la paz interior. El adepto del śivaísmo formulado por Abhinavagupta experimenta un estado de paz, pero éste no es el resultado de una técnica, de una postura, etc., sino solamente de la intensidad de un deseo que es también una intuición (Dubois, 2015: 94).

En última instancia, las prácticas ascéticas o devocionales no aceleran en absoluto la penetración en la conciencia. La última palabra está en manos de la gracia de Śakti, poder emanador de Śiva, así como en el velo oscurantista que Él despliega sobre sí mismo. En el tránsito jerarquizado que asciende de la vía individual (*āṇavopāya*) a la vía del conocimiento (*śāktopāya*) y de ésta a la vía de la voluntad (*sāmbhavopāya*) la acción individual carece más y más de efectividad y el accidente de Śakti se convierte en juez y posibilitador del paso de una vía a la siguiente. No obstante, a menudo se interpreta esta «caída» o «descenso» de la energía de la que nos habla el śivaísmo como algo externo al practicante mismo, algo que caería –en una reinterpretación cristiana– «del cielo» o «de un más allá»

que está lejos de poder ser compatible con la concepción no dualista del darśana śivaíta. L. Silburn y A. Padoux (2000: 45) explican esto lúcidamente:

Precisamente porque nada queda fuera de Śiva, no debería concebirse el descenso de la energía, śaktipāta, como una gracia que caería sobre el hombre desde el exterior: la gracia se encuentra en su interior, pues es de las profundidades del corazón de donde nace repentinamente para desplegarse en una conciencia inseparable en esencia de la conciencia divina.

Dado que todo es Śiva, y nada existe fuera de él, las categorías duales «dentro-fuera» pierden todo su sentido, a pesar de que el lenguaje nos obligue a delimitar y acotar en dos lo que solo es uno. Pero Śiva es también la fuente del lenguaje. Podríamos afirmar, *grosso modo*, que esta Śakti emana del interior del propio individuo, de su potencia interna, y se experimenta como una caída, un descenso que envuelve al agraciado y lo lleva a una comunión intuitiva y mística con aquello que él había concebido siempre como un escenario dividido entre lo interior y lo exterior, el yo y el no-yo, lo de adentro y lo de afuera. Estas categorías se borrarían en la comprensión intuitiva que es consecuencia de la vivencia de Śakti.

A la cabeza de estas tres vías se encuentra la menos accesible de todas, una suerte de no-vía, en sánscrito «anupāya», también llamada «vía mínima». El «no hacer» es lo propio de quien ha sido llevado gracias a Śakti hasta este estadio raro y poco frecuente. Respecto a *anupāya*, «no hay por definición nada que decir: la revelación es alcanzada de una vez por todas», así, en este camino el *tāntrika* tiene «poco que hacer dada la intensidad infinita de la gracia recibida» (L. Silburn y A. Padoux, 2000: 52). La energía propicia en esta vía es la de la dicha, *ānanda śakti*. La identificación con Śiva Bhairava es total, con la característica de que se ha llegado a ella por un golpe de divina gratuidad, y no como consecuencia de un esfuerzo continuado y sostenido con vistas a la liberación. Recordemos que una vez alcanzada esta identificación -incluso si no es total y solo se ha instalado parcialmente mediante vías menos evolucionadas- el *tāntrika* no abandona el mundo, sino que lo experimenta en toda su plenitud. En este sentido, un practicante occidental como Daniel Odier (2016: 59) dirá que «para el *tāntrika*, la

vía mística consiste en beber un vaso de agua, mojar los pies en la orilla, sentarse al pie de un árbol o en la terraza de un café [...]. Volver a convertirse en un ser ordinario». Volver a experimentar las experiencias más cotidianas y banales desde la perspectiva renovada de la conciencia adquirida, ahora perceptible y disponible, liberada de sus ataduras. Los seres que han pasado por esta experiencia iluminadora, nos dice Jean Papin (2000: 86):

[...] no funcionan igual ni tienen las mismas preocupaciones que el resto de la sociedad; se encuentran, de este modo, marginados. Para ellos, la inmersión en la supra-conciencia no es, en absoluto, incompatible con la vida práctica y se bañan gustosamente en la plenitud cósmica, sin embargo, los seres de esta clase representan un verdadero peligro para una sociedad de consumo donde la competición y el beneficio constituyen las claves del sistema y de la supervivencia.

Alcanzar la experiencia de lo extraordinario, fundirse en ella, para después traerla a lo ordinario, a las costumbres, al plano cotidiano de la vida. Hacer que coexista una conciencia luminosa, en contacto con la conciencia suprema de la que aquella es solo una parte, y la dinámica de una rutina simple, activa, práctica y ordinaria. Los seres liberados serían de este modo, casi irreconocibles a ojos de los seres ordinarios. «[el hombre realizado] vive en el mundo y no parece diferenciarse en nada del ignorante, a pesar de que el primero posea la conciencia ininterrumpida de su identidad con la omni-conciencia indiferenciada y el universo al completo [...]» (Papin, 2000: 75).

5. Conclusiones

En su determinación espiritual por reconciliar la experiencia extraordinaria de estar vivo con la experiencia suprema de la liberación, *mokṣa*, el cuarto de los *puruṣārtha* («*finés de la vida*»)¹⁸ de la ortodoxia religiosa hindú, el śivaísmo tántrico, se distancia de esta última de forma significativa. La liberación tiene su fuente en la conciencia viva, dinámica, flujo contante de vitalidad hacia el que el adepto debe caminar (yendo hacia lo vivo y lo cambiante, y no hacia lo estático) y debe ser experimentada en el contexto cotidiano de lo ordinario, de la vida diaria. Además, ésta se consigue principalmente por un acceso de gracia divina (*anugraha*), un accidente que no depende del individuo, ni de su autodisciplina o de los ejercicios que haya realizado. La liberación nos es dada, y no constituye una experiencia a la que podamos acceder a fuerza de voluntad, de determinación o de deseo. Esta voluntad y este deseo se encuentran ya en un plano elevado cuando ellos mismos son el efecto de la gracia de Śiva en nosotros, la cual nos permite albergar un anhelo liberador, una voluntad que Śiva se proporciona a sí mismo y que, insistimos, no es el resultado de un sentimiento individual. No obstante, esto no convierte a las prácticas yóguicas, como el *prāṇayāma* o la meditación, en un sinsentido, ni anula de forma absoluta su eficacia, especialmente a la hora de purificar las zonas oscuras de la mente. Tan solo las sitúa en un nivel de iniciación que el practicante dejará atrás a medida que se vuelva más receptivo a la espontaneidad de la gracia.

Las relaciones entre la ortodoxia védica y la heterogeneidad tántrica resultan extremadamente complejas. Todo parece indicar que, si en determinadas regiones y épocas han podido coexistir de una forma pacífica y fructífera, en otros casos, estas dos tendencias han protagonizado una fuerte rivalidad. Para enfatizar estas

¹⁸ Los *puruṣārtha* designan los cuatro propósitos (*artha*) arquetípicos de un ser humano (*puruṣa*) según la tradición hindú. Este modelo cuádruple también se estructura en función de la pureza e impureza de los objetivos vitales. Los tres fines mundanos, «*artha*» (relacionado con los bienes materiales y vinculado a la política), «*kāma*» (el placer, el gozo de los sentidos en sus diversas formas) y «*dharma*» (el deber religioso y moral) son impuros si se los compara con el cuarto propósito, el más elevado y al que apuntan la mayor parte de las filosofías indias, «*mokṣa*» o liberación. Para profundizar en esta cuestión, *cf.* Zimmer, H. (2010). *Filosofías de la India*, Madrid: Sexto piso, 54-61.

diferencias, algunos autores (Bhatt, 2000: 20; Battacharyya, 2005: 19) apelan a un comentario de la *Manu-Smṛiti* en el que Kullukabhaṭṭa indica que las enseñanzas consideradas como «revelación» (lo que se conoce como *Śruti*) son de dos clases: *vaidikī* o «védicas» y *tāntrikī* o «tántricas». Otros autores, como André Padoux, insisten en que esta oposición entre ortodoxia y heterodoxia «no es absoluta» y ponen el énfasis en el intercambio de prácticas e ideas que ha existido siempre entre *brahmanes* y *tāntrikas*. Recordemos que muchos de esos *tāntrikas* eran brahmanes, incluido el propio Abhinavagupta.

Muy característica y explícita es la fórmula a veces citada en los textos de la tradición Kaula para describir el comportamiento del adepto de una tradición tántrica: debe ser «interiormente kaula, exteriormente śivaíta y védico en su práctica pública» (Padoux, 2011: 46).

De esta forma se delimita un ámbito público, donde la ortodoxia sigue siendo operativa –y por tanto se respeta el orden social, de tipo jerárquico, según el cual cada miembro desempeña en la sociedad la función determinada de la clase (*varṇa*) y de la casta (*jāti*) a las que pertenece– y un ámbito íntimo donde se ejerce el verdadero y esotérico tantrismo. En realidad, nos dice Dubois (2015: 17): «toda la historia del śivaísmo está atravesada por esta tensión entre la necesidad de ser aceptados por los brahmanistas conservadores» y por otro lado, el deseo de cumplir con las «vías más extremas del tantrismo esotérico inspirado por las yoginis». Y aunque Padoux, en su afán por insistir sobre la integración del fenómeno tántrico en el ambiente védico, llegará a decir que el «tantrismo nunca ha sido socialmente contestatario» (2011: 47), en los tiempos de Abhinavagupta (ss. X-XI d.C.) y en el contexto de una Cachemira cosmopolita, lugar estratégico donde se reunían una multitud de sectas, grupos y peregrinos espirituales, el śivaísmo tántrico no estuvo exento de polémica, y no siempre participó del favor de los monarcas, siendo, en ocasiones, vigilado muy de cerca por el poder temporal correspondiente.

Bibliografía

- AUROBINDO (2007). *La vida divina*. Libro I. Barcelona: Fundación centro Sri Aurobindo.
- BHATT, N.R. (2000). *La religion de Śiva*. Palaiseu: Éditions Āgamāt.
- BHATTACHARYYA, N.N. (2005). *History of the tantric religion*. New Delhi: Manohar.
- CHATTERJEE, G. (2008). *Sri Tantrāloka of Abhinavagupta*. Varanasi: Indian Mind.
- CAKRAVARTY, H.N. (2012). *Tantrasāra of Abhinavagupta*. Portland: Rudra press.
- DUBOIS, D. (2015). *Abhinavagupta. La liberté de la conscience*. Paris: Almora.
- MULLER-ORTEGA, P. (1989). *The triadic heart of Shiva*. New York: State University New York Press.
- NIETZSCHE, F. (1979). *La Gaya ciencia*. Barcelona: José J. de Olañeta.
- ODIER, D. (2016). *L'incendie du coeur*. Paris: Le Relié.
- PADOUX, A. (2011). *El Tantra. La tradición hindú*. Barcelona: Kairós.
- PAPIN, J. (2000). *Joyau des tantra ou la symphonie cosmique*. Paris: Dervy.
- PUJOL, Ò. (2016). *Yogasūtra de Patañjali*. Barcelona: Kairós.
- RENOU, L. (1991). *El hinduismo*. Barcelona: Paidós.
- SENART, E.; HULLIN, M. (2010). *La Bhagavad-Gītā, suivie du Commentaire de Sankara (extraits)*. Paris: Points lettres.
- SILBURN, L.; PADOUX, A. (2000). *Abhinavagupta. Le Lumière sur les tantras*. Paris: Édition Diffusion de Bocard.
- SIGHN, J. (2006). *Spanda-kārikā*. New Delhi: Motilal Barnasidass.

Recibido: 12/03/2018

Aceptado: 7/11/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObrasDerivadas 4.0



LA RELEVANCIA DE LA PRODUCCIÓN EDITORIAL BUDISTA EN LA VISIBILIZACIÓN DEL BUDISMO EN ESPAÑA

THE RELEVANCE OF BUDDHIST EDITORIAL PRODUCTION IN THE VISIBILITY OF BUDDHISM IN SPAIN

Francisco DIEZ DE VELASCO

*Universidad de La Laguna**

RESUMEN: El presente trabajo repasa la producción editorial budista española, que resulta muy destacada, cercana a los dos millares de libros. El artículo tiene dos partes principales. En la que se titula «Las estrategias de publicación de los grupos budistas: las editoriales generalistas» se analizan las obras de autores budistas publicadas en editoriales no especializadas, entre las que destaca Kairós, con más de un centenar de títulos. En el siguiente apartado se repasan las editoriales de orientación budista evidenciando la importancia de las que se asocian con grupos del budismo tibetano entre las que destaca Ediciones Dharma. Esta producción de libros resulta un elemento notable en la visibilización del budismo en España que lleva a que tras el cristianismo sea la religión con mayor presencia editorial en el país.

* Catedrático de Universidad. Instituto de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad de La Laguna (Canarias). Email: fradive@ull.edu.es; ORCID: 0000-0002-9913-4580. Este trabajo se inserta en el Proyecto de investigación *Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España* (HAR2016-75173-P) del MINECO/MICINN, 2017-2020 y en el programa María Rosa Alonso de ayudas a la investigación en Humanidades y Ciencias Sociales del Cabildo de Tenerife (2018-2019). Utiliza materiales generados como resultado del contrato de investigación «Budismo en España» entre la Fundación Pluralismo y Convivencia (Madrid, España) y la Universidad de La Laguna. Este artículo pone al día y desarrolla de modo sistemático algunos argumentos y planteamientos expuestos en Díez de Velasco, 2013: 98-108 y 2018: 77-83.

PALABRAS CLAVE: Budismo, editoriales, España, visibilización religiosa.

ABSTRACT: This paper reviews Spanish Buddhist editorial production, which is quite outstanding, comprising nearly two thousand books. The work has two main parts. In the part titled «Publishing strategies of Buddhist groups: generalist publishers», the works of Buddhist authors published in non-specialized publishers are analyzed; among these, Editorial Kairós stands out, with more than a hundred titles. In the following section, the Buddhist-oriented publishing houses are reviewed, demonstrating the importance of the publishers that are associated with groups of Tibetan Buddhism, among which Ediciones Dharma stands out. This outstanding production of books is a remarkable element in the visibility of Buddhism in Spain, leading Buddhism to be the religion with the greatest presence in publishing in the country, after Christianity.

KEYWORDS: Buddhism, publishing houses, Spain, religious visibilization.

1. Introducción

En el campo religioso español, el budismo¹ no destaca particularmente por el volumen de sus seguidores, que se estiman entre 80.000 y 200.000, un número muy inferior al de católicos, no religiosos-ateos, evangélicos, musulmanes o cristianos ortodoxos, y cercano o algo superior al de Testigos de Jehová, mormones o hinduistas. Tampoco presenta un estatus jurídico de máximo privilegio, que caracteriza a las confesiones que tienen firmados acuerdos con el Estado (en primer lugar católicos, y desde 1992 judíos, musulmanes y evangélicos), aunque sí goza de un estatus de cierta relevancia puesto que desde 2007 ha sido reconocido como confesión de notorio arraigo aunque sin acuerdos (con anterioridad habían alcanzado dicho reconocimiento mormones y Testigos de Jehová y con posterioridad los cristianos ortodoxos). Presenta un patrimonio monumental

¹ Para esta aproximación a la visibilización numérica, jurídica y patrimonial del budismo en España, que se expone en la introducción utilizamos tanto la explotación de datos del Observatorio del Pluralismo Religioso en España (<http://www.observatorioreligion.es/directorio-lugares-de-culto>) como los trabajos de Díez de Velasco (2013: 85ss.; 2012: 7ss.), los grupos budistas españoles citados en este artículo son tratados con detalle en el capítulo V de Díez de Velasco (2013: 189-296; 2018: 163-262).

que supera los 160 lugares de práctica registrados, es decir, menos que católicos (que multiplican por 200 dicha cifra), evangélicos (con más de 4.000 centros), musulmanes (con 10 veces más centros que los budistas), Testigos de Jehová (que cuadruplican a los budistas), ortodoxos (con más de 200 centros), aunque superando a los mormones (con 120 centros) y evidenciándose, y resulta un asunto relevante, que algunos monumentos budistas muy notables jalonan la geografía española, por ejemplo, el estupa de Benalmádena - uno de los mayores fuera de Asia - o monasterios impresionantes como Dag Shang Kagyu en Panillo (Huesca), Osel Ling (Bubión, Granada) o Karma Guen (Vélez-Málaga), entre los que tienen más solera.

Pero en lo que destaca muy significativamente el budismo en España es en la producción editorial, que supera los dos millares de títulos en la última media centuria y que convierte al budismo, después del cristianismo, en la religión mejor representada como producto editorial en España, por delante incluso del judaísmo y del islam, el hinduismo y otras religiones con mayor visibilización numérica, jurídica o patrimonial en nuestro país y a escala mundial. Se trata por tanto de un elemento notable a la hora de evidenciar la visibilización patrimonial de esta religión en nuestro país, y será esta la finalidad principal del artículo. Pero desde luego hay que contextualizar este dato numérico, que pudiera parecer muy destacado, pues hay que tener en cuenta que el español es una de las lenguas vehiculares de cultura más importantes del mundo en la actualidad, y la producción bibliográfica en nuestra lengua es de las más voluminosas y el mercado iberoamericano uno de los que un mayor desarrollo potencial presenta. Pero que el budismo tenga una presencia tal en las editoriales españolas (y no trataremos en estas líneas las de otros países hispanohablantes, algunos con una producción muy notable, en especial Argentina y México) evidencia que se trata de un producto de éxito que no desentona en la línea de la aprobación social (el contra-estigma) que presenta el budismo tanto en el mundo occidental en general como en el español en particular (analizado con más argumentos en Díez de Velasco 2013; 2018).

Hay que tener en cuenta que el budismo como producto editorial ha estado presente en España desde finales del siglo XIX (Webb, 1998: 371ss.), desde la tesis pionera de Francisco García Ayuso (1885). Pero a partir de los años 80 del siglo XX los libros budistas editados en nuestro país se han multiplicado y en la actualidad es difícil encontrar una editorial de cierta relevancia que no incluya algún título de budismo en su catálogo, tanto traducciones como obras de autores españoles. En el elenco de estos últimos hay que otorgar un lugar de

relevancia justamente a María Teresa Román, a quien se dedica este homenaje, puesto que el budismo fue uno de sus temas predilectos y al que dedicó, además de diversos artículos y múltiples materiales audiovisuales, tres libros completos (Román, 1997; 2002; 2007; también 2004), e incluso su tesis doctoral (Román, 1994). Pero revisar la totalidad de la producción editorial española sobre budismo es un tema que excedería los límites de un artículo y exigiría una monografía, por tanto en las páginas siguientes solamente nos centraremos en la producción editorial generada por autores budistas y en especial se repasarán las editoriales que presentan una clara orientación budista. La producción académica y erudita sobre budismo editada en España, que es donde se insertaría la obra de María Teresa Román, no se revisará más que de modo no sistemático, aunque se tendrá en cuenta en los casos en que ambos mundos se mezclan y el perfil del erudito académico y universitario se entrelaza con el del practicante y resulta paradigmática la trayectoria del profesor Robert Thurman, con una variada producción traducida al español donde los temas académicos se combinan con los de índole que se podría denominar como más confesional (Thurman, 1994; 1995; 2000; 2006; 2012; 2014).

2. Las estrategias de publicación de los grupos budistas: las editoriales generalistas

Los grupos budistas españoles, que suelen centrarse tanto en la meditación como en el estudio, han tendido a necesitar, producir y utilizar mucho material escrito. Era común que confeccionasen de modo artesanal folletos y otros diversos documentos para compartirlos con los miembros e interesados. En algunos casos llegaban a tener decenas de pequeñas publicaciones propias con millares de páginas elaboradas. Pero algunos grupos, generalmente los más activos y con un mayor número de seguidores, dieron el paso de profesionalizar algunas de sus publicaciones optando por poner en marcha editoriales budistas. Se trata de una estrategia exigente, puesto que requiere esfuerzos tanto logísticos como económicos a los grupos que apuestan por ella, pero es la que mayor éxito alcanza en la socialización a gran escala de los materiales que generan o les interesa divulgar, llegando también a poder abrir el espectro de publicaciones a autores budistas más generales, cuando la editorial alcanza una cierta talla, como ha ocurrido en alguna de ellas, y en particular con la editorial Dharma.

Pero hay que contextualizar esa opción, que ha resultado minoritaria en el conjunto de los centenares de grupos budistas que hay en España, ya que la estrategia más común ha sido apostar simplemente por la producción interna de materiales sobre la que, además, ha incidido el gran cambio tecnológico de internet que lleva a que actualmente suelen ubicar estos grupos sus textos y otros documentos y materiales, muchos de ellos audiovisuales, en sus páginas web, compartirlos en listas de correo, repositorios y otros instrumentos que ofrece el ciberespacio y que no requieren la más costosa inversión de esfuerzos de preparación de manuscritos y de logística que implica querer acceder al mercado editorial estándar.

Y finalmente también hay que destacar una tercera estrategia, un camino mixto consistente en, además de poder optar por el recurso a la producción propia para algunos materiales de uso interno, apostar por confeccionar o traducir materiales más elaborados en forma de libros y situarlos en el mercado editorial general. Y también algunos grupos han tendido a promover o sugerir la traducción y publicación de libros budistas que les interesaban de entre la enorme cantidad de ellos que hay a disposición, tanto obras de maestros clásicos como de autores actuales, puesto que hay que destacar que el budismo podría denominarse, más que «una religión del libro» una «religión de la biblioteca» por lo extenso del patrimonio escrito que ha generado y genera. Esta labor de promoción por parte de los grupos budistas españoles o por algunos miembros de estos ha sido uno de los detonantes de la multiplicación de libros budistas, generados desde las necesidades de los grupos. Pero si bien de este modo han alcanzado una difusión mayor, además han evidenciado, por el éxito de ventas, que el budismo era y es un producto rentable, lo que ha llevado a muchas editoriales generalistas a no desdeñar apostar por este tipo de propuestas en sus catálogos. La diferencia con la estrategia que revisaremos en el apartado siguiente es que estos libros no se canalizan por medio de editoriales promovidas por los propios grupos, sino que se ofrecen a editoriales de ámbito general, aunque muchas de ellas se elijan por una especial sensibilidad hacia los temas orientales o por tener incluso una línea de publicación de obras budistas, resultando notable que algunas de ellas sean editoriales católicas, asunto notable por lo contraintuitivo que pudiera parecer (que editoriales confesionales católicas incluyan en sus catálogos un cierto número de obras de otra opción religiosa).

Centrándonos en esta estrategia de publicar en editoriales de ámbito general, comenzaremos evidenciando un caso ejemplar, que merece revisarse con algún detalle, y que ofrece Dokushô Villalba (Francisco Fernández Villalba). Ha sido

el fundador de uno de los grupos zen españoles con más trayectoria, con un templo en la provincia de Valencia y una decena de centros en toda España: la Comunidad Budista Soto Zen (CBSZ). Villalba es uno de los más antiguos practicantes españoles del zen (desde 1977), reconocido, además, como maestro zen en Japón en 1987, siendo el primer español en llegar a ello (Alongina, 1998). Comenzó desarrollando una temprana labor de traducción desde el francés al español de muchos libros y de comentarios de textos clásicos (en especial de Dogen) que había publicado su maestro Taisen Deshimaru (1980; 1981a-b; 1982a-c; 1987a-b, 1988; también 1991) y dos de las cuales han sido vertidas al catalán por las ediciones de la Abadía de Montserrat (Deshimaru, 2003; 2010), uno de los centros señeros del catolicismo catalán². Estas traducciones de Villalba aparecieron en editoriales con una proyección orientalista notable, como Kairós o Miraguano, que se repasarán más adelante, o Luis Cárcamo, y en un caso hasta promovió una coedición (Deshimaru, 1986), publicada por Las mil y una ediciones y la Asociación zen de España que es como se llamaba el grupo que lideraba Villalba en ese entonces, además de publicaciones desde el grupo que lidera en la actualidad, autoeditando como Comunidad Budista Soto Zen, por ejemplo, una obra de Kodo Sawaki (2012), el maestro de Deshimaru. También ha traducido a clásicos del zen destacando, en especial muchas obras de Dogen, editadas y comentadas por él mismo (Dogen, 1987; 1989; 2011; 2012; 2015a-b) o de Hui-Neng (1985), así como antologías de maestros zen (por ejemplo, Villalba, 2010) o hasta un libro del actual Dalai Lama (1982a), para Luis Cárcamo editor, una casa editorial de clara dedicación a los temas esotéricos, entre los que el budismo tibetano o el zen no desentonaban en aquella época. Además de traductor, destaca su labor como autor de libros sobre budismo zen, publicados muy mayoritariamente en la editorial Miraguano (Villalba, 1984; 1995; 1998; 1999; 2000; 2001; 2008; 2009), incluyendo también uno en edición propia de la CBSZ (Villalba 1997), así como materiales audiovisuales budistas en Cd y DVD (por ejemplo Villalba, 2005), para lo que crearon en la CBSZ una productora audiovisual, denominada Alalba. Hay que destacar en especial la labor de Villalba como director de dos colecciones en la editorial Miraguano especializadas en el zen. La más extensa, con más de una veintena de títulos, se llama *Textos de la tradición zen*, que incluye desde la temprana introducción al zen de este maestro español (Villalba, 1984, reeditada varias veces) a textos de maestros clásicos del zen y el chan como Dogen, Sosan, Seng-ts'an, Kakuan, Soseki, Huang-Po, y

² Donde también se ha publicado a Nyanatiloka (1984) o la traducción del *Dhammapada* de Juan Mascaró (1982). Deshimaru ha sido muy traducido al catalán (Deshimaru, 1989; 2005, de hecho el primero salió en catalán antes que en castellano: Deshimaru, 1992).

también sutras y otros textos traducidos tanto por Villalba, como en el pasado por Aigo Castro o más recientemente por Kepa Egiluz. También se incluyen en esta colección los tres volúmenes que forman los manuales de introducción al budismo que se utilizan en el programa de estudios budistas que desarrollan en la CBSZ y que han sido coordinados por el propio Dokushô Villalba, que se encargó de la redacción del último volumen, sobre el zen (Villalba, 2009), mientras que los dos anteriores son obras de Denkô Mesa (2005; 2007), antiguo maestro del grupo. La otra colección se llama *De corazón a corazón*, con una decena de obras y recoge enseñanzas del propio Villalba (1998; 1999; 2000) y traducciones y ediciones, principalmente de Dogen (2001; 2007; 2010a; 2012; 2015a)³. Villalba ha optado en varias ocasiones, incluso muy recientemente (es el caso de la nueva edición de 2016 de su *Zen en la plaza del mercado*, que obtuvo un gran impacto en su edición de 2008 por Aguilar) por la editorial Kairós. Se trata, dentro de las editoriales generalistas, de la que tiene un fondo de orientalismo y en especial de budismo más extenso y sistematizado (incluso publican catálogos especializados del tema), que roza el 20% de su producción y supera el centenar de títulos.⁴

³ Además de estas obras asociables con la CBSZ y con Villalba, se han publicado en Miraguano otros libros sobre el budismo fuera de estas dos colecciones, por ejemplo la reedición del célebre libro de Edwin Arnold (2008) o algunos sutras de los diálogos medios de Buda traducidos por Daniel de Palma (1998), además de los trabajos de José María Prieto (2011; también una edición de Dogen 2013) o de Iñaki Preciado (2013; 2015), del que en otras editoriales hay más trabajos tanto traducciones como obras propias (Preciado, 1994; 1998; 2000; 2001a-b; 2003; 2004, las dos últimas en ediciones Oberon).

⁴ Kairós comenzó a publicar libros de budismo incluso antes de la implantación de grupos budistas en nuestro país empezando con el célebre libro del monje trapense Thomas Merton sobre el zen (Merton, 1972; otros libros suyos en diferentes editoriales: 2000; 2004), seguido del de Herbert Guenther y Chögyam Trungpa sobre el tantra (Trungpa, 1976) y también de un libro poco habitual sobre el zen en Estados Unidos desde los ojos de un europeo escrito por Janwillem van de Wetering (1976, también interesa Wetering, 1984), autor más conocido por su éxito *Afterzen* (Wetering, 2000). Posteriormente han publicado de modo continuado obras de destacados maestros orientales como el actual Dalai Lama (2001c; 2002b; 2004f-g; 2007c; 2008c; 2009c; 2013b-c; 2014; 2015 y también Goleman, 1997), o el Karmapa Ogyen Trinle dorje (2017), Taisen Deshimaru (1979; 1990; 1994a; 2001a-b), Chögyam Trungpa (1986; 1989; 1993; 1995; 1998a; 2002; 2007; 2010; 2016), Namkhai Norbu (1996; 2008; 2012; 2015; 2017), Yongey Mingyur Rimpoché (2016), Thich Nhat Hahn (1996a; 2000; 2011; 2013a-b; 2014a; 2017a), o de eruditos como Daisetz Teitaro Suzuki (1981; 1994; en otras editoriales: 1972; 1979a-b; 1996; 2001; 2006), Robert Thurman (1994; 2014) o autores occidentales como Alan Watts (1999; en otras editoriales: 1971; 1996), Albert Low (1994, con otras obras en ediciones Oberon: 2003 y Aura: 1977), Mariana Caplan, David Loy (2000; 2004; 2008; 2016), Mark Epstein, Joseph Goldstein (1996), Philip Kapleau (1981; en otras editoriales: 1994; 1999), Douglas Harding, Ken Wilber (2016, entre otros), con una cierta predilección por el zen, aunque se traten otras técnicas

De la CBSZ han salido dos de sus miembros que fueron más activos y que han formado grupos propios y siguen una estrategia de publicación parecida a la de Villalba. Aigo Seiga Castro (Pedro Manuel Castro Sánchez) redactó en su día muchos materiales para la CBSZ y sus programas de estudio, pero dejó el grupo en 2000 y, tras su formación en Japón y su reconocimiento como maestro zen, fundó en 2006 el grupo denominado Tradición Budadhama del Zen Soto centrado en Valencia. Presenta la particularidad de haber cursado un máster en Estudios Budistas en la Universidad de Sunderland (Reino Unido), bajo la dirección del profesor Peter Harvey (Castro, 2011 fue su trabajo fin de máster), además de publicar (Castro, 2002) un trabajo sobre Dogen también en la editorial Kairós. Por su parte Denkô (Francisco) Mesa, que es el único de su comunidad al que Villalba otorgó la transmisión y reconoció como maestro en 2007, ha optado en 2016 por conformar un grupo propio, la Comunidad Budista Luz del Dharma y es autor, de forma independiente a los que publicó en Miraguano para el programa de estudios budista de la CBSZ, de varios libros sobre el zen (Mesa, 2009; 2013; 2016), que ha publicado en Shinden ediciones, que es una casa editorial especializada en obras sobre la cultura japonesa con especial foco en las artes marciales japonesas donde además de Mesa, sobre budismo en sentido estricto solo se cuenta con el trabajo de José Manuel Collado (2007), sobre el budismo esotérico japonés.

Uno de los centros zen más antiguos de nuestro país es el dojo Nalanda/ Centro zen Nalanda de Barcelona, que fundó el propio Deshimaru en su única visita a España, en 1981, lo coordina en la actualidad Josep Manuel So-sen Campillo que ha traducido y editado obras de Dogen (2010b; 2014) y de otros maestros clásicos del zen (Campillo, 2011a-b) y un libro propio sobre la meditación (Campillo, 2011c), publicados todos ellos en Olañeta, una editorial que

y orientaciones de meditación, incluida la vipasana y en los tiempos más recientes el mindfulness, destacando los trabajos del srilanqués Gunaratana (2012; 2013; 2015; 2016; 2017). También incluyen obras eruditas como la introducción de Donald Lopez (2009), el lúcido análisis de Bernard Faure (2012) o de Batchelor (2017) o trabajos de especialistas españoles como Juan Arnau (2007; en otras editoriales: 2004; 2006; 2011, donde muestra su capacidad en las traducciones) o excelentes traducciones directas de textos budistas como la de una selección de los Sermones Medios de Buda (Solé-Leris y Vélez, 1999), de Nagarjuna (Vélez, 2003, destacado budólogo español del que hay en Ediciones del Orto dos trabajos: Vélez, 1997; 2000) o de Vimalakirti (Ramírez, 2002) junto a libros más experienciales sobre los modos de vivir en budismo en lo cotidiano como el de Laia Montserrat (2011; 2017) o introducciones generales como la de Miguel Rodríguez de Peñaranda (2012).

incluye una treintena de textos budistas de variadas orientaciones en su extenso catálogo de casi un millar y medio de obras⁵.

Otro ejemplo de colectivo dentro del zen que produce materiales propios pero también libros de divulgación general es el que lidera Bárbara Kosen (Richardeau), discípula de Deshimaru, que encabeza la Asociación Zen Taisen Deshimaru Zenkan y dirige un centro de prácticas de gran solera en Madrid (el Mokusan Dojo) y un templo (el Shorin-ji) en la provincia de Cáceres, además de media docena de otros grupos de prácticas. Es autora de dos libros en nuestra lengua (Kosen, 1999; 2002), uno en Mandala, editorial con un perfil de obras principalmente de autoayuda pero con un fondo de una veintena de libros sobre budismo⁶ y otro en la editorial Dilema, en la que es el único título de este tipo.

Entre los grupos españoles afiliados a la Asociación Zen Internacional, fundada por Deshimaru y liderada desde Francia, y que incluye una tupida red de más de una veintena de centros en España, destacan las traducciones de obras de líderes franceses con presencia esporádica en nuestro país como Yuno (Roland) Rech (2000; 2004; 2016), publicados en la editorial Milenio⁷, del abad del templo Seikyuji (La Morejona, Sevilla) Raphael Doko Triet, que vive temporadas en España donde regenta una red de centros asociada al templo y que ha publicado en la editorial del propio grupo una recopilación de enseñanzas en entregas desde 2002 (Triet, 2002ss.) o también de líderes en nuestro país como Lluís Nansen Salas, que encabeza el dojo Kannon de Barcelona y que ha publicado tanto en la editorial del propio dojo materiales de uso más interno (Salas, 2016; 2017a) como una introducción más general a la meditación zen tanto en castellano (Salas, 2017c) en Ediciones Invisibles⁸ como en catalán (Salas, 2017b)

⁵ El editor José de Olañeta se ha dedicado a publicar desde 1983 principalmente textos de budismo tibetano y zen destacando media docena de obras del actual Dalai Lama (1997c; 1998a-b-c; 2001b; 2004d), una de Sogyal Rinpoché (1996b), también cuentos zen, una obra de Charlotte Joko Beck (1997; en la editorial Gaia: 2008; 2012) o los viajes de Alexandra David-Neel (2002).

⁶ Con varios trabajos de Dhiravamsa (que se revisarán más adelante), del famoso maestro zen y fotógrafo John Loori (2002), de Pedro San José (2009; 2010), Miguel Fraile (2006; 2008), Emilio Fiel (Miyo, 1993) o de Ana Crespo (1997 sobre el arte y el zen).

⁷ Donde se ha publicado también el libro de Evelyn de Smedt (1997) sobre Deshimaru o un interesante diálogo entre Francesc Torralba y Jamyang Wangmo (Helly Peláez Bozzi) (2002) de la que hay un libro publicado en Kailas (Wangmo, 2009).

⁸ Donde se ha publicado también a Ringu Tulku, que lidera el grupo internacional Bodhi-charya, que ha publicado también una obra suya (Ringu, 2001) en la editorial del propio grupo y dos en catalán (Ringu, 2012; 2014).

en la editorial Viena⁹. En todas estas editoriales los textos sobre budismo no son excepcionales.

También entre los grupos de orientación tibetana encontramos este tipo de estrategias. Uno de los más antiguos colectivos budistas españoles, que ha tomado la denominación de Samye Dzong y tiene su centro en Barcelona, presentando otros cuatro lugares de prácticas urbanas desde Madrid a Las Palmas y un monasterio en Cataluña llamado Samye Dechi Ling, es el que se configuró en torno a la figura del maestro tibetano Akong Rinpoché, cuya primera visita a España se realizó en 1977 y volvió en muchas otras ocasiones hasta su asesinato en 2013 en el Tíbet. Han producido muy numerosos materiales de factura propia autoeditados a lo largo de los años bajo el nombre del grupo o de la Fundación Rokpa, que revisaremos en el apartado siguiente, pero también han potenciado obras para un público extenso. Consisten en libros tanto del propio Akong (2006, en Ediciones i, y con anterioridad 1993 en la editorial budista española más destacada y que trataremos en el apartado siguiente, Dharma), del Karmapa (Trinle, 2013; 2017) en Kairós o Sirio¹⁰, y destaca también el libro de uno de los líderes locales del grupo, el lama Jinpa (Ángel Vidal Palet), implicado en las traducciones de las obras promovidas por el grupo, y que en este caso, al buscar un impacto más general, lo ha publicado en Ediciones i en castellano (Jinpa, 2006) y en Aeditors en catalán (Jinpa, 2011) y que es una guía muy bien construida sobre el imaginario tibetano del morir. La opción por Ediciones i resultó coherente puesto que entre 2005 y 2009 publicaba la revista *Dharma*, de clara inspiración budista, que se vendió en los quioscos y tuvo una distribución amplia y una periodicidad mantenida y entre sus autores budistas ha estado también el hermano de Akong Rimpoché, Yeshe Losal (2006), o el Tai Situ (2007), que hay que recordar que es uno de los grandes lamas del linaje kagyupa y que fue clave en el reconocimiento del XVII Karmapa al que el grupo sigue¹¹.

⁹ Que está publicando hasta el presente una veintena de traducciones al catalán de obras de maestros budistas como el actual Dalai Lama, Ringu Tulku (2014), Ricard, Trungpa o Guna-ratana algunas ya publicadas en castellano en Kairós o en otras editoriales.

¹⁰ Sirio tiene al actual Dalai Lama (1998e; 2001a), al XII Drukpa (2015), a la maestra Pema Chödrön (2013a), Ramiro Calle (1994; 2009), Alan Watts (1996), Joseph Goldstein (2015) o Deshimaru (1995) en su catálogo.

¹¹ Y que también ha publicado otra obra en la editorial Obelisco (Tai Situ, 1994), traducida por el propio lama Jinpa. En Ediciones i, además de los autores antes repasados relacionados con el linaje kagyupa se publicó también un libro del Dalai Lama (2007b) o el de Schneider (2007) dedicado al maestro zen Issan Dorsey.

Otro maestro español que ha publicado algunas de sus obras para un público más general fuera de la que ha sido su comunidad, Dag Shang Kagyu, una de las redes más extensas del budismo español con su sede central en el monasterio homónimo sito en la provincia de Huesca y una docena de centros urbanos repartidos por toda España y que regenta una editorial propia, Chabsel, que se repasará en el apartado siguiente, es el lama Djinpa-Borja de Arquer que ha optado por la Editora Librería Argentina (Djinpa, 2000; 2001; 2002). Se trata de una editorial con un fondo de orientalismo y de budismo destacable que alcanza el 10% de su catálogo¹², donde también publica Saya Kunsal Kassapa-Joan Martínez Montsant (2011b; 2012) que lidera el colectivo Trikaya.

Juan Manzanera es otro maestro español con una larga trayectoria, que regenta en Madrid un centro enfocado en la meditación pero que ha publicado tanto obras propias como traducciones en la editorial budista Dharma (Manzanera, 1998; 2010; 2011), que se repasará más adelante, como en la editorial generalista (aunque muy especializada en la autoayuda y el esoterismo) Martínez Roca (Manzanera, 1999; 2003)¹³. En esta misma editorial ha publicado en 2006, bajo el apelativo de Lama Blanco (Sakya Tashi Ling, 2006), el catalán Francesc Padró López (nombrado también por sus seguidores como Lama Jamyang Tashi Dorje Rinpoché) que es el líder de uno de los colectivos budistas españoles más mediáticos, en especial por los discos de éxito de música tibetana (bajo el nombre Monjes Budistas) que han producido, y que se centra en el monasterio Sakya Tashi Ling, sito en la provincia de Barcelona. Han producido en un sello propio también un libro, *Live peace* y en la editorial Aguilar un manual de cocina budista (Sakya Tashi Ling, 2007; 2008).

¹² Incluye reediciones de obras de raíz teosófica como las de Olcott (2010), Leadbeater (2011) o de Sinnett (2011) o libros de maestros internacionales como Thich Nhat Hahn (2005), o de autores del budismo del sur como el alemán Nyanaponika (2005; 2006; 2007a-b; 2014a-b), los srilanqueses Piyadassi (2008) y Narada Thera (2008) o el birmano Mahasi Sayadaw (2008), pero también publicando a otros autores españoles, como el prolífico Ramiro Calle (2014, del que hay sobre budismo casi una veintena de libros en muy diversas editoriales, algunas obras muy tempranas: Calle, 1970; 1980a-b; 1981; 1984; 1988a-b; 1994; 1998; 2001; 2004a-b; 2005; 2007a-b; 2009; 2011), o al mexicano Senge Dorje-Víctor M. Flores (2008).

¹³ En Martínez Roca se han publicado varios libros del actual Dalai Lama (1995; 1998d; 1999b/2005, 2016d). Se empezó publicando un libro de Jorge Colomar (1974) sobre el zen, la introducción de Blofeld (1979), un trabajo de Christmas Humphreys (1985, en otras editoriales 2005a-b) y también otro de Ramiro Calle (2007a). Destaca el tratado de meditación de Amadeo Solé-Leris (1986) que cuenta con diversas ediciones en otras lenguas.

En otros casos encontramos a grupos en España organizados en torno a maestros de proyección internacional. Uno de ellos es Sogyal Rimpoché, líder de la red internacional Rigpa, que tiene casi una decena de centros en España. Es el autor de uno de los bestsellers budistas a escala mundial, traducido a docenas de idiomas, *El libro tibetano de la vida y de la muerte* (Sogyal, 1994), que ha publicado en traducción al español en la editorial Urano junto a otros dos de sus libros (Sogyal, 1996a; 2004). Se trata de una editorial con una quincena de títulos budistas en catálogo (en un fondo de más de un millar de libros)¹⁴. Ha publicado también en Olañeta (Sogyal, 1996b), y en catalán su gran éxito editorial (Sogyal, 2011) en la editorial Dipankara, que se revisará en el apartado siguiente.

Otro maestro internacional notable, con la particularidad de que reside la mayor parte del año en nuestro país es Namkhai Norbu, que aúna su calidad de tulku reconocido y maestro del dzogchen con la de profesor universitario retirado y tiene en Tenerife, en el denominado Dzamling Gar, el centro principal de la red mundial que preside. El grupo que lidera, la Dzogchen International Community, regenta una editorial propia, Shang Shung, con sede en Italia, que ha publicado decenas de sus libros en inglés. Pero en España utiliza editoriales generalistas aunque con una fuerte presencia de textos budistas en el catálogo, como Kairós (Namkhai, 1996; 2008; 2012; 2015; 2017), pero también ediciones La Llave (Namkhai, 2002), donde también ha publicado su discípulo venezolano Elías Capriles (2000) o Libros de la Liebre de Marzo (Namkhai, 2007), además de la especializada Ediciones Dharma (Namkhai, 1997).

Ediciones La Llave tiene un fondo de budismo que representa el 15% de su catálogo¹⁵ que incluye también, por ejemplo, a maestros del colectivo internacional Shambala, que también tiene una destacable presencia en nuestro país, con un centro en Madrid muy activo y una página web en la que incluso promocionan los libros de los autores, en diferentes editoriales, que asocian con su orientación. En La Llave se han publicado tanto obras de su fundador, el célebre y muy prolífico Chögyam Trungpa (2003b), como de su hijo, Sakyong Mipham (2015;

¹⁴ Incluye autores muy significativos y famosos como Matthieu Ricard (1998; 2001; 2005; 2009; 2016), Thich Nhat Hahn, del que se hablará más adelante, Tarthang Tulku (2010) o el ya citado Robert Thurman (2000).

¹⁵ La Llave también ha publicado obras de Batchelor (2012), de pioneras como Alexandra David-Neel (2001; para otras obras suyas, publicadas en español desde antiguo: 1929; 1942; 1978; 1989; 1990; 2002) o de autores como Chökyi (2003), Tarthang Tulku (2001; 2002; 2003) o Thurman (2012).

2016). Pero los maestros del colectivo Shambala se han prodigado también en otras editoriales. Trungpa, dada su proverbial capacidad de comunicación y su temprano interés por introducir el budismo tibetano entre occidentales, tiene obras traducidas en muchas editoriales como Kairós, donde se publicó su célebre *Amanecer del Tantra* (Trungpa, 1976) y luego una decena de sus títulos (Trungpa, 1986; 1989; 1995; 1998a; 2002; 2007; 2010; 2011; 2016), pero también en la editorial MTM (Trungpa, 1991a-b; 2001)¹⁶ donde hay también un trabajo biográfico sobre él (Midal, 2004). Otras editoriales que han publicado a Trungpa han sido Edaf (Trungpa, 1993)¹⁷, Edhasa¹⁸ en cuyo catálogo está el influyente *Más allá del materialismo espiritual* (Trungpa, 1985), pero también Dharma (que repasaremos en el apartado siguiente), Oniro (Trungpa, 1998b) o Gaia (Trungpa, 2009), que ahora revisaremos pues tienen en sus catálogos más obras asociables a Shambala. Por su parte Sakyong Mipham (2003; 2007) ha sido publicado también por la editorial de inspiración católica Desclée de Brouwer¹⁹ y por Oniro, editorial que apuesta por el perfil de la autoayuda pero con un fondo de obras budistas muy destacado que supera el medio centenar y ronda el 15% de su catálogo²⁰, aunque en los últimos años ha reducido su producción de libros budistas, como parece ocurrir en otras editoriales del grupo Planeta, en el que han terminado siendo absorbidas algunas otras de las dedicadas a temas orientalistas o con algunos títulos de budismo. Es el caso de Barral²¹, una de las primeras en incluir

¹⁶ En MTM se incluye también un libro del maestro japonés Yamahata (2005), que fundó el centro zen Jiko-An en las alpujarras granadinas o también un trabajo de Judith Simmer-Brown (2002).

¹⁷ Hay en Edaf también obras de Thomas Cleary, William Hart, Thich Nhat Hahn (1996b), Boddhi Bikkhu, Ramiro Calle (2007b), Miguel Fraile (1993) o John Blofeld (1981).

¹⁸ En Edhasa apareció una obra clave sobre el budismo adaptado a Occidente de Alan Watts (1971, de las primeras sobre el zen en España) y una de las de Alexandra David-Neel (1978).

¹⁹ En esta editorial hay también obras asociables al zen en gran medida desbudistizado como el que propone Rafael Redondo (2005; 2008; 2010; 2015, en la línea de su maestro Willigis Jäger), pero también de Dumoulin (2002), traducciones de los investigadores de Buenos Aires Fernando Tola y Carmen Dragonetti (2000; y 2002; 2006; 2010 en otras editoriales españolas) o de Robert Kennedy (2008) sobre cristianismo budista.

²⁰ Incluye grandes maestros de impacto en Occidente como Thich Nhat Hahn (con una veintena larga de obras que incluso forman una colección independiente), Shunryu Suzuki (2003; 2004), Maezumi (2003), Ajahn Chah (2005), Seung Sahn (2010), Deshimaru (2011; también en otras editoriales 1994b o 1995, además de las obras antes citadas en Kairós y otras) o el actual Dalai Lama (2000a; 2002a; 2004a-b; 2006b) o maestros occidentales como Sangharakshita (1998; 1999; 2001), Philip Kapleau (1999), Steve Hagen (2007), Ajahn Sumano (2013) o el monje católico Thomas Merton (2004) sobre budismo y cristianismo.

²¹ Autores tempranos españoles sobre el zen fueron Antolin y Embid (1977) o Moreno Lara (1978; también 1979 en la editorial Comunicación Literaria). Antes se publicó el de Glase-napp (1974) que en el título evidenciaba el carácter no teísta del budismo, el de Lalou (1974)

títulos de este tipo en la España de la Transición, o la ya citada Martínez Roca, o Zenith²², o especialmente Paidós²³, que incluye una prestigiosa colección, Paidós orientalia, donde se han publicado libros clásicos de la erudición occidental como *Las religiones del Tíbet* de Giuseppe Tucci (2012), que fue la persona que, además, introdujo a Namkhai Norbu en la universidad italiana. Volviendo al contexto de intereses de la red Shambala, en la editorial Imagina (que se revisará en el apartado siguiente) ha visto la luz una obra del controvertido y malogrado discípulo de Trungpa, el estadounidense Ösel Tendzin-Frederick Rich (2004). Imagina es una de las editoriales donde ha publicado quizá la que se considera la más famosa de las discípulas de Trungpa, la estadounidense Pema Chödrön (2004), que también ha sido traducida en Oniro (Chödrön, 1998; 2002), Sirio (Chödrön, 2013a); Rigden (Chödrön, 2012) o Gaia (Chödrön, 1999; 2013b; 2016). Esta última editorial ha traducido libros cercanos a la propuesta de Shambala como el de Jeremy Hayward (1998) o la edición de Trungpa y Fremantle (2009) del *Bardo Thödol*, además de autores de otras perspectivas como Tenzin Wangyal (2013a-b; 2017), el fundador de Ligmincha, asociado con la vía del bön y que tiene grupos de seguidores en España, entre otros autores²⁴. En el trabajo de traducción de los libros de los escritores asociables con Shambala hay que destacar a Alfonso Taboada, que ha vertido, en ocasiones en colaboración con otros traductores de temas budistas (destacando también Ferran Mestanza) a Trungpa para Kairós (Trungpa, 1995; 1998a; 2002; 2007), MTM (Trungpa, 1991a), a Sakyong para Desclée de Brouwer (Sakyong, 2003) y Oniro (Sakyong, 2007), a Ösel Tendzin para Imagina (Tendzin, 2004) o a Pema Chödrön para Imagina (Chödrön, 2004) o Rigden (Chödrön, 2012). En ocasiones este tipo de figuras

sobre las religiones del Tíbet y el del gran orientalista Giuseppe Tucci (1973) sobre el mandala (tanto budista como hinduista), más tarde el de Lenoir (2000) sobre el budismo occidental, que se evidencia que ha sido un interés peculiar del editor.

²² Donde se están publicando obras del actual Dalai Lama (2010a; 2011b) o las recientes de Thich Nhat Hahn (2018a-c).

²³ La editorial Paidós ha publicado desde 1980 obras del zen como la introducción de Eugen Herrigel (1980) o trabajos de Deshimaru (1985), de Daisetz Teitaro Suzuki (1996; 2001) y de Thich Nhat Hahn (1999; 2017b), también de autores del budismo tibetano como el actual Dalai Lama (2008b; 2010b) o Robert Thurman (2006), o de orientaciones algo inclasificables como la de Ananda Coomaraswamy (1989; también 2000 en Olañeta) o el trabajo de Denis Gira (2010), a los que se añade un instrumento clave para el estudio en forma de diccionario de religiones orientales (Fischer-Schreiber, 1993).

²⁴ El fondo de obras budistas en Gaia incluye obras zen de impacto como el célebre *Los tres pilares del zen* de Kapleau (1994), el clásico de Shunryu Suzuki (2012) o los de Joko Beck (2008; 2012), obras del budismo tibetano como la del Dalai Lama y Varela (2009b) o la de Chöky Nyima (2001), de representantes del budismo occidental como Kornfield (2013) o Batchelor (2008).

que aúnan la cualidad de miembros de una comunidad budista con el interés y la capacidad para traducir y promover la publicación de esas traducciones, resultan un eslabón clave para que la visibilización editorial del budismo se materialice. En el apartado siguiente citaremos a algunos y en especial a Xavi Alongina, por su implicación también en este aspecto algo invisibilizado en ocasiones, el de la traducción, del trabajo editorial, pero los casos son numerosos y se tendrán en cuenta algunos al reflejarlos en la bibliografía.

La ya citada editorial la Llave ha publicado extensamente a otro maestro internacional residente en nuestro país, Dhiravamsa (2001a-b; 2004a; 2009a), tailandés de nacimiento pero nacionalizado español, que tiene grupos de seguidores tanto en Canarias, donde reside, como en el País Vasco, Zaragoza y Cataluña y cuyas publicaciones en español se prodigan también en ediciones Mandala (Dhiravamsa, 2008b; 2009b; 2012a) y la mayoría en las ediciones de La Liebre de Marzo (Dhiravamsa, 1991; 1992; 1997; 2004b; 2007; 2008a; 2012b; 2014; 2015). Esta última editorial ha publicado más de una veintena de obras de autores budistas, que configuran un destacable 15% de su catálogo²⁵. No es ajena la elección de editoriales en este caso a la importancia de sus seguidores en la zona donde tienen sus sedes dichas editoriales, La Llave es de Vitoria, Liebre de Marzo de Barcelona.

Otro maestro con media docena de grupos de seguidores en España es Yongey Mingyur Rimpoché, líder de la red internacional Tergar, en España ha publicado en la editorial Rigden Institut Gestalt (Yongey, 2010; 2012)²⁶ centrada en las terapias alternativas donde también ha publicado el actual Dalai Lama (2013a) o Dzigar Kongtrül Rinpoché (2006; 2008).

Uno de los maestros budistas de impacto internacional con más lectores en la actualidad es Thich Nhat Hahn, sus seguidores en España son muy numerosos y se aglutinan en torno a 60 grupos de prácticas por todo el país. Ha publicado cerca de ochenta libros en España, muchos de ellos con un éxito que ha requerido numerosas reediciones. Aunque algunos derivan en la autoayuda desde una

²⁵ Que incluye libros de temas específicos del budismo occidental (por ejemplo Goldstein, 2005 o Wattering, 2000) como de maestros occidentales y orientales del vipasana como Jack Kornfield (1997; 2001; 2010), del zen coreano, como Seung Sahn (1991; 2002), del dzogchen como Namkhai Norbu (2007) o del zen occidental como el controvertido Dennis Merzel (2008).

²⁶ Tiene publicaciones también en Kairós (2016) y en la editorial Granica (2008), donde ha publicado también Pujol (2003) o el célebre *Budismo para dummies* de Landaw (2009).

sensibilidad budista, en la gran mayoría las implicaciones doctrinales, éticas y formales del budismo conforman el discurso. Se ha prologado en muchas editoriales españolas, con una treintena de títulos en Oniro (destacando Nhat, 2001; 2002; 2003; 2009; 2010; 2014b, los más recientes 2018a-c en Zenith, pero también en Paidós: 1999; 2017b, todos del mismo grupo editorial), una quincena en Kairós (destacan Nhat, 1996a; 2000; 2011; 2013b; 2014a; 2017a), en Librería Argentina (Nhat, 2005), Urano (Nhat, 2016), La Llave, Obelisco, Jaguar, DeBolsillo, Gaia, Neo Person, Edaf (Nhat, 1996b) y también en Dharma, la más destacada editorial budista española donde publicó algunas de sus primeras obras (Nhat, 1993a-b, también 2007), aunque hay que evidenciar que su primer título en nuestro idioma lo publicó en Sígueme (Nhat, 1978), una editorial confesional católica. Y es que hay que tener en cuenta que su propuesta budista se caracteriza por tender puentes con el catolicismo que se evidencia en que un cierto número de quienes le siguen se siguen identificando como cristianos. Este asunto del «bilingüismo religioso» (expresión que tomamos de Ana María Schlüter, 2008b) lo volveremos a traer a colación brevemente en el apartado final.

El autor budista con mayor número de obras publicadas en España es, sin duda, el actual Dalai Lama. El impacto de sus libros se explica al aglutinar la convergencia de grupos en torno a su figura por parte no solo de la escuela gelugpa a la que pertenece, sino por casi todas las sensibilidades del budismo tibetano (con la excepción notable de la Nueva Tradición Kadampa²⁷, que luego revisaremos, puesto que regentan una editorial budista propia en España) y por la simpatía de muchos budistas de otras orientaciones y también de lectores no budistas. Ha publicado un largo centenar de libros en traducción tanto en castellano como en catalán en cuarenta editoriales distintas entre las que destaca una quincena en Kairós (en especial Dalai Lama, 2001c; 2002b; 2004f-g; 2007c; 2008c; 2009c; 2013b; 2013c; 2014; 2015), otro tanto en Oniro (destacan Dalai Lama, 2000a; 2002a; 2004b-c; 2006b) y otras editoriales de grupo como Martínez Roca (Dalai Lama, 1995; 1998d; 1999b; 2016d), Zenith (Dalai Lama, 2010a; 2011b) o Paidós (Dalai Lama, 2008b; 2010b). También destaca Olañeta (Dalai Lama, 1997c; 1998a-b-c; 2001b; 2004d), Grijalbo (2000b; 2001d; 2001e; 2006a; 2007d; 2016a), muchas reediciones en DeBolsillo (Dalai Lama, 2003b; 2011a destacan por no ser reediciones), en el Círculo de Lectores, Kailas (Dalai Lama, 2004b; e) o Viena (Dalai Lama, 2004g; 2005a), entre otras editoriales²⁸.

²⁷ Un ejemplo de su empeño en la senda contraria: Western Shugden Society, 2010.

²⁸ Hay que añadir Plaza y Janés (por ejemplo Dalai Lama, 1998g), Icaria (Dalai Lama, 1994b con una introducción de Raimon Panikkar, del que hay que destacar su trabajo sobre

El primer libro que publicó fue en Noguer (Dalai Lama, 1962) exponiendo su huida del Tíbet, y los inmediatos posteriores en Dharma que suman casi una quincena o en Cárcamo, con traducción de Villalba (Dalai Lama, 1982), como vimos. Resulta particularmente significativo que haya publicado en tres editoriales de ideario cristiano, como son PPC (Dalai Lama, 1997b, sobre Jesús desde la óptica budista), Sal Terrae (Dalai Lama, 2009a) o Herder (Dalai Lama, 2016c), cuestión que no desentona con la apuesta por el diálogo interreligioso del autor.

3. La relevancia de las editoriales confesionales budistas

Hemos visto hasta ahora al budismo como propuesta en editoriales de espectro general. Si obviamos las que incluyen solo algunos títulos de modo esporádico, hay cuatro tipos principales de orientaciones editoriales entre las que tienen un catálogo de libros budistas de cierta relevancia (rondando o superando el 10% de su producción). La más antigua consistió en incluir al budismo y muy especialmente el tibetano, por su prestigio en el que no fue secundaria la importancia que se le dio en la Sociedad Teosófica, como ingrediente de catálogos centrados en el esoterismo, como ejemplifica la editorial Cárcamo o la primera etapa de la editorial Martínez Roca. También en el pasado, la apuesta por la contracultura en las orientaciones de algunas editoriales llevó a la inclusión en sus catálogos de obras del budismo zen. Ambas tendencias han convergido en el mantenimiento en épocas más recientes del budismo en editoriales que se han orientado hacia la autoayuda y las terapias alternativas. La cuarta orientación tiene que ver con editoriales que incluyen el orientalismo entre sus intereses y en las que el budismo resulta un ingrediente destacado, siendo el mejor ejemplo la editorial Kairós, por lo extenso de su catálogo, pero también Paidós, entre otras.

Hay un segundo conjunto de editoriales, poco numeroso, que agruparía las que tienen un catálogo de obras budistas que representa la casi totalidad de sus

el budismo en Siruela: Panikkar, 1996), El País, Helios (Dalai Lama, 1997a), Sirio (Dalai Lama, 1998e), Apóstrofe, Ediciones B (Dalai Lama, 1999a), Integral (Dalai Lama, 1999c), Del Bronce, RBA (Dalai Lama, 2003a), Belacqua, Luciérnaga, Ediciones i (Dalai Lama, 2007b), Alienta (Dalai Lama, 2008a), Obelisco, Gaia o Rigden Institut Gestalt (Dalai Lama, 2013a).

fondos, hemos citado ya a tres de ellas, Dipankara, Rigden e Imagina. La primera fue una editorial con un catálogo exclusivamente dedicado a temas budistas, y que publicó entre 2010 y 2012 una quincena de libros tanto en catalán como en castellano destacando autores como Sogyal Rinpoché (2011), Thondup Tulku (2010) sobre los gtermas tibetanos, con textos clásicos (Tsang Nyon Heruka, 2012b) o Zhang (2011) sobre el ch'an. Rigden publicó a Khenpo Tsultrim Gyamtso (2007) y a la ya citada Pema Chödrön (2012). Imagina es una editorial que se ha centrado casi exclusivamente en publicar libros del budismo tibetano en un catálogo con una veintena larga de obras publicadas entre 1997 y 2006 en el que se incluyen lamas de gran renombre como el primer Jamgön Kongtrül (1997a-c), el XII Drukpa (2000), Dilgo Kyentse Rinpoché (1998a-b; 2005), Guendune Rinpoché (1997; 1999), Gyetrul Jigme Norbou (1997; 1998), Patrul Rinpoché (1999), Bokar Rinpoché (2005) o también el actual Dalai Lama (1999d), así como obras tibetanas traducidas como las de Iñaki Preciado (1998; 2000), o a autores occidentales como los antes citados Ösel Tendzin (2004) o Pema Chödrön (2004), y Grasdorff (2005), con una monografía sobre el Panchen Lama o, más allá de lo tibetano, un libro sobre el vipassana de Larry Rosenberg (2005). A pesar de presentar un catálogo notable, con muchos autores que coinciden con editoriales de grupos budistas como Dharma, Amara o Chabsel, Imagina es una propuesta editorial que no se relaciona de modo directo con ningún grupo budista en concreto y mezcla maestros de orientaciones diferentes en la línea del movimiento *rimé* tibetano y su apuesta por la confluencia entre escuelas y linajes.

Lo contrario ocurre con las editoriales que ahora repasaremos, que tienen directa o cercana relación con algún grupo o red budista con presencia en nuestro país. Con anterioridad hemos citado algunas de las que han producido libros de modo esporádico, y los editaban bajo la denominación del propio grupo. Lo ha hecho la Comunidad Budista Soto Zen (Villalba, 1997; Sawaki, 2012), el templo Seikyují (Triet, 2002) o lo está haciendo el dojo Kannon de Barcelona (Salas, 2016; 2017a), pero se trata de una labor que no ha solido exceder alguna primera tentativa. En esta misma línea están intentos de edición por colectivos budistas como la Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes que ha publicado un único libro, cuyo autor ha sido Basili Llorca (2009), la Fundació Casa del Tibet que ha publicado un opúsculo del Dalai Lama (2007a) en tres idiomas o la publicación por sus seguidores de la obra autobiográfica de Nydahl (1989), el líder de la red mundial Diamond Way que regenta en España una veintena de centros de meditación además del monasterio Karma Guen en Vélez Málaga o el estupa de Benalmádena.

Pero ahora repasaremos el siguiente paso, cuando los primeros intentos fructifican en la conformación de catálogos que terminan alcanzando decenas de títulos. En ocasiones llegan a desbordar los límites de sus propios linajes y orientaciones e incluyen obras budistas de espectro general. Hay dos ejemplos que destacaremos, que además se han de asociar a personas cuya implicación en la labor editorial ha determinado el éxito de las propuestas: las editoriales Dharma y Amara.

La Fundación para Preservar la Tradición Mahayana (FPTM), es uno de los colectivos budistas con presencia más temprana en España, que parte de la visita a Ibiza de los lamas Yeshé y Zopa en 1977, y que cuenta con una decena de centros, entre los que destaca Osel Ling, en la Alpujarra granadina, donde se gestó uno de los episodios más notables del budismo español, que fue el reconocimiento del español Osel Hita como reencarnación del lama Yeshé y que fue narrado por su madre (Torres, 1994, más datos en Mackenzie-Tenzin Palmo-, 1989; 1998, otro trabajo suyo en RBA: Mackenzie, 2000)²⁹. La FPTM se relaciona con la editorial budista más importante y con un catálogo más nutrido y de presencia más antigua y continuada de España: ediciones Dharma. Se fundó en 1982 y hasta su fallecimiento Xavi Alongina (1952-2017) la dirigió y le imprimió la línea editorial y promovió su éxito. El catálogo, que ronda los 150 títulos, incluye un buen número de obras de los lamas y maestros de orientación gelugpa o asociados al linaje y las enseñanzas de la FPTM. Empezó publicando una entrevista al actual Dalai Lama (1982b) con la que se inauguró la editorial e incluye casi una quincena de sus obras que van desde opúsculos (Dalai Lama, 1987; 1990a-b; 2004h), como su discurso de recepción del Premio Nobel (Dalai Lama, 1990a) o la publicación de su reunión con científicos (Dalai Lama, 1990b), a trabajos de gran envergadura como un texto preparatorio de la iniciación de Kalachakra que llevó a cabo en Barcelona (Dalai Lama, 1994a) y desde comentarios de textos clásicos (Dalai Lama, 1996b; 1998f; 2003c) a recientes reflexiones sobre el futuro (Dalai Lama, 2016b), añadiéndose obras más generales sobre la compasión, la disciplina mental o la historia tibetana (Dalai Lama, 1994c-d; 2005b; 2007a). Pero es el esfuerzo de publicación de las obras de los lamas fundadores de la FPMT el que más libros ha producido. Aparecen tanto la reedición del primer libro en español, obra de ambos (Yeshé y Zopa, 1991), como quince libros del primero, recopilando en ocasiones enseñanzas impartidas en nuestro

²⁹ RBA tiene otros autores budistas en catálogo como Les Kaye (2001) y muchas reediciones de obras previamente publicadas del Dalai Lama, de Deshimaru (1994b; 2003b), de Daisetz Teitaro Suzuki, Alan Watts, Trungpa, Merton o Thich Nhat Hahn, entre otros.

país (Yeshé, 1988a-b; 1989; 1993; 1995; 1996; 2000; 2001; 2003; 2005; 2008; 2009; 2013; 2014; 2016) y otros tantos del segundo (Zopa, 1989; 1994; 1995; 1999; 2001; 2009; 2010; 2011; 2012a; 2013c; 2014a; 2015; 2016). Se añaden obras de los principales lamas que han venido a España en el contexto de la labor de la FPTM como Song Rinpoché (1989) o Gueshe Jampel Senghe (Senghe 1984); que residieron en España como Gueshe Tempa Dhargey (1990), o que viven en nuestro país como Gueshe Lobsang Tsultrim (Tsultrim, 1988; 1991a-b; 1999; 2001; 2011), que es el lama que más tiempo lleva en España (Alongina, 1999; Mínguez, 2006), aunque se haya apartado de la FPTM y haya creado un grupo propio, Tara, con sede en Barcelona (donde ha publicado materiales audiovisuales de sus enseñanzas). Especial mención merece Gueshe Tamding Gyatso con dos obras en ediciones Dharma (Gyatso, 2005, 2015a), aunque sea la editorial Amara y en la actualidad la Fundación Chu Sup Tsang las que hayan publicado principalmente la obra de este lama, que vivió muchos años en España y que en su autobiografía en español (no así en su versión tibetana) se nombra como un «lama español nacido en el Tíbet» (Gyatso, 2015c). En Dharma se han publicado también traducciones de muchos clásicos del budismo tibetano como obras de Atisha, Tsongkapa o la vida de Marpa (Tsang Nyon Heruka, 2012b, traducida por Agustín Araque a quien se debe una introducción al budismo –Araque, 2008–). De entre los autores españoles que están o han estado asociados a la FPTM destacan las obras Juan Manzanera (1998; 2010; 2011) o los trabajos de traducción de Champa Shenpen-Jesús Revert (Champa, 2000; 2017 entre otros), de entre los extranjeros destacan el estadounidense Jonathan Landaw (1990, compilador del lama Yeshé, 1988b), el tibetano Thubten Soepa (2011) o el australiano Thubten Dondrub. Otros autores asociables a la escuela gelugpa en la que se inserta la FPTM, como Dagyap Rinpoché (2006), Jampa Tegchok (1994; 1995), la monja estadounidense Thubten Chodron (1989; 1993; 2012; también 2002 en Alianza editorial), el tibetano afincado en España Tritul Nyare Rinpoché (2009), Kathleen McDonald, Jeffrey Hopkins o Guy Newland. También en el extenso catálogo de Dharma hay autores tibetanos de otras orientaciones diferentes a la gelugpa como el actual Karmapa que reconoce el Dalai Lama (Trinle, 2014b), el Tai Situ (2017), Bokar Rinpoché (1990; 1997; 2004b), Chögyam Trungpa (2003a), Akong Rinpoché (1993), Dilgo Khyentse Rinpoché (1994; 2011), Chimed Rigdzin Rinpoché (2017) y su discípulo James Low (2010; 2013a-b), Kunzang Palden (2015) o Namkhai Norbu (1997). En menor medida han publicado a autores budistas de escuelas no tibetanas como Thich Nhat Hahn (1993a-b; 2007), Ajahn Sumedho, Nyanaponika Thera (2002), Joseph Goldstein (1995; 1998; 2009), Jack Kornfield (2000), Seung Sahn (1998), Sangharakshita (2008) o el español Saya Kunsal Kassapa (2011a),

ya citado, entre otros. Además ediciones Dharma publicó la revista budista española que ha tenido un mayor impacto, *Cuadernos de budismo*, que tenía una periodicidad trimestral y comenzó a publicarse en 1992 y cesó en 2012 después de alcanzar 83 números y que fue la continuación de *Cuadernos de meditación budista* que se editó desde 1986 a 1992. Fueron elementos clave en la visibilización del budismo español y también de las novedades editoriales que reseñaban en sus páginas durante el cuarto de siglo largo en el que ambas publicaciones periódicas se mantuvieron en circulación. La FPTM en España puso en marcha en 2011 una nueva propuesta, Ediciones Mahayana, que ha publicado tanto libros para la comercialización abierta, como otros para el uso más interno y restringido (que desarrollan las oraciones que se usan en los centros y otros materiales de este tipo o prácticas que exigen iniciaciones previas), aunque todos ellos se ofrecen en su página web, que se incluye en la muy cuidada de Ediciones Dharma. Entre los libros de circulación general destacan las enseñanzas del Lama Zopa relativas a la muerte (Zopa, 2012b-c), pero también exponiendo rituales (Zopa, 2013a-b; 2014b), obras de los lamas Yeshé y Zopa (2013), textos clásicos de Shantideva (2013), del Séptimo Dalai Lama (2013) o sutras como el del Cortador Vajra o el de Tsedo.

Esta mezcla de productos editoriales abiertos y restringidos los encontramos también en otro grupo, Thubten Dargye Ling de Madrid, liderado por el lama Tsering Palden, que en sus primeros años de estancia en España (donde lleva desde el 2000) estuvo asociado con la FPTM. En la página web del grupo se ofrece mucho material autoeditado en pdf, pero con una calidad visual casi profesional, incluyendo tanto material de acceso libre como material de acceso restringido (llamada biblioteca privada frente a la pública). Pero en 2016 han dado el paso de convertir en libro físico, bajo el amparo de una editorial propia, denominada Delam, una primera obra de su líder (Palden, 2016).

Semillero de editoriales ha sido la presencia en España de Gueshe Tamding Gyatso (Alongina, 1996), un muy notable erudito tibetano que recaló en Menorca en 1987, tenía la nacionalidad española y vivió en nuestro país hasta su nombramiento como abad del monasterio de Ganden Sartse en la India en 2001 y su muerte al año siguiente. Uno de sus discípulos, Isidro Gordi fundó una editorial budista especializada que empezó sus publicaciones monográficas al final de la década de 1980: Ediciones Amara. Supera los 60 títulos y comenzó justamente con las obras del que fue su maestro, Tamding Gyatso, del que ha publicado más de una decena de libros traducidos por él mismo y por Marta Moll (Gyatso, 1989; 1990; 1991; 1992; 1993; 1994; 1995; 1997a-c; 1998) o publicadas

a su nombre pero recopilando las enseñanzas del maestro (Gordi, 2011a; 2012; 2013b). También publica trabajos de su actual maestro, Michael Roach, del que ha publicado más de media docena de títulos (Roach, 2001; 2003a-b; 2008; 2011). Y en el pasado publicó dos obras de Gueshe Kelsang Gyatso (Kelsang, 1989; 1992) e incluso tradujo otra (Kelsang, 1983), antes de que se produjese la ruptura que Alongina (1992) denominó «tormenta en el Instituto Dharma» y que fue consecutiva a la separación de la Nueva Tradición Kadampa del budismo gelugpa y tuvo en Menorca su epicentro en España. En Amara se incluyen obras de los grandes líderes del budismo tibetano, de los actuales Dalai Lama (1996a; 1999b) y Sakya Trizin (2012), y entre los clásicos, del primer Panchen Lama (2017), pero también obras de Tsongkapa (1998) o Shantideva (1995). De entre los maestros tibetanos recientes destacan los tres libros de Gonsar Rinpoché (1994; 1996; 1999), uno de Dilgo Khyentse Rinpoché (2008), otros de Pabongka Rinpoché (2016), Dagyp Rinpoché (1997), Jampa Tegchok (2016), Traleg Kyagbon (2015) o Choedak Yuthok (2003). Destaca en especial la media docena de libros que han publicado del Gueshe Tashi Tsering (2006; 2007; 2009; 2010; 2012; 2016; también 2003, pero en otra editorial, Amaranto, con sus memorias) o del británico Janpa Thaye (2009). Más allá de los libros de budismo tibetano el catálogo incluye al maestro tailandés Ajahn Buddhadasa (2008; 2012) o el primer libro de Stephen Batchelor (2000) traducido a nuestra lengua. Hay que añadir también la decena de libros propios que en su editorial ha publicado Isidro Gordi (1994; 2004; 2007; 2008; 2009; 2011b; 2013a; 2016), muy centrados en la meditación (y el más reciente nombrandolo mindfulness), que se añaden a los antes citados (Gordi, 2011a; 2012; 2013b) de exposición de las enseñanzas de su maestro Tamding Gyatso.

Justamente ha tomado el relevo de Amara en la publicación de las obras de Gueshe Tamding Gyatso la editorial de la Fundación Chu Sup Tsang. Forma parte de la red Ganden Chöling, una de las más activas en nuestro país en la actualidad y aglutina una veintena de centros y el monasterio Chu Sup Tsang en la provincia de Orense. La editorial ha coordinado los esfuerzos previos que se materializaron en publicaciones de uso interno y en revistas de difusión restringida como *La luz del Dharma* o *Ganden*. Hay publicada una treintena de títulos desde 2010 en que comenzaron publicando libros del actual líder del grupo, Tenzing Tamding, sobrino de Tamding Gyatso. Se incluyen los textos de las enseñanzas anuales en la sede de la fundación (Tenzing, 2010; 2011; 2012a; 2013a; 2014a; 2015a; 2016a; 2017a), comentarios de textos clásicos (Tenzing, 2012b-c), obras sobre la felicidad (con ediciones también en inglés y alemán: Tenzing, 2014c; 2015c; 2016c-d; 2017d), la muerte y la salud (Tenzing, 2008

-en otra editorial-; 2014b; 2014d; 2016b; 2015b), y rituales y cuestiones generales (Tenzing, 2013b-c; 2015d; 2017b-c). Además de las obras de Tamding Gyatso (2013a-c; 2014; 2015b-c), de las que han publicado media docena entre las que destaca la ya citada autobiografía, hay que citar los trabajos de otro de los lamas del grupo, Tritul Nyare Rimpoché, (2016; 2017), vicepresidente de la Fundación y lama residente del Centro Chakrasamvara de Sevilla. Fuera de los tres maestros del grupo han publicado en la editorial el texto de las conferencias que desarrolló en el monasterio de la fundación el maestro del budismo chan Fan Ta Shi Yuan traducidas por Tenzing Tamding (Yuan, 2012).

Tras la separación en Menorca de los seguidores de Gueshe Kelsang Gyatso del grupo de Tamding Gyatso y la apuesta de los primeros por desarrollar la red de la Nueva Tradición Kadampa en España, este colectivo se dotó de una editorial propia, Tharpa, la tercera editorial que surge del semillero que fue el grupo de Menorca que lideraba Tamding Gyatso. En este caso la labor de publicación está centrada en las traducciones al español, que llegan a la treintena, de las obras del líder del colectivo, Gueshe Kelsang Gyatso (1993; 1994; 1995a-b; 1996a-b; 1998; 1999; 2001a-b; 2003; 2004; 2005; 2006a-b; 2007; 2008; 2009; 2010; 2011a-b; 2013a-e; 2014; 2016; 2017a-b, con múltiples reediciones y en algún caso retomando obras previamente publicadas en otras editoriales como Kelsang, 1988 o 1991), aunque también han publicado el clásico de Shantideva (2004). Tharpa ofrece títulos al alcance de cualquier lector sobre temas que en otras escuelas del budismo tibetano se estiman enseñanzas que se transmiten solo cuando se ha alcanzado un nivel de práctica y compromiso contrastados y por tanto no se ofrecen con un acceso no restringido. Estas obras son la base para los programas de estudio que organiza el grupo para sus seguidores y muchos de ellos se ofrecen también en e-book y como folletos para prácticas específicas. También han publicado, en la línea seguida por la Nueva Tradición Kadampa desde su sede central de Gran Bretaña, un libro muy crítico con el actual Dalai Lama (Western Shugden Society, 2010).

Otra editorial budista española es Chabsöl/Chabsel, que depende del monasterio Dag Shang Kagyu, ubicado en Panillo, Graus, Huesca, y que es el centro de una de las redes del budismo kagyupa más estructuradas en nuestro país y que fundó el gran maestro Kalu Rinpoché, del que han publicado cinco obras (Kalu, 2003; 2006; 2011a-b; 2012). También han publicado un libro del actual abad del monasterio, el lama butanés Drubgyu Tenpa (2012). Se añaden también una quincena de títulos que se suelen inscribir en la línea de la escuela karma kagyupa y shangpa kagyupa (Riggs, 2005 sobre los maestros de este linaje) entre los que

destaca Bokar Rinpoché del que han publicado seis libros siendo la editorial en la que más títulos suyos se ofrecen (Bokar, 2004a-c; 2006; 2007; 2010; 2016) y le siguen la editorial Dharma (Bokar, 1990; 1997; 2004b), la editorial Imagina (Bokar, 2005), ediciones B (Bokar, 1998) y una editorial que solo generó un libro (Bokar, 1995) y llevaba el muy simbólico nombre de La auspiciosa roca blanca, y se asociaba con los seguidores de Kalu Rinpoché (a quien se dedica el libro). En Chabsel se han publicado también obras de maestros y maestras que suelen visitar el lugar. Resulta muy interesante la actividad de de Khandro Rinpoché (Khandro, 2010), que evidencia el magisterio que las mujeres están tomando en el budismo occidental, en el que la ya citada Pema Chödrön es también ejemplar³⁰. En general en el catálogo contamos tanto con obras clásicas como la de Gampopa (2009) o Shantideva (2009), como de autores tibetanos como Jamgön Kongtrül (2017), Dzigar Kongtrül (2015), Gyetrul Jigme Norbou (2003), Thrangu Rinpoché (2014), Khenpo Tsultrim Gyamtso (2006b; 2006c; 2012; también 2006a en Dharma), del francés Cheuky Sengue-François Jacquemart (2007a-b), del ya citado Lama Djinpa-Borja de Arquer (2009) o de Michaela Haas (2015), además, en acceso restringido hay otras obras entre las que destaca la de Karma Sönam Chöpel-Xavier Artigas (1995) narrando los años de fundación del monasterio y la implicación de su fundador Kalu Rinpoché en ellos.

La red Samye Dzong, ya citada, que surgió de las visitas de Akong Rinpoché a España, no regenta una editorial al modo de las que hemos repasado hasta ahora, pero se han embarcado en producciones editoriales ocasionales. En 1983 publicaron tres obras del Tai Situ (1983a-c) y una de Thrangu Rinpoché (1983) en un sello propio (Asociación Dagpo-Samye Dzong) y en 2012 y en el sello Kagyu Samye Dzong Barcelona, publicaron una obra del cabeza del linaje, el Karmapa que el grupo reconoce (Trinle, 2012), o también han propiciado (Trinle, 2008) o influido en la impresión de otra (Trinle, 2014a), además de una obra de Jamgön Kongtrul (2014) que publicaron en la Fundación Rokpa, que dirigía Akong Rinpoché y centralizaba el grupo. Se trata de obras muy centradas en el culto y sus detalles y se difunden principalmente entre los miembros del colectivo.

Hasta ahora hemos repasado editoriales de grupos del budismo tibetano, pero también otras orientaciones budistas han invertido en este tipo de proyectos. Uno de ellos, que se suele enmarcar en el nuevo budismo y lo forman seguidores

³⁰ Resultan interesantes los libros de Rita Gross, 2005, discípula de Khandro Rinpoché, o de Sylvia Wetzell, 2002, que empezó con el Lama Yeshé.

occidentales y que en el pasado regentó un proyecto editorial ha sido la Comunidad Budista Triratna (antes denominada Amigos de la Orden Budista Occidental). Transformaron en 2010 la editorial Tres Joyas en una librería budista online (www.librosbudistas.com), en la que además de vender publicaciones budistas, ofrecen un buen número de obras descargables desde internet, en particular del británico Sangharakshita (Dennis Philip Edward Lingwood), fundador del colectivo internacional, además de incluir textos del budismo antiguo, de maestros contemporáneos e incluso rarezas como un facsímil del poema Buddha que escribió Federico García Lorca en su juventud. Entre 1993 y 2010 publicaron como Tres Joyas editores/Triratna principalmente obras de Sangharakshita (1993a-b; 1994a-c; 2011a-c; 2012) o de miembros del grupo como Chris Pauling (1993), Nagabodhi (1993), Suvajra (1994) o Paramananda (2010), pero también editaron a un notable y controvertido representante del budismo occidental, el Lama Anagarika Govinda-Ernst Hoffman (2001), del que se han publicado más obras en otras editoriales³¹ o a Zubieta (2001).

Ediciones Civilización Global es la editorial del grupo Soka Gakkai en España, uno de los colectivos que derivan del budismo puesto en marcha en Japón por Nichiren. Publica desde 2005 la revista mensual *Civilización Global* (antes, desde 1997, se titulaba *Visión Global* y previamente se llamaba *De la victoria*, y comenzó a publicarse en 1993 tras la separación entre Soka Gakkai y el grupo Nichiren Shoshu) y también las anuales *Ensayos de Budismo* y *Budismo en diálogo* desde 2011. Se ha centrado en la traducción de libros del líder del grupo, Daisaku Ikeda (2008b; 2010b; 2015b; 2016b; 2017b), que además ha sido publicado en diversas editoriales generalistas (Ikeda, 1982; 1988; 1990), destacando sus conversaciones con diversos líderes occidentales. De Ikeda resultan notables sus propuestas de paz que cada año desde 1983 realiza a finales del mes de enero, y cuya traducción al español desde 2008 se realiza en nuestro país (Ikeda, 2008a; 2009; 2010a; 2011; 2012; 2013; 2014; 2015a; 2016a; 2017a). Con anterioridad, Soka Gakkai España, con un sello editorial homónimo, publicaba obras de trabajo para el grupo y también de Ikeda (1996; 1998), incluida la serie titulada *La nueva revolución humana* (Ikeda, 2003, en cuyo volumen 5-6 se incluye el relato de la visita de Ikeda a España en 1961). Antes de la separación de Nichiren Shoshu publicaron la introducción al budismo de Kirimura (1990). De Nichiren han editado la liturgia (Nichiren, 2013) a la que se añade la coedición con la

³¹ En Eyras tenemos Govinda, 1980; 1981a-b (1992 en la editorial Heptada), se trató de una editorial en la que también han publicado otros occidentales como Nyanaponika Thera-Siegmund Feniger (1982) o John Blofeld (1982 para su biografía)

editorial Herder de los escritos de Nichiren, bajo la supervisión de Carlos Rubio (Nichiren, 2008). Este tipo de coediciones entre editoriales de perfil católico y colectivos que se asientan en la formulación que propuso Nichiren la tenemos también en el caso de la editorial Sígueme que con Kosei Publishing han publicado una versión al español del *Sutra del Loto*³² que ha traducido el jesuita Juan Masià (2009), de quien contamos con diversos trabajos sobre el budismo en editoriales católicas como SM, Sal Terrae, PPC, Desclee de Brouwer o Sígueme (Masià, 1996; 1997; 1998; 2003; 2006; 2007a-b). También en Sígueme publicaron una obra de Niwano (2013), el primer presidente del grupo Rissho Kosei Kai, la célebre reflexión seminal sobre budismo y cristianismo de Henri de Lubac (2006) o el no menos célebre trabajo de Nishida (2006) sobre la nada³³.

El budismo del sur, menos institucionalizado en España que las propuestas japonesas o tibetanas, tiene también un proyecto editorial en nuestro país. Se trata de la Asociación Hispana de Buddhismo que bajo la dirección de Ricardo Guerrero (que se ha encargado también del papel de traducción) está publicando libros de algunos maestros de esta tradición como Nandisena (2012), Bodhi (2016), Narada (2016) o Dhammasami (2013), pero también de un maestro del chan (Shi Dayuan, 2015). Están optando también, como hemos visto en otros casos (en especial con Tharpa), por el libro electrónico, que se configura como una apuesta de futuro que probablemente hará que muchos otros grupos, que hasta ahora han optado por autoediciones de difusión restringida, los puedan abrir a un horizonte de lectores mucho menos limitado como es el que permite esta tecnología de difusión editorial que multiplicará la visibilización del budismo.

³² Soka Gakkai también ha publicado una traducción del *Sutra del loto* en 2014.

³³ En Herder hay también un trabajo de Ueda (2004) y otro de Nishitani (1999) sobre el vacío, clave en la reflexión budista que permea los planteamientos de la Escuela de Kioto y también un libro de Heisig (2002) sobre la escuela y otro sobre Jesús y el budismo (Heisig, 2007), interesan las reflexiones de este autor en diálogo con Raquel Bouso (2008; 2012) sobre el zen y en general el libro de Amador Vega sobre el tema (Vega, 2002). Herder ha publicado también un libro de Marco Pallis (1986).

4. Conclusión

En suma, del apartado anterior resulta que la puesta en marcha de editoriales budistas ha sido un esfuerzo que han emprendido principalmente grupos españoles asociables con el budismo tibetano, que son los más numerosos, por otra parte. Pero resulta destacado que ningún grupo del budismo zen, salvo los intentos esporádicos antes citados de la Comunidad Budista Soto Zen, el templo Seikyuji y el dojo Kannon de Barcelona, haya puesto en marcha una editorial al estilo de Dharma o Amara, a pesar de la notable producción que el zen ha generado de la que el ejemplo de Dokusho Villalba como autor o traductor es bien significativo. Sin embargo hay un producto editorial, que no podemos tratar en este trabajo con detalle porque no se identifica como budista, que es el zen dirigido hacia practicantes católicos que ha derivado de la escuela japonesa Sanbo Kyodan-Sanbo Zen y que tiene en España grupos institucionalizados, como los que lideran Carmen Monske o Berta Meneses (y que también derivan de un maestro alemán, antiguo miembro de la escuela, Willigis Jäger, cuyas obras publicadas en España ha traducido la primera: Jäger, 1995; 1999; 2002; 2004; 2005; 2007; 2008). Incluso esta orientación del zen católico regenta una editorial, Zendo Betania, que dirige la maestra zen (en el pasado incluida entre las del Sambo Kyodan), religiosa católica y escritora Ana María Schlüter (1998; 2000; 2004; 2006; 2008a-b; 2009; 2011; 2014; 2016) y donde se ha publicado una obra de Koun Yamada (1993), líder de Sanbo Kyodan. Resulta destacado que fuese siguiendo este modo no budista de entenderlo como el primer zen cuya práctica se realizó de modo público en España, se materializase. Y es que en 1976 el jesuita Hugo Enomiya-Lasalle, cuyos libros sobre el zen había publicado incluso con anterioridad la editorial católica Mensajero o también Herder y posteriormente ediciones Paulinas³⁴, Sal Terrae y Zendo Betania (Enomiya, 1972; 1974; 1975; 1985; 1987; 1988; 1999; 2006a-b), impartió un curso en la provincia de Madrid, un año antes de que se pusiese en marcha en Sevilla el primer centro budista zen. Pero como en el caso del zen que deriva de Karlfried Dürckheim, cuyas obras ha publicado principalmente Mensajero³⁵, pero también Desclée de Brouwer (Dürckheim, 1977; 1982; 1984;

³⁴ Donde también se han publicado libros de los padres jesuitas Ballester (1998), Kadowaki (1981) y el de Dunne (1978), todos ellos sobre budismo y cristianismo.

³⁵ Ediciones Mensajero es la editorial católica que tiene un fondo de libros budistas más extenso, con obras, además de las antes citadas de Dürckheim, Castermane o del padre Enomiya-Lasalle (1972; 1974), del padre Dumoulin (1997; también 1982 en Herder), de Daisetz Teitaro Suzuki (1972; 1979a), de José Nalda (1984, en una biografía no inusual en

1986; 1993; 1994; 1996a-b), y que han aparecido en traducción de su discípula Concha Quintana (que es traductora también de Jacques Castermane, 1989; 1997; 2010; 2016), lo que nos encontramos es con propuestas desbudistizadas, que además han solido ser acogidas en editoriales de clara orientación católica y en ningún caso han aparecido en las editoriales de orientación budista que hemos estado revisando en el apartado anterior.

Retomando la reflexión de futuro como conclusión, parece claro que los cambios tecnológicos están redefiniendo los modos de socialización del conocimiento en los grupos budistas. Resulta muy significativo que las revistas budistas de amplia difusión como *Cuadernos de budismo* o *Dharma* hayan dejado de publicarse, y que también se detecte una ralentización en la edición de libros budistas en los últimos años, en la que el peso de la crisis económica no puede llevarnos a minimizar otras razones menos coyunturales y que quizá preluen una pérdida de peso del libro, aún en sus nuevos formatos como e-books. Y es que muchas de las enseñanzas que resultan fundamentales entre los grupos budistas tienen una carga de oralidad que en el pasado era más difícil de socializar por dificultades meramente tecnológicas. Pero gracias a las posibilidades de generar productos multimedia y diseminarlos en la red en el presente resulta mucho más fácil y es de suponer que en el futuro lo será en aún mayor medida. Muchos de los libros repasados anteriormente, sobre todo los generados por editoriales budistas, eran enseñanzas orales que se vertían por escrito para poder diseminarlas. Ahora este esfuerzo no es tan necesario, el camino lo han desarrollado muchos grupos entre los que los seguidores de rigpa o los de Namkhai Norbu resultan ejemplares de cómo las enseñanzas de un maestro se pueden seguir en directo en todo el mundo y en diferido cuantas veces se desee por medio de las grabaciones que tan cómodo resulta actualmente realizar y utilizar gracias al enorme desarrollo de las tecnologías de información. Aunque de todos modos, esa oralidad tan unida al budismo desde siempre, que lleva a que sea lo escuchado el camino por el que los propios sermones de Buda se han ido recordando, no agota las posibilidades de producción de información. En una religión «de la biblioteca» como hemos planteado que es el budismo hay temas de reflexión para los que probablemente el libro siga siendo el canal más cómodo y adecuado y, por tanto, se siga manteniendo, en buena medida, como ese factor clave en la visibilización que es actualmente, que hemos analizado en este trabajo y que lleva a que resulte un producto editorial tan destacado a escala global y muy especialmente en nuestro país.

que la dedicación a las artes marciales japonesas derivan en un interés por el zen) o de Brantschen (2004).

Bibliografía

- AKONG (1993). *El arte de domar el tigre*. Novela: Dharma.
- (2006). *Recuperar el equilibrio, compartiendo la sabiduría tibetana*. Valencia: Ediciones i.
- ALONGINA, XAVIER (1992). «Tormenta en el Instituto Dharma». *Cuadernos de budismo* Vol. 3, p. 16.
- (1996). «Entrevista con Gueshe Tamding Guitatso». *Cuadernos de budismo* Vol. 18, pp. 10-16.
- (1998). «Entrevista a Dokushô Villalba Osho, primer maestro budista zen español». *Cuadernos de budismo* Vol. 26, pp. 14-18.
- (1999). «18 años enseñando el darma en España. Entrevista al lama Lobsang Tsultrim». *Cuadernos de budismo* Vol. 30, pp. 6-10.
- ANTOLÍN, MARIANO / EMBID, ALFREDO (1977). *Introducción al budismo zen*. Barcelona: Barral.
- ARAQUE, AGUSTÍN (2008). *El budismo. Su visión del ser humano y sus métodos de meditación*. Valencia: Editorial Diálogo.
- ARNAU, JUAN (2004). *Fundamentos de la vía media de Nâgârjuna* (traducción de Juan Arnau). Madrid: Siruela.
- (2006). *Abandono de la discusión de Nâgârjuna* (traducción de Juan Arnau). Madrid: Siruela.
- (2007). *Antropología del budismo*. Barcelona: Kairós.
- (2011). *Leyenda de Buda*. Madrid: Alianza Editorial.
- ARNOLD, EDWIN (2008). *La luz de Asia*, Madrid, Miraguano (ed. or. 1879, traducción de José Javier Fuente del Pilar; hay traducciones previas, de la sociedad teosófica por Federico Climent Terrer).
- BALLESTER, MARIANO (1998). *Cristo, el campesino y el buey, vía zen y vía cristiana*. Madrid: Paulinas.
- BATCHELOR, STEPHEN (2000). *Solo con los demás, un acercamiento existencial al budismo*. Ciutadella: Amara.
- (2008). *Budismo sin creencias, una guía contemporánea para despertar*. Móstoles: Gaia.
- (2012). *Confesión de un ateo budista*. Vitoria: La Llave.
- (2017). *Después del budismo, repensar el dharma para un mundo secular*. Barcelona: Kairós.
- BECK, CHARLOTTE JOKO (2007). *Zen ahora*. Palma: Olañeta.

- (2008). *La vida tal como es, enseñanzas zen*. Móstoles: Gaia.
- (2012). *Zen, día a día, el comienzo, la práctica y la vida diaria*. Móstoles: Gaia.
- BLOFELD, JOHN (1979). *El budismo tibetano*. Barcelona: Martínez Roca.
- (1981). *Mantras*. Madrid: Edaf.
- (1982). *La rueda de la vida, autobiografía de un budista occidental*. Madrid: Eyras.
- BODHI, BHIKKU (2016). *El Buddha Señala el Camino. El Noble Óctuple Sendero, el camino del Buddha al fin del sufrimiento*. Madrid: Asociación Hispana de Buddhismo (traducción de Ricardo Guerrero).
- BOKAR (1990). *La meditación, consejos a los principiantes*. Novelda: Dharma.
- (1995). *Chenresi, la esencia de la compasión* (coautoría con Kenpo Dönyö Rimpoché). Novelda: La auspiciosa roca blanca.
- (1997). *El alba del Mahamudra, mente, meditación y absoluto*. Novelda: Dharma.
- (1998). *La iluminación del budismo, entrevistas con Bokar Rimpoché* (por Paco Rabanne). Barcelona: Ediciones B.
- (2004a). *El día a día de un budista*. Graus: Chabsel.
- (2004b). *Claves para meditar*. Novelda: Dharma.
- (2004c). *Tara, la manifestación femenina de la divinidad*. Graus: Chabsel.
- (2005). *Saber meditar*. San Sebastián: Imagina.
- (2006). *La puerta del sentido definitivo, instrucciones para la meditación*. Graus: Chabsel.
- (2007). *Chenresi, claves para la meditación en la divinidad*. Graus: Chabsel.
- (2010). *Un corazón sin límite*. Graus: Chabsel.
- (2016). *Puro e impuro, una mirada a los soles del Vajrayana*. Graus: Chabsel.
- BOUSO, RAQUEL (2008). *El zen (amb contrapunts de Ramon Badia, James W. Heisig, Berta Meneses)*. Barcelona: Fragmenta.
- (2012). *El zen*. Barcelona: Fragmenta.
- BRANTSCHEN, NIKLAUS (2004). *Por el camino del zen como cristiano budista*. Bilbao: Mensajero.
- BUDDHADASA, BHIKKU (2008). *Lo que hay que saber del budismo*. Ciutadella: Amara.
- (2012). *Consejos de un sabio, el legado de Budaddhasa Bhikkhu*. Ciutadella: Amara (traducción de Shanti Gordi).
- CALLE, RAMIRO (1970). *Introducción al zen y al lamaísmo*. Barcelona: Cedel.
- (1980a). *La genuina enseñanza del Buda*. Buenos Aires: Kier.
- (1980b). *Verdad y mentira de El Tercer Ojo*. Madrid: Eyras.
- (1981). *El mensaje y enseñanza de los yoguis y lamas*. Madrid: Altalena.

- (1984). *El budismo viviente*. Barcelona: Cedel.
- (1988a). *Introducción al Budismo Theravada*. Barcelona: Alas.
- (1988b). *Budismo zen y budismo tibetano*. Barcelona: Alas.
- (1994). *Buda. El príncipe de la luz*. Madrid: Temas de hoy (nueva ed. Málaga: Sirio, 2006).
- (1998). *Las enseñanzas de la meditación Vipassana*. Barcelona: Kairós.
- (2001). *Vida y Enseñanzas de Buda*. Madrid: ed. Jaguar.
- (2004a). *La sabiduría de los lamas tibetanos*. Madrid: Susaeta.
- (2004b). *Yoga y zen*. Madrid: Oberon.
- (2005). *Zen contado con sencillez*. Madrid: Maeva ediciones.
- (2007a). *Siddharta, el príncipe iluminado*. Barcelona: Martínez Roca.
- (2007b). *Buda y su enseñanza*. Madrid: Edaf.
- (2009). *La meditación budista*. Málaga: Sirio.
- (2011). *Conversaciones con lamas y sabios budistas*. Barcelona: Kairós.
- (2014). *Meditación vipassana, el núcleo del mindfulness*. Madrid: Librería Argentina.
- CAMPILLO, JOSEP MANUEL (2011a). *El secreto del zen, los textos esenciales legados por los patriarcas del budismo Soto Zen: Hannya Shingyo, Shinjinmei, Shodoka, Sandokai, Hokyo Zanmai, Fukanzazenji* (edición, traducción y notas de Josep Manuel Campillo). Palma: Olañeta.
- (2011b). *Los diez bueyes y tres canciones zen, los versos que cantaron todos aquellos que buscaron la naturaleza de Buda* (edición, traducción y notas de Josep Manuel Campillo). Palma: Olañeta.
- (2011c). *¡Meditad! una respuesta espiritual a la crisis material actual*. Palma: Olañeta.
- CAPRILES, ELÍAS (2000). *Budismo y Dzogchen, la doctrina del Buda y el vehículo supremo del budismo tibetano*. Vitoria: La Llave.
- CASTERMANE, JACQUES (1989). *Las lecciones de Dürckheim*. Barcelona: Luciérnaga.
- (1997). *El centro del ser* (textos de Karlfried Graf Dürckheim reunidos por Jacques Castermagne). Barcelona: Luciérnaga.
- (2010). *La alegría del ser*. Bilbao: Mensajero (traducción de Concha Quintana).
- (2016). *¿Cómo se puede ser zen?* Bilbao: Mensajero (traducción de Concha Quintana).
- CASTRO, AIGO (2002). *Las enseñanzas de Dogen*. Barcelona: Kairós.
- (2011). «*The Indian Buddhist Dhâranî. An Introduction to its History, Meanings and Functions*». Trabajo fin de máster en Estudios Budistas, University of Sunderland (bajo la dirección de Peter Harvey).

- CHAH, AJAHN (2005). *Todo llega, todo pasa, enseñanzas sobre la cesación del sufrimiento*. Barcelona: Oniro.
- CHAMPA SHENPEN (2000). *El sutra de la luz dorada* (traducción de Champa Shenpen). Novelda: Dharma.
- (2017). *Meditaciones para un año*. Novelda: Dharma.
- CHIMED RIGDZIN (2017). *La aspiración radiante*. Novelda: Dharma.
- CHÖDRÖN, PEMA (1998). *La sabiduría de la no-evasión, la senda del amor compasivo que lleva a la liberación*. Barcelona: Oniro.
- (1999). *Cuando todo se derrumba, palabras sabias para momentos difíciles*. Móstoles: Gaia.
- (2002). *Los lugares que te asustan, convertir el miedo en fortaleza en tiempos difíciles*. Barcelona: Oniro (trad. catalana, Barcelona: Viena, 2005).
- (2004). *Empieza donde estás, guía para vivir con compasión*. San Sebastián: Imagina.
- (2012). *No hay tiempo que perder. Sabiduría ancestral para los tiempos que corren*. Madrid: Rigden.
- (2013a). *Cómo meditar y ser al mismo tiempo un buen amigo de tu mente*. Málaga: SIRIO.
- (2013b). *Vivir bellamente en la incertidumbre y el cambio*. Móstoles: Gaia.
- (2016). *Comienza donde estás, una guía para vivir compasivamente*. Móstoles: Gaia (nueva traducción de Chödrön, 2004).
- CHOEDAK YUTHOK (2003). *El amanecer de la iluminación. Lamdre, serie de conferencias sobre las preciosas enseñanzas Lam Dre de la tradición Sakya del budismo tibetano*. Ciutadella: Amara.
- CHÖKYI NYIGMA (2003). *La guía del bardo, el ciclo de la vida y la muerte*. Vitoria: La llave.
- (2001). *Medicina y compasión, consejos de un lama tibetano para cuidadores*. Móstoles: Gaia.
- CHÖPEL, KARMA SÖNAM (1995). *Historia de Dag Shang Kagyu*. Panillo: Ediciones Chabsel.
- COLOMAR, JORGE (1974). *El zen y sus orígenes*. Barcelona: Martínez Roca.
- COLLADO, JOSÉ MANUEL (2007). *Mikkyo, budismo esotérico japonés*. Barcelona: Shinden.
- COOMARASWAMY, ANANDA K. (1989). *Buddha y el Evangelio del Budismo*. Barcelona: Paidós.
- (2000). *Vida y leyendas de Buddha*. Palma: Olañeta.
- CRESPO GARCÍA, ANA (1997). *El zen en el arte contemporáneo, la realidad y la mirada*. Madrid: Mandala.

- DAGYAP, LODEN SHERAB (1997). *La esencia del budismo en la sociedad actual*. Ciutadella: Amara.
- (2006). *Concentración y contemplación, la meditación en la tradición tibetana*. Novela: Dharma.
- DALAI LAMA VII (2013). *Nūng ne, método para lograr el estado del Gran Compasivo de once caras (Avalokiteshvara) según la tradición de la bhikshuni Lakshmi con la práctica del ayuno y la súplica a los maestros del linaje*. Madrid: Mahayana.
- DALAI LAMA XIV (1962). *Mi vida y mi pueblo. La tragedia del Tibet*. Barcelona: Noguer.
- (1982a). *Introducción al budismo tibetano*. Madrid: Luis Cárcamo editor (traducción de Francisco F. Villalba).
- (1982b). *Entrevista con el Dalai Lama por John F. Avedon*. Monovar: Dharma.
- (1987). *Una aportación humana a la paz mundial*. Novela: Dharma.
- (1990a). *Discurso del Dalai Lama ante el Comité Noruego del Premio Nobel*. Novela: Dharma.
- (1990b). *Ciencia y espiritualidad, encuentros del Dalai Lama con científicos actuales*. Novela: Dharma.
- (1994a). *El tantra de Kalachakra, rito de iniciación para el estadio de generación*. Novela: Dharma.
- (1994b). *Sobre el medio ambiente*. Barcelona: Icaria (introducción de Raimon Panikkar).
- (1994c). *La política de la bondad, una antología de escritos del y sobre el Dalai Lama*. Novela: Dharma (ediciones posteriores, también en Barcelona: Círculo de Lectores).
- (1994d). *La compasión y el individuo*. Novela: Dharma.
- (1995). *El poder de la compasión*. Barcelona: Martínez Roca.
- (1996a). *Visión de una nueva consciencia*. Ciutadella: Amara.
- (1996b). *La búsqueda del despertar, comentario del Tercer Dalai Lama*. Novela: Dharma.
- (1997a). *El sentido de la vida desde la perspectiva budista*. Barcelona: Helios.
- (1997b). *El buen corazón, una perspectiva budista de las enseñanzas de Jesús*. Madrid: PPC.
- (1997c). *El mundo del budismo tibetano, visión general de su filosofía y su práctica*. Palma: Olañeta (ediciones posteriores también en Barcelona; Círculo de Lectores, RBA o Kairós).
- (1998a). *CienciaMente, un diálogo entre Oriente y Occidente* (coautoría con Daniel Goleman y Robert Thurman). Palma: Olañeta.

- (1998b). *Los beneficios del altruismo*. Palma: Olañeta.
- (1998c). *El sueño, los sueños y la muerte, exploración de la conciencia con S.S. el Dalai Lama*. Palma: Olañeta.
- (1998d). *El poder de la paciencia*. Barcelona: Martínez Roca.
- (1998e). *Samsara, la vida, la muerte y el renacer, el libro del Dalai Lama*. Málaga: Sirio.
- (1998f). *Sabiduría trascendental. Una enseñanza basada en el capítulo sobre la sabiduría de la obra Shantideva una guía a la forma de vida del Bodhisattva*. Novelda: Dharma.
- (1998g). *Las cuatro nobles verdades*. Barcelona: Plaza y Janés.
- (1999a). *La fuerza del budismo*. Barcelona: Ediciones B.
- (1999b). *Conversaciones con El Dalai Lama*. Ciutadella: Amara (ediciones posteriores, también Barcelona: Martínez Roca, 2005).
- (1999c). *La sabiduría del Dalai Lama*. Barcelona: Integral.
- (1999d). *Como un relámpago ilumina la noche. Una guía al estilo de vida del Bodhisattva, comentario al El camino del Bodhisattva de Shantideva*. San Sebastián: Imagina.
- (2000a). *Océano de sabiduría, una guía para la vida*. Barcelona: Oniro.
- (2000b). *El arte de la felicidad*. Barcelona: Grijalbo.
- (2001a). *Más allá de los dogmas*. Málaga: Sirio.
- (2001b). *El camino del gozo, una guía práctica de las etapas de la meditación*. Palma: Olañeta.
- (2001c). *Compasión y no violencia, reflexiones sobre la verdad, el amor y la felicidad*. Barcelona: Kairós.
- (2001d). *El arte de vivir en el nuevo milenio*. Barcelona: Grijalbo.
- (2001e). *La meditación paso a paso*. Barcelona: Grijalbo.
- (2002a). *Consejos espirituales, un puente entre el budismo y Occidente*. Barcelona: Oniro.
- (2002b). *El ojo de la sabiduría y la historia del avance del Buddhadharma en el Tibet*. Barcelona: Kairós.
- (2003a). *Acerca de la muerte*. Barcelona: RBA.
- (2003b). *El arte de la compasión*. Barcelona: Debolsillo.
- (2003c). *Joyas de la sabiduría del Tibet*. Novelda: Dharma.
- (2004a). *El arte de la felicidad en el trabajo*. Madrid: Kailas.
- (2004b). *Consejos espirituales*. Barcelona: Oniro.

- (2004c). *Pacificar la mente*. Barcelona: Oniro.
- (2004d). *Palabras de sabiduría*. Palma: Olañeta.
- (2004e). *El arte de la felicidad*. Madrid: Kailas.
- (2004f). *El corazón bondadoso, una visión budista de las enseñanzas de Jesús*. Barcelona: Kairós.
- (2004g). *Dzogchen. El camino de la gran perfección, enseñanzas dzogchen impartidas por Su Santidad el Dalai Lama*. Barcelona: Kairós.
- (2004h). *El sentido de la vida desde la perspectiva budista*. Barcelona: Viena.
- (2004i). *Loyong, adiestrar la mente*. Novelda: Dharma.
- (2005a). *El corazón de la sabiduría, las enseñanzas del Sutra del Corazón*. Barcelona: Viena.
- (2005b). *Un acercamiento a la mente lúcida*. Novelda: Dharma.
- (2006a). *El universo en un solo átomo*. Barcelona: Grijalbo (Barcelona: Debolsillo, 2011).
- (2006b). *La sabiduría del perdón, el camino de la comprensión y la tolerancia*. Barcelona: Oniro.
- (2007a). *La compasión y el individuo. La compassió i la persona. Compassion and the individual*. Barcelona: Fundació Casa del Tibet (edición previa en español en Dharma).
- (2007b). *Los tres aspectos esenciales del camino*. Valencia: Ediciones i.
- (2007c). *Caminos hacia el nirvana*. Barcelona: Kairós.
- (2007d). *El arte de la sabiduría*. Barcelona: Grijalbo.
- (2008a). *La senda del líder. Empresa, budismo y felicidad en un mundo interrelacionado*. Barcelona: Alienta.
- (2008b). *La compasión universal*. Barcelona: Paidós.
- (2008c). *La mente en serenidad*. Barcelona: Kairós.
- (2009a). *Escritos esenciales*. Maliaño: Sal Terrae.
- (2009b). *Dormir, soñar y morir, una exploración de la consciencia con el Dalai Lama* (edición de Francisco J. Varela). Móstoles: Gaia.
- (2009c). *Sabiduría emocional*. Barcelona: Kairós.
- (2010a). *Mi biografía espiritual*. Barcelona: Zenith.
- (2010b). *Introducción al budismo tibetano*. Barcelona: Paidós.
- (2011a). *Conócete a ti mismo tal como realmente eres*. Barcelona: Debolsillo.
- (2011b). *Caminos de fe, cómo las religiones del mundo pueden convivir unidas*. Barcelona: Zenith.

- (2013a). *El camino medio, la fe basada en el razonamiento*. Barcelona: Rigden Institut Gestalt.
- (2013b). *La mente despierta, cultivar la sabiduría en la vida cotidiana*. Barcelona: Kairós.
- (2013c). *El poder curativo de la meditación, diálogos científicos con el Dalai Lama*. Barcelona: Kairós.
- (2014). *De aquí a la iluminación. Introducción al texto clásico de Tsong-kha-pa El gran tratado de los estadios en el camino a la iluminación*. Barcelona: Kairós.
- (2015). *Economía solidaria, conversaciones con el Dalai Lama sobre el altruismo y la compasión*. Barcelona: Kairós.
- (2016a). *El libro de la alegría, alcanza la felicidad duradera en un mundo en cambio constante*. Barcelona: Grijalbo.
- (2016b). *Más allá de la religión, ética para todo el mundo*. Novelda: Dharma.
- (2016c). *Budismo, un maestro, muchas tradiciones*. Barcelona: Herder.
- (2016d). *El corazón de la meditación*. Barcelona: Martínez Roca (nueva ed. Barcelona: Booket, 2018).
- DAVID-NEEL, ALEXANDRA (1929). *A través de la China misteriosa, viaje a pie de la China a la India, a través del Tíbet*. Barcelona: Joaquín Gil editor.
- (1942). *Místicos y magos del Tíbet*. Madrid: Espasa Calpe (traducción de Rosa Spottorno de Ortega).
- (1978). *El sortilegio del misterio*. Barcelona: Edhasa.
- (1989). *Viaje a Lhasa*. Barcelona: Índigo.
- (1990). *Inmortalidad y reencarnación*. Madrid: Heptada.
- (2001). *El budismo de Buda*. Vitoria: La Llave.
- (2002). *En el corazón del Himalaya, por los caminos de Katmandú*. Palma: Olañeta.
- Deshimaru, Taisen (1976). *Za-zen, la práctica del zen*. Viladrau, Gerona: Cedel.
- (1979). *La práctica del Zen y cuatro textos canónicos Zen*. Barcelona: Kairós.
- (1980). *Zen y artes marciales*. Madrid: Luís Cárcamo editor (traducción del francés de Taisei Dokushô -Francisco F. Villalba-).
- (1981a). *El cuenco y el bastón, 120 cuentos zen*. Barcelona: Visión libros (traducción española de Paco Villalba, revisada y corregida por Jorge A. Sánchez, director de la colección Visión zen); nueva edición, Barcelona: Edicomunicación, 1986 (traducción Francisco F. Villalba).
- (1981b). *Canto del inmediato satori de Yoka Daishi*. Barcelona: Visión libros, (traducción y comentarios de Taisen Deshimaru, traducción española de Paco Villalba).

- (1982a). *Autobiografía de un monje zen*, Madrid. Luís Cárcamo editor (traducción del francés de Taisei Dokushô -Francisco F. Villalba-).
- (1982b). *Preguntas a un maestro zen*. Barcelona: Kairós (traducción de Francisco Fernández Villalba).
- (1982c). *La práctica de la concentración*. Barcelona: Teorema, colección Visión zen (traducción de Francisco Villalba; nueva edición, Barcelona: Edicomunicación, 1999).
- (1985). *La voz del valle, enseñanzas zen*. Barcelona: Paidós.
- (1986). *Sutra y poemas zen*. Madrid: Las mil y una ediciones/Asociación zen de España (edición a cargo de Francisco Dokushô Villalba).
- (1987a). *Kannon Gyo, el sutra de la Gran Compasión*. Madrid: Miraguano (comentarios de Taisen Deshimaru, traducción española de Dokushô Villalba).
- (1987b). *Maha Prajna Paramita Sutra - Maka Hannya Haramita Shingyo, el sutra de la Gran Sabiduría*. Madrid: Miraguano (comentarios de Taisen Deshimaru, traducción española de Dokushô Villalba).
- (1988). *Shin jin mei, poema de la fe en el espíritu de Kanchi Sosan*. Madrid: Miraguano (comentarios de Taisen Deshimaru, traducción española de Dokushô Villalba).
- (1989). *L'anell de la via, paraules d'un mestre Zen*. Lleida: Pagés.
- (1990). *Zen y autocontrol* (con Yujiro Ikemi). Barcelona: Kairós.
- (1991). *El zen de Dogen*. Barcelona: Edicomunicación.
- (1992). *El anillo de la vía*. Barcelona: Ibis.
- (1994a). *Zen y cerebro*. Barcelona: Kairós.
- (1994b). *La práctica del zen*. Madrid: América Ibérica (ed. posteriores, Barcelona: RBA).
- (1995). *La otra orilla, textos fundamentales de zen comentados por el maestro Taisen Deshimaru*. Málaga: Sirio.
- (1995). *Palabras Zen*. Barcelona: Ediciones B.
- (2000). *El blanco invisible* (por Deshimaru y otros maestros). Valencia: Ahimsa.
- (2001a). *El canto del inmediato satori* (traducido y comentado por Taisen Deshimaru). Barcelona: Kairós.
- (2001b). *Zen verdadero, introducción al Shobogenzo*. Barcelona: Kairós.
- (2003). *La práctica del zen*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (2005). *Preguntes a un mestre zen*. Lleida: Pagès.
- (2010). *Autobiografía d'un monjo zen*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (2011). *El tesoro del zen, los textos fundamentales del maestro Dogen*. Madrid: Oniro.

- DHAMMASAMI, KHAMMAI (2013). *La meditación mindfulness*. Madrid: Asociación Hispánica de Buddhismo (traducción de Ricardo Guerrero).
- DHARGEY, GUESHE TEMPA (1990). *Lam Rim, el camino gradual a la iluminación*. Novela: Dharma.
- DHIRAVAMSA (1991). *La vía del no apego*. Barcelona: La Liebre de Marzo (múltiples ediciones).
- (1992). *Retorno al origen*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- (1997). *La vía del despertar*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- (2001a). *Palabras de sabiduría del Buda. Análisis psicoespiritual del comentario del Dhammapada*. Vitoria: La Llave.
- (2001b). *La leyenda de Shríton y Manorah o las pruebas del amor consciente*. Vitoria: La Llave.
- (2004a). *Una nueva visión del budismo, síntesis del alma oriental y del conocimiento occidental*. Vitoria: La Llave.
- (2004b). *El gran río de la Consciencia*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- (2007). *Meditación vipassana y eneagrama. Hacia un desarrollo humano y armonioso*. Barcelona: La Liebre de Marzo (1ª ed. 1998).
- (2008a). *Crisis y solución. Unión de opuestos*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- (2008b). *Meditación vipassana y gestalt* (Dhiravamsa entrevistado por Juan José Díaz). Madrid: Mandala.
- (2009a). *Un atajo a la Iluminación. Guía práctica de la atención plena*. Vitoria: La Llave (con José Luis Molinuevo -Dharmapadipa-, nueva ed. 2013).
- (2009b). *Iluminando la mente de cada eneatispo*. Madrid: Mandala.
- (2012a). *Unión de los opuestos*. Madrid: Mandala.
- (2012b). *La vía dinámica de la meditación, la liberación y la cura del dolor y el sufrimiento a través de las técnicas meditativas del vipassana*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- (2014). *Volviendo a la naturaleza primordial, cabalgando el buey de regreso a casa con euforia*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- (2015). *Los mudras de Buda*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- DÍEZ DE VELASCO, FRANCISCO (2012). *Religiones en España, historia y presente*. Madrid: Akal.
- (2013). *Budismo en España, historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal.
- (2018). *Budismo en España, historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal, segunda edición (en formato e-book) puesta al día.

- DILGO KYENTSE (1994). *Compasión intrépida, una explicación del Entrenamiento de la mente en siete puntos de Atisha*. Novelda: Dharma.
- (1998a). *Vivir, morir y vivir*. San Sebastián: Imagina.
- (1998b). *La meditación en la acción*. San Sebastián: Imagina.
- (2005). *El manantial de las realizaciones. La práctica del gurú yoga según la tradición de la esencia del corazón del vasto espacio*. San Sebastián: Imagina.
- (2008). *Los cien versos de consejos*. Ciutadella; Amara.
- (2011). *La esencia de la compasión*. Novelda: Dharma.
- Djinpa (2000). *Introducción práctica al Buddhismo*. Madrid: Editora Librería Argentina.
- (2001). *Buddha, ciencia y espíritu. La convergencia de Oriente y Occidente*. Madrid: Editora Librería Argentina (trad. catalana *Aprement del Budisme*. Barcelona: Viena, 2007).
- (2002). *Buddha, materialismo y muerte. El agujero negro de la globalización*. Madrid: Editora Librería Argentina.
- (2009). *Guía para el viaje de la muerte, compendio de enseñanzas sobre la impermanencia, los bardos y la muerte*. Graus: Dag Shang Kagyu-Chabsel.
- DOGEN (1987). *Shobogenzo zuimonki, enseñanzas Zen del maestro Eihei Dogen recopiladas por su sucesor Koun Ejo* (prólogo y traducción al castellano de Dokusho Villalba). Madrid: Miraguano.
- (1989). *Shushogi, principios de la práctica-iluminación en la vía del Buda* (versión castellana y notas de Dokusho Villalba). Novelda: Dharma.
- (2001). *Riqueza interior* (traducción y comentarios por Dokusho Villalba del Fukanzazengi). Madrid: Miraguano.
- (2007). *La Voz del valle, el color de las montañas* (traducción y comentarios por Dokusho Villalba del capítulo Keisei Sanshoku, del Shobogenzo). Madrid: Miraguano.
- (2010a). *Komyo, clara luz* (traducción y comentarios por Dokusho Villalba del capítulo Komyo, del Shobogenzo). Madrid: Miraguano.
- (2010b). *Instrucciones al cocinero* (edición, traducción y notas de Josep Manuel Campillo). Palma: Olañeta.
- (2011). *Hokyo-ki, diario de Dôgen en China* (edición, traducción y prólogo de Dokushô Villalba). Madrid: Miraguano.
- (2012). *El cuerpo real. Shobogenzo shinjin gakudo, estudiar la vía con el cuerpo y con la mente* (traducción y comentarios de Dokushô Villalba). Madrid: Miraguano.
- (2013). *Poesía mística zen* (edición, introducciones, comentarios y versión en castellano de los poemas de José M. Prieto). Madrid: Miraguano.

- (2014). *El verdadero ojo de Buda, el Shobogenzo* (edición de Josep Manuel Campillo). Palma: Olañeta.
- (2015a). *Ríos que retornan al océano* (traducción y comentarios del Samadhi Sello Océánico Shobogenzo Kaiin Zanmai por Dokushó Villalba). Madrid: Miraguano.
- (2015b). *Shobogenzo, la preciosa visión del Dharma verdadero* (traducción anotada de Dokusho Villalba). Barcelona: Kairós.
- DRUBGYU TENPA (2012). *Madre liberadora*. Graus: Chabsel.
- DRUKPA XII (2000). *La meditación del dragón*. San Sebastián: Imagina.
- (2015). *La felicidad empieza en tu mente*. Málaga: Sirio.
- DUMOULIN, HEINRICH (1982). *Encuentro con el budismo*. Barcelona: Herder.
- (1997). *Para entender el budismo, temas clave*. Bilbao: Mensajero.
- (2002). *Zen, el camino de la iluminación en el budismo, orígenes y significado*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- DUNNE, CARRIN (1978). *Buda y Jesús*. Madrid: Paulinas.
- DÜRCKHEIM, KARLFRIED (1977). *El zen y nosotros*. Bilbao: Mensajero.
- (1982). *Meditar. ¿Por qué y cómo?* Bilbao: Mensajero (versión española de Concha Quintana).
- (1984). *El maestro interior, el maestro, el discípulo, el camino*. Bilbao: Mensajero (versión española de Concha Quintana).
- (1986). *Hara, centro vital del hombre*. Bilbao: Mensajero (traducción de Concha Quintana).
- (1993). *El despuntar del ser, etapas de maduración*. Bilbao: Mensajero (versión española de Concha Quintana).
- (1994). *Práctica del camino interior, lo cotidiano como ejercicio*. Bilbao: Mensajero (versión española de Concha Quintana).
- (1996a). *El sonido del silencio*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Concha Quintana).
- (1996b). *El camino de la trascendencia*. Bilbao: Mensajero (traducción de Concha Quintana).
- DZIGAR KONGTRÜL (2006). *Depende de ti*. Barcelona: Rigden Institut Gestalt.
- (2008). *La luz que nos alcanza, enseñanzas budistas sobre el despertar de nuestra inteligencia natural*. Barcelona: Rigden Institut Gestalt.
- (2015). *La felicidad que no se pierde, el camino del guerrero compasivo*. Graus: Chabsel.
- ENOMIYA-LASSALLE, HUGO M. (1972). *El zen*. Bilbao: Mensajero.
- (1974). *Zen, un camino hacia la propia identidad*. Bilbao: Mensajero.
- (1975). *El zen entre cristianos*. Barcelona: Herder.

- (1985). *Zazen y los ejercicios de San Ignacio*. Madrid: Paulinas.
- (1987). *Vivir en la nueva conciencia, textos escogidos sobre cuestiones de nuestro tiempo*. Madrid: Paulinas (traducción de Ana María Schlüter Rodés).
- (1988). *Introducción al zazen*. Brihuega: Editorial Zendo Betania (reeditado en 1992 y 1998).
- (1999). *¿A dónde va el hombre?* Brihuega: Editorial Zendo Betania (antes en Santander, Sal Terrae 1982).
- (2006a). *Zen y mística cristiana*. Brihuega: Editorial Zendo Betania (antes en Madrid: Paulinas, 1991, traducción de Ana María Schlüter Rodés).
- (2006b). *La meditación, camino para la experiencia de Dios*. Brihuega: Editorial Zendo Betania (antes en Santander: Sal Terrae 1981, traducción de Ana María Schlüter Rodés).
- FAURE, BERNARD (2012). *Los tópicos del budismo*. Barcelona: Kairós.
- FISCHER-SCHREIBER, INGRID Y OTROS (1993). *Diccionario de la sabiduría oriental. Budismo, hinduismo, taoísmo, zen*. Barcelona: Paidós.
- FLORES, VÍCTOR MARTÍNEZ (2008). *Lo que debe saber el budista occidental*. Madrid: Editora Librería Argentina.
- FRAILE, MIGUEL (1993). *Meditación budista y psicoanálisis*. Madrid: Edaf (2ª ed. Madrid: Mandala, 2008).
- (2006). *El grito silencioso, una valoración budista de la realidad*. Madrid: Mandala.
- GAMPOPA (2009). *El precioso ornamento de la liberación*. Graus: Chabsel.
- GARCÍA AYUSO, FRANCISCO (1885). *El nirvana buddhista en sus relaciones con otros sistemas filosóficos*. Madrid: Tipografía de los Huérfanos.
- GIRA, DENIS (2010). *El budismo explicado a mis hijas*. Barcelona: Paidós.
- GLASENAPP, HELMUT VON (1974). *El budismo, una religión sin Dios*. Barcelona: Barral (Valencia: Ahimsa, 2000).
- GOLDSTEIN, JOSEPH (1995). *La experiencia del conocimiento intuitivo, una guía sencilla y directa para la meditación budista*. Novelda: Dharma.
- (1996). *Vipassana, el camino de la meditación interior*. Barcelona: Kairós.
- (1998). *La meditación vipásana, la práctica de la libertad*. Novelda: Dharma.
- (2005). *Un único dharma. El emergente budismo occidental*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo.
- (2009). *Un corazón pleno de paz*. Novelda: Dharma.
- (2015). *Mindfulness, una guía práctica para el despertar espiritual*. Málaga: Sirio.
- GOLEMAN, DANIEL (1997). *La salud emocional. Conversaciones con el Dalai Lama sobre la salud, las emociones y la mente*. Barcelona: Kairós.

- GONSAR (1994). *La enseñanza de Buda, las cuatro nobles verdades*. Ciutadella: Amara.
- (1996). *La energía femenina del Tantra, Madre Tara*. Ciutadella: Amara.
- (1999). *La sabiduría budista, introducción a las cuatro escuelas filosóficas clásicas del budismo*. Ciutadella: Amara.
- GORDI, ISIDRO (1994). *El arte de meditar*. Ciutadella: Amara.
- (2004). *Una guía para meditar, manual práctico de budismo tibetano*. Ciutadella: Amara.
- (2007). *La meditación, otra manera de afrontar tus problemas*. Ciutadella: Amara.
- (2008). *Ecos del silencio infinito, basado en comentarios clásicos y enseñanzas orales sobre el Sutra del corazón de la sabiduría*. Ciutadella: Amara.
- (2009). *El libro tibetano de la muerte*. Ciutadella: Amara.
- (2011a). *El tantra de la diosa, tu ángel protector. Enseñanzas orales de Gueshe Tamding Gyatso*. Ciutadella: Amara.
- (2011b). *Cambia tu corazón, transforma tu vida. Rayos de sol, comentario de Jorte Namka Pelsen al Adiestramiento de la mente en siete puntos de Gueshe Chekawa*. Ciutadella: Amara.
- (2012). *Enseñanzas de mi Lama, Gueshe Tamding Gyatso*. Ciutadella: Amara.
- (2013a). *Sé tu propio refugio, la serenidad de la meditación*. Ciutadella: Amara.
- (2013b). *Tu naturaleza interior, la mente y sus funciones, enseñanzas orales de Gueshe Tamding Gyatso*. Ciutadella: Amara.
- (2016). *Mindfulness y mucho más, el poder de la concentración*. Ciutadella: Amara.
- GOVINDA, ANAGARIKA (1980). *Fundamentos de la mística tibetana*. Madrid: Eyras.
- (1981a). *El camino de las nubes blancas, un peregrino budista en el Tíbet*. Madrid: Eyras.
- (1981b). *El Libro tibetano de los muertos*. Madrid: Edaf.
- (1992). *Budismo vivo para Occidente, un texto que se considera exponente máximo de la nueva era*. Madrid: Heptada.
- (2001). *Peregrino del Himalaya*. Valencia: Tres Joyas.
- GRASDORFF, GILLES VAN (2005). *Panchen Lama, el niño elegido del Dalai Lama, rehén de Pekín. Un siglo de historia del Tíbet*. San Sebastián: Imagina.
- GROSS, RITA (2005). *El budismo después del patriarcado, historia, análisis y reconstrucción feminista del budismo*. Madrid: Trotta.
- GUENDUNE (1997). *Las emociones*. San Sebastián: Imagina.
- (1999). *Mahamudra, el gran sello o la vía del amor y la compasión*. San Sebastián: Imagina.
- GUNARATANA, HENEPOLA (2012). *El libro del mindfulness*. Barcelona: Kairós.

- (2013). *La meditación budista, el camino de la serenidad y la visión profunda*. Barcelona: Kairós.
- (2015). *Más allá del mindfulness, una guía introductoria a los estados más profundos de la meditación*. Barcelona: Kairós.
- (2016). *Meditación sobre la percepción, diez prácticas para cultivar la atención*. Barcelona: Kairós.
- (2017). *El cultivo del amor incondicional, la práctica de metta*. Barcelona: Kairós.
- GYAMTSO, KHENPO TSULTRIM (2006a). *El sol de la sabiduría, enseñanzas sobre La sabiduría fundamental del camino medio de Nagarjuna*. Novelda: Dharma.
- (2006b). *Meditación progresiva sobre la vacuidad*. Graus: Chabsel.
- (2006c). *Distinguir los fenómenos y el ser auténtico de Maitreya con el comentario de Mipham* (bajo las instrucciones de Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche). Graus: Chabsel.
- (2007). *Charlas y canciones sobre las etapas progresivas de la meditación en la vacuidad*. Madrid: Rigden.
- (2012). *Estrellas de sabiduría, meditación analítica, canciones de júbilo del yogui y plegarias de aspiración*. Graus: Chabsel.
- GYATSO, GUESHE TAMDING (1989). *Las prácticas del bodhisattva*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi).
- (1990). *Senda de luz, comentario a la canción del Lam Rim de Je Tsong Khapa*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
- (1991). *El yoga del gurú, comentarios al yoga de las seis sesiones*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
- (1992). *Más allá del egoísmo, comentario a la Rueda de las armas afiladas de Dharmarakshita*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
- (1993). *Rayos de sol, comentario al texto de adiestramiento mental de Jorte Namka Pelsen*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
- (1994). *Joyas del budismo*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
- (1995). *La dama del espacio, comentario al Tantra de Vajra Yoguini*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
- (1997a). *Tesoros de la meditación, un comentario al Bodhisatvacaryavatara, guía a la forma de vida del Bodhisattva de Shantideva*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
- (1997b). *Muerte y reencarnación según el budismo tibetano*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).

- (1997c). *Senda de luz, comentario a la canción del Lam Rim de Lama Je Tsong Khapa*. Ciutadella: Amara.
- (1998). *Karma y renacimiento, según la lógica budista*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
- (2005). *El descubrimiento de la suprema sabiduría de Buda, un comentario a El Sutra del corazón*. Novelda: Dharma.
- (2013a). *Cómo vencer tu ego, comentario al texto de Guru Darmarakshita Rueda de armas afiladas que golpea certeramente el punto vital del enemigo*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2013b). *El tesoro de la purificación, prácticas preliminares*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2013c). *Introducción al budismo*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2014). *Caminos de pureza*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2015a). *La experiencia de la muerte consciente*. Novelda: Dharma.
- (2015b). *El lugar donde alcanzas la felicidad*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2015c). *Autobiografía de una pequeña hormiga sobre la vasta tierra, la historia de un lama español nacido en el Tíbet*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang (han publicado edición también en tibetano).
- HAAS, MICHAELA (2015). *El poder de la Dakini, doce mujeres extraordinarias que modelan la transmisión del budismo tibetano a Occidente*. Graus: Chabsel.
- HAGEN, STEVE (2007). *El budismo no es lo que crees, la verdadera naturaleza de las enseñanzas de Buda*. Barcelona: Oniro.
- HAYWARD, JEREMY (1998). *Camino de Shambhala, el viaje sagrado hacia la liberación*. Madrid: Gaia.
- HEISIG, JAMES (2002). *Filósofos de la nada, un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona: Herder.
- (2007). *El gemelo de Jesús, un alumbramiento al budismo*. Barcelona: Herder.
- HERRIGEL, EUGEN (1980). *El camino del Zen*. Barcelona: Paidós.
- HUI-NENG (1985). *Vida y enseñanza de Hwei-Neng sexto patriarca Zen*. Madrid: Luis Cárcamo editor (traducción de Francisco F. Villalba).
- HUMPHREYS, CHRISTMAS (1985). *Concentración y meditación, guía del desarrollo mental*. Barcelona: Martínez Roca.
- (2005a). *Zen, una forma de vida*. Barcelona: Amat.
- (2005b). *Budismo zen*. Barcelona: Azul (edición anterior Buenos Aires 1962).
- IKEDA, DAISAKU (1982). *El Buda viviente*. Barcelona: Gedisa.
- (1988). *Budismo, primer milenio*. Madrid: Taurus.

- (1990). *El misterio de la vida a la luz del budismo*. Madrid: Heptada.
 - (1996). *Discursos de Daisaku Ikeda*. Madrid: Soka Gakkai España.
 - (1998). *La sabiduría del sutra del loto, diálogo sobre la religión del siglo XXI*. Madrid: Soka Gakkai España.
 - (2003). *La nueva revolución humana*. Madrid: Soka Gakkai España.
 - (2008a). *Humanizar la religión y crear la paz. Propuesta de paz 2008*. Madrid: Civilización Global.
 - (2008b). *Diálogo sobre la religión humanística. El mundo de los escritos de Nichiren Daishonin*. Madrid: Civilización Global, 2 vols.
 - (2009). *Por la competencia humanitaria, una nueva corriente en la historia. Propuesta de paz 2009*. Madrid: Civilización Global.
 - (2010a). *Por una nueva era de creación de valores. Propuesta de paz 2010*. Madrid: Civilización Global.
 - (2010b). *El logro de la budeidad en esta existencia*. Madrid: Civilización Global (ed. en catalán, 2014).
 - (2011). *Por un mundo de dignidad para todos, el triunfo de la vida creativa. Propuesta de paz 2011*. Rivas: Civilización Global.
 - (2012). *Seguridad humana y sostenibilidad, el respeto universal a la dignidad de la vida. Propuesta de paz 2012*. Rivas: Civilización Global.
 - (2013). *Amor compasivo, sabiduría y valentía, por una sociedad global de paz y de coexistencia creativa. Propuesta de paz 2013*. Rivas: Civilización Global.
 - (2014). *La creación de valor como factor de cambio global, construir sociedades sostenibles y resilientes. Propuesta de paz 2014*. Rivas: Civilización Global.
 - (2015a). *Un compromiso colectivo, erradicar el sufrimiento de la tierra y construir un futuro más humano. Propuesta de paz 2015*. Rivas: Civilización Global.
 - (2015b). *Develando los misterios del nacimiento y la muerte, sabiduría budista para la vida*. Rivas: Civilización Global (ed. en catalán, 2017).
 - (2016a). *El respeto universal a la dignidad humana, la gran vía hacia la paz. Propuesta de paz 2016*. Rivas: Civilización Global.
 - (2016b). *La sabiduría del sutra del loto, diálogo con Daisaku Ikeda 1*. Rivas: Civilización Global.
 - (2017a). *La solidaridad mundial entre los jóvenes augura una nueva era de esperanza. Propuesta de paz 2017*. Rivas: Civilización Global.
 - (2017b). *La sabiduría del sutra del loto, diálogo con Daisaku Ikeda 2*. Rivas: Civilización Global.
- JÄGER, WILLIGIS (1995). *En busca del sentido de la vida, el camino hacia la profundidad de nuestro ser*. Madrid: Narcea (traducción de Carmen Monske).

- (1999). *En busca de la verdad, caminos-esperanzas-soluciones*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
- (2002). *La ola es el mar, espiritualidad mística*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
- (2004). *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI, alocuciones, sermones, inspiraciones*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
- (2005). *Partida hacia un país nuevo. Experiencias de una vida espiritual*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
- (2007). *La vida no termina nunca. Sobre la irrupción en el ahora*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
- (2008). *Sabiduría de Occidente y Oriente. Visiones de una espiritualidad integral*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
- JAMGÖN KONGTRÜL (1997a). *El canto al lama, texto raíz de la llamada al lama de lejos*. San Sebastián: Imagina.
- (1997b). *Cielo despejado, el camino del mahamudra de la escuela kagyü del budismo tibetano, comentario a la Doha Vajra*. San Sebastián: Imagina.
- (1997c). *La gran vía del despertar. Comentario de las enseñanzas Mahyana, los siete puntos del adiestramiento de la mente*. San Sebastián: Imagina.
- (2014). *La antorcha de la verdad, prácticas preliminares del Mahamudra*. Barcelona: Fundación Rokpa.
- (2017). *El jardín de la dicha. Breve comentario sobre la ofrenda del cuerpo*. Graus: Chabsel.
- JAMPA TEGCHOK, KHENSUR (1994). *Cómo transformar el pensamiento*. Novelda: Dharma.
- (1995). *Tras las huellas de los bodisatvas. Un comentario a las treinta y siete prácticas de los bodisatvas de Tokme Sangpo*. Novelda: Dharma.
- (2016). *Una mirada al vacío*. Ciutadella: Amara.
- JIGMÉ NORBOU, GYETRUL (1997). *Libertad a través de la meditación*. San Sebastián: Imagina.
- (1998). *Vivir libre*. San Sebastián: Imagina.
- (2003). *El sabor del dharma*. Graus: Chabsel.
- JINPA GYAMTZO (2006). *Morir y volver a nacer, el ciclo continuo de la vida y de la muerte*. Valencia: Ediciones i.
- (2011). *Una guía per a la mort*. Tarragona: Aeditors.
- KADOWAKI, JOHANNES KAKICHI (1981). *El zen y la Biblia, lectura corporal del koan y la Biblia, vivencia zen de un cristiano*. Madrid: Paulinas.

- KALU (2003). *Fundamentos del budismo tibetano*. Graus: Chabsel (hay otra ed. Barcelona: Kairós, 2005).
- (2006). *Budismo vivo*. Graus: Chabsel.
- (2011a). *Yoga interior del cuerpo, la palabra y la mente según la transmisión del gran yogui tibetano Kyabje Kalu Rinpoché*. Graus: Chabsel.
- (2011b). *Budismo profundo*. Graus: Chabsel.
- (2012). *Budismo esotérico*. Graus: Chabsel
- KAPLEAU, PHILIP (1981). *El despertar del zen de Occidente*. Barcelona: Kairós.
- (1994). *Los tres pilares del zen, enseñanza, práctica e iluminación*. Madrid: Gaia.
- (1999). *El zen de la vida y la muerte, guía práctica espiritual*. Barcelona: Oniro.
- KAYE, LES (2001). *Las claves espirituales del éxito. Estrategias para el cambio y el éxito en la empresa a partir de la filosofía zen*. Barcelona: RBA.
- KELSANG GYATSO, GUESHE (1983). *La esencia del budismo tibetano*. Barcelona: Cymys, (traducción de Isidro Gordi).
- (1988). *Corazón de la sabiduría, un comentario al Sutra del Corazón*. Barcelona: Edicomunicación, (traducción de Mariana Líbano; 2ª ed. Cádiz: ediciones Tharpa, 2001).
- (1989). *Luz clara del gozo. Mahamudra del budismo vajrayana*. Ciutadella: Amara.
- (1991). *Compasión universal, comentario al Adiestramiento de la mente en siete puntos del bodhisatva Chekhaua*. Barcelona: Ibis (traducción de Mariana Líbano, 2ª ed. Sevilla: Tharpa, 1996).
- (1992). *Manual de meditación*. Ciutadella: Amara (traducción de Mariana Líbano).
- (1993). *Gema del corazón, la fuerza inspiradora del guía espiritual*. Londres: Tharpa publications (traducción de Mariana Líbano).
- (1994). *Introducción al budismo*. Barcelona: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (1995a). *El budismo en la tradición tibetana*. Barcelona: Thassàlia (traducción de Miguel Martínez Lage).
- (1995b). *Manual de meditación*. Sevilla: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (1996a). *Guía del paraíso de las Dakinis, la práctica del tantra del yoga supremo de Vajrayogüini*. Sevilla: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (1996b). *El camino gozoso de buena fortuna, el sendero budista hacia la iluminación*. Sevilla: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (1998). *Caminos y planos tántricos, cómo entrar en el camino vajrayana, recorrerlo y perfeccionarlo*. Sevilla: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).

- (1999). *Comprensión de la mente, naturaleza y funciones de la mente*. Sevilla: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2001a). *Introducción al budismo, una presentación del modo de vida budista*. Cádiz: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2001b). *Ocho pasos hacia la felicidad, el modo budista de amar*. Cádiz: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2001c). *Corazón de la sabiduría, las enseñanzas esenciales de Buda acerca de la sabiduría*. Cádiz: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2003). *Tesoro de contemplación, el modo de vida del Bodhisatva*. Cádiz: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2004). *Cómo solucionar nuestros problemas, las cuatro nobles verdades*. Cádiz: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2005). *Una vida con significado, una muerte gozosa, la profunda práctica de la transferencia de consciencia*. Cádiz: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2006a). *Gema del corazón, las prácticas esenciales del budismo kadampa*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2006b). *Mahamudra del tantra, néctar de la gema suprema del corazón*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2007). *Esencia del vajrayana, la práctica del tantra del yoga supremo del mandala corporal de Heruka*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2008). *El voto del Bodhisatva, una guía práctica para ayudar a los demás*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2009). *Transforma tu vida, un viaje gozoso*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2010). *Compasión universal, inspiración para tiempos difíciles*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2011a). *Budismo moderno, el camino de la compasión y la sabiduría*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2011b). *Nuevo manual de meditación, meditaciones para una vida feliz y llena de significado*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2013a). *Nuevo corazón de la sabiduría, enseñanzas profundas del corazón de Buda*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
- (2013b). *La vida de Buda*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
- (2013c). *¿Qué es el budismo?* Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).

- (2013d). *La historia de Angulimala*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
- (2013e). *¿Qué es la meditación?* Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
- (2014). *Cómo comprender la mente, la naturaleza y el poder de la mente*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
- (2016). *Las instrucciones orales del Mahamudra, la esencia misma de las enseñanzas de Buda sobre el sutra y el tantra*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
- (2017a). *Nuevo ocho pasos hacia la felicidad, el modo budista de amar*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
- (2017b). *Cómo transformar tu vida, un viaje gozoso*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
- KENNEDY, ROBERT (2008). *Los dones del zen a la búsqueda cristiana*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- KHANDRO, JETSUN (2010). *Esta preciosa vida, enseñanzas del budismo tibetano sobre el camino de la iluminación*. Graus: Chabsel.
- KIRIMURA, YASUJI (1990). *Fundamentos de budismo*. Madrid: Nichiren Shoshu Soka Gakkai de España.
- KOSEN, BÁRBARA (1999). *Zen aquí y ahora. Enseñanza en el Mokusan Dojo con los comentarios del Bendowa*. Madrid: Mandala.
- (2002). *Zazenbuda, introducción al zazen shin del maestro Dogen*. Madrid: Dilema.
- KORNFIELD, JACK (1997). *Camino con el corazón, guía a través de los peligros y promesas de la vida espiritual*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- (2000). *Enseñanzas escogidas de Buda*. Novelda: Dharma.
- (2001). *Después del éxtasis, la colada*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- (2010). *La sabiduría del corazón, una guía a las enseñanzas universales de la psicología budista*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- (2013). *Una lámpara en la oscuridad, iluminando el camino en tiempos difíciles*. Móstoles: Gaia.
- KUNSAL KASSAPA, SAYA (2011a). *Prodigios de los yoguis de Birmania, relato de una historia nunca antes revelada*. Novelda: Dharma.
- (2011b). *Manual de introducción a la meditación*. Madrid: Librería Argentina.
- (2012). *Manual de introducción a la alquimia budista*. Madrid: Librería Argentina.
- LALOU, MARCELLE (1974). *Las religiones del Tíbet*. Barcelona: Barral.
- LANDAW, JONATHAN (1990). *El camino hacia la liberación*. Novelda: Dharma.

- (2009). *Budismo para dummies*. Barcelona: Granica (con ediciones posteriores).
- LEADBEATER, CHARLES (2011). *Buda, vida y enseñanzas*. Madrid: Librería Argentina.
- LENOIR, FRÉDÉRIC (2000). *El budismo en Occidente*. Barcelona: Barral (ed. or. París, 1999).
- LLORCA, BASILI (2009). *Una guía de la mort per a budistes*. Barcelona: Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes.
- LOORI, JOHN DAIDO (2002). *El punto de quietud. Guía de meditación zen para principiantes*. Madrid: Mandala.
- LOPEZ, DONALD (2009). *El buddhismo*. Barcelona: Kairós (traducción de Ferran Mesanza).
- LOW, ALBERT (1977). *El zen y la dirección de empresas*. Barcelona: Aura.
- (1994). *Introducción a la práctica zen*. Barcelona: Kairós.
- (2003). *Conócete a ti mismo, relatos y enseñanzas zen*. Madrid: Oberon.
- LOW, JAMES (2010). *Aquí y ahora. Un tesoro espiritual dsogchen de Nuden Dorje, el Espejo de significado claro*. Novelda: Dharma.
- (2013a). *Ser Guru Rimpoché, un comentario sobre la sadhana Guru Vidyadhara*. Novelda: Dharma.
- (2013b). *Dzogchen, enseñanzas y meditación budistas*. Novelda: Dharma.
- LOY, DAVID (2000). *No dualidad*. Barcelona: Kairós.
- (2004). *El gran despertar, una teoría social budista*. Barcelona: Kairós.
- (2008). *Dinero, sexo, guerra y karma, ideas para una revolución budhista*. Barcelona: Kairós.
- (2016). *Un nuevo sendero budista, la búsqueda de la iluminación en el mundo moderno*. Barcelona: Kairós.
- LUBAC, HENRI DE (2006). *Budismo y cristianismo*. Salamanca: Sígueme (traducción de Xabier Picaza).
- MACKENZIE, VICKI (TENZIN PALMO) (1989). *Reencarnación. El caso del niño lama*. Madrid: Aguilar (trad. de la ed. inglesa de 1988).
- (1998). *Maestros de la reencarnación, quiénes son, cómo fueron identificados, cómo transcurren sus vidas, cuál es su misión*. Madrid: Neoperson.
- (2000). *Una cueva en la nieve. La lucha por abrir las puertas del budismo a las mujeres, la búsqueda espiritual de Tenzin Palmo*. Barcelona: RBA.
- MAEZUMI, HAKUYU TAIZAN (2003). *El valor de la vida, las enseñanzas del zen al alcance de todos*. Barcelona: Oniro.
- MANZANERA, JUAN (1998). *El placer de meditar*. Novelda: Dharma.
- (1999). *La mirada del maestro*. Barcelona: Martínez Roca (2ª ed. Dharma, 2010).

- (2003). *El hallazgo de la serenidad, cuentos, reflexiones y meditación*. Barcelona: Martínez Roca.
- (2010). *La mirada del maestro*. Novelda: Dharma (1ª ed. Martínez Roca, 1999).
- (2011). *Meditación, la felicidad callada*. Novelda: Dharma.
- MASCARÓ, JUAN (1982). *El Dhammapada. La Sendera de la Perfección* (traducción de Juan Mascaró). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- MASIÀ, JUAN (1996). *Buda y los budismos*. Madrid: SM.
- (1997). *Budistas y cristianos, más allá del diálogo*. Maliaño: Sal Terrae.
- (1998). *Aprender de Oriente, lo cotidiano, lo lento y lo callado*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2003). *El despertar de la fe, guía para ejercitarse en el budismo mahayana*. Salamanca: Sígueme.
- (2006). *El otro Oriente, más allá del diálogo*. Maliaño: Sal Terrae.
- (2007a). *El Dharma y el Espíritu, conversaciones entre un cristiano y un budista* (con Kotaró Suzuki). Madrid: PPC.
- (2007b). *Pararse a contemplar, manual de espiritualidad del budismo Tendai*. Salamanca: Sígueme.
- (2009). *El Sutra del Loto* (traducción del J. Masià). Salamanca: Sígueme / Tokyo: Kosei Publishing.
- MERTON, THOMAS (1972). *El zen y los pájaros del deseo*. Barcelona: Kairós.
- (2000). *Diario de Asia*. Madrid: Trotta.
- (2004). *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*. Barcelona: Oniro.
- MERZEL, DENNIS (2008). *Gran Mente, Gran Corazón. Descubriendo tu propio camino*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo.
- MESA, DENKŌ (FRANCISCO) (2005). *Orígenes del budismo, vol. I de Budismo. Historia y Doctrina*. Madrid: Miraguano.
- (2007). *El Gran Vehículo. Mahāyāna, vol. II de Budismo. Historia y Doctrina*. Madrid: Miraguano.
- (2009). *Zen. Entrega y confianza*. Barcelona: Shinden ediciones.
- (2013). *El viejo arte de darse cuenta. Enseñanzas del maestro Denko Mesa*. Barcelona: Shinden.
- (2016). *Zen, aroma eterno*. Barcelona: Shinden.
- MIDAL, FABRICE (2004). *Trungpa. Biografía, el nacimiento del budismo occidental*. Barcelona: MTM.

- MÍNGUEZ, ANTONIO (2006). "El maestro. Lobsang Tsultrim, 25 años en España". *Dharma* Vol. 4, pp. 58-62.
- MIYO (1993). *El koan zen*. Madrid: Mandala.
- MONTSERRAT, LAIA (2011). *Un cerezo en el balcón, practicar zen en la ciudad*. Barcelona: Kairós.
- (2017). *La revolución del Hara, leibterapia y técnicas de centramiento*. Barcelona: Kairós.
- MORENO LARA, XAVIER (1978). *Zen, la conquista de la realidad*. Barcelona: Barral.
- (1979). *En el jardín del Zen*. Bilbao: Comunicación Literaria de Autores.
- NAGABODHI (1993). *La meditación, el desarrollo de las emociones positivas*. Valencia: Tres Joyas.
- NALDA, JOSÉ (1984). *Iniciación al zen*. Bilbao: Mensajero.
- NAMKHAI NORBU, CHÖGYAL (1996). *El cristal y la vía de la luz, Sutra, Tantra y Dzogchen*. Barcelona: Kairós.
- (1997). *El yoga de los sueños y la práctica de la luz natural*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
- (2002). *Dzogchen, el estado de autoperfección*. Vitoria: La Llave.
- (2007). *Enseñanzas Dzogchen*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- (2008). *Tantra de la fuente suprema*. Barcelona: Kairós.
- (2012). *Nacimiento, vida y muerte, según la medicina tibetana y la enseñanza dzogchen*. Barcelona: Kairós.
- (2015). *Yoga tibetano del movimiento, el arte y la práctica del Yantra Yoga*. Barcelona: Kairós.
- (2017). *El fundamento del dharma, una aproximación al dzogchen*. Barcelona: Kairós.
- NANDISENA, BHIKKU (2012). *Dhammapada* (traducción de Bhikku Nandisena). Madrid: Asociación Hispana de Budhismo.
- NARADA THERA (2008). *Vida después de la vida según el budismo*. Madrid: Editora Librería Argentina.
- (2016). *Budhismo en pocas palabras*. Madrid: Asociación Hispana de Budhismo. (traducción de Ricardo Guerrero).
- NHAT HAHN, THICH (1978). *Claves del zen*. Salamanca: Sígueme.
- (1993a). *Momento presente, momento maravilloso*. Novelda: Dharma.
- (1993b). *El sol, mi corazón*. Novelda: Dharma.
- (1996a). *Buda viviente, Cristo viviente*. Barcelona: Kairós.
- (1996b). *El florecer del loto, ejercicios de meditación para la transformación interior*. Madrid: Edaf.

- (1999). *Transformación y sanación, el Sutra de los cuatro fundamentos de la conciencia*. Barcelona: Paidós.
- (2000). *Vivir el budismo o la práctica de la atención plena*. Barcelona: Kairós.
- (2001). *Volviendo a casa, el camino común de Buda y Jesús*. Barcelona: Oniro.
- (2002). *Las enseñanzas del Buda, los tres sutras fundamentales*. Barcelona: Oniro.
- (2003). *La muerte es una ilusión, la superación definitiva del miedo a morir*. Barcelona: Oniro.
- (2005). *Lograr el milagro de estar atento. Un manual de meditación*. Madrid: Editora Librería Argentina.
- (2007). *Camino viejo, nubes blancas, tras las huellas del Buda*. Novelda: Dharma.
- (2009). *Las enseñanzas de Buda*. Barcelona: Oniro.
- (2010). *La mente y el cuerpo del Buda*. Barcelona: Oniro.
- (2011). *Estás aquí, descubriendo la magia del momento presente*. Barcelona: Kairós.
- (2013a). *Miedo, vivir en el presente para superar nuestros temores*. Barcelona: Kairós.
- (2013b). *Felicidad, prácticas esenciales de plena consciencia*. Barcelona: Kairós.
- (2014a). *¿Por qué existe el mundo?, preguntas infantiles y respuestas zen sobre la vida, la muerte, la familia y todo lo demás*. Barcelona: Kairós.
- (2014b). *El milagro de mindfulness*. Barcelona: Oniro.
- (2016). *Silencio, el poder de la quietud en un mundo ruidoso*. Barcelona: Urano.
- (2017a). *Comprender nuestra mente*. Barcelona: Kairós.
- (2017b). *El arte de cuidar a tu niño interior*. Barcelona: Paidós.
- (2018a). *Sintiendo la paz*. Barcelona; Zenith (1ª ed. Barcelona: Oniro, 1999).
- (2018b). *El corazón de las enseñanzas de Buda*. Barcelona: Zenith. (1ª ed. Barcelona: Oniro, 1999).
- (2018c). *La esencia del amor*. Barcelona: Zenith (1ª ed. Barcelona: Oniro, 1999).
- NICHIREN (2008). *Los escritos de Nichiren Daishonin* (supervisión e introducción de Carlos Rubio). Barcelona: Herder / Madrid: Soka Gakkai.
- (2013). *Liturgia del budismo de Nichiren Daishonin*. Rivas: Civilización Global.
- NISHIDA, KITARO (2006). *Pensar desde la nada*. Salamanca: Sígueme.
- NISHITANI, KEIJI (1999). *La religión y la nada*. Madrid: Siruela.
- NIWANO, NIKKYO (2013). *Budismo para el mundo de hoy, interpretación actualizada del tríptico de los Sutras del Loto*. Salamanca: Sígueme.
- NYANAPONIKA THERA (1982). *El corazón de la meditación budista*. Madrid: Eyras.
- (2002). *Grandes discípulos de Buda, su vida, sus actividades, su legado*. Novelda: Dharma.

- (2005). *El camino de la atención, el corazón de la meditación budista*. Madrid: Editora Librería Argentina.
- (2006). *La liberación del error, las raíces del bien y del mal*. Madrid: Editora Librería Argentina.
- (2007a). *El poder de la atención*. Madrid: Editora Librería Argentina (edición anterior, Gerona: Cedel, 1980).
- (2007b). *Los fundamentos de la atención*. Madrid: Editora Librería Argentina.
- (2014a). *La ciudad de la mente, el camino de la calma y el bienestar*. Madrid: Editora Librería Argentina.
- (2014b). *Meditación = Mindfulness, sobre las sensaciones*. Madrid: Editora Librería Argentina.
- NYANATILOKA (1984). *La paraula del Buda. Compendi de l'ensenyament del Buda compost amb textos seleccionats de les escriptures budistes originals en llengua pâli*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- NYDAHL, OLE (1989). *Cuando el pájaro de hierro vuela. Tres años con los buddhas del techo del mundo*. San Sebastián: Karmapa.
- OLCOTT, HENRY S. (1923). *Catecismo buddhista*. Barcelona: Biblioteca Orientalista (nueva edición, Madrid: Editora Librería Argentina, 2010).
- PABONGKA (2016). *El tantra del gozo. Vajrayogini*. Ciutadella: Amara.
- PALDEN, TSERING (2016). *Vagando por el samsara, el libro de las transiciones*. Madrid: Delam.
- PALDEN, KUNZANG (2015). *La ambrosía de las palabras de Mañyusri. Un comentario detallado de la práctica del bodisatva de Shantideva*. Novelda: Dharma.
- PALLIS, MARCO (1986). *Espectro luminoso del budismo*. Barcelona: Herder.
- PALMA, DANIEL DE, TRAD. (1998). *Diálogos con Buddha, 12 suttas del Majjhima Nikâya*. Madrid: Miraguano.
- PANCHEN LAMA I (2017). *Senda hacia la serenidad. Mahamudra*. Ciutadella: Amara.
- PANIKKAR, RAIMON (1996). *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela.
- PARAMANANDA (2010). *Cambia tu mente, una guía práctica a la meditación budista*. Valencia: Tres Joyas.
- PATRUL (1999). *El tesoro del corazón de los iluminados, la práctica de la visión, la meditación y la acción*. San Sebastián: Imagina.
- PAULING, CHRIS (1993). *Iniciación al budismo*. Valencia: Tres Joyas.
- PIYADASSI THERA (2008). *Meditación budista. Vipassanâ*. Madrid: Editora Librería Argentina.

- PRECIADO, IÑAKI (1994). *Vida de Milarepa* (traducción de I. Preciado). Barcelona: Anagrama.
- (1998). *Treinta consejos de Gyalwa Lochenpa* (traducción de I. Preciado). San Sebastián: Imagina.
- (2000). *Joyas de la sublime vía* (traducción de I. Preciado). San Sebastián: Imagina.
- (2001a). *En el país de las nieves, viajes por los laberintos tibetanos*. Barcelona: Martínez Roca.
- (2001b). *Canciones líricas del sexto Dalai Lama*. Madrid: Hiperion.
- (2003). *Svástika, religión y magia del Tíbet*. Madrid: Oberon.
- (2004). *El sembrador de oro y otros cuentos del Tíbet*. Madrid: Oberon.
- (2013). *Adiós, Tíbet, adiós, la agonía del pueblo tibetano*. Madrid: Miraguano.
- (2015). *Bon, la sabiduría mágica del Tíbet*. Madrid: Miraguano.
- PRIETO, JOSÉ MARÍA (2011). *El sutra de la eternidad dorada, budismo y catolicismo en Jack Kerouac*. Madrid: Miraguano.
- PUJOL, ORIOL (2003). *¿Qué hace Buda en mi empresa?, sabiduría budista en las organizaciones de hoy*. Barcelona: Granica.
- RAMÍREZ, LAUREANO, TRAD. (2002). *Sutra de Vimalakirti*. Barcelona: Kairós.
- RECH, YUNO (ROLAND) (2000). *Monje zen en Occidente, conversaciones con Romana y Bruno Solt*. Lleida: Milenio.
- (2004). *Zen o el despertar en la vida diaria*. Lleida: Milenio.
- (2016). *La realización del despertar, las enseñanzas del maestro Dogen*. Lleida: Milenio.
- REDONDO, RAFAEL (2005). *La radicalidad del zen*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2008). *Zen, la experiencia del ser*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2010). *El esplendor de la nada*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2015). *Ser la propia luz. Más allá de linajes y maestros, de escuelas y creencias*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- RICARD, MATTHIEU (1998). *El monje y el filósofo*. Barcelona: Urano (en coautoría con Jean François Revel).
- (2001). *El infinito en la palma de la mano, del Big Bang al despertar*. Barcelona: Urano.
- (2005). *En defensa de la felicidad*. Barcelona: Urano.
- (2009). *El arte de la meditación, ¿por qué meditar?, ¿sobre qué?, ¿cómo?*. Barcelona: Urano.
- (2016). *En defensa del altruismo, el poder de la bondad*. Barcelona: Urano.

- RIGGS, NICOLE (2005). *Como una ilusión, las vidas de los maestros shangpa kagyü*. Graus: Chabsel.
- RINGU TULKU (2001). *La meditación budista*. Bruselas: Bodhicharya.
- (2002). *El budismo explicado a los occidentales*. Barcelona: Viena (trad. al castellano Barcelona: Viena, 2002, 2ª ed. 2012 en ediciones Invisibles).
- (2012). *Adiestrar la mente, enseñanzas del lo jong*. Barcelona: editorial P. Forn.
- (2014). *De la llet al iogurt, una guía per a la vida i la mort*. Barcelona: Viena
- ROACH, MICHAEL (2001). *El tallador del diamante, el Buda y sus estrategias para dirigir tus negocios y tu vida*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
- (2003a). *La magia de los maestros vacíos, un retiro en silencio*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi).
- (2003b). *El libro tibetano del yoga*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
- (2008). *La enseñanza de Jesús en el Tibet*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
- (2011). *Gestiona tu karma, recoges lo que siembras, tanto en los negocios como en la vida*. Ciutadella: Amara (traducción de Carlos Ossés).
- RODRÍGUEZ DE PEÑARANDA, MIGUEL (2012). *El budismo, una perspectiva histórico-filosófica*. Barcelona: Kairós.
- ROMÁN, MARÍA TERESA (1994). “Análisis del problema de la conciencia en el *Prajñāparāmīta Hridaya sūtra*”. Tesis doctoral leída en la UNED.
- (1997). *Buda, sendero del alma*. Madrid: UNED.
- (2002). *Diccionario antológico de budismo*. Madrid: Alderabán.
- (2004). *Sabidurías orientales de la Antigüedad*. Madrid: Alianza.
- (2007). *Un viaje al corazón del budismo*. Madrid: Alianza.
- ROSENBERG, LARRY (2005). *Aliento tras aliento, la práctica liberadora de la meditación vipassana*. San Sebastián: Imagina.
- SAHN, SEUNG (1991). *Tirando cenizas sobre el Buda, las enseñanzas del maestro zen Seung Sahn*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- (1998). *Cartas de un maestro de zen*. Novelda: Dharma.
- (2002). *La brújula del zen*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- (2010). *Diálogos para la serenidad, enseñanzas del maestro zen Seung Sahn*. Barcelona: Oniro.
- SAKYA TASHI LING, LAMA BLANCO (2006). *El camino del héroe*. Barcelona: Martínez Roca.

- SAKYA TASHI LING, MONJES BUDISTAS (2007). *Manual de cocina para la felicidad*. Madrid: Aguilar.
- (2008). *Live peace*. Olivella, Barcelona: Sakya Tashi Ling.
- SAKYA TRIZIN (2012). *Libera tu Corazón y tu Mente*. Ciutadella: Amara.
- SAKYONG MIPHAM (2003). *Convertir la mente en nuestra aliada*. Editorial Descleé: Bilbao.
- (2007). *Gobierna tu vida. Estrategias ancestrales para la vida moderna*. Barcelona: Oniro.
- (2015). *Correr y meditar, enseñanzas para entrenar el cuerpo y la mente*. Vitoria: La Llave.
- (2016). *El principio de Shambhala, descubriendo el tesoro oculto de la humanidad*. Vitoria: La Llave.
- SALAS, LLUIS (2016). *Ensenyances a Lluçà 1, ensenyança oral de Lluís Nansen Salas donada en els retirs Zen de Lluçà i Barcelona, 2012-2013*. Barcelona: Dojo Zen Barcelona Kannon.
- (2017a). *Ensenyances zen a Lluçà 2, ensenyança oral de Lluís Nansen Salas donada en els retirs zen de Lluçà i Barcelona, 2014-2015*. Barcelona: Dojo Zen Barcelona Kannon.
- (2017b). *Meditació Zen. L'art de simplement ser*. Barcelona: Edicions Viena, 2017.
- (2017c). *Meditación Zen. El arte de simplemente ser*. Ediciones Invisibles: Barcelona.
- San José Garcés, Pedro (2009). *Charlas de un aprendiz de zen*. Madrid: Mandala.
- (2010). *Desde ¿quién soy yo? a ¿qué hacer?, un diálogo laico siguiendo a Siddharta Gautama y a Jesús de Nazaret*. Madrid: Mandala.
- Sangharakshita (1993a). *El budismo, la enseñanza y su práctica*. Valencia: Tres Joyas.
- (1993b). *El budismo en Occidente*. Valencia: Tres Joyas.
- (1994a). *La iluminación, el ideal del desarrollo humano, un encuentro con los ideales y los métodos del budismo*. Valencia: Tres Joyas.
- (1994b). *¿Quién es el Buda?* Valencia: Tres Joyas.
- (1994c). *Sólo existe el momento presente, la mente y la conciencia*. Valencia: Tres Joyas.
- (1997). *Los Diez Pilares del budismo. La base de la filosofía y la ética orientales*. Barcelona: Oniro.
- (1999). *Introducción al budismo tibetano, la más misteriosa rama de la espiritualidad oriental*. Barcelona: Oniro.
- (2001). *Budismo. Introducción a la filosofía, la meditación y la práctica de la tradición budista*. Barcelona: Oniro.

- (2008). *Una panorámica del budismo, su doctrina y sus métodos a lo largo de la historia*. Novelda: Dharma.
- (2011a). *El camino del arco iris, memorias de un monje budista inglés, fundador de la Orden Budista Triratna*. Valencia: Triratna.
- (2011b). *El diálogo del Buda sobre el amor incondicional, vivir con bondad, el Sutta Karaniya Metta*. Valencia: Triratna.
- (2011c). *La sangha*. Valencia: Triratna.
- (2012). *Conoce tu mente, explorando la dimensión psicológica en la ética budista a través de los textos canónicos del abhidharma*. Valencia: Triratna.
- SAWAKI, KODO (2012). *El Zen es la mayor patraña de todos los tiempos*. Casas del Río, Valencia: Comunidad Budista Soto Zen (prólogo y edición anotada de Dokushô Villalba. Traducción de Javier Fernández Retenaga).
- SAYADAW, MAHASI (2008). *Meditación vipassana paso a paso*. Madrid: Editora Librería Argentina.
- SCHLÜTER RODÉS, ANA MARÍA (1998). *Mística oriental y mística cristiana. XXII Foro sobre el Hecho Religioso* (coeditora con José Ignacio González Faus). Maliaño: Sal Terrae / Madrid: Fe y Secularidad.
- (2000). *Biografías de maestros zen*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
- (2004). *Guía del caminante*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
- (2006). *La palabra desde el silencio*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
- (2008a). *El verdadero vacío, la maravilla de las cosas*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
- (2008b). “Bilingüismo religioso” en Javier Melloni, ed., *El no-lugar del encuentro religioso*. Madrid: Trotta, pp. 155-168.
- (2009). *Atrévete con el dragón vivo, el arte del zazen*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
- (2011). *Recepción del zen en occidente entre cristianos: reflexiones en el camino*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
- (2014). *Cantos rodados, mi camino hacia el zen*. Madrid: PPC.
- (2016). *Zendo Betania. Donde convergen zen y fe cristiana*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SCHNEIDER, DAVID (2007). *El zen de la calle, la vida y obra de Issan Dorsey*. Valencia: Ediciones i.
- SENGHE, GUESHE JAMPÉL (1984). *Sueños, muerte y bardo*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
- SENGUE, CHEUKY (2007a). *El templo tibetano y su simbolismo*. Graus; Chabsel.

- (2007b). *Pequeño léxico de budismo tibetano*. Graus; Chabsel.
- SHANTIDEVA (1995). *Destellos de sabiduría, el Bodhisatvacaryavatara de Shantideva*. Ciudadella: Amara.
- (2004). *Guía de las obras del Bodhisatva, cómo disfrutar de una vida altruista y llena de significado*. Cádiz: Tharpa.
- (2009). *El bodhicharyavatara. Introducción a la práctica del Bodhisattva*. Graus; Chabsel.
- (2013). *La vida del bodhisatva. Bodhisattvacharyavatara delñ Acharya Shantideva. Programa básico de la FPMT*. Madrid: Mahayana (traducción de Jesús Revert y Nerea Basurto para el servicio de Traducción de la FPMT).
- SHI DAYUAN (2015). *Sintonizando la voz del Chan*. Madrid: Asociación Hispana de Buddhismo.
- SIMMER-BROWN, JUDITH (2002). *El cálido aliento de la dakini, el principio femenino en el budismo tibetano*. Barcelona: MTM.
- SINNETT, ALFRED P. (1902). *El budismo esotérico*. Madrid: Editorial Rodríguez Sierra (nueva edición, Madrid: Editora Librería Argentina, 2011).
- SMEDT, EVELYN DE (1997). *Zen y cristianismo; la enseñanza del maestro Deshimaru*. Lleida: Milenio.
- SOEPA, THUBTEN (2011). *Enseñanzas budistas en torno al vegetarianismo*. Novelda; Dharma.
- SOGYAL (1994). *El libro tibetano de la vida y de la muerte*. Barcelona: Urano (con múltiples ediciones posteriores).
- (1996a). *Destellos de sabiduría, reflexiones sobre la vida y la muerte*. Barcelona: Urano.
- (1996b). *Meditación*. Palma: Olañeta.
- (2004). *El futuro del budismo*. Barcelona: Urano.
- (2011). *El llibre tibetà de la vida i de la mort*. Sabadell: Dipankara.
- SOLÉ-LERIS, AMADEO (ASOKA DHAMMAVIRIYA) (1986). *La meditación budista*. Barcelona: Martínez Roca (nueva ed. 1995, trad. inglesa Boston: Shambala 1986; trad. italiana Milano: Mondadori, 1988; trad. alemana Freiburg: Herder, 1994).
- SOLÉ-LERIS, AMADEO Y VÉLEZ DE CEA, ABRAHAM, TRADS. (1999). *Majjhima Nikāya. Los sermones medios del Buddha*. Barcelona: Kairós.
- SONG Y OTROS (1989). *Visiones del dharma, enseñanzas de los lamas tibetanos*. Novelda: Dharma (traducciones de Anila Jampa Chokyi y Xavi Alongina).
- SUMANO, AJAHN (2012). *Una mente brillante, una introducción a la meditación budista*. Barcelona: Oniro.
- SUVAJRA (1994). *La vida de Dhardo Rimpoche, un lama tibetano*. Valencia: Tres Joyas.

- SUZUKI, DAISETZ TEITARO (1972). *La gran liberación*. Bilbao: Mensajero.
- (1979a). *Introducción al budismo zen*. Bilbao: Mensajero.
- (1979b). *Budismo zen y psicoanálisis*. Madrid-México: FCE.
- (1981). *El ámbito del zen*. Barcelona: Kairós.
- (1994). *Vivir el zen, historia y práctica del budismo zen*. Barcelona: Kairós.
- (1996). *El zen y la cultura japonesa*. Barcelona: Paidós.
- (2001). *El Buda de la luz infinita, las enseñanzas del budismo Shin*. Barcelona: Paidós.
- (2006). *¿Qué es el zen?* Madrid: Losada.
- SUZUKI, SHUNRYU (2003). *No siempre será así. El camino de la transformación personal*. Barcelona: Oniro.
- (2004). *Corrientes que fluyen en la oscuridad. El Sandokai a la luz del budismo zen*. Barcelona: Oniro.
- (2012). *Mente Zen, mente de principiante, charlas informales sobre la meditación y la práctica del Zen*. Madrid: Gaia.
- TAI SITU (1983a). *Perlas del Dharma, colección de enseñanzas de sus eminencias Tai Situ Rinpoché y Gyaltisab Rinpoché y del muy venerable Kalu Rinpoché*. Barcelona: Asociación Dagpo.
- (1983b). *Comentario sobre Los siete puntos de la práctica mental, de Atisha*. Barcelona: Asociación Dagpo (traducción de Ángel Vidal).
- (1983c). *Cánticos del Mahamudra*. Barcelona: Asociación Dagpo.
- (1994). *Los siete puntos de la práctica mental*. Barcelona: Obelisco (traducción de Jimpa Gyamtso).
- (2007). *Adiestramiento mental en siete puntos*. Valencia: Ediciones i.
- (2017). *Ya somos perfectos*. Novelda: Dharma.
- Tarthang Tulku (2001). *El cultivo de la conciencia en el trabajo*. Vitoria: La Llave.
- (2002). *Enseñanzas del corazón*. Vitoria: La Llave.
- (2003). *Mente sobre materia, reflexiones sobre el budismo en Occidente*. Vitoria: La Llave.
- (2010). *Conocimiento de la libertad, es hora de cambiar*. Barcelona: Urano.
- TASHI TSERING, GUESHE (2003). *Memorias de un tibetano*. Madrid: Amaranto.
- (2006). *Las cuatro verdades nobles de Buda*. Ciutadella: Amara.
- (2007). *Estudio de la mente, psicología budista*. Ciutadella: Amara.
- (2009). *Nada es lo que parece, verdad relativa y verdad absoluta en el budismo tibetano*. Ciutadella: Amara.
- (2010). *El gran vacío, fundamentos del pensamiento budista*. Ciutadella: Amara.

- (2012). *La mente del despertar, el poder del amor*. Ciutadella: Amara.
- (2016). *Tantra*. Ciutadella: Amara.
- TENDZIN, ÖSEL (2004). *Buda en la palma de la mano*. San Sebastián: Imagina.
- TENZING TAMDING (2008). *Vida, enfermedad y muerte*. Sevilla: Los Libros de Unzaloa.
- (2010). *El sendero de la realización mahayana, programa de estudios budistas, curso 2009*. Valencia: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2011). *El sendero de la realización mahayana, programa de estudios budistas, curso 2010*. Valencia: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2012a). *El sendero de la realización mahayana, programa de estudios budistas curso 2011*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2012b). *Puerta a la sabiduría, comentario a la sadana breve de Manyushri*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2012c). *Transformar la adversidad, comentario a Los ocho versos de adiestramiento mental de Gueshe Lang ri Dham pa*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2013a). *El sendero de la realización Mahayana, programa de estudios budistas curso 2012*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2013b). *Caminos de pureza*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2013c). *El tesoro de la purificación, prácticas preliminares*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2014A). *El sendero de la realización Mahayana, programa de estudios y prácticas del budismo mahayama curso 2013*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2014b). *El mapa de la existencia*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang (también edición en inglés).
- (2014c). *La felicidad*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang (también edición en inglés y en alemán).
- (2014d). *Luz clara de la lámpara que cambia la dirección de tu vida*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2015a). *El sendero de la realización mahayana, programa de estudios y prácticas del budismo mahayana curso 2014*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2015b). *Por el proceso de morir se convierte en tres cuerpos de Buda*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2015c). *Fuente de toda virtud, enseñanzas sobre el camino gradual de la felicidad*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2015d). *Libro de recitaciones*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2016a). *El sendero de la realización mahayana, programa de estudios y prácticas del budismo mahayana: curso 2015*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.

- (2016b). *Mente y salud. Enseñanzas en el Centro de estudios budistas Ganden Choeling de Menorca los días 8, 9, 10, 11 y 12 de julio de 2009*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2016c). *Fuente de toda virtud, enseñanzas sobre el camino gradual de la felicidad 2. Retiro Lam Rim 2015*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2016d). *El ladrón de tu felicidad vive contigo*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2017a). *El sendero de la realización mahayana, programa de estudios y prácticas del budismo mahayana: curso 2016*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2017b). *Comentario del Fundamento de toda excelencia*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2017c). *Puya de fuego*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- (2017d). *Fuente de toda virtud, enseñanzas sobre el camino gradual de la felicidad 3. Retiro Lam Rim 2016*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
- THAYE, JAMPA (2009). *Lluvia de claridad, etapas del camino a la iluminación en la tradición Sakya*. Ciutadella: Amara (traducción de Shanti Gordi).
- THONDUP TULKU (2010). *Las enseñanzas escondidas del Tíbet, una exposición de la tradición, terma del budismo tibetano*. Sabadell: Dipankara.
- THRANGU (1983). *El camino de la liberación, comentario a la plegaria del Mahamudra Dorje Chang Thungma*. Barcelona: Samye Dzong.
- (2014). *Señalando el dharmakaya, enseñanzas basadas en el texto homónimo del IX Karmapa*. Graus: Chabsel.
- THUBTEN CHODRON (1989). *Los factores mentales*. Novelda: Dharma.
- (1993). *Corazón abierto, mente lúcida*. Novelda: Dharma.
- (2002). *Budismo para principiantes*. Madrid: Alianza.
- (2012). *El camino a la felicidad*. Novelda: Dharma.
- THURMAN, ROBERT (1994). *El libro tibetano de los muertos*. Barcelona: Kairós.
- (1995). *El budismo tibetano esencial*. Barcelona: Robin Book.
- (2000). *La revolución interior, la vida, la libertad y la búsqueda de la verdadera felicidad*. Barcelona: Urano.
- (2006). *Ira*. Barcelona: Paidós.
- (2012). *La vida infinita, el despertar de la consciencia en una sociedad terminal*. Vitoria: La llave.
- (2014). *Amad a vuestros enemigos, cómo acabar con el hábito de la ira y ser más felices*. Barcelona: Kairós.
- Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen, trans. (2000). *El sutra de los infinitos significados*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

- (2002). *Dhammapada*. Barcelona: RBA.
- (2006). *Udana, la palabra de Buda*. Madrid: Trotta.
- (2010). *Diálogos mayores de Buda, Digha Nikaya*. Madrid: Trotta.
- TORRALBA, FRANCESC / WANGMO, JAMYANG (2002). *Carta sobre Dios y Buda. Un laico cristiano dialoga con una monja budista*. Lleida: Editorial Milenio.
- TORRES CRESPO, MARÍA (1994). *Sobre la cola del cometa Osel. Memorias de la madre de un lama reencarnado*. Barcelona: Plaza y Janes.
- TRALEG KYAGBON (2015). *Antigua sabiduría tiempos modernos, una introducción a la filosofía y práctica del budismo*. Ciutadella: Amara.
- TRJET, RAPHAEL DOKO (2002). *Unsuí*. Sevilla: Seikyují (nuevas eds. en 2005, 2009, 2011).
- TRINLE DORJE, OGYEN (2008). *El libro del Monlam Kagyu, una compilación para la recitación*. Barcelona: Fundación Rokpa.
- (2012). *Un ngondro para nuestro tiempo, una práctica corta del ngondro con instrucciones*. Barcelona: Kagyu Samye Dzung Barcelona, Fundación Rokpa.
- (2013). *El corazón es noble, cómo cambiar el mundo desde dentro hacia fuera*. Málaga: Sirio.
- (2014a). *El libro del Monlam Kagyu, una compilación para la recitación*. Barcelona/ Bodhgaya, India: Kagyu Monlam International.
- (2014b). *Música en el cielo, vida, obra y enseñanzas del XVII Gyalwa Karmapa Ogyen Trinle Dorje* (por Michele Martin). Novelda: Dharma.
- (2017). *Interconectados, abrimos a la vida en la sociedad global*. Barcelona: Kairós.
- TRITUL NYARE (2009). *Serenidad mental, la práctica tibetana de meditación shiné*. Novelda: Dharma.
- (2016). *Lamtso nam sum, los tres aspectos principales del camino*. Orense: Chu Sup Tsang.
- (2017). *Comentario del Mandala. El gran océano de Mérito*. Orense: Chu Sup Tsang.
- Trungpa, Chögyam (1976). *El amanecer del Tantra* (con Herbert Guenther). Barcelona: Kairós.
- (1985). *Más allá del materialismo espiritual*. Barcelona: Edhasa.
- (1986). *Shambhala, la senda sagrada del guerrero*. Barcelona: Kairós.
- (1989). *Abhidharma, psicología budista*. Barcelona: Kairós.
- (1991a). *Dharma, arte y percepción visual*. Barcelona: MTM.
- (1991b). *El corazón de Buda*. Barcelona: MTM (traducción de Montse Castellà).
- (1993). *Meditación en la acción*. Madrid: Edaf (nueva ed. Kairós, 2012; trad. al catalán, Barcelona: Viena, 2002).

- (1995). *Loca sabiduría*. Barcelona: Kairós.
- (1998a). *El mito de la libertad y el camino de la meditación*. Barcelona: Kairós.
- (1998b). *El camino es la meta*. Barcelona: Oniro.
- (2001). *El corazón de Buda*. Barcelona: MTM (traducción de Montse Castellà).
- (2002). *El sol del gran este, la sabiduría de Shambhala*. Barcelona: Kairós.
- (2003a). *Nacido en Tíbet*. Novela: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
- (2003b). *Enseñanzas esenciales de Chögyam Trungpa*, Vitoria: La Llave.
- (2007). *Nuestra salud innata, un enfoque budista de la psicología*. Barcelona: Kairós.
- (2009). *El libro tibetano de los muertos, la gran liberación a través de la escucha en el bardo*. Madrid: Gaia (con Francesca Fremantle).
- (2010). *La verdad del sufrimiento y el camino de la liberación*. Barcelona: Kairós.
- (2011). *Sonríe al miedo, despierta tu valentía interior*. Barcelona: Kairós.
- (2016). *Mindfulness en acción: guía para la conciencia plena a través de la meditación*. Barcelona: Kairós.
- TSANG NYON HERUKA (2012a). *Vida de Marpa el traductor*. Novela: Dharma.
- (2012b). *La vida de Milarepa, el gran yogui del Tíbet*. Barcelona: Dipankara.
- TSONGKAPA (1998). *Fundamentos del tantra, una montaña de bendiciones*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
- TSULTRIM, GUESHE LOBSANG (1988). *La Perfección de la paciencia*. Novela: Dharma (traducción de Mercedes Pérez-Albert y Valentín Mencía).
- (1991a). *Vida y enseñanzas de un lama tibetano*. Novela: Dharma (traducción de Encarna López Pastor).
- (1991b). *El adiestramiento mental y los doce vínculos de originación interdependiente*. Novela: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
- (1999). *La doble trampa del apego y el rechazo*. Novela: Dharma (traducción de Encarna López Pastor. Edición en catalán, 2004).
- (2001). *Instrucciones de Atisha y los Gueshes Kadampas, Tíbet, año 1000*. Novela: DHARMA (TRADUCCIÓN DE ENCARNA LÓPEZ PASTOR).
- (2011). *Sobre la felicidad*. Novela: Dharma (traducción de Encarna López Pastor).
- TUCCI, GIUSEPPE (1973). *Teoría y práctica del mandala*. Barcelona: Barral.
- (2012). *Las religiones del Tíbet*. Barcelona: Paidós.
- UEDA, SHIZUTERU (2004). *Zen y filosofía*. Barcelona: Herder (edición a cargo de Raquel Bouso García).

- VEGA, AMADOR (2002). *Zen, mística y abstracción, ensayos sobre el nihilismo religioso*. Madrid: Trotta (ed. or. *Passió, meditació i contemplació. Sis assaigs sobre el nihilisme religiós*). Barcelona: Editorial Empúries).
- VÉLEZ DE CEA, ABRAHAM (1997). *Buddha*. Madrid: Ediciones del Orto.
- (2000). *El buddhismo*. Madrid: Ediciones del Orto.
- (2003). *Nagarjuna. Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (traducción de A. Vélez). Barcelona: Kairós.
- VILLALBA, DOKUSHO (1984). *¿Qué es el Zen?* Madrid: Miraguano (4ª ed. 2017, traducida al portugués en 2014).
- (1995). *Psicoterapia y Espiritualidad* (coautor con Xavier Serrano). Valencia: Ediciones Orgón.
- (1997). *De corazón a corazón, enseñanza oral del maestro Zen Dokushô Villalba*. Casas del Río, Valencia: Comunidad Budista Soto Zen.
- (1998). *Vida simple, corazón profundo*. Madrid: Miraguano.
- (1999). *Fluyendo en el presente eterno*. Madrid: Miraguano.
- (2000). *Siempre ahora*. Madrid: Miraguano.
- (2005). *La experiencia de la muerte*. Valencia: producciones Alalba (6 cds).
- (2008). *Zen en la plaza del mercado*. Madrid: Aguilar (nueva ed. Kairós, 2016, traducción al rumano 2009).
- (2009). *Zen (Dhyana - Chan - Seon). vol. III de Budismo, Historia y Doctrina*. Madrid: Miraguano.
- (2010). *Iluminación silenciosa, antología de textos soto zen*. Madrid: Miraguano.
- WANGMO, JAMYANG (2009). *El lama de Lawudo*. Madrid: editorial Kailas (*Lawudo Lama: Stories of Reincarnation from the Mount Everest Region*. Boston: Wisdom Publications, 2003).
- WANGYAL, TENZIN (2013a). *El despertar de la mente luminosa, meditación tibetana para la alegría y la paz de interior*. Móstoles: Gaia.
- (2013b). *El despertar del cuerpo sagrado, yogas tibetanos de la respiración y el movimiento*. Móstoles: Gaia.
- (2017). *La verdadera fuente de sanación, la antigua práctica tibetana de la recuperación del alma*. Móstoles: Gaia.
- WATTS, ALAN (1971). *El camino del zen*. Barcelona: Edhasa (eds. posteriores, 1975, 1977, 1984, 2002, 2003, 2006).
- (1996). *Hablando de zen, charlas y escritos de Alan Watts*. Málaga: Sirio.
- (1999). *Budismo, la religión de la no-religión*. Barcelona: Kairós.

- WEBB, RUSSELL (1998). “Budismo en España e Iberoamérica”, en Peter Harvey, *El budismo*. Madrid: Cambridge University Press, pp. 362-380.
- WESTERN SHUGDEN SOCIETY (2010). *La gran falacia. La política de los lamas gobernantes*. Málaga: Western Shugden Society-Tharpa.
- WETTERING, JANWILLEM VAN DE (1976). *Reflejos en la nada, experiencias en una comunidad Zen de Estados Unidos*. Barcelona: Kairós.
- (1984). *El espejo vacío, experiencias en un monasterio zen*. Barcelona: Kairós.
- (2000). *Afterzen, experiencias de un estudiante zen de patitas en la calle*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo.
- WETZEL, SYLVIA (2002). *Mujer y budismo en Occidente*. Barcelona: Icaria.
- WILBER, KEN (2016). *El cuarto giro, evolucionando hacia un budismo integral*. Barcelona: Kairós.
- YAMADA, KOUN (1993). *Barrera sin puerta con comentarios del maestro Zen Kōun Yamada*. Brihuega: Zendo-Betania (traducción de Ana María Schlüter).
- YAMAHATA, HÔGEN (2005). *Hojas que caen, un brote que surge. Ahora, un perfecto milagro*. Barcelona: MTM.
- YESHE LOSAL (2006). *Vivir el camino: un método práctico de meditación budista para la vida cotidiana*. Valencia: Ediciones i.
- YESHE, THUBTEN (1988a). *Enseñanzas sobre Tara*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
- (1988b). *Introducción al Tantra*. Novelda: Dharma (traducción de Basili Llorca).
- (1989). *La realidad humana*. Novelda: Dharma (traducción de Montse Castellà).
- (1993). *Tara, la energía femenina que libera*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
- (1995). *Introducción al Tantra, una visión de la totalidad*. Novelda: Dharma (traducción de Basili Llorca).
- (1996). *El camino tántrico de la purificación, el método de yoga de Heruka Vajrasatva*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
- (2000). *El gozo de la meditación avanzada, la práctica de los seis yogas de Naropa*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
- (2001). *Sé tu propio terapeuta, una introducción al pensamiento budista*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
- (2003). *Tu mente es un océano, aspectos de la psicología budista*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
- (2005). *Claridad y vacuidad, el tantra de Avalokitesvara*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).

- (2008). *Ego, apego y liberación, aprende a superar tu burocracia mental, un curso de meditación de cinco días*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina y Eduardo García Arévalo).
- (2009). *La esencia del budismo tibetano*. Novelda: Dharma (traducción del equipo del Servicio de Traducción de la FPMT Hispana).
- (2013). *Cuando ya no queda chocolate*. Novelda: Dharma (traducción de Eduardo García-Arévalo).
- (2014). *La mente silenciosa, budismo, mente y meditación*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
- (2016). *Libertad por el conocimiento, el camino budista a la felicidad y a la liberación*. Novelda: Dharma (traducción de Tenzin Guelek).
- YESHE, THUBTEN Y ZOPA, THUBTEN (1991). *La energía de la sabiduría*. Novelda: Dharma (traducción de Anila Jampa Chokyi, edición previa Madrid, Arión, 1979).
- (2013). *La práctica de Vajrasattva, prácticas preliminares*. Madrid: Mahayana (traducción de Nicolás Viñés).
- YONGEY MINGYUR (2008). *La alegría de la vida, descubre el secreto y la ciencia de la felicidad*. Barcelona: Granica.
- (2010). *La dicha de la sabiduría, abrazar el cambio y encontrar la libertad*. Barcelona: Rigden Institut Gestalt.
- (2012). *La alegría de vivir, el secreto y la ciencia de la felicidad*. Barcelona: Rigden Institut Gestalt.
- (2016). *Transformar la confusión en claridad*. Barcelona: Kairós.
- YUAN, FAN TA SHI (2012). *Conferencias de budismo chan*. Orense: Chu Sup Tsang.
- ZHANG, ZENJI (2011). *La práctica del zen, Introducción a la antigua tradición del budismo ch'an*. Sabadell: Dipankara.
- ZOPA, THUBTEN (1989). *La felicidad y el sufrimiento*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
- (1994). *Transformar problemas en felicidad*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
- (1995). *La puerta de la satisfacción, el consejo esencial de un maestro del budismo tibetano*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
- (1999). *Virtud y realidad, método y sabiduría en la práctica del darma*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
- (2001). *Budismo y contemplación para cada día*. Novelda: Dharma (recopilación y traducción de Juan Manzanera).
- (2009). *Curación definitiva, el poder de la compasión*. Novelda: Dharma (traducción de Enrique Iranzo y Mercè Blasco).

- (2010). *Dar sentido a la vida*. Novelda: Dharma (traducción del departamento de traducción de Ediciones Dharma).
- (2011). *Cómo ser feliz*. Novelda: Dharma (traducción de Eduardo García Arévalo).
- (2012a). *Miedo saludable, transformar tu angustia por la transitoriedad y la muerte*. Novelda: Dharma (traducción de Javier Agenjo).
- (2012b). *Prácticas esenciales para el momento de la muerte*. Madrid: Mahayana (traducción del servicio de Traducción de la FPMT).
- (2012c). *Consejos esenciales para el momento de la muerte*. Madrid: Mahayana (traducción del servicio de Traducción de la FPMT).
- (2013a). *Postraciones a los 35 budas de la confesión, prácticas preliminares*. Madrid: Mahayana (traducción de Nicolás Viñés).
- (2013b). *Preparación del altar y ofrecimiento de agua, prácticas preliminares*. Madrid: Mahayana (traducción de Joan Dombón y Rafael Ferrer).
- (2013c). *El corazón del camino, ver al Buda en el maestro*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
- (2014a). *Ofrecimiento del mandala*. Novelda: Dharma (recopilación de Juan Vidal).
- (2014b). *Consejos esenciales para el retiro* (con Pabongkha Dechen Níngpo). Madrid: Mahayana (traducción del servicio de Traducción de la FPMT).
- (2015). *Tu mente crea tu realidad*. Novelda: Dharma (traducción de Alejandra Almadá).
- (2016). *Cómo practicar el dharma, las ocho preocupaciones mundanas*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).

ZUBIETA, MIGUEL ÁNGEL (2001). *La meditación y la transformación de la mente*. Valencia: Tres Joyas.

Enviado: 17/03/2018

Recibido: 23/10/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



LA DISCRIMINACIÓN DE LA MUJER EN LAS ÓRDENES BUDISTAS

THE DISCRIMINATION OF WOMEN IN BUDDHIST ORDERS

María Jesús ALONSO SEOANE*

Universidade da Coruña

RESUMEN: Este artículo realiza una revisión histórica sobre una parte poco estudiada del budismo como es la desigualdad de género. A través las tradiciones y normas de las distintas ramas del budismo, se trata de visibilizar el papel de las mujeres en esta religión y averiguar si esta discriminación se encuentra en la base de su filosofía o ha sido consecuencia de su evolución. A partir de las reflexiones de la obra de Rita Gross (2005), *El budismo después del patriarcado*, se indaga en algunos puntos controvertidos sobre el papel de las mujeres en el budismo antiguo en un intento de contribuir a esa incipiente “cantera” de estudios de lo religioso en clave feminista actualmente en auge. Desde la perspectiva metodológica de los imaginarios sociales, se analiza la discriminación de las mujeres en las órdenes budistas en tres aspectos concretos: i) la evidencia de la existencia de ordenes monacales femeninas en la época del Buda; ii) el debate sobre las reglas adicionales para el monacato femenino y iii) reflexiones sobre la discriminación femenina en el budismo y su superación.

* E-mail: chas@udc.es

PALABRAS CLAVE: Historia de las religiones, budismo, feminismo, historia social, mujeres.

ABSTRACT: This article makes a historical review on a little studied part of the Buddhism like the inequality of gender. Through traditions and rules of the different branches of Buddhism, the paper draws attention towards the role of women in this religion and tries to find out if this discrimination is in the base of its philosophy or has been a consequence of the evolution. From the reflections of the work of Rita Gross (2005), *Buddhism after Patriarchy*, we will inquire into some controversial points about the role of women in ancient Buddhism in an attempt to contribute to this incipient “quarry” of studies of the religious matters in a feminist key, which is currently booming. From the methodological perspective of the social imaginary, the discrimination of women is analyzed in the Buddhists orders in three particular aspects: i) the evidence of the existence of monastic feminine orders in the times of Buddha; ii) the debate about the additional rules for feminine monastic order and iii) reflections about the feminine discrimination in Buddhism and its overcoming.

KEYWORDS: History of religion, Buddhism, feminism, social history, women.

1. Introducción

Este artículo efectuará una revisión sobre una parte poco estudiada del budismo como es la desigualdad de género. La finalidad es destacar el papel de las mujeres en un espacio del que han sido especialmente relegadas. Las religiones forman una importante base a la hora de conformar valores sociales, influyendo en la mayoría de los sistemas. La perspectiva de género puede contribuir a explicar los elementos que propiciaron la subordinación femenina en cada religión. En concreto, se analizará el papel de las mujeres en el budismo centrándose en el budismo antiguo e indagando en las diferencias existentes entre las dos vías. De manera específica, se trata de visibilizar el papel de las mujeres, averiguar si la desigualdad de género en el budismo ha sido inherente a su filosofía y principios o si se ha ido añadiendo y establecer posibles líneas a seguir en un futuro.

En España, los estudios de género y religión sobre el budismo son prácticamente inexistentes. El budismo se introduce en nuestro país como práctica

religiosa a final del siglo XX y no sería hasta la concesión de notorio arraigo en 2007 cuando empieza a tomar auge. El Ministerio de Justicia encargó un estudio de minorías religiosas que empezó su investigación en los noventa. Si echamos un vistazo a sus contenidos solo las Universidades de Aragón y Euskadi dedican apartados a las mujeres en las minorías. El género en la religión continúa siendo poco estudiado en cuanto dejamos la “cantera” de la teología feminista sobre la religión mayoritaria en occidente: el cristianismo.

A fin de obtener información hay que acudir a literaturas con más tradición, como la anglosajona. En ese sentido, la obra de Rita Gross (2005) supone la revisión más amplia efectuada sobre budismo desde una perspectiva feminista que se haya llevado a cabo. A partir de las reflexiones extraídas de su libro *El budismo después del patriarcado* analizamos los puntos más controvertidos sobre el papel de las mujeres en el budismo en un intento de contribuir a esa incipiente «cantera» de estudios de lo religioso desde un enfoque en clave feminista que está comenzando a ampliarse, también en nuestro país, a otras religiones.

2. Marco teórico

La relación entre religión y feminismo ha sido controvertida estando más polarizada que nunca. Por una parte, el feminismo ha optado desde sus inicios por revisar textos bíblicos a los que acudían como «autoridad superior» para reivindicar el sinsentido de que la política y la sociedad mostrasen favoritismo por los varones. Las revisoras repasaron los testamentos para sustentar lo absurdo de considerar inferior a la mujer, para cuestionar el génesis mostrando la existencia de opciones más favorables a las mujeres que habían sido descartadas (Stanton, Candy y otras 1997) En la segunda ola, Simone de Beauvoir en su obra *El segundo sexo* (1998) acudió a la religión, entre otras disciplinas, para mostrar la falta de fundamento razonable para perjudicar al género femenino; aunque todas ellas hubiesen contribuido a reproducir el problema de la desigualdad concluyendo que «no se nace mujer, se llega serlo». La frase indica la construcción social del género; pero, como muestra, prejuicio y misoginia son mantenidos en el tiempo en cada una de las disciplinas revisadas.

En la actualidad se multiplican las opiniones sobre la imposibilidad de mezclar feminismo y religión. Por una parte, se continúa la tradición de revisar textos

religiosos. La ubicación geográfica de las autoras propició que la mayor producción de estudios de religión con perspectiva de género se encuentre en la teología feminista cristiana, centrada en revisar textos y llevar a cabo una reconstrucción feminista de los orígenes cristianos (Schussler, 1989). Posteriormente se revisan otras religiones del libro con temas recurrentes: pecado original, prohibición de las mujeres para ejercer responsabilidades o la masculinidad de la imagen de Dios (Castilla de Cortázar, 2016) Puede decirse que «han aportado una visión femenina o lo femenino al quehacer teológico» (Consuelo Vélez, 2001). En el polo positivo del binomio entre género y religión destacamos «que el gran avance de los estudios feministas a la religión ha sido incorporar la experiencia de las mujeres a un conocimiento que se creía neutro» (Tarducci, 2001).

Otro enfoque percibe el binomio como inútil o limitante, subrayando el papel de legitimación de la desigualdad que tradicionalmente mantienen las religiones. Un ejemplo sería «From the pulpit to the Street», centrado en las manifestaciones antiabortistas de grupos ultracatólicos (Cornejo y Pichardo, 2017).

3. La escasez de estudios de budismo y género en España

Con anterioridad, algunas ramas católicas habían estudiado el budismo, siendo los jesuitas los primeros en tener contacto en el siglo XVI. Uno de los primeros estudiosos en España es el profesor López- Gay a quien debemos la literatura de los años setenta, que incluye interesantes capítulos sobre las mujeres que serán comentados aquí. Llegó a vivir en Asia dedicando años a la investigación budista. Mucho tiempo ha tenido que pasar para contar con investigaciones españolas sobre el tema. La falta de apertura en la Dictadura hace que no se estudiase más religión que la católica. En cuanto a las demás, pocas áreas traspasaban la frontera entre Oriente y el Occidente español. Una de las primeras doctorandas en traspasar esa frontera fue María Teresa Román, pionera en la investigación y divulgación del budismo con una tesis en 1994 sobre el *Prajnaparamita*. A partir de ahí le siguen Abraham Vélez con una tesis sobre la filosofía madhyamika (2001), publicada como libro en (2003). María Jesús Alonso (2008), que analizó medios de comunicación para ver el imaginario social sobre el budismo a partir de análisis de contenidos. Francisco Díez de Velasco (2013), quien radiografió la

situación del *Budismo en España*. Pero no es hasta ahora cuando aparecen estudios españoles sobre budismo y género. Es importante destacar la aportación de Ana Iborra, (2014), quien defendió un TFM de estudios feministas buscando en el budismo una clave para superar el debate entre Sheila Benhabib y Judith Butler sobre el sujeto y la agencia. Lejos de quedarse en una revisión filosófica, de por sí interesante, empleó esta reflexión como búsqueda de un budismo utilizable a la teoría feminista (debate entre modernidad y posmodernidad) y a cuestiones de identidad sexual. Concluye que el budismo a través de su filosofía (rama vajrayana) y su práctica puede ser útil a la teoría feminista. (Iborra, 2014). Una perspectiva complementaria considera a «las ciencias religiosas un campo favorable para que la perspectiva feminista presente sus contribuciones» (Pádua, 2018) buscando «comprender en qué medida los abordajes feministas pueden colaborar con el estudio de las religiones» (Pádua, 2018).

4. Metodología

Siguiendo a Berger y Luckman (1966), entendemos que la realidad se construye socialmente. Siendo así, las religiones influirían en la sociedad, pero también son un producto de ella. Estos autores afirman que la sociología del conocimiento debe analizar los procesos de construcción social. Pero no es posible abarcar la totalidad de una realidad desde el interior del sistema, para ello es necesario un observador de segundo orden (Luhmann, N., 2007), así que nos posicionaremos en ese lugar de observación apoyándonos, por una parte, en la hermenéutica y por otra, en la teoría de los imaginarios sociales.

La neutralidad científica, la dimensión objetiva, cede su sitio a las subjetividades y particularidades, más o menos organizadas. «A fin de cuentas, se trata de estudiar textos y contextos que afectan a la realidad de la fe y a las creencias [...] esto, como puede adivinarse, encierra tantos riesgos como riesgos encierra la supuesta neutralidad científica. De nuevo, se impone la necesidad de una seria hermenéutica de la sospecha» (Navarro, 2010).

La hermenéutica de la sospecha es necesaria, pero no suficiente. Ha mostrado capacidad de deconstrucción, pero no garantiza la re-construcción necesaria

para resultar útil. Por ello, es de interés enfocar el estudio desde la perspectiva de los imaginarios sociales, donde al tiempo que se cuestionan los lugares desde los cuales se observa, también se toma conciencia de su proceso de construcción, percibiéndola como algo dinámico. El profesor Pintos explica que «los imaginarios sociales serían aquellas representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación y de integración social y que hacen visible la invisibilidad social» (Pintos, J.L, 1995). Apuntar hacia las evidencias invisibles es completamente necesario cuando se trata de indagar en los discursos sobre un fenómeno social, preguntarnos por su sentido e interacciones, su articulación en los diferentes procesos comunicativos y el ámbito de producción de esos discursos y significados. En el estudio del imaginario social en torno a la discriminación de las mujeres en las órdenes budistas, nos basaremos en tres aspectos concretos, enfocando tanto lo que damos por seguro como indicios con respecto a: i) la evidencia de la existencia de ordenes monacales femeninas en la época del Buda; ii) el debate sobre las reglas adicionales para el monacato femenino y iii) reflexiones sobre la discriminación femenina en el budismo y su superación.

5. El budismo temprano: De la ordenación de *bikkunnis*¹ al cisma

5.1. Los hechos

Se ha recogido que el Buda se negó a ordenar mujeres en su primera petición cuando Mahapajapati Gotami pidió la entrada en la orden junto a 600 mujeres. También está probado que hubo orden femenina en un tiempo y sociedad (la india de hace 2.500 años) en que las mujeres vivían para sus familias, dependían de sus maridos y a veces llegaban a inmolarsse con ellos tras su muerte. Las mujeres no tenían posibilidad de escapar de sus *destinos*, justificados en una concepción pre-budista del *karma* que explicaba su situación en el momento presente ni podían abandonar su casa para estudiar.

Conocemos la existencia de órdenes femeninas por las escrituras del *Canon Pali*, en las cuales no solo se hace referencia a ellas, sino que se recogen poemas

¹ Monjas.

(*therigata*) que describen sus experiencias liberatorias. Estos textos, escritos en primera persona, quedaron recogidos en las escrituras antiguas. Para el budismo *theravada*, o de los antiguos, las escrituras en pali son las únicas que pueden considerarse como enseñanzas del Buda. La literatura de las *therigatas*, recopilada en este *Canon*, parece dejar claro que las mujeres alcanzaban espacios de igualdad en lo referente a experiencias místicas. Experiencias que son la mayor meta del individuo en una sociedad budista, ya que alcanzar la iluminación supone una trascendencia del espíritu y la mente humanas a niveles de sabiduría y altruismo superiores a cualquier meta. Por este motivo, la visibilización de las mujeres en el espacio religioso es un tema interesante en esta religión, al suponer un reconocimiento explícito de igualdad real. Los logros quedaron patentes en estos poemas:

¡Soy libre! Estoy completamente liberada

De las tres cosas torcidas:

De la argamasa, pestilencia

Y de las torceduras del viejo esposo.

Estoy liberada de nacimiento y muerte,

Todo lo que renueva las existencias,

Ha sido desarraigado.

(Thig 1,11 Muttatherigatha - Versos de la Venerable Mutta)

Punna, está llena de las cosas sublimes,

Como la Luna [está llena] el día quince del mes,

Con la completa sabiduría, derrumbó totalmente,

La masa de la oscuridad [de la ignorancia].

(Thig 1,2 Muttatherigatha – Versos de la Venerable Mutta)

Los poemas documentan que ellas conseguían alcanzar el *nirvana*². Recientemente, las *therigata* han sido traducidas por completo a nuestro idioma en un libro con el mismo título.

La disciplina es una de las virtudes que ayudan al aspirante al *nirvana* a conseguir su propósito de liberarse de la ignorancia, motivo por el cual fue recopilado un código de disciplina monástica denominado *vinaya*³. De algunas normas recogidas en él pueden realizarse interesantes lecturas, pues el *vinaya* nos permite deducir que la inclusión femenina en la *sangha*⁴ produjo cierto malestar en la sociedad de su tiempo. Un ejemplo serían las normas adicionales para las monjas.

Algunos estudiosos occidentales han visto discriminación en las normas. Mas estas teorías están siendo desbancadas por *budologas* procedentes de universidades asiáticas. Sus interpretaciones apuntan a que cada norma debería ser interpretada en su adecuado contexto si pretendemos no caer en las generalizaciones y el prejuicio.

5.2. Mujeres en el budismo temprano

Tal como sugieren algunas profesoras asiáticas, no podemos explicar una sociedad de hace 2.500 años con nuestros patrones mentales modernos y occidentales. Es importante situar las cosas en su marco histórico y cultural para ver el significado que tenían en esa época. La mayor parte de argumentos a favor de la existencia de un «budismo patriarcal» surgen de las reglas adicionales para monjas. Pero no tienen por qué ser interpretadas como discriminatorias. Una

² Liberación absoluta del sufrimiento conseguida a través de la práctica de las virtudes y la meditación. En todas las formas de budismo, alcanzar el *nirvana* es el comienzo de la santidad o bien la santidad absoluta (según tradiciones) y tiene un enorme reconocimiento social al ser estas personas semejantes al Buda y superiores al plano de los dioses. Posteriormente, ha sido cuestionada en varios países la mayor dificultad de las mujeres para alcanzar el *nirvana*. Algunos mantienen actualmente la convicción de que es más fácil para los hombres, motivo por el que las mujeres aspiran a un renacimiento como hombre para estar más próximas a esa meta.

³ Código de disciplina monástica. Forma parte del *Canon Pali*.

⁴ Comunidad monástica, que habitualmente vive en monasterios y ocasionalmente en retiros en la naturaleza.

opción apuntada es que el Buda establecía continuamente excepciones a las normas a fin de adecuarlas a las circunstancias y sociedad.

La Dr^a. Kabilsingh, profesora de filosofía y religión en la universidad de Thammasat, Bangkok, mantiene la teoría de que muchas normas iban siendo añadidas a medida que se planteaba la necesidad de defender la igualdad de las mujeres dentro de la shanga⁵. Ella sostiene que muchos de los bikkhus⁶ de la época estaban acostumbrados a ver a las mujeres con un determinado rol social que pretendían mantener en las comunidades monásticas. Esperaban que, al igual que ocurría fuera, las mujeres limpiasen y planchasen las ropas de los monjes. Estas cuestiones motivaban que las reglas fuesen adaptándose, pero el Buda afirmó, desde el principio, la igualdad de las mujeres en cuanto a su capacidad. Así consta entre los argumentos que le dio a su discípulo, Ananda, sobre la negativa del maestro a admitir mujeres en la primera petición. A su pregunta directa: ¿es que no tienen las mujeres el mismo potencial de iluminación que los hombres, no pueden alcanzar el nirvana?, el Buda responde que sí tienen el mismo potencial de iluminación y pueden alcanzar el nirvana. Esta afirmación abría un camino de igualdad social y el reconocimiento explícito del potencial de sabiduría que suponía el nirvana. No hay que olvidar que esa experiencia no eleva al ser humano a la altura de los dioses, sino que los supera. La cosmología budista mantiene la creencia en seis planos de existencia, siendo el de la budeidad superior al de las deidades.

Tras la admisión femenina, algunas de las normas suplementarias para las mujeres pretendían una igualdad real. La profesora ve en este tipo de normas una forma de protección contra la desigualdad social. Para la autora, las normas vendrían a suponer algo similar a lo que hoy llamaríamos una discriminación positiva.

La académica tailandesa explica con otros ejemplos las excepciones para mujeres. Con fines equitativos se estableció otra norma que impedía a las mujeres compartir sus donativos con los monjes varones. Esta norma, dice, se introdujo tras llegar al Buda la información del desmayo de una monja anciana que donaba su comida (recibida mediante limosna) a un joven monje vago que no salía a mendigar la propia. Cuando el carruaje de un noble pasó al lado de la anciana esta cayó al suelo a causa de la debilidad. Entonces el hombre se quejó ante el

⁵ Comunidad monástica.

⁶ Monjes varones.

Buda de que permitía a una anciana salir a mendigar y además lo compartiese con alguien que podía ocuparse de su sustento. Al conocer ese suceso, el Buda dictó una norma que impedía a los *bikkus* tomar las limosnas de las monjas. La norma fue interpretada desde Occidente como si ellas fuesen percibidas como «casta inferior» de la cual un monje no admitía limosna. Cualquier conocedor del budismo sabe que el Buda se opuso a la sociedad de castas de su época. Esto invalidaría ese tipo de interpretación, aunque la sociedad de castas existía en ese momento. Así, explica la profesora, cada una de las normas surge de una necesidad concreta que no es posible interpretar en términos de desigualdad por parte del fundador.

Rita Gross, por su parte, discrepa con que las normas adicionales fuesen añadidas, algo con lo que no concuerdo. En primer lugar, porque no da explicaciones que motiven su afirmación. En segundo, porque otros que han tenido acceso directo al estudio de los originales opinan lo contrario de modo razonado. Una de las reglas especialmente controvertidas es la *Patimoskha*⁷ que se encuentra en el capítulo 23 del *vinaya* y que obliga a declarar públicamente las faltas cometidas. Según esta regla, una monja no puede obligar a un monje a declarar públicamente sus faltas y cuando así se haga se considerará incorrecto; en cambio, cuando un monje pida lo mismo con respecto a una monja, esta deberá hacerlo; y pedirlo así se considerará correcto.

De esta norma puede inferirse que surgió un conflicto entre las órdenes femeninas y masculinas. Existen varios indicios para considerarlo así, ya que se recogen enseñanzas en las que los monjes pedían consejo al Buda sobre cómo evitar la tentación del deseo con respecto a las mujeres. Las referencias negativas a las mujeres aparecen también en textos del sabio Shantideva. Según el Dalai Lama, las referencias obedecen a esas consultas sobre cómo evitar el deseo. Explica que tales afirmaciones no deben ser tomadas de modo literal. Aunque nos parezca extraño, visualizar algo en negativo es un método usado en el budismo. Se hace, por ejemplo, para abandonar el apego por el propio cuerpo con objeto de trascenderlo algún día. Todas las ramas del budismo creen en la reencarnación, siendo su principal motivo el apego al propio cuerpo. Los tibetanos practican meditaciones con visualización donde se imaginan a sí mismos como un amasijo de carne y huesos con los que no hay que identificarse. Este método también es relatado por Gross (2005) para explicar que, en el budismo, ver algo como negativo no significa despreciarlo, sino trabajar con el apego hacia ese objeto o

⁷ Código o reglas.

persona. Para el budismo, consciencia e identificación son conceptos diferentes, como bien explica Iborra (2014).

Pensar que la integración femenina en la sangha fue sencilla estaría lejos del sentido común, ya que la sociedad, y el monacato formaba parte de ella, no estaba dispuesta a asumir sin fisuras un cambio en roles de género mantenidos durante siglos. Por otra parte, la mujer era una pieza esencial en su familia, cumplía funciones de producción y reproducción y, en la sociedad de castas, tenía una subordinación al marido.

Por otra parte, distintas teorías mantienen que las normas para las mujeres fueron añadidas, así lo considera el profesor López-Gay (1974), quien declaró con contundencia:

Buda impuso a las primeras monjas las «ocho reglas fundamentales». Algunas de ellas suponen un largo tiempo de experiencia. *Sin duda fueron redactadas posteriormente, sistematizadas y atribuidas a Buda*: 1ª, el respeto a los monjes; [2ª etc] 7ª, bajo ningún pretexto debe abusar o injuriar a un monje, 8ª, no se permite una admonición de una monja a un monje, sí al contrario. Quizás el grupo más antiguo de estas reglas fundamentales lo formen aquellas que miran al trato con los monjes. Sobre la octava volvió repetidamente Buda, prohibiendo la admonición de las monjas a los monjes (López-Gay, 1969).

El propósito de la vida monástica es reunir las condiciones óptimas para el crecimiento espiritual. Una posible interpretación a la reticencia de algunos monjes a admitir mujeres podría radicar en el papel tan importante otorgado a la renuncia y a los placeres sensuales. No renunciar a ellos era una prueba evidente de no dominar las emociones y tener una mente liberada. La obligación de convivir con mujeres (inicialmente, las *shangas* eran mixtas) supondría a algunos monjes un permanente recuerdo de las debilidades que querían superar. Esta explicación hace razonable la existencia de normas que especifican que un monje no puede estar a solas en determinados lugares con una mujer u otras indicaciones que van en la dirección de evitar tentaciones. Posteriormente las *sanghas* se separaron.

El profesor Harvey (2000) relata que poco después del fallecimiento del Buda (400 a. C), se celebró una «recitación comunal», un concilio de *arahats* en Rajagaha, para poder ponerse de acuerdo sobre el contenido del *dharma* y

del *vinaya* que el Buda había legado en tanto que maestro. Unos sesenta años después del primero, se celebró un segundo concilio en Vesali con el propósito de reprender a ciertos monjes con un comportamiento laxo en relación a diez puntos. Dieciséis años después se produjo el primer cisma de la *shanga* que, hasta entonces, se había mantenido unida. Esto sentaría el inicio de la división entre las dos vías principales que perviven hasta el momento: *theravada* y *mahayana*. Pese a que el budismo es considerado una religión mística, si se le aplicase la metodología de Palmisano (2014) para clasificar religiones podría considerarse que tiene dos vertientes, una más mística que otra. De confirmar el encaje podríamos argumentar que todas las religiones han tenido una actitud más integradora con la mujer en sus vertientes místicas. En este caso, la más favorable sería la *mahayana*.

Las investigaciones recientes indican que la causa más probable del cisma fue un intento de ampliar ligeramente el número de reglas monásticas. La preocupación por el rigor y la unidad monástica pudo haber inducido a una de las secciones del *shanga* a incorporar algunas reglas nuevas en la selección del *vinaya* que se refería a la conducta, la forma de vestir y el comportamiento en público de los monjes (Harvey, 2000).

Parece claro que existió malestar en una parte de la *sangha* de *bikkhus* y no solo por ese tipo de normas. Mantenemos esto porque así lo han interpretado también varios autores. Eliot apunta a este malestar de los primeros tiempos, a pesar de lo cual:

Parece que el monacato femenino estuvo muy floreciente durante la vida de Buda. En parte se debía al entusiasmo que despertaba la personalidad de Buda y la de algunos de sus primeros discípulos, como Ananda. A raíz del primer concilio budista, donde Ananda fue acusado de haber abierto la puerta del monasterio a las monjas, pasó una crisis. En los primeros siglos aún mantuvo una cierta vitalidad (Eliot, 1962).

Según los expertos, las controvertidas reglas pudieron ser perfectamente introducidas en una etapa posterior. Lo que sabemos con seguridad es que el Buda no dejó nada escrito y sus enseñanzas se fueron recogiendo en las reuniones de esos primeros concilios. El *Canon Pali* es el texto más primitivo, por tanto, la afirmación de López-Gay cabría como explicación a la norma de la «admonición de monjas a los monjes», dado que es coherente tanto con la visión histórica como con el sentido general de las enseñanzas. Además, ofrece argumentos razonables en cuanto a que estructura y estilo de esas reglas no siguen el mismo

patrón del resto. En la misma obra del profesor aparecen varias referencias más a la orden de *bikkhunnis* que destacan el importante papel de las mujeres, su igualdad en cuanto a dominio del *dharma*, así continúa explicando:

Se conservan, con todo, dos casos de monjas que gozaban del carisma de ser voz de Buda (*buddhahvacana*) y podían instruir a toda clase de personas. Dhammadiṇṇa era una monja que respondía siempre con profunda filosofía a los que le preguntaban; cuando el Buda se enteró, hizo propia la doctrina de la monja⁸. El otro caso de monja *buddhahvacana* es una religiosa de Kanjagalâ a la que visitaban muchos preguntando la interpretación de verdades difíciles⁹ (López-Gay, 1974).

Sería erróneo concluir que las monjas, al menos al principio, hayan estado relegadas al segundo plano. Parece que, inicialmente, tuvieron las mismas oportunidades y que demostraban aprovecharlas enseñando temas difíciles. Los datos históricos no dejan lugar a duda. Asunto diferente es que los logros femeninos no hayan trascendido a las biografías o que la creación de normas de convivencia monacal haya ido adaptándose a las sociedades a las que llegaba, del mismo modo que ocurrió con los métodos de enseñanza. Concuero con Gross en que la doctrina budista debió adaptarse continuamente a patrones patriarcales.

5.3. *Evolución de la sangha*

Cada tradición fue adaptando las normas del *vinaya* a los países por los que el budismo se iba extendiendo, dando lugar a los cánones tibetano, chino, etc. Lejos de reducirse, las reglas adicionales para *bikkunis* se multiplicaron en todos los cánones, pasando de las 8 adicionales a sumar 50 ó 70. Parece que la tendencia a la subordinación femenina era un hecho en cada país. Las normas parecen obedecer a adaptaciones sociales.

Luego, dentro de la corriente *theravada*, las monjas budistas nunca llegaron a adquirir carta de ciudadanía. En Ceilán, aunque el monacato femenino fue introducido por la hermana de Manida, que ordenó a las primeras monjas, no

⁸ MN disc, 44 Cf todo el cant. 12 del Therīgâhâ, donde se explica el don que tenía de “la perfecta penetración analítica de las formas y del significado de la doctrina”.

⁹ AN 10,3,27; en las reglas de las monjas (Pâcittiya n° 49) se les prohíbe estudiar y enseñar materias mundanas.

logró echar raíces¹⁰. El mismo fenómeno se puede notar en Birmania o en Laos, (donde la orden de *bikunnis* no ha existido jamás). En los países de tradición *mahayana*, el monacato femenino ha conocido, sobre todo al comienzo, cierto esplendor, que poco a poco se ha ido oscureciendo. La China del siglo IV ofrece las primeras noticias sobre el movimiento monástico, reglas y grandes figuras de monjas. En el año 343, Ho- Ch'ung fundó el primer monasterio de monjas budistas; su sobrina, la emperatriz Ho, levantó otros monasterios; la importancia de las monjas a finales del siglo IV se desprende de las medidas que tuvo que tomar la corte imperial para controlarlas: «significa el comienzo de la influencia de las monjas en la corte y en el Gobierno, un influjo que a comienzos del siglo V adquirió proporciones alarmantes»^{11 12} (López-Gay, 1974).

Como se aprecia en el texto, las mujeres con más dificultad a la hora de ser aceptadas en las órdenes se ubican en los países del *theravada*. Atendiendo a las diferencias metodológicas entre ambas vías no es difícil comprender el alcance de las perturbaciones que las mujeres parecían ocasionar a la *bikkhu sangha*. Molestias que dependían del modo en que eran percibidas por los monjes, como fuente de distracción o deseo. En la metodología *theravada* se enfrenta una perturbación evitándola. En el *mahayana*, evitar un problema no supone traspasarlo, debiendo enfrentarlo. La metodología pudo contribuir a que las mujeres hayan tenido menos dificultades, e incluso una época de esplendor, durante la extensión del budismo hacia donde se extendió el *mahayana*. Esto podría llevarnos a pensar en una mejor posición para las mujeres en esta vía. No obstante, siguiendo el desarrollo del monacato femenino se aprecian indicios de que el *mahayana* también contó con una fuerte discriminación, evidenciada en hechos como la multiplicación de normas adicionales en los países del norte. El escaso número de ordenaciones completas de mujeres y a que tengan un techo de cristal en la mayoría de los países. Pero, sobre todo, a la creencia en una mayor facilidad de alcanzar *nirvana* desde un cuerpo de varón.

Posteriormente, con la creciente divergencia dentro del mundo budista, fueron prevaleciendo las opiniones y discursos contrarios a las mujeres. La orden de mujeres no pudo abolirse por completo pero sus logros sufrieron restricciones. Llegó a decirse que los Budas siempre encarnan como varones, que todos los puestos importantes de la jerarquía y de la mitología solo

¹⁰ RAULA, WAPOLA. *The History of Buddhism in Ceylon*. Colombo 1956.

¹¹ ZÜRCHER, E. *The Buddhism Conquest of China*.

¹² LÓPEZ – GAY, J. *Op.Cit.*

podrían ser ocupados por hombres, e incluso que las mujeres no podían llegar a la iluminación. Esas duras doctrinas probablemente no fueron características del budismo originario, pero circularon ampliamente en el momento en que el budismo empezó a escindirse (Gross, 2005).

El paso por un cuerpo de hombre para poder alcanzar el *nirvana* supone una postura supremacista, pues la pretensión de estar más próximos a la iluminación presentaría a los hombres como superiores.

En el *mahayana*, incluyendo su derivación *vajrayana*, se admite la idoneidad para enseñar como maestro al margen del monacato. Así, muchas escuelas tibetanas cuentan con sabias y maestras (Allione, 1991) que no han sido ordenadas. La capacidad de un maestro no depende de su ordenación monástica para tres de las cuatro escuelas tibetanas. No obstante, las mujeres han sido menos visibilizadas y se conocen pocos personajes históricos maestras de varones con mayor reconocimiento. Yeshe Tsogyal, Machig Lapdrön, Jomo Memo, Machig Ongjo, Drenchen Rema o A-yu Khadro son algunos ejemplos de biografías recuperadas de sabias tibetanas.

El tibetano es una modalidad particular de budismo. Continuó otorgando un lugar relevante a lo femenino no como maestras o monjas, cuyo número es muy inferior al de varones y menos destacado; sino en cuanto parte necesaria de la unidad como una suma de principios complementarios, algo tomado probablemente del panteón hinduista, aunque también existía en el taoísmo. Brahman o lo absoluto en India o el Tao en China, son conceptos de unidad que para ser alcanzados precisan trascender la dualidad aparente. Siendo así, podemos encontrar figuras de deidades femeninas que no existen en el budismo *theravada*. Tara es la deidad femenina más popular y reverenciada del budismo tibetano, formando parte de las cinco budas femeninas¹³. Otras escuelas del *mahayana*, como el *zen*, no tienen la particularidad de representar parejas que simbolizan los principios de una mente iluminada, al no provenir del budismo indio, sino del chino. No obstante, mantienen una reverencia

¹³ Una de las diferencias entre las dos vías es que el *Mahayana* considera budas a todos aquellos que han alcanzado la iluminación; admitiendo, por tanto, numerosos budas femeninos y masculinos. Para la tradición antigua, el término Buda se reserva para Sidharta Gautama. Según esta tradición, quien alcanza el *nirvana* es un *arahat* (bendito o santo), alguien que está en el camino, pero no habría alcanzado una budeidad completa. El budismo *theravada* admite que todos los seres puedan tener experiencias de *nirvana* que los elevan a un estado de sabiduría, pero no admite el panteón de budas que pueden llegar a darse en el *mahayana*.

hacia lo femenino en la recitación de sutras como el de la *Prajna Paramita*, o en figuras como Kuan Ying, que incluye el principio de la energía femenina (*ying*) en su propio nombre, siendo representada casi siempre como mujer. Podría decirse que el *mahayana* ha mantenido de algún modo lo femenino, aunque sea más en lo simbólico que en lo real.

6. Momento presente

Pero ¿qué ha pasado con las mujeres de a pie? ¿Con sus posibilidades de aprender, de enseñar o ser ordenadas en igualdad con sus compañeros? En Japón, las puertas del monacato se abrieron a las mujeres en el S. XII gracias al maestro Dohën. Pero el número de maestras de *zen* es muy inferior al de varones, calculándose en torno a un 10% del total de la *sangha*.

En cuanto a las tibetanas, el Dalai Lama ha reiterado su compromiso de apoyo a las mujeres creando mejores universidades donde alcanzar la totalidad de votos. Hay que decir que el monacato tibetano de monjas ha tenido más posibilidades fuera que dentro de Asia, siendo una de las primeras ordenaciones completas la de Pema Chödron, en 1981.

Uno de los principales escollos que han tenido que salvar las mujeres para progresar en el camino de la ordenación ha sido la particular obligación de requerir doble ordenación: por un grupo de monjas de su linaje, y otro de monjes de la misma orden. Con frecuencia esto ha sido imposible debido a que pocos países han mantenido los linajes femeninos a lo largo del tiempo. En ocasiones desaparecieron y en algún caso no llegaron a existir.

Debido a la concepción budista de que la realidad no es más que un proceso en movimiento continuo, el papel de las mujeres ha evolucionado ambas vías. Muchas mujeres se han movido para retomar el compromiso y el ejemplo de las enseñanzas del Buda con la igualdad y muchos hombres han dado apoyo en ese sentido. En primer lugar, en Taiwán, donde se restableció la ordenación femenina completa. Los casos son diferentes en cada lugar, a veces para retomar la ordenación *bikkuni* ha tenido que acudir a monjas de otros países para reimplantar la tradición. En otras ocasiones se ha aceptado la ordenación de *bikkunis* solo por *bikkus*, sin participación de mujeres de la misma tradición cuando ello era imposible debido a la desaparición previa de la orden femenina.

Birmania intentó restablecer la orden de mujeres en 1930 y en 1970, ambas con nulo resultado; el gobierno no intentó facilitar la recuperación de la femenina hasta los años 80.

El budismo de tradición tailandesa está recorriendo el mismo camino que otras modalidades. La primera ordenación femenina y la orden de *bukkhuni* se ha restablecido fuera del país en 2009, concretamente en Australia. Algunos de los más puristas niegan su validez por no haber podido contar con la parte de ordenación femenina del linaje. No obstante, la tradición tailandesa ha encontrado apoyo en una parte de su *sangha* masculina. Desde siempre han existido hombres que apoyaron la entrada de mujeres, como Ananda o Dohen. Bikkhu Sujato, monje de la tradición tailandesa del bosque, ha escrito numerosos artículos explicando la pertinencia de apoyar la orden femenina. Incluso tradujo textos del pali que sustentan la idea de que una ordenación de *bikkunis* efectuada por *bikkus* es perfectamente válida y aceptada por el *vinaya*. Explica que en la *sangha* antigua lo normal era ordenar a las *bukkhunis*; primeramente, por parte femenina, y en segundo lugar por la parte masculina que tenía que aceptarlo. Esta es la norma, pero «a veces ese proceso podría ser interrumpido, por ejemplo, si había peligros que impidiesen viajar al *bikkhu sangha* para la ordenación» (Sujato, 2009) y continua: «Durante ese intervalo ella sería aceptada *de un lado*». Finaliza explicando que:

[...] sin embargo, sigue siendo un hecho indiscutible que la concesión para la ordenación por sólo los *bikkhus* existe y nunca se anuló. Esto contrasta con la situación en el proceso a la ordenación de *bikkhu*. Pero la ordenación de *bikkhunis* es menos definitiva. La concesión para la aceptación sólo de *bikkhus* está claramente establecida y nunca se revocó, pero el texto continúa como si hubiese dejado de aplicarse. Yo entendería esto mayormente como un ligero descuido del tratamiento de las *bikkhunis*. No se puede discutir que tal ordenación sólo por los *bikkhus* no sería la mejor práctica, según el *vinaya* pali. Pero tampoco se podría mantener que no estuviese permitido (Sujato, 2009).

Puede afirmarse que las mujeres están recuperando los espacios que les habían sido negados. A raíz de una conferencia internacional de mujeres en Bodgaya en 1987 bajo el patrocinio del Dalai Lama, se formó la Asociación internacional Sakyadhita, que reúne a monjas de todas las tradiciones. La organización ha celebrado congresos femeninos y ya llevan XVI. La Asociación cuenta con sedes en diez países, entre ellos España, y dispone de publicaciones en varias lenguas.

En su web aparece un apartado dedicado a deidades femeninas de varias tradiciones y personajes femeninos relevantes del budismo. Asimismo, disponen de otro apartado para iniciativas femeninas y se informa sobre los distintos países del mundo que van reintegrando las órdenes de *bukkhuni*.

7. Conclusión

Las mujeres fueron admitidas en la orden de la primera etapa alcanzando los logros más valorados y enseñando sobre ello. Poner el foco en que las causas de la exclusión no tuvieron base filosófica o religiosa es importante a la hora de reestructurar el imaginario femenino. La importancia de mostrar estos hechos obedece a dos motivos:

Porque la historia de la humanidad hubiese sido diferente de haber continuado dando a las mujeres en protagonismo social que tuvieron en otras épocas.

Porque, en el caso del budismo, la implicación va más lejos del simple reconocimiento social, dado que la capacidad de alcanzar el *nirvana* eleva a los humanos sobre las deidades. Ello implica un reconocimiento de los valores humanos universales sobre las distintas categorizaciones por género o cualquier elaboración social. No cabe mayor evidencia del papel que el budismo suponía para la población femenina, que el elevado número de mujeres que lo siguieron (600 pidieron la primera entrada en la orden del Buda) y en la China del siglo IV las monjas comenzaban a tener influencia política, considerándose su influjo alarmante a principios del siglo V. Otros indicadores en la misma dirección son los poemas donde las propias mujeres dejaron constancia de sus logros. Del mismo modo, apreciamos evidencias bibliográficas sobre cómo la historia ha ido recogiendo los logros de sabios y excluyendo los de sus maestras. Siguiendo la evolución del monacato femenino, vemos que cada forma de budismo tuvo su propia manifestación de discriminación, en el *theravada* invisibilidad y exclusión, en el *mahayana* degradación del potencial femenino.

Se propone seguir la trayectoria histórica en diversos países y tradiciones, así como comparativas posteriores con otras religiones a fin de comprender las causas y estrategias en cada forma específica de desigualdad. Los diversos países budistas evolucionaron en base a selecciones de lo que consideraron valioso: la opción de auto-liberación, descartando las enseñanzas de igualdad y de la trascendencia de opuestos. Pero el foco está puesto ahora en la recuperación de la

esencia, contribuyendo así a generar futuras realidades centradas en la inclusión. El papel de las budistas antiguas y modernas, orientales y occidentales, y su determinación de crear su futuro es innegable. Las mujeres budistas, conocedoras de la inexistencia de una realidad que funcione por sí misma, están recuperando protagonismo. Han podido hacer esto al no limitarse a una de-construcción de partes pre-seleccionadas o filtradas, sino centrándose en la re-construcción de la realidad que quieren ver en el futuro.

Bibliografía

- AGUADO, J. (2016). *Therigata*. Barcelona: Ed. Kairós.
- ALLIONE, T. (1991). *Mujeres de sabiduría*. Barcelona: Ed. La liebre de marzo.
- ALONSO, M. J. (2008). *Budismo y medios de comunicación*. Santiago de Compostela. USC.
- ¾ (2010) «Los géneros imaginarios de lo sagrado. El budismo en el marketing publicitario» Madrid. *Aposta Revista de Ciencias Sociales* número 46.
- BEAUVOIR, S. (1998). *El segundo sexo*. Valencia: Cátedra.
- BERGER, P Y LUCKMANN, T. (1966). *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu.
- CADY STANTON, E. (ed.) (1997). *La Biblia de la mujer*. Valencia: Ediciones Cátedra.
- CASTILLA DE CORTAZAR, B. (2016). «Mujer y Teología: la cuestión de la imagen de Dios». Madrid. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*. Vol. 192-778, marzo – abril 2016, a302.
- CORNEJO, M Y PICHARDO, I. (2017). «From the pulpit to the street: ultraconservative religious position against Gender in Spain». En *Anti-gender campaigns in Europe* (Kuhar and Paternotte ed.) Rowam and Littlefield International.
- CONSUELO VÉLEZ, C. (2001). «Teología de la mujer, feminismo y género». Río de Janeiro, Brasil: *Theologica Xaveriana* 140.
- COOMARASWARNY, A. K. (1994.) *Buddha y el evangelio del budismo*. Barcelona: Ed. Paidós Orientalia.
- DÉZ DE VELASCO, F. (2013). *El Budismo en España*. Madrid. Akal.
- EIHEI DÖHEN (1990). *Puntos esenciales en la práctica de la vía*. (Gakudo Yojinshu). Madrid: Miraguano ediciones.

- ELIOT, CH. (1962). «Hinduism and Buddhism», Vol. I. En BEAL, S. *Comparative Arrangement of two Translation of the Buddhist Ritual for the Priesthood, known as the Pratimoksha or Patimokkhan*, Londres: Pali. Journal of Assam Reserch Society 13.
- GROSS, R. (2005). *El budismo después del patriarcado*. Madrid: Ed. Trotta.
- HARVEY, P. (2000). *El budismo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IBORRA ASENCIO, A.M. (2014). «La Dakini, un camino hacia el empoderamiento femenino». Valencia: Universidad de Valencia.
- JONES, CH. (1999). *Buddhism in Taiwan: Religion and the State 1660-1990*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- KABILSINGHL, CH. «Historia de la Orden de bikkhunis». En <http://bosquetheravada.org>
- LOTTERMOSER, F. (1991). «Monjas budistas en Tailandia». *Sakyadhita Newsletter*, Vol.2, no.2. <http://www.sakyadhita.org>
- LÓPEZ – GAY, J. (1974). *El monacato budista*. Madrid: Ed. Católica. Serie Semina verbi, sobre religiones no cristianas.
- ¾ (1969). «Pâtimokkha o `Reglas´ del monacato budista según fuentes de la literatura Páli», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, vol. V. (pp. 113- 137).
- LUHMANN, N. (2007). *Introducción a la teoría de sistemas*. México: Ed. Universidad Iberoamericana.
- NAVARRO, M. (2010). «Biblia, mujeres y feminismo. II Parte: El nuevo testamento en el cristianismo primitivo», *Ilu Revista de Ciencia de las Religiones*. Madrid.
- ¾ (2007). «Teología y feminismo. Pensamiento y autoridad», <http://www.mujeresenred.net>. «Teología y feminismo. Pensamiento y autoridad».
- MAIOLI, E. (2011). «La religión como objeto de estudio sociológico. Una revisión de la teoría sociológica de Emile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhman sobre la religión». Buenos Aires: IX jornadas de Sociología.
- MENZAN ZUIHÓ (1990.) *La clara luz del ser* (Jijuyu Zanmai). Madrid: Miraguano Ediciones.
- PÁDUA FREIRE, A. E. (2018). «Perspectivas de Género nos estudos da Religiao: contribuçoes das ciencias feministas». *Dosiè: Estudos de Religao e Epistemologias*. Vol V, número 13 Belo Horizonte, Brasil.
- PALMISANO, S. Y JONVEAUX (2014). «*Sociology of Monasticism: Between Innovation and Tradition*», Brill, Leiden- Boston. *Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 5
- PINTOS DE CEA- NAHARRO, J.L. (1995). «Orden social e imaginarios sociales (una propuesta de investigación)». Barcelona: *Papers revista de Sociología*. Vol 45.

- RAULA WAPOLA (1956). *The History of Buddhism in Ceylon*. Colombo: MD Gunasena.
- ROMAN LÓPEZ, M.T. (2014). *Análisis del problema de la conciencia en la Prajnaparamita Hridaya Sutra*. Madrid. UNED (Tesis doctoral no publicada).
- SANZ HERNÁNDEZ, A. (2014). «La Religión- Género como mediación de socialidad y visibilidad. Un estudio de caso de las mujeres pertenecientes a comunidades religiosas en Aragón». Madrid, *Migraciones* núm. 35.
- SANZ HERNÁNDEZ, A. (2009). «Mujer y Religión». En *Construyendo Redes. Minorías religiosas en Aragón* (coord. Gómez Bahaillo). Madrid: Icaria editorial.
- SCHUSSLER FIORENZA, E (1989). *En Memoria de ella. Una construcción feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SUJATO (2009). «Ordenación de monjas por monjes», en <https://sujato.wordpress.com>
- TARDUCCI, M. (2001). «Estudios feministas de Religión: una mirada muy patriarcal», Sao Paulo, *Cadernos Pagu* núm. 16.

Enviado: 10/04/2018

Recibido: 16/11/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



LOS ORÍGENES DE LA MORAL EN MENCIO Y EN HUME. UN ENSAYO DE FILOSOFÍA COMPARADA

THE ORIGINS OF MORALITY IN MENCIUS AND HUME. AN ESSAY IN COMPARATIVE PHILOSOPHY

Gerardo LÓPEZ SASTRE*

UNIVERSIDAD DE CASTILLA-LA MANCHA

RESUMEN: En este artículo vamos a intentar comprender el origen de la moral y cómo es que los seres humanos somos morales por naturaleza. Veremos que Mencio y Hume coinciden en afirmar que poseemos un sentimiento original de benevolencia o humanidad que se desarrolla o se corrige gracias a la imaginación y el razonamiento.

PALABRAS CLAVE: Hume, Mencio, Filosofía comparada, Psicología moral, Ética.

ABSTRACT: In this article we will try to understand the origin of morality and how human beings are moral by nature. We will see that Mencius and Hume coincide in affirming that we have an original feeling of benevolence or humanity that can be developed or corrected thanks to imagination and reasoning.

KEYWORDS: Hume, Mencius, Comparative Philosophy, Moral psychology, Ethics.

* Catedrático de Filosofía de la UCLM. Email: Gerardo.Lopez@uclm.es

1. Introducción. Las dotes morales de los humanos

Nos gustaría defender que Mencio, un antiguo filósofo chino, elaboró unas ideas que resultan sorprendentemente actuales y que se prestan fácilmente a la comparación con determinadas teorías sobresalientes en el pensamiento occidental. Admitiendo que Mencio seguramente resultará poco conocido para muchos de los lectores de este artículo parece conveniente comenzar con un desvío que en su momento nos pueda hacer conscientes de su importancia. Por ello vamos a empezar enumerando lo que parecen ser los resultados que nos ofrece la psicología del desarrollo infantil sobre el ámbito de la moral. Un buen resumen se encuentra en el libro *Just Babies. The Origins of Good and Evil* del profesor de psicología de la Universidad de Yale Paul Bloom. A través de múltiples observaciones y experimentos este psicólogo prueba de una manera completamente convincente que algunos aspectos de la moralidad están de forma natural dentro de nosotros ya desde la infancia. Nuestras dotes naturales incluyen:

- 1.- Un sentido moral, cierta capacidad para distinguir entre las acciones crueles y las que podemos llamar amables.
- 2.- La empatía y la compasión, la capacidad de sufrir ante el dolor de los que nos rodean y el deseo de que ese dolor desaparezca.
- 3.- Un sentido rudimentario de la equidad, una tendencia a favorecer una división igualitaria de los recursos.
- 4.- Un sentido rudimentario de la justicia, un deseo de ver recompensadas las buenas acciones y castigadas las malas (véase Bloom, 2013: 5 y para los experimentos que apoyan estas afirmaciones los capítulos 2 y 3).

Parece que podemos concluir, entonces, que ciertas bases morales no se adquieren a través del aprendizaje, sino que son el producto de la evolución biológica (Bloom, 2013: 8). A este nivel la psicología experimental habría venido a revalidar las observaciones de filósofos como Adam Smith y Thomas Jefferson, a los que Bloom cita. En cuanto a Adam Smith son muy significativas las palabras con las que comienza su *Teoría de los sentimientos morales*:

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de los otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. Tal es el caso de la lástima o la compasión, la emoción que sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma muy vívida. El que sentimos pena por las penas de otros es una cuestión de hecho tan obvia que no requiere demostración alguna, porque este sentimiento, como todas las otras pasiones originales de la naturaleza humana, no se halla en absoluto circunscrito a las personas más virtuosas y humanitarias, aunque ellas quizás puedan experimentarlo con una sensibilidad más profunda. Pero no se halla desprovisto de él totalmente ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad. (Smith, 1997: 49)

Por su parte, Jefferson afirmó en la Carta a Peter Carr de 10 de agosto de 1787:

El hombre fue destinado a la sociedad. Su moralidad debía por eso adecuarse a tal objetivo. Fue dotado con un sentido del bien y el mal meramente relativo a ello. Este sentido forma parte de su naturaleza tanto como el sentido del oído, el de la vista y el del tacto; es el verdadero fundamento de la moralidad, [...] El sentido moral o conciencia forma parte de un hombre tanto como su pierna o brazo. Se concede a todos los seres humanos en un grado mayor o menor, tal como cualquier miembro específico del cuerpo puede ser más fuerte o más débil. Puede ser fortalecido por el ejercicio, como cualquier miembro particular del cuerpo (Jefferson, 2014: 375-376).

Pues bien, ¿y si en Mencio y en Hume se encontrara algo muy parecido? En Hume no nos sorprendería en absoluto, pues su amistad y afinidad filosófica con Adam Smith es bien conocida¹; pero ¿y en Mencio, un filósofo tan alejado en

¹ Véase a este respecto Rasmussen 2017, especialmente el capítulo 5, «Theorizing the Moral Sentiments».

siglos y en trasfondo cultural? Aquí las coincidencias son bien sorprendentes, y puede que nos digan que hemos encontrado algo importante acerca del origen de la moral.

2. La filosofía de Confucio con la que se encuentra Mencio

Si queremos exponer las ideas de Mencio tenemos que empezar subrayando que era un seguidor de Confucio, lo que a su vez nos obliga a decir algo, aunque sea brevemente, sobre este pensador. De momento sólo nos cabe confiar en que al final el lector quede convencido de que este desvío ha sido necesario, igual que la mención a los resultados de la psicología que expone Bloom. Comencemos pues con Confucio.

A Confucio se le puede denominar con justicia el primer filósofo de la cultura china. Vivió en un período de luchas y enfrentamientos generalizados, y en este contexto se dio cuenta de que se necesitaba una reforma radical del gobierno que permitiera salir del caos del momento; y a su vez dentro de su planteamiento de reforma política propuso una teoría moral. Pensó que todos los hombres debían intentar autoperfeccionarse mediante el estudio y la adquisición de un conjunto de virtudes. La más importante de dichas virtudes es *rén*, que podemos traducir al castellano como «humanidad», «bondad» o «benevolencia»². Lo más esencial de esta virtud se encuentra en la respuesta de Confucio a Zhònggong: «no hacer a otros lo que no quieras que te hagan a ti»³. Palabras que se repiten en otra ocasión:

² Su carácter chino está compuesto de “hombre” y “dos”. En el Glosario inglés-chino que acompaña a una traducción de la obra de Mencio se define a la “benevolencia” (*rén*) como la virtud que consiste en tener compasión por otros y actuar de acuerdo con ello. (Menzi, 2008: 199).

³ *Analectas*, XII, 2 (p. 79 de la edición de Joaquín Pérez Arroyo). Las *Analectas* es la obra en la que se recogen los pensamientos de Confucio. Citaremos siempre el libro y el capítulo correspondiente; a lo que añadiremos la página de la edición por la que estemos citando. Obviamente no disponemos de espacio aquí para justificar en cada caso los motivos de nuestra elección de una u otra traducción. En cuanto al contenido de esta máxima de que lo que no quieras para ti no se lo hagas a los demás, hay una anécdota especialmente llamativa. Con la muerte del gran oficial de Qi, Chen Ziju, fallecido tras una enfermedad en un principado extranjero, su viuda y su intendente decidieron inmolar sirvientes para que pudieran cuidar

Zigòng preguntó: «¿hay alguna palabra que pueda servir de guía de conducta hasta el fin de la vida?» Confucio respondió: «Es quizás la palabra *shù*. Lo que no quieras que te hagan a ti no se lo hagas tú a los otros»⁴.

Tenemos, entonces, que el método de la benevolencia es *shù*, nuestra capacidad para tomarnos como medida o como analogía para adivinar los deseos de los demás. Pero, justamente porque *shù* es un método para adivinar lo que debemos hacer en cada situación, no puede constituir la totalidad del sentido de humanidad o benevolencia. Ha de complementarse con *zhōng*, nuestra capacidad para realizar lo que hemos encontrado gracias a la aplicación de *shù*. Por eso, en un determinado momento Confucio manifestó que su doctrina tenía un único fundamento, algo que un discípulo aclaró de la siguiente manera: «La doctrina del maestro sólo consiste en los principios del *shù* (compasión) y del *zhōng* (esfuerzo bienintencionado)»⁵.

Ahora bien, siempre podemos preguntarnos, ¿por qué hemos de ser benevolentes con los demás? En suma, ¿por qué hemos de ayudarles o mostrarnos compasivos? Pregunta tanto más pertinente cuanto es fácil darse cuenta de que

de su salud. Las víctimas habían sido ya seleccionadas cuando el hermano menor de Chen, Zikang, discípulo de Confucio, llegó para la ceremonia. Informado del proyecto, Zikang halló un hábil argumento para que éste fuera detenido sin mostrar autoridad: “De ordinario es contrario a los ritos inmolarse en una tumba. Pero ya que la enfermedad del difunto exige cuidados particulares, ¿quién mejor que su dulce esposa y su atento intendente pueden cumplir con la tarea? Si consideráis que podemos renunciar a esta idea, estoy dispuesto a escucharos; pero si consideráis que es indispensable, entonces quisiera que seáis vosotros quienes le sirváis en el otro mundo.” Citado por Levi, 2005: 39-40.

⁴ *Analectas*, XV, 24 (p. 135 de la traducción de D. C. Lau). Hay que observar que en la traducción de Joaquín Pérez Arroyo este texto aparece como XV, 23. Una parte importante de lo que viene a continuación lo hemos desarrollado (en el contexto de una comparación con el pensamiento de Aristóteles) en López Sastre, G. (1997: 279-281).

⁵ El texto corresponde a *Analectas*, IV, 15. Hemos escogido como traducción la que presenta Jesús Mosterín (Mosterín, 1983: 117). En la traducción de Pérez Arroyo se vierte como “la doctrina del maestro sólo consiste en ser fieles y en perdonar a los demás” (p. 24 de su edición), con lo que en mi opinión se pierde el sentido filosófico de lo que Confucio quiere mantener en este capítulo, que de acuerdo con James Legge se ha considerado el más profundo de toda la obra (Confucius, 1971:169, nota 15). Por el contrario, la traducción de Lau (página 74 de su edición) creo que captura muy bien el original chino. Lo vierte al inglés como “The way of the Master consists in doing one’s best and in using oneself as a measure to gauge others. That is all.”

muchas veces actuar de forma benevolente puede ir en contra de nuestros intereses personales.

En las *Analectas* se encuentran dos respuestas diferentes a esta pregunta. En primer lugar, hay textos que parecen indicar que lo único que debe motivarnos a ser benevolentes (es decir, a comportarnos moralmente) es la moralidad misma, independientemente de toda consideración de éxito o fracaso, beneficio o resultados negativos. A este respecto podemos destacar el siguiente pasaje: «Confucio dijo: El hombre superior está centrado en la justicia, el hombre vulgar en el beneficio»⁶. O, en otra ocasión, una persona le preguntó a Zilù si Confucio era aquél que continúa trabajando para un fin sobre cuya realización sabe que no hay esperanza⁷. Son estos textos los que nos permitirían sugerir las semejanzas entre Confucio y Kant, y afirmar que la ética confuciana es claramente deontológica. Pero, por otra parte, también nos encontramos pasajes como el siguiente:

Zizhang preguntó a Confucio acerca de la benevolencia. Confucio le dijo: «Si eres capaz de poner en práctica cinco cosas, serás considerado benevolente en todo el ancho espacio bajo el Cielo». Zizhang le rogó que le dijera en qué consistían estas cinco cosas, y Confucio le respondió: «Cortesía, generosidad, sinceridad, diligencia y amabilidad. Si eres cortés no te insultarán, si eres generoso te ganarán a todos, si eres sincero los demás te darán su confianza, si eres diligente conseguirás muchas cosas y si eres amable tendrás lo que hace falta para dar encargos a las demás personas»⁸.

⁶ *Analectas*, IV, 16 (p. 24 de la edición de Pérez Arroyo).

⁷ Véase *Analectas*, XIV, 38 (p. 130 de la edición de Lau). En la traducción de Pérez Arroyo aparece como “Ese es el que, aun sabiendo que nada se puede hacer, lo hace a pesar de todo”; y se presenta como XIV, 41.

⁸ *Analectas*, XVII, 6 (p. 122 de la edición de Pérez Arroyo). Este texto desmonta la interpretación de Jean Levi cuando afirma que “Confucio vivía en un mundo heroico en donde todas las acciones eran gratuitas. Encontraban en su belleza formal, que señalaba su cumplimiento moral, su propia justificación y su propia recompensa. Rechazaba todo compromiso; en ningún caso se trataba de ganarse a alguien con esta clase de razonamientos: ‘Sed buenos y os traerá cuenta’. Discurso de tendero, discurso de hombre vulgar, no de hombre honesto.” (Levi, 2005: 195).

Citar esta reflexión de Confucio es muy importante porque demuestra que la benevolencia no es desinteresada, sino que tiene que ver con el beneficio mutuo, con los resultados que se obtienen con su ejercicio. Interpretación que se ve confirmada por este otro pasaje:

1. Alguien dijo a Confucio: «¿Qué pensáis de la devolución de virtud por ofensa?»
2. Confucio contestó: «¿Y con qué pagaríais entonces la virtud?»
3. «A la ofensa se contesta con justicia y a la virtud con virtud», concluyó el Maestro⁹.

En resumen, lo que aparece aquí es una ética teleológica, atenta a lo que se consigue con nuestras acciones, y en donde *shù* debería traducirse como «reciprocidad», pues el motivo para el obrar moral se encuentra en el beneficio, en el resultado que piensa obtenerse con la acción dentro del marco de una especie de acuerdo o pacto social. En suma, estaríamos ante una estrategia de cooperación. Según esta interpretación, y como escribió Max Weber, «el confucianismo es más racionalista y serio, en el sentido de la ausencia y el rechazo de toda suerte de criterios no utilitarios, que cualquier otro sistema ético, con la posible excepción del de J. Bentham»¹⁰.

Que en Confucio encontremos dos respuestas tan diferentes (una en la que parece que la moralidad se basa en sí misma y otra en la que se recurre al criterio de utilidad, a los resultados que se obtienen con nuestro comportamiento) puede explicarse por varias razones. En primer lugar, hay que destacar el hecho de que Confucio no escribió nada. Sus *Analectas* constituyen en realidad una colección

⁹ *Analectas*, XIV, 36 (p. 102 de Pérez Arroyo). Hay que observar que en la traducción de Lau aparece como XIV, 34. Por el contrario, en la obra taoísta más importante, el Lao zi se dirá: “responde a la injusticia con la virtud.” Lao zi 1986: 53 (XXVI; LXIII en las ediciones anteriores al descubrimiento de los textos de *Ma wang du*). También es interesante comparar la respuesta de Confucio con la afirmación de Jesús: “Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os injurian. Al que te pegue en una mejilla, preséntale la otra” (Lucas, 6, 27 y sigs.). Esta última comparación se encuentra en Ching, J. y Küng, H., 1991:145.

¹⁰ Citado por Creel, 1976: 52-53. Bien es verdad que hemos visto que en las *Analectas* no se rechazan “toda suerte de criterios no utilitarios”. En la historia de la filosofía china el debate sobre la posibilidad o deseabilidad de una ética utilitaria es extremadamente importante. Dentro de un momento vamos a ver cómo se posiciona Mencio al respecto.

bastante heterogénea de dichos y anécdotas compiladas mucho después de su muerte por discípulos de discípulos. Además, la impresión que se obtiene de su lectura es que lo importante para Confucio era la comunicación oral con un interlocutor o con una audiencia particular, que son los que determinaban el sentido de unas palabras que buscaban ante todo educar y mejorar a sus oyentes. En última instancia, transformarlos. Lo determinante a tal efecto era el efecto de las palabras, su papel en cambiar a aquél que las escuchaba. En terminología actual, diríamos que la pragmática era más importante que la semántica. Un texto es muy significativo a este respecto: «Fracasar en hablar con el hombre que es capaz de obtener beneficio de nuestras palabras es dejar que el hombre se desperdicie. Hablar con un hombre que es incapaz de beneficiarse es dejar que las palabras se pierdan. Un hombre sabio no dejará que se pierdan ni los hombres ni las palabras»¹¹. Y está claro que personas distintas necesitaban mensajes distintos. La capacidad y preparación previa del interlocutor no podían, por tanto, perderse nunca de vista. En este momento fundacional de la filosofía china no importó tanto obtener una expresión rigurosa y precisa, elaborar una teoría consistente, cuanto lograr una extraordinaria capacidad de sugerencia que pusiera en juego las capacidades interpretativas del lector (o de la audiencia), y le obligara a adoptar un papel activo –no de mero receptor de una idea– y a embarcarse en un verdadero esfuerzo de autoconocimiento. Algo que implicaba abstenerse de la articulación plena de un pensamiento, y que se conseguía mediante la presentación de aforismos, anécdotas y poesías¹². Nada podría estar más lejos del afán de sistematicidad que se encuentra en Aristóteles y que requiere la presencia de un hilo discursivo y de un importante énfasis en la argumentación, lo que en la tradición occidental ha justificado la elaboración de una prosa que acaba constituyendo el tratado filosófico. Tampoco debiéramos sorprendernos tanto. Igual que hay un cambio de Heráclito y Parménides a Aristóteles, en el caso del mundo chino el discurso de Mencio será mucho más elaborado que el de Confucio. Han aparecido otras escuelas que cuestionaban los principios de ese primer maestro, y Mencio siente la necesidad de argumentar más y mejor. La filosofía se ha convertido en disputa y Mencio actúa en consecuencia. El momento de la sistematicidad ha llegado. Un conocido estudioso del pensamiento chino al que ya hemos mencionado, Jean Levi, observa:

¹¹ *Analectas*, XV, 8 (p. 133 de la traducción de Lau. Aunque en nuestra versión al castellano hemos modificado algo su traducción. Por lo demás, en la traducción de Pérez Arroyo el texto aparece como XV, 7).

¹² Véase a este respecto Fung, 1987: 39-44; y Lai, 2008: 16-17. Por supuesto, generalizaciones de este tipo, aunque sin duda son inevitables y útiles, han de tomarse con cautela.

La retórica en Mencio no es un arma afilada al servicio de la bondad, sino que, al contrario, la bondad es un arma de su retórica. Mencio es un sofista y su discurso suena falso; no es que sea un cínico, pero como todos los oportunistas se adhiere plenamente a las ideas que le benefician. Su discurso suena a hueco, pues no se puede promulgar una teoría de la sinceridad absoluta, de la bondad y de la misericordia y, al mismo tiempo, usar armas de mala fe para hacer prevalecer la sinceridad absoluta, la bondad y la misericordia. De hecho, él mismo se ve obligado a reconocer que se sitúa en el terreno del adversario. Cuando uno de sus detractores le reprocha ser un amante de la disputa, se defiende replicando que, si cede a la polémica, es porque no tiene más remedio (Levi, 2005: 193).

La exageración de la tesis la hace poco convincente. Considerar a Mencio como un sofista y un oportunista nos parece absurdo; pero en las afirmaciones de Levi hay un destello de verdad. Mencio sabe que tiene que argumentar y disputar.

3. El planteamiento de Mencio

De hecho, el libro de Mencio comienza con una historia en donde se rechaza explícitamente la apelación al beneficio, una de las dos posibles fuentes de la moral para Confucio. Mencio sabe que tiene que posicionarse con claridad desde el principio:

1. Cuando Mencio apareció ante Huì, rey de Liáng, éste le dijo: «El venerable no ha considerado que mil lis [el *li* era una antigua unidad de medida china equivalente a casi quinientos metros] son una gran distancia para venir, porque tal vez hay en ello beneficio para mi reino».

2. Mencio respondió: «¿Por qué su majestad habla de beneficio, cuando también existen el amor a los hombres y la rectitud?»

3. «Si el rey se pregunta ¿Cómo puedo beneficiar mi reino? Los grandes señores se preguntarán ¿Cómo puedo beneficiar mi casa? Los caballeros y los plebeyos se preguntarán ¿Cómo puedo beneficiarme a mí mismo? Los superiores y los inferiores lucharán por el beneficio y el reino peligrará»¹³.

Ahora mismo no nos interesa detenernos en si este razonamiento resulta o no acertado. De hecho, podría pensarse que en tanto que el argumento indica que atender al beneficio (es decir, a la utilidad) resulta a la larga poco beneficioso, en realidad parece constituir un argumento utilitarista, dando por aceptado aquello mismo que pretende rechazar. Pero lo importante es que Mencio piensa que ha refutado una posible base de la moral, la que apela al beneficio, y por lo tanto cree que tiene que buscar otra. Por los motivos que sea tampoco le convence la primera propuesta de Confucio, que podría resumirse en que el hombre verdaderamente benevolente no se pregunta por qué ha de ser benevolente; y en este contexto Mencio va a acudir como respuesta a hablar de la naturaleza humana. La misma va a aparecer como la base que fundamenta la moral. Ser moral va a ser una forma de ser humano. Esto es lo que necesita explicar, y para ello recurre a dos ejemplos que expresa con gran elegancia literaria.

El primero es el siguiente: preguntado por un rey sobre si sería capaz de ser un verdadero rey y proteger a su pueblo, Mencio contesta que sí, y que su certeza se basa en esta historia. Sabe que un día el rey vio pasar a una persona conduciendo a un buey. Iba a sacrificarlo para consagrar una campana con su sangre. El rey ordenó que se liberara al buey, porque no soportaba «su aspecto asustado, como el de un inocente que se aproxima al lugar de su ejecución». Pero en este caso, le preguntaron, ¿quedará sin consagrar la campana? De ninguna manera, respondió el rey, se reemplazará al buey por un cordero. Uno puede preguntarse si hemos avanzado en algo. Si el rey se dolía del buey que era conducido al sacrificio, ¿por qué no dolerse del cordero al que le espera el mismo fin? Mencio contesta que la clave está en que el rey había visto al buey, pero no al cordero, y continúa: «la actitud del hombre superior en su relación con los animales es ésta: si los ha visto vivos,

¹³ *Mencio* 1, A, 1. A partir de ahora citaremos el libro de Mencio como *Mencio*, seguido del número del libro, de una letra (A o B) que indicará la parte del mismo, y de un número que indicará el capítulo. Igual que en el caso de Confucio utilizaremos distintas traducciones, eligiendo la que nos parezca más acertada, que denominaremos por el nombre del traductor. En este caso hemos citado la de Pérez Arroyo, que aparece en la página 147 de su edición de *Los cuatro libros*.

no puede soportar verlos morir; y una vez que ha oído sus sonidos de agonía no puede soportar comer su carne. Eso es por lo que el hombre superior se mantiene a distancia de las cocinas»¹⁴. A uno se le ocurre pensar en la conocida expresión: «Ojos que no ven, corazón que no siente», y esto es verdad. Justamente por ello este sentimiento de piedad o compasión *sólo es el punto de partida de la moral*. De hecho, Mencio quiere que el rey comprenda que, *una vez que tiene ese sentimiento*, necesita extenderlo, desplegarlo de una manera consistente; algo de lo que hablaremos dentro de un momento. En todo caso, el rey tiene que darse cuenta de que, si su bondad alcanza a los animales, los beneficios de su gobierno deben llegar a todo el pueblo. La moralidad, en efecto, no admite excepciones. Pero, claro, antes de extender el sentimiento de forma reflexiva tenemos que poseerlo.

Mencio vuelve a insistir en la importancia de este sentimiento cuando afirma: «Todos los hombres tienen un corazón incapaz de soportar los sufrimientos de los otros», y pone otro ejemplo. El de alguien que viera que un niño está a punto de caer a un pozo. ¿No experimentaría una reacción de espanto? El aprestarse a ayudarle sería algo inmediato, que no tendría nada que ver con la motivación de obtener el agradecimiento de los padres ni fama entre sus conocidos. Luego podemos concluir, piensa Mencio, que quien está desprovisto de compasión, de la capacidad de *simpatizar* con los demás, no es verdaderamente humano¹⁵. Y a este nivel es muy interesante comparar el ejemplo de Mencio con las ideas que Rousseau manifiesta. Este escribe en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*:

Con placer vemos al autor de la *Fábula de las abejas*, forzado a reconocer al hombre como un ser compasivo y sensible, salir, en el ejemplo que de ello nos da, de su estilo frío y sutil, para ofrecernos la patética imagen de un hombre encerrado que percibe fuera a una bestia feroz arrancando del regazo de su madre a un niño, destrozando bajo su dentadura asesina los débiles miembros y desgarrando con sus uñas las entrañas palpitantes de ese niño. ¡Qué horrible agitación no experimenta ese testigo de un suceso en el que ningún interés personal tiene! ¡Qué angustias no sufre ante esta visión por

¹⁴ Véase Mencio, 1, A, 7. Me baso en la versión de Lau, p. 55 de su edición.

¹⁵ Véase Mencio, 2, A, 6.

no poder llevar ningún socorro a la madre desvanecida ni al hijo moribundo!
(Rousseau, 1985 : 236-237)¹⁶

Tenemos (esto es lo que probarían los ejemplos) que la base de nuestros juicios morales son sentimientos como la simpatía y la compasión. La moral comienza con el hecho bruto de que el dolor, el sufrimiento que encuentro a mi alrededor, no me resulta ajeno, sino que me conmueve. Mencio habría insistido hace ya muchos siglos en que es aquí que debemos situar si no (obviamente) toda la moral, sí el germen de la misma. De hecho, la expresión que Mencio utiliza (*duan*) hace referencia al brote de una planta en cuanto surge del suelo. Otro germen, otro brote de la moral, sería el de la rectitud. Aquí el ejemplo es el siguiente:

Si entre las cosas que el hombre ama, la vida fuese la primera, nada haría entonces que la pusiera en peligro. Si entre las cosas que el hombre detesta, la muerte fuese la primera, lo haría todo para evitar cualquier peligro. / Hay ocasiones, sin embargo, en que el hombre puede conservar la vida haciendo algo determinado y no lo hace, o en que pudiendo evitar la muerte por medio de una determinada conducta no la evita. /... Supongamos que la vida depende de una cesta y de un plato de sopa; si los conseguimos viviremos y, si no, moriremos. Si son ofrecidos con insultos, ni un caminante necesitado los aceptaría; si se los pisotea antes de darlos, ni un mendigo se cuidaría de recogerlos (*Mencio* 6, A, 10, pp. 274-275 de la edición de Pérez Arroyo).

¹⁶ Debo la comparación entre Mencio y Rousseau al excelente libro de F. Jullien, *Fundar la moral. Diálogo de Mencio con un filósofo de la Ilustración* (Jullien, 1997: 25-26); y véase para todo lo anterior López Sastre, G. (2007: 52-53). Hablando de esa reacción espontánea e inmediata ante un niño que está a punto de caerse a un pozo descrita por Mencio, Jullien escribe que “no podemos suponer que sea el producto de alguna interiorización: ni del resentimiento de los débiles (como en Nietzsche), ni de un interés de clase (como en Marx), ni de la función del Padre (como en Freud). Es ideológicamente pura, libre de toda alienación. También puede servir como piedra de toque de la moral” (Jullien, 1997: 46). Nosotros diríamos que es completamente natural, corresponde a esa empatía y compasión que Paul Bloom ha demostrado convincentemente que poseen hasta los niños muy pequeños.

Al fin y al cabo, podríamos preguntarnos: ¿no nos convence íntimamente la expresión «vale más morir de pie que vivir de rodillas»? Aquí estaría actuando el sentido de la rectitud o de la dignidad. Pues bien, admitiendo que un corazón que simpatiza (con un animal a punto de ser sacrificado o con un niño a punto de caerse a un pozo) tiene el brote emergente de la benevolencia; y que quien es consciente de la vergüenza (como nuestro mendigo que sin embargo no acepta una comida ofrecida de una forma indigna), posee el de la rectitud¹⁷; admitiendo esto, insisto, que tenemos esos brotes igual que tenemos miembros como brazos o piernas, ¿qué necesitamos para que se desarrollen? Mencio piensa en un proceso educativo pero que en cierta medida es espontáneo, análogo a como un fuego puede extenderse de forma natural¹⁸. Dos comparaciones nos iluminan a este respecto (llegados a este punto ya debíamos estar convencidos de lo pedagógico que pretende ser Mencio).

Frente a un filósofo que afirmaba que la naturaleza humana es como un sauce y la rectitud como un cuenco o una taza, y que por lo tanto convertir a la naturaleza humana en benevolente y recta es como hacer cuencos y tazas a partir del sauce, Mencio va a replicar que los cuencos y las tazas no se hacen siguiendo la naturaleza del sauce, sino dañándole o mutilándole. Si aceptáramos esta analogía habríamos de concluir que para producir la benevolencia y la rectitud tenemos que dañar la naturaleza humana, con lo que esa producción no sería sino una desgracia. Nada más lejos de la realidad. Los actos bondadosos son un producto natural de la naturaleza humana. Algo que se entiende cuando el mismo filósofo utiliza otra analogía que Mencio va a utilizar a su manera: «La naturaleza humana es como una corriente de agua que fluye rápidamente; si se abre un boquete al Este correrá hacia el Este, si se le abre un boquete al Oeste correrá hacia el Oeste. La naturaleza del hombre no distingue entre el bien y el mal, de la misma manera que el agua no distingue entre el Este y el Oeste». Pero la respuesta de Mencio es que es verdad que el agua no distingue entre el Este y el Oeste, ¿pero tampoco distingue entre arriba y abajo? Igual que el agua de forma natural tiende hacia abajo la naturaleza humana tiende al bien. Si golpeamos al agua podemos hacerla ir hacia arriba, por encima de nuestra cabeza, ¿pero es esa la naturaleza del agua? No, actúa así en función de la circunstancia

¹⁷ Véase *Mencio* 6 A 6. En un estudio introductorio al pensamiento de Voltaire encuentro la siguiente cita de este autor: «Está probado que la naturaleza nos inspira por sí sola ideas útiles que preceden a todas nuestras reflexiones. Todos tenemos dos sentimientos que son el fundamento de la sociedad: la conmiseración y la justicia» (Aramayo 2015: 78-79).

¹⁸ Véase para este tema Graham, 1989: 126-127.

de nuestro golpe o palmeteo. Aquí la naturaleza humana no sería diferente a la del agua: la naturaleza humana es buena, esta es su dirección natural, aunque las circunstancias pueden hacer que una persona actúe mal o se vuelva malvada¹⁹. Y aquí Mencio vuelve a proponernos otra comparación. Se habla de los bellos árboles que hubo una vez en una montaña, pero como esta montaña estaba muy cerca de un sitio muy poblado las hachas acabaron con ellos (imaginemos que para hacer leña). Gracias a las lluvias y a la humedad del rocío salieron brotes y tallos, pero el ganado se los comió. El resultado es una montaña pelada. Al verla así, la gente no cree que allí hubo árboles alguna vez. Pero nosotros podemos preguntarnos, ¿es esa la naturaleza de la montaña? Si no se hubiera visto alterada por nuestra actuación los árboles la hubieran cubierto de forma natural. Pues bien, pensemos ahora en los seres humanos. ¿Es que les falta en su corazón benevolencia y rectitud? La forma en que los pierden es como se abaten los árboles por la actuación del hacha. El resultado es que a veces vemos un animal (un hombre malvado) y pensamos que allí no había ninguna capacidad. Está claro que nos equivocamos tanto como los que desconocen que en la montaña había árboles²⁰.

En otro texto, Mencio es más concreto a la hora de buscar responsabilidades, pues afirma que sólo un verdadero caballero (un hombre moral superior) es capaz de tener un corazón perseverante cuando carece de medios de subsistencia. La mayor parte de las personas, si de manera cotidiana no disponen de recursos, carecerán también de un corazón perseverante, y así no evitarán el mal. Pero —y aquí Mencio se muestra como un autor verdaderamente moderno— castigarlos porque hayan caído en el delito cuando este es el producto de las circunstancias, ¿no es como ponerles una trampa? ¿Es algo que haría una persona benevolente que ocupara un puesto de responsabilidad?²¹ Parece claro que la responsabilidad de un gobernante sería garantizar la satisfacción de las necesidades básicas de su pueblo, evitando de esta forma que las personas cayeran en la senda del mal. Aunque hay que observar que Mencio es consciente de que las cosas no son tan sencillas, algo que podemos comprender si atendemos a una pregunta. Vale que el pueblo se haya corrompido y vuelto inmoral por su situación de pobreza, pero ¿y los gobernantes? ¿Cómo es que ellos se han corrompido previamente? ¿Cómo es que no han desarrollado los gérmenes de la benevolencia y la rectitud si podemos imaginar que esos gobernantes han disfrutado de recursos

¹⁹ Véase para esas comparaciones *Mencio* 6 A 1 y 6 A 2.

²⁰ Véase *Mencio* 6 A 8.

²¹ Véase *Mencio* 1 A 7, hacia el final del capítulo.

y condiciones económicas favorables? ¿De dónde ha surgido el egoísmo que los convierte en malos gobernantes y que hace que se despreocupen del bienestar de la población? Y si en ellos parece que hay un enemigo interno de su potencial para la bondad, ¿cómo podríamos estar seguros de que en el caso del pueblo bastan condiciones económicas satisfactorias para asegurar su bondad? ¿No habrá igualmente en el pueblo –es decir, en todos nosotros– un principio interno lo suficientemente poderoso para en muchos casos bloquear el desarrollo moral?²² Pero no nos interesa ocuparnos ahora mismo de este problema, que es verdad que plantea una pregunta que puede poner en cuestión toda la arquitectura del proyecto de Mencio; por eso vamos a volver a lo que de momento nos importaba, ¿cómo desarrollar la naturaleza humana? Si por una parte están las circunstancias exteriores, que pueden ser más o menos favorables, por otro lado, está el propio esfuerzo, porque a este nivel el punto de partida es idéntico para todos. Si nos diferenciamos es en función de esas influencias externas y de nuestro propio esfuerzo:

1. Mencio dijo: en los años de abundancia, la mayoría de los jóvenes son gentiles, en los años de escasez, la mayoría de los jóvenes son violentos. Esta diferencia no se debe al potencial que el Cielo les ha conferido, sino a que las circunstancias ahogan su corazón. Tomemos el ejemplo de la cebada: esparcimos la semilla y la cubrimos de tierra. Tenemos el mismo suelo y el tiempo de siembra es el mismo. Las semillas germinan y cuando llega su tiempo todas las plantas están maduras. Si hay diferencias será porque el suelo era más o menos fértil, porque las lluvias y rocíos las alimentaron de forma diferente y porque el esfuerzo humano no fue igual en todas ellas. Por consiguiente, si todas las cosas del mismo tipo se parecen, ¿por qué se duda de esto solamente cuando llegamos al hombre? Los grandes sabios y nosotros somos de la misma especie (*Mencio 6 A 7*)²³.

²² Para el problema en Mencio de este principio interno que conduce al mal y una posible solución véase Schwartz, 1985: 268-275. La toma de conciencia de que tiene que haber algún principio interno del mal hace que no podamos estar de acuerdo sin más con la afirmación de la estudiosa Anne Cheng de que Mencio se dispensa de plantear frontalmente la cuestión del mal (Cheng, 2002: 156), otra cosa es el grado en el que se reconozca la gravedad del problema.

²³ Pero compárese la traducción de Lau (164), en donde la diferencia entre dos circunstancias (años de abundancia y años de escasez) tienen un efecto diferente, pero en ambos casos corruptor de la naturaleza humana: en un caso los hombres se vuelven perezosos (no “gentiles” o “excelentes”; como traducen Van Norden, p. 150, y Pérez Arroyo, pp. 271-272; que son en las que me baso) y en el otro, violentos.

Igual que un campesino puede dedicar más cuidados a unas plantas que a otras, cada uno de nosotros puede obrar de la misma manera con relación a su interior. El hecho cierto es que nuestra naturaleza hay que cultivarla. Desde luego, no hay que esforzarse de tal forma que se la destruya. No debiéramos ser como el hombre de Sòng, que preocupado porque sus brotes no crecían lo suficiente tiró de ellos hacía arriba con el resultado de que se desenraizaron y se marchitaron²⁴. Pero tampoco vale no hacer nada. Mencio se decanta así por un gradualismo, por una postura en donde se va avanzando poco a poco. El mecanismo de ese avance es la extensión²⁵. Se trata de que partiendo de que hay muchas cosas que no podemos soportar, aprendamos a no soportar otras²⁶. De acuerdo con el ejemplo que hemos visto, se trata de que el rey, una vez que se ha hecho consciente de la preocupación que tiene por el buey, la extienda a sus súbditos. Y esto es importante, porque también existe la alternativa de sofocar el sentimiento en vez de cultivarlo. Puestos a poner ejemplos, uno del siglo XX puede servirnos muy bien. Se trata del caso de una mujer que vivía próxima al campo de Mauthausen y que vio gente fusilada que sobrevivió varias horas antes de morir. Ante esta experiencia escribió para protestar: «A menudo le toca a uno ser testigo involuntario de tales atrocidades. Estoy en todo caso asqueada, y semejante espectáculo me pone tan nerviosa que a largo plazo no puedo soportarlo. Pido que se ordene poner fin a esos actos inhumanos, o bien que se realicen donde nadie los vea» (Glover, 2013: 517). Esta persona tenía capacidad de empatía, lo que la permitía considerar ese espectáculo como una atrocidad, como un acto inhumano que la ponía de los nervios. Una solución (podríamos decir la compasiva) era proponer terminar con esos fusilamientos. Pero otra solución (no compasiva) que planteaba era que ese sufrimiento se alejara de ella. Simplemente no quería verlo²⁷. Desde el punto de vista de Mencio esta última opción no sería humana, sino que nos situaría al nivel de los animales. Nuestra diferencia con los mismos es pequeña, y hay muchas personas (los hombres vulgares) que la abandonan, pero, por el contrario, los hombres superiores la preservan²⁸. No hacerlo es perder lo mejor de

²⁴ Véase Mencio 2 A 2.

²⁵ Desde una perspectiva actual el tema está muy bien expuesto en el capítulo 5, “Try, but Not Too Hard” de Singerland, 2014.

²⁶ Véase Mencio, 7 B 31.

²⁷ Igual que Mencio advertía que quien quisiera disfrutar de una comida era mejor que no viera la ejecución de los animales que va a consumir.

²⁸ Véase Mencio 4 B 19. Esto habría que matizarlo a la luz de nuestros conocimientos actuales sobre el comportamiento de los monos capuchinos y los chimpancés. A este respecto puede consultarse el interesantísimo libro de Frans De Waal *Primates y filósofos. La evolución moral del*

nuestra identidad humana, enfermar. Por eso, estudiando a Mencio, Jullien puede escribir que:

[..] mostrarse humano, como debe ser, es hacer efectivo a mi alrededor esta sensibilidad hacia los otros -que es virtual en mí. Los comentaristas ulteriores no encontrarán nada mejor que caracterizar este *sentido* de lo humano que ilustrándolo en relación con el cuerpo. En los tratados médicos chinos, el mismo término de *ren* (compuesto por el hombre y el número dos) sirve para designar, empleado de manera negativa, el entumecimiento de la extremidad de los miembros, manos o pies. Como la energía vital «ya no pasa a través de ellos», ya no se los siente. Estar *no-ren* es estar entumecido. Por el contrario, estar *ren*, mostrarse humano, es sacar la conciencia del entumecimiento en relación con los otros, estar receptivo a lo que les sucede, sentir reforzado el vínculo vital con ellos²⁹.

Pues bien, esa receptividad hacia los otros hay que cultivarla y, como decía, extenderla. Mencio sugiere empezar con lo próximo. Podemos empezar, dirá, por tratar bien a nuestros familiares mayores y luego extender ese comportamiento a los mayores de otras familias; o tratar bien a nuestros hijos para luego tratar también bien a los hijos de los demás³⁰. Sobre la interpretación precisa de este proceso de extensión se ha discutido mucho³¹. Para nosotros, lo importante es que puede necesitar de la imaginación y de la razón. De la imaginación, porque la extensión del sentimiento requerirá muchas veces que imaginemos similitudes que quizá a primera vista no se perciban, como cuando observamos –por ejemplo, gracias a Shakespeare– que personas de otro color de piel, de otra religión o de otras culturas poseen sin embargo nuestra misma capacidad para el placer o el dolor. De la razón, porque muchas veces esta modulará el sentimiento al estar atenta a los resultados de nuestras acciones. Sin duda nos compadecemos de nuestro hijo pequeño cuando le van a realizar un análisis de sangre y oímos sus gritos y vemos su resistencia a que le claven la aguja; pero este sentimiento no debiera evitar que le realicen tal análisis. Nuestra razón nos dice que se trata de un mal necesario que debemos asumir. Aquí el valor moral no está en la reacción

simio al hombre, en donde el pensamiento de Mencio está bien presente (Véase De Waal, 2007: 77-80).

²⁹ Jullien, 1997: 92-93.

³⁰ Véase Mencio 1 A 7. Recomendamos para este pasaje la traducción de Lau (pp. 56-57), mientras que la de Pérez Arroyo (pp. 153-154) no recoge para nada el sentido de lo que estamos manteniendo.

³¹ Véanse las palabras de Bryan W. Van Norden en Menzi 2008: 12.

inmediata, sino en seguir el dictado de la razón que nos habla de la conveniencia de la prueba. Ahora bien, no tendríamos ningún motivo para asumir las molestias de la misma si no fuera el caso que queremos a nuestro hijo, que tenemos un sentimiento que nos vincula con él; y –de hecho– es ese sentimiento el que hace penosa la observación de su dolor y su angustia. Y aprovechando esas reflexiones generales quizá haya llegado el momento de adentrarnos en la teoría moral de Hume.

4. La teoría moral de Hume

David Hume observa en la sección 1, titulada «De los principios generales de la moral», de su *Investigación sobre los principios de la moral* que hay una discusión que se refiere al fundamento general de la moral: ¿se deriva de la razón o del sentimiento? ¿«obtenemos su conocimiento mediante una cadena de argumentos o inducciones, o por un sentimiento inmediato»? Establecido así el marco del debate, Hume va a proponer a sus lectores que hay un sentimiento que la naturaleza ha hecho universal en toda la especie: «Uno puede aventurarse a afirmar que no hay criatura humana a la que la aparición de la felicidad – cuando no hay lugar para la envidia o la venganza– no proporcione placer, y la aparición de la desdicha, incomodidad. Esto parece inseparable de nuestra estructura y constitución»³². Cuando no ocurre esto, cuando la felicidad de los demás no despierta nuestra aprobación y su desgracia nuestra compasión, no estaríamos ante un ser humano, sino ante lo que Hume denomina un «monstruo imaginario»:

Supongamos que una persona está constituida originariamente de tal forma que no tiene ninguna preocupación por sus semejantes, sino que considera la felicidad y el sufrimiento de todos los seres sensibles con una indiferencia más grande que a dos tonalidades colindantes del mismo color.

³² Hume, 1991, sección VI, 102-103, nota a pie de página. Hume hablará de sentimiento de benevolencia, de humanidad, o de simpatía. Véase Hume, 199, Apéndice II, 172, nota a pie de página.

Supongamos que, si se colocara a un lado la prosperidad de las naciones y al otro su ruina, y se le pidiera que escogiera, que permaneciera como el asno del escolástico, indeciso y sin determinarse entre dos motivos iguales; o, más bien, de forma parecida al mismo asno colocado entre dos trozos de madera o de mármol, sin ninguna inclinación ni propensión hacia ningún lado. Creo que habría que admitir que tal persona, al estar completamente despreocupada del bien público de la comunidad o de la utilidad privada de otras personas, miraría a todas las cualidades, por perniciosas o beneficiosas que fueran para la sociedad o para su poseedor, con la misma indiferencia que al objeto más común y falto de interés (Hume, 1991, sección VI, 103).

Por utilizar el ejemplo de Mencio, quien no se sintiera afectado por el niño que está a punto de caerse al pozo para Hume no sería humano, sería un monstruo; o quizá pudiéramos decirlo de otra forma, estaría enfermo. Le faltaría lo que Hume denomina el sentimiento de humanidad. Y aquí nos gustaría insistir en que esta no es una alternativa frente a la que tenga que defenderse el teórico de la moral, porque es bastante fácil concluir –decíamos hace un momento– que esa persona, al tener rotos sus vínculos con los sentimientos de los demás, al no verse afectada por los mismos, está psicológicamente muy enferma. Estaríamos ante un psicópata, una figura todo menos envidiable, más susceptible de provocar pena u horror que otra cosa³³. Eso sí, nos muestra de dónde parte la moral, de que nos vemos afectados por la felicidad o la infelicidad de los demás. La moralidad tiene su base, entonces, en el hecho bruto de que «en nuestro pecho se ha infundido cierta benevolencia, por pequeña que sea» (Hume, 1991, Sección IX, Conclusión, 143). La coincidencia con Mencio es muy llamativa³⁴. Para Hume el punto de partida de la moral es que existen «ciertos instintos implantados de manera originaria en nuestra naturaleza», y va a mencionar la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida, la amabilidad hacia los niños, el deseo general del bien y la aversión hacia el mal (Hume, 1978, II, III, III, 417). De forma natural experimentamos un deseo de que quienes nos rodean sean felices, y este sentimiento hace que el bienestar de los demás se convierta en cierta medida en nuestro propio bienestar (por supuesto, siempre que no haya contraposición de

³³ Véase para esto el capítulo titulado «El hombre amoral» (pp. 17-26) de la *Introducción a la ética* de Bernard Williams (Williams, 1987).

³⁴ Para una comparación detallada entre el pensamiento de Mencio y el de Hume puede acudir al libro *Mencius, Hume and the Foundations of Ethics* de Xiusheng Liu.

intereses), lo que provoca que lo persigamos por los motivos combinados de la benevolencia y el disfrute propio³⁵.

Ahora bien, Hume es muy consciente de que como cuestión de hecho simpatizamos más con las personas que nos están próximas que con las que nos quedan lejos, más con los conocidos que con los extraños, más con nuestros compatriotas que con los extranjeros. Pero esta es una realidad psicológica que no debe condicionar los juicios morales. Estos se elaboran desde un punto de vista general, no particular. Aunque muchas veces no consigamos alterar nuestros sentimientos, sí podemos cambiar nuestro lenguaje. Con un ejemplo que pone Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*:

Nuestro sirviente, si es diligente y fiel, puede despertar sentimientos más fuertes de amor y ternura que *Marco Bruto*, tal como nos lo representa la historia; pero no decimos en base a esto que el carácter del primero sea más laudable que el del último. Sabemos que, si nos aproximásemos a la misma distancia al renombrado patriota, nos exigiría un grado mucho mayor de afecto y admiración. Tales correcciones son comunes con respecto a todos los sentidos, y de hecho sería imposible que pudiésemos hacer uso del lenguaje o comunicarnos nuestros sentimientos si no corrigiésemos la apariencia momentánea de las cosas y pasáramos por alto nuestra situación presente (Hume, 1978, III, II, I, 582).

Luego la imaginación interviene en la moral permitiéndonos viajar en el tiempo y en el espacio para buscar un punto de vista privilegiado, uno que es más general que el de nuestra situación particular. Y por supuesto también la razón interviene en los juicios morales. Podríamos simpatizar en un primer momento con la liberalidad de un príncipe que hace un regalo u organiza un gran banquete, pero si luego nos enteramos de que el precio de ese regalo ha sido el pan cotidiano de muchos trabajadores lo normal es que desaparezcan nuestras alabanzas, y que incluso el propio sentimiento de complacencia desaparezca para ser sustituido por uno de disgusto³⁶. Esto nos recuerda mucho a Mencio; por una parte, a la idea de que hay que extender el sentimiento, que si no se extiende

³⁵ Véase para esto Hume, 1991, Apéndice II, 176.

³⁶ Véase Hume, 1991, II, 44-45. Allí hay también otros ejemplos en los que opera la razón. Para un análisis de la corrección de la simpatía con vistas a lograr un punto de vista moral véase Baillie, 2000: 189-199.

puede quedarse en un mero germen, en un mero brote que todavía no es moral, como el rey que se preocupaba del buey pero no de sus súbditos; y luego a la idea de que esta extensión se consigue gracias al diálogo, al intercambio de ideas entre el rey y Mencio, al uso del razonamiento por analogía por parte de este (algo así como ¿por qué no preocuparse de los hombres si estos también, igual que el buey, pueden sufrir?). Es así como se produce la elaboración de un lenguaje moral que nunca debe olvidar que tuvo su origen en experiencias inmediatas que están en nuestra naturaleza –para volver a Paul Bloom, con quien comenzábamos– ya desde nuestra infancia más temprana.

Bibliografía

- ARAMAYO, R. R. (2015). *Voltaire. la ironía contra el fanatismo*. Barcelona: Batiscafo.
- BAILLIE, J. (2000). *Hume on Morality*. London: Routledge.
- BLOOM, P. (2013). *Just Babies. The Origins of Good and Evil*. New York: Broadway Books.
- CONFUCIO, MENCIO (1982). *Los cuatro libros*, MADRID: Alfaguara. Prólogo, traducción y notas de Joaquín Pérez Arroyo.
- CONFUCIUS (1971). *Confucian Analects. The Great Learning and The Doctrine of the Mean*. New York: Dover. Translated, with Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, Copious Indexes, and Dictionary of All Characters By James Legge.
- (1979). *The Analects*. Harmondsworth: Penguin. Translated with an Introduction by D. C. Lau.
- CREEL, H. G. (1976). *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse-Tung*. Madrid: Alianza. Traducción de Salustiano Masó Simón.
- Cheng, A. (2002). *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Bellaterra. Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard.
- CHING, J. Y KÜNG, H. (1991). *Christianisme et religion chinoise*. París: Ed. du Seuil.
- DE WAAL, F. (2007). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós. Traducción de Vanesa Casanova Fernández.
- FUNG, YU-LAN (1987). *Breve historia de la filosofía china*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Juan José Utrilla.

- GLOVER, J. (2013). *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*. Madrid: Cátedra. Traducción de Marco Aurelio Galmarini.
- GRAHAM, A. C. (1989). *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. LA SALLE: OPEN COURT.
- HUME, D. (1978). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press. Edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. with text revised by P. H. Nidditch.
- (1991). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Espasa Calpe. Introducción, traducción y notas de Gerardo López Sastre.
- JEFFERSON, T. (2014). *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos. Edición y estudio preliminar de Jaime de Salas. Traducción de Antonio Escohotado y Manuel Sáenz de Heredia.
- JULLIEN, F. (1997). *Fundar la moral. Diálogo de Mencio con un filósofo de la Ilustración*. Madrid: Taurus. Traducción de Héctor Subirats y Silvia Kiczkovsky.
- LAI, K. L. (2008). *An Introduction to Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAO ZI (1986). *Lao zi (El libro del Tao)*. Madrid: Alfaguara. Edición bilingüe. Traducción, prólogo y notas de Juan Ignacio Preciado.
- LEVI, J. (2005). *Confucio*. Madrid: Trotta. Traducción de Albert Galvany.
- LIU XIUSHENG (2003). *Mencius, Hume and the Foundations of Ethics*. Aldershot: Ashgate.
- LÓPEZ SASTRE, G. (1997). "Un diálogo intercultural en el mundo ético: la reflexión sobre la vida buena en Aristóteles y en Confucio", en R. Villena (coord.): *Ensayos humanísticos. Homenaje al profesor Luis Lorente Toledo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 273-284.
- (2007). "¿En qué reposa la moralidad? Una respuesta desde una perspectiva intercultural.", en N. Zavadvikver (comp.): *La ética en la encrucijada. El debate de los fundamentos de la moral*. Buenos Aires: Ed. Prometeo, pp. 47-61.
- MENCIUS (1970). *Mencius*. London: Penguin. Translated with an Introduction by D. C. Lau.
- MENZI (2008). *Menzi with selections from traditional commentaries*. Indianapolis/Cambridge: Hackett. Translated with Introduction and Notes by Bryan W. Van Norden.
- MOSTERÍN, J. (1983). *Historia de la filosofía. 2. La filosofía oriental antigua*, Madrid: Alianza.
- RASSMUSSEN, D. C. (2017). *The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith, and the Friendship that Shaped Modern Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1985). *Del contrato social. Discursos*. Madrid: Alianza. Prólogo, traducción y notas de Mauro Armíño.

- SINGERLAND, E. (2014). *Trying not to try*. Edinburgh and London: Canongate.
- SCHWARTZ, B. I. (1985). *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- SMITH, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza. Versión española y estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun.
- WILLIAMS, B. (1987). *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.

Recibido: 23/01/2018

Aceptado: 28/03/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



TOLSTOI Y GANDHI: LA RESISTENCIA PASIVA Y EL REINO DE DIOS

TOLSTOI AND GANDHI: PASSIVE RESISTANCE AND THE KINGDOM OF GOD

Pedro CARRERO ERAS

UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

RESUMEN: El objetivo del presente estudio se centra en un aspecto no lo suficientemente estudiado en nuestro país: la influencia de León Tolstói y de su obra *El reino de Dios está en vosotros* en M. K. Gandhi, especialmente en todo lo que tiene que ver con la abolición de la guerra y con los recursos de la resistencia pasiva y la no violencia como medios para conseguir un mundo más justo y pacífico. En el trabajo se analiza cómo la lectura de esa obra por Gandhi vino a superponerse a su conocimiento de obras como el *Bahagavad-Gītā* y el *Nuevo Testamento*, especialmente el Sermón de la Montaña, obras, junto a otras de autores contemporáneos, de las que el futuro Mahatma extrajo gran parte de sus fundamentos ideológicos que tienen como base la *ahimsā* o no-violencia y el sincretismo, que le conducirían a la *satyāgraha* o «insistencia en la verdad», ideología que empezó a desarrollar durante sus años de estancia en Sudáfrica, y que trasciende lo meramente político, pues afecta a muchos otros aspectos de la condición humana. En el tema de las influencias recibidas se destacan, además, las ideas de John Ruskin en su libro *Unto This Last* y las de Henry David Thoreau en *Desobediencia civil*. El estudio profundiza también, aportando nuevos datos bibliográficos, en la relación epistolar entre Tolstói y Gandhi, sin olvidar la influencia que el autor ruso tuvo en la creación de los *ashrams* fundados por Gandhi.

PALABRAS CLAVE: Gandhi; Discriminación de los indios en Sudáfrica; No violencia; Resistencia pasiva; Desobediencia civil; *Ahimsā*; *Satyāgraha*; Sincretismo; Tolstói: *El reino de Dios está en vosotros*; Abolición de la guerra y del servicio militar; John Ruskin: *Unto this last*; H. D. Thoreau: *Desobediencia civil*; Creación de *ashrams*.

ABSTRACT: This paper aims to focus on an aspect which had not been sufficiently studied in our country so far: the influence of Leo Tolstoy and his work *The Kingdom of God Is within You* on M. K. Gandhi, especially as regards everything related to the abolition of war and the resources of passive resistance and non-violence as a means to achieve a more just and peaceful world. The paper analyses how Gandhi's reading of this work came to overlap his knowledge of certain works (*Bahagavad-Gītā* and the *New Testament*, particularly the Sermon on the Mount, along with others by contemporary authors). The future Mahatma extracted a great part of the ideological foundations based on *ahimsā* or non-violence and syncretism from this works, and this would lead him to *satyāgraha* or 'insistence on the truth' – an ideology he started to develop in his South African years, transcending merely political issues to impact many other aspects of the human condition. Further noteworthy influences that can be highlighted are the ideas that John Ruskin outlined in his book *Unto This Last* and those of Henry David Thoreau in *Civil Disobedience*. Contributing with new bibliographical information, the study also goes into the epistolary relationship between Tolstoy and Gandhi in depth, without forgetting the inspiration that the Russian author exerted on the creation of the ashrams founded by Gandhi.

KEY WORDS: Gandhi; Discrimination of the Indians in South Africa; Non-violence; Passive resistance; Active non-violence; Civil disobedience; *Ahimsā*; *Satyāgraha*; Syncretism; Tolstoy: *The Kingdom of God Is within You*; Abolition of war and military service; John Ruskin: *Unto This Last*; H. D. Thoreau: *Civil Disobedience*; Creation of ashrams.

Deseo aclarar, antes de entrar en materia, que he elegido la expresión «resistencia pasiva» como punto de partida de este estudio, y bien a sabiendas de que el propio Gandhi, no satisfecho del todo tal y como se solía interpretar esta expresión, que usó en sus primeros tiempos, prefirió sustituirla por la de *satyāgraha*, que explico más pormenorizadamente en el apartado 7º. De cualquier forma, un complejo entramado léxico hace que, en el uso común, funcionen en la historia contemporánea con significado, si no idéntico, sí muy relacionado, expresiones como *non-violence*, *passive resistance*, *active non-violence*, *civil disobedience*, etc.

1. La cruda realidad para un indio en Sudáfrica

En África del Sur, hacia finales de mayo de 1893, un joven abogado indio, vestido como un auténtico *gentleman* inglés, viajaba en la primera clase de un tren en dirección a Pretoria. Este abogado, que había estudiado y se había licenciado en Londres, y que se llamaba Mohandas Karamchand Gandhi, hacía poco

que acababa de llegar a Sudáfrica para trabajar con la firma Daba Abdula & Company y, en concreto, para intervenir en un proceso en el que estaba en juego una gran cantidad de dinero. Ese tren en el que viajaba se detuvo en Maritzburg, la capital de Natal, y en esa estación subió un hombre blanco que también viajaba en primera clase. Al descubrir el blanco que en ese mismo vagón había un hombre de piel oscura, se quejó ante los empleados de ferrocarril, que solicitaron a Gandhi que se trasladara al vagón de tercera. Al negarse, aduciendo que había comprado un billete de primera clase, llegó un policía, y con cajas destempladas agarró a Gandhi de una mano y le arrojó fuera del vagón, así como su equipaje.

Este detestable suceso de racismo no iba a ser el único que sufriera el joven y atildado abogado indio, que por aquellos entonces todavía creía en la justicia británica y se sentía como un ciudadano más del Imperio. Como señala Heimo Rau, uno de los biógrafos del Mahatma, con el incidente de Maritzburg, «comenzó un largo calvario de humillaciones para Gandhi¹», pues tuvo que soportar otra brutalidad parecida en el siguiente viaje, que fue en coche de caballos entre Charlestown y Johannesburgo, trayecto en el que no existía el ferrocarril. Aunque tenía billete de primera, «el hombre blanco responsable» de la diligencia le obligó a viajar en el pescante, al lado del conductor. En su autobiografía, Gandhi nos cuenta la indignación que sintió por dentro:

Yo sabía que esto era una incalificable injusticia y un insulto, pero tuve que aceptar una y otro. No hubiera podido lograr que me dejaran sentar dentro del coche, y en el caso de haber protestado la diligencia habría partido simplemente sin mí, lo que hubiera traído aparejada la pérdida de otro día más².

Pero ahí no acabaría todo, pues ese mismo hombre blanco que le había obligado a sentarse en el pescante, decidió, caprichosamente, salir a tomar el

¹ Heimo Rau, *Gandhi*, Barcelona, Salvat, 1987, p. 51.

² Mahatma Gandhi, *Autobiografía. Historia de mis experiencias con la verdad*, Madrid, Gaia, primera reimpresión, 2016, p. 101. Llamo la atención sobre el hecho de que el subtítulo original, en inglés, es *The Story of my Experiments with Truth*, por consiguiente, el término adecuado en castellano es experimentos y no experiencias que, quizá para darle al título de la obra una dimensión distinta, figura en la traducción que cito.

aire fresco y fumar, justo donde Gandhi estaba sentado, al que ahora obligó a colocarse en el estribo. En ese punto, Mohandas se negó, aunque dijo que estaba dispuesto a sentarse dentro del coche, por lo que ese hombre comenzó a golpearle y casi estuvo a punto de bajarle a rastras, pero Gandhi resistió y, según cuenta él mismo: «...yo me aferré a los hierros del pescante, decidido a mantenerme allí aunque me quebrara los huesos de las muñecas»³. La gente que iba dentro del coche se conmovió ante la resistencia del joven de piel oscura, por lo que recriminó a aquel blanco energúmeno e invitó a Gandhi a sentarse dentro.

He querido comenzar este estudio con la referencia a esos hechos de racismo y segregación que no son en modo alguno ni anecdóticos ni irrelevantes en la vida del futuro Mahatma, pues, aparte de evocarlos él con todo detalle en sus memorias, explican en buena medida cómo Gandhi habría de movilizarse rápidamente para defender los derechos de los indios en Sudáfrica. Los que le habían contratado y otros amigos indios sonrieron cuando Gandhi les contó lo que le había ocurrido en el ferrocarril y en la diligencia, y confesaron que ellos mismos soportaban a menudo situaciones parecidas.

Hasta su llegada a Sudáfrica, Gandhi había tenido algún incidente con los británicos, pero no se había tenido que enfrentar tan crudamente con las desigualdades provocadas por el color de la piel. Es verdad que cuando ejercía como abogado en Rajkot, y representando a su hermano en un turbio litigio, había sido echado con malos modos de la casa de un agente político británico, sir Edward Charles Ollivant. Como señala Stanley Wolpert en su biografía de Gandhi:

[...] la expulsión violenta del despacho de Ollivant alteró instantáneamente la imagen entusiasta que [Gandhi] había pintado en su mente del honor, la justicia, los buenos modales y el comportamiento amistoso de los ingleses⁴.

³ *Ibid.*

⁴ Stanley Wolpert, *Gandhi*, [título original, *Gandhi's Passion*], Barcelona, Folio, 2003, p. 61. Ollivant representaba al virrey en los principados de Rajkot y Porbandar. Se había acusado al hermano de Gandhi, Lakshmidas, haber aconsejado a un joven llamado Rana sustraer piedras preciosas del principado sin consultar antes al agente británico. Lakshmidas animó a su hermano a que fuera a hablar con Ollivant, pues Mohandas le había conocido en Londres. Sin embargo, cuando Gandhi se entrevistó con Ollivant, este apenas le escuchó y mandó a su criado que lo expulsara de la casa, como así hizo. Dice Gandhi en su autobiografía: «...llegó

Es decir, que aquel incidente fue una primera desilusión, aunque momentánea, respecto a los británicos, pero ni en la India ni en su estancia en el Londres victoriano había tenido que sufrir las humillaciones que le aguardaban, como un brutal recibimiento, en Sudáfrica.

El padre de Gandhi, Karamchand Gandhi, había sido primer ministro en el principado de Porbandar en Gujarat, y después en Rajkot. La familia de Gandhi pertenecía a la casta *moh-vāṇiyā*, subcasta de los *vaiśya*⁵, mercaderes (famosos por su habilidad en los negocios y su honradez), pero en los últimos tiempos sus miembros se habían dedicado más a actuar en la pequeña política de los principados. Cuando Karamchand se trasladó a Rajkot para servir a un príncipe indio más poderoso, el pequeño Mohandas, de siete años, fue matriculado en la Alfred High School, donde comenzó a aprender inglés.

El joven Mohandas, gracias al apoyo material y moral de su hermano mayor, pudo cursar estudios superiores en Londres. Y digo moral porque gracias a sus gestiones pudo convencer, a medias, a la casta. No pudo evitar que una parte le excomulgara, porque se consideraba que un viaje así de un joven, a una ciudad de Occidente, tendría necesariamente que corromperle. El hermano consiguió que Mohandas viajara, y después de que Mohandas prometiera solemnemente a la madre que no comería carne.

Su estancia en la metrópoli (1888-1891) le permitiría a Gandhi no solo licenciarse en Derecho, sino también empaparse de la cultura de Gran Bretaña, leer un buen número de libros, frecuentar a muchas personas, es decir, a muchos británicos, ser miembro de una sociedad vegetariana y publicar varios artículos. Durante esa época, y mucho antes de que el abogado Gandhi se transformara en el Mahatma, vestía como los británicos, a los que admiraba por sus leyes, su poder y su cultura. Pero todo eso se vino abajo cuando llegó a Sudáfrica. Gandhi fue considerado y tratado como un *culi* (coolie)⁶, término despectivo con el que

el asistente, plantó ambas manos sobre mis hombros y me empujó fuera de la habitación» (*op. cit.*, p. 61).

⁵ Para la denominación y transliteración de las castas sigo la terminología que figura en el glosario de la extensa y documentada obra de Agustín Pániker sobre la sociedad de castas: «*moh-vāṇiyā*, casta de comerciantes de Guyarat» (Agustín Pániker, *La sociedad de castas. Religión y política en la India*, Barcelona, Kairós, 2014, glosario, p. 653). En castellano, esta casta suele escribirse como *bania*, aunque a veces también aparece con la forma *vania*.

⁶ *Ibid.*, p. 645: «*coolie*: porteador, peón. La palabra parece proceder de la tribu gujarati *culi*, aunque quizá de la urdu *qulī*, que significa “esclavo”».

los británicos llamaban a los trabajadores indios que habían emigrado a Natal con un contrato de cinco años. Ese término también llegaron a usarlo para designar a los comerciantes musulmanes indios y a los parsis. No es difícil imaginar la irritación del joven Mohandas al sentirse maltratado por gente que no tenía los modales, la educación y los estudios que él había alcanzado.

Gandhi se interesaría enseguida por una serie de decretos que eran claramente discriminatorios para los indios, y se pondría en acción, de manera que su labor en África del Sur como abogado quedó supeditada a toda una serie de reclamaciones y protestas que encabezó, al darse cuenta de que las personas como él no eran, de verdad, tratadas como otros súbditos británicos del Imperio, sino de manera bien distinta. En el Estado Libre de Orange –que después sería una provincia de Sudáfrica–, una ley especial había derogado todos los derechos de los indios, y solo tenían la posibilidad de trabajar en oficios considerados serviles, como, por ejemplo, camareros. Se expulsó a los comerciantes y se les incautaron sus propiedades, sin derecho a cobrar indemnización. En el Transvaal un decreto imponía a todo indio que entraba en el país un depósito de tres libras. No tenían derecho al voto, ni la posibilidad, en la mayor parte del territorio, de poseer tierras. Tampoco podían acceder a los parques públicos ni salir de casa después de las nueve de la noche. El cumplimiento de estas leyes discriminatorias dependía de las autoridades y, en cada caso, del buen o mal humor de los representantes de la ley a la hora de aplicarlas⁷.

2. La *ahimsā* o no-violencia: la *Gītā* y el Sermón de la Montaña. La paradoja de la *Gītā*

La esencia de la actuación política de Gandhi ante los abusos y las desigualdades se forja ya en sus años de estancia en Sudáfrica. Pero esa actuación tiene una profunda base filosófica y religiosa. El joven Mohandas ya desde sus años de estancia en Londres había comenzado a leer una serie de obras no solo del hinduismo, sino también de otras religiones, como el cristianismo. Allí en Londres, su amigo y compañero de habitación Josiah Olfied, como «buen cristiano» que era, intentó convertir a Gandhi al anglicanismo, recomendándole que leyera la Biblia, lo que así hizo. Todo parece indicar que el Nuevo Testamento le debió

⁷ Cf. Heimo Rau, *op. cit.*, pp. 51-52.

parecer a Mohandas mucho más atractivo que el Antiguo, pues sabemos que le atrajo, muy poderosamente, el Sermón de la Montaña:

El Nuevo Testamento me causó una impresión muy distinta, especialmente el Sermón del Monte, que llegó derechamente a mi corazón. Lo comparé con el *Gita*. Los versículos: «Mas yo os digo: no resistáis al mal; antes, a cualquiera que te hiriere en tu mejilla diestra, devuélvele también la otra; y al que quisiere ponerte a pleito y tomarte tu ropa, déjale también la capa» me encantaron más allá de toda ponderación»⁸.

Antes de leer la Biblia, Gandhi había leído la *Bhagavad-Gītā*, canción formada, como es sabido, por 700 versos del *Mahābhārata*, el poema épico –y, por tanto, de guerra– más extenso del que se tiene noticia. Fue hacia el segundo año de su permanencia en Londres, es decir en 1889, al entrar en relación con dos teósofos, cuando se produjo esa lectura. Antes tuvo que confesar a sus amigos, avergonzado, que no había leído la *Gītā*, ni en sánscrito ni en gujarati. Leyó el poema con ellos, basándose en la traducción de sir Edwin Arnold, y Gandhi aportó lo que podía, de sus conocimientos de sánscrito, para ver si la traducción se correspondía al original. Esa lectura se convirtió en verdadero estudio en años posteriores, y en toda una guía espiritual para Gandhi, según confiesa él mismo en sus memorias: «Hoy considero la *Gita* como el libro por excelencia para el conocimiento de la verdad»⁹. Y no olvidemos que la búsqueda de la verdad, en su pensamiento político, es esencial. Por esas fechas de su estancia en Londres, Mohandas conoció, a través de sus amigos teósofos, a Madame Blavatsky y a su discípula Annie Besant, que habría de sucederla. Los teósofos le invitaron a Gandhi a entrar en la Sociedad Teosófica, pero él rechazó la invitación con cortesía, declarando que «con mis escasos conocimientos de mi propia religión no quiero pertenecer a ninguna institución religiosa»¹⁰. Creo que, aunque Gandhi habría de tender al sincretismo en su pensamiento religioso, pues veía en todas las religiones, y no solo en una en exclusiva, la manifestación de la divinidad, este motivo, tan querido y practicado por los teósofos –y tan admirable–, unido a su búsqueda de la fraternidad universal, no fue suficiente para que se adscribiera a

⁸ Cf. Gandhi, *Autobiografía*, *op. cit.*, p. 67. Ver el pasaje citado en los Evangelios de San Mateo, 5, 39–42 y San Lucas, 6, 29–30.

⁹ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰ *Ibid.*

la Sociedad Teosófica. Gandhi estaba en esa época viviendo una búsqueda de la verdad que le llevaba a un conocimiento apasionado de las grandes religiones, pero fue siempre crítico con aquellos aspectos que no le convenían, ya fueran del cristianismo o del propio hinduismo.

En esa persecución de la verdad que le llevaba a establecer relaciones entre unas religiones y otras, para Gandhi el código moral de la *Gītā* se corresponde con la esencia del Sermón de la Montaña. Dice el Mahatma en una de sus reflexiones:

No he podido ver ninguna diferencia entre el Sermón de la Montaña y la *Bhagavad Gita*. Lo que el sermón describe de una manera gráfica, la *Bhagavad Gita* lo reduce a una fórmula científica. Puede que no sea un libro científico en el sentido corriente de la palabra, pero ha hablado de la ley del amor [...] de una manera científica. El Sermón de la Montaña ofrece la misma ley en un lenguaje maravilloso. [...] Hoy, si me viera privado de la *Gita* y olvidara todo su contenido, pero tuviera un ejemplar del Sermón, este me proporcionaría la misma alegría que me proporciona la *Gita*¹¹.

Pero si la *Gītā*, en una primera lectura, se puede considerar como una justificación de la guerra ¿cómo puede Gandhi haber extraído de este poema la idea de la no-violencia? Es como una paradoja, pero que, sin embargo, tiene su explicación (sin olvidar que este texto ha sido objeto de innumerables y a veces contradictorias interpretaciones). Recordemos la situación bélica de su argumento: los Pandava, que representan el bien, y a cuyo frente está Arjuna, reclaman a los Kaurava, que representan el mal, el cumplimiento de un pacto según el cual ha llegado el momento para que se les entregue el reino de los Baratha, pero los Kaurava se niegan, de manera que se entabla una batalla, la de

¹¹ *El pensamiento de Gandhi. Antología*. Selección e introducción de David Williams, Barcelona, Olañeta, *Los pequeños libros de la sabiduría*, 2013, p. 23. Como es sabido, la *Bhagavad-Gītā* se conoce abreviadamente como *Gītā*. En sánscrito, puesto que se refiere a 'la canción', es femenino, aunque en español a veces se suele emplear como masculino, por hacer referencia no a la canción sino a 'el canto'. Véase, por ejemplo, el artículo que cito en la nota núm. 13. En este estudio empleo la forma femenina, pero respeto la masculina en las citas cuando aparece como tal.

Kurukshetra. Krishna, que apoya a los Pandava, se le aparece a Arjuna antes de la batalla. Arjuna ha visto en el campo enemigo a guerreros que conoce bien, así como a familiares y amigos por los que siente admiración y veneración. Entonces, abrumado por todo ello, Arjuna arroja su arco y se niega a luchar, e incluso decide convertirse en renunciante. Pero Krishna le reprocha su debilidad, y le recuerda que el deber de todo guerrero (su *dharma*) es enfrentarse al enemigo sin pensar en los resultados, es decir, sin dejarse tentar por el deseo de los frutos de las propias acciones. Se debe cumplir con el deber y no hay que preocuparse de los resultados. Al llegar a este punto, que constituye el primer capítulo, lo que sigue en la *Bhagavad-Gītā* está constituido por las enseñanzas de Krishna a Arjuna, y que el dios define como un yoga.

De todas formas, y como bien señala el filósofo Fernando Díez: «...a muchos les resulta curioso que un texto como la *Bhagavad-Gītā*, que lleva los valores éticos a su extremo, comience justificando una batalla entre hermanos»¹². De hecho, la mayoría de los exegetas que han interpretado esta canción ven en ella una justificación religiosa de la guerra. Para ello, debemos tener en cuenta que Krishna le recuerda a Arjuna que debe cumplir con su *dharma*, el que corresponde a su casta, que es la de los *kṣatriya*, los guerreros, para los cuales luchar es su deber, así como mantener el bien y el orden, por lo que si alguien mata o muere, eso es una consecuencia de su *karma*. Además, la violencia que se desarrolla en el campo de batalla solo afecta a los cuerpos mortales de los que luchan, mientras que el *ātman*, es decir, el alma individual, es eterno, imperecedero, existe en todo lo que es y, por supuesto, tanto en los guerreros de un bando como en los del otro.

El investigador Salvador Cuenca Almenar estudia en un extenso artículo cómo Gandhi extrae de la *Gītā*, de un texto que comienza con una batalla, su concepto de la *ahiṃsā*, es decir, de la no-violencia, aunque resulte paradójico. Según este autor, Gandhi, en su lectura de la obra

[...] desvió el foco de atención de las estrofas 31-38 a las 53-72 del capítulo II de la *Gita*. [...] Las estrofas 31-38 inspiran los comentarios belicistas

¹² Fernando Díez, *El legado de la India*, Madrid, Mandala, 2005, p. 136.

de la *Gita*, mientras que las 53-72 inspiran la justificación de la práctica de la *ahimsa*¹³.

Basándose en esos versos o śloka del capítulo II de la *Gītā* que atrajeron a Gandhi, el verdadero *dharma*, o, si se quiere, el único *dharma* o deber moral, es el de la libertad mediante el ejercicio de la *ahimsā*, es decir, de la no-violencia y el respeto a la vida. En su biografía, Gandhi nos cuenta cómo los versos del segundo capítulo de la *Gītā* le causaron una profunda impresión, sobre todo estos, que muestran la necesidad del desapego:

Cuando se analiza el objeto de los sentidos
se advierte que de ellos brota la atracción;
y de la atracción nace el deseo, que a su vez
inflama la fiera pasión. La pasión alimenta los vicios
y, entonces, la memoria queda traicionada, deja
que se ausenten los propósitos nobles y mina el espíritu¹⁴.

Pero, además, para Gandhi esa guerra con que se abre el poema hay que interpretarla de manera simbólica. El campo de batalla que se produce en las cercanías de la antigua Delhi es una lucha entre el bien y el mal que tiene lugar en el campo del alma del hombre, que también es otro campo de batalla. Esa interpretación la han puesto de relieve estudiosos de Gandhi, como Cuenca Almenar o el anteriormente citado biógrafo Stanley Wolpert. Dice, a este respecto, Cuenca:

¹³ Salvador Cuenca Almenar, «Una justificación de la no-violencia a través de un texto bélico: Gandhi lee el *Bhagavad Gita*», en *Eikasia. Revista de Filosofía*, núm. 50, julio de 2013, p. 283. Está disponible en Internet en la siguiente dirección: <http://revistadefilosofia.com/numero50.htm>

¹⁴ Gandhi, *Autobiografía*, *op. cit.*, p. 66.

Gandhi subrayaba que el campo de batalla era el cuerpo y el combate se daba entre afectos egotistas, como la cobardía o la acumulación de posesiones y placeres, y los impulsos desinteresados que liberaban de los mismos. Los afectos egotistas se representaban alegóricamente por los personajes comandados por Duryodhana y las tendencias desinteresadas por los aliados de Arjuna. Por ello, Arjuna actúa como un arquetipo de la acción no-violenta que vence a la cobardía de la fuga o de la inacción¹⁵.

Por su parte a Stanley Wolpert le llama poderosamente la atención la asombrosa imaginación de Gandhi al poner en relación una obra en que se justifica la violencia, la *Gītā*, con el mensaje de Jesús en Sermón de la Montaña, donde insta a poner la otra mejilla a cualquiera que nos hiera. Dice, en este sentido:

Gandhi trató de reinterpretar la más famosa justificación filosófica del asesinato que ofrecía el hinduismo y convertirla en un canto de pasividad cristiana. Al igual que los antiguos lógicos hindúes, procuraba conciliar conceptos opuestos y albergaba la esperanza de que por medio del dulce optimismo de su análisis desarmaría a sus adversarios más acérrimos, ya fueran británicos, musulmanes o hindúes¹⁶.

Gandhi llegó, por tanto, a Sudáfrica con el bagaje de estas lecturas, pero su interés por conseguir la verdad le obligó a seguir leyendo.

3. León Tolstoi y su visión de la religión cristiana

Entre los autores que han influido en el pensamiento de Gandhi se encuentra el conde León Tolstoi. El conocido novelista ruso, una de las cumbres de la

¹⁵ Salvador Cuenca Almenar, *op. cit.*, p. 285.

¹⁶ Stanley Wolpert, *Gandhi, op. cit.*, p. 49.

novela realista del siglo XIX, tuvo una fuerte crisis espiritual aproximadamente en la época de finalización de *Ana Karenina*, novela que empezó a escribir en 1873 y que concluyó en 1877. Visitó en esa época, movido por sus inquietudes, el monasterio de Optina Pustyn y también la Troice Sergieva Lavra para hablar con los monjes y discutir sobre ciertos principios teológicos. Tolstoi estaba convencido de que era necesaria la separación entre la religión y los poderes eclesiásticos. Con la publicación en 1882 de su libro *Confesión*, al explicar lo que el autor entiende por cristianismo, queda claro su alejamiento de la iglesia ortodoxa. Otro libro, titulado *En qué consiste mi fe* fue declarado muy perjudicial por la censura eclesiástica, e incluso fue confiscado por la policía. Su visión crítica de la Iglesia y la imposibilidad de publicar esos libros en Rusia no impidió que aparecieran en el extranjero, como así sucedería con la obra en que habría de culminar su interpretación del cristianismo, *El reino de Dios está en vosotros*¹⁷.

Paralelamente a esta preocupación por lo religioso, el escritor ruso defendía un tipo de vida en que valoraba más el trabajo manual que el trabajo intelectual. Esto no significa que Tolstoi dejara de escribir, ni mucho menos, ni que dejara de estar preocupado por la literatura y el arte en general –incluso seguiría publicando algunas novelas–, pero lo cierto es que en sus dominios de Jásnaya Polyana él alternaba su oficio de escritor con labores agrícolas como arar los campos, transportar agua, así como cortar y recoger leña. También dejaría de fumar, se haría vegetariano y condenaría la sexualidad, condiciones que, de alguna forma, y salvando todas las distancias, le aproximan a lo que solemos entender como un renunciante y nos recuerdan otras actitudes y decisiones parecidas de Gandhi. Vestido como un campesino, y tras liberar a sus siervos, siempre estuvo preocupado por el pueblo, y ya antes de su crisis religiosa se había interesado por la pedagogía y por escribir obras divulgativas que el pueblo, tras ser alfabetizado, pudiera entenderlas. En aquella Rusia profunda y feudal de los siervos, cuyo estatus se parecía más al esclavismo, terratenientes como Tolstoi trataron de mejorar

¹⁷ Lev Tolstói, *El reino de Dios está en vosotros*, Traducción del ruso y prefacio de Joaquín Fernández-Valdés Roig-Gironella, Barcelona, Kairós, 2010. Hasta esta loable iniciativa de la Editorial Kairós, la única traducción que existía en España del libro de Tolstoi data de 1902, que, como señala el traductor Fernández-Valdés «es extremadamente resumida y a todas luces no directa del ruso». Por otra parte, la acentuación en la última sílaba del apellido del escritor –Tolstói– coincide con la pronunciación rusa, y esa es la que figura en la edición de Kairós, así como el nombre propio Lev. Por mi parte, sigo pronunciando y, en consecuencia, escribiendo el apellido del escritor conforme a la acentuación llana que es habitual en castellano, así como León en lo que se refiere al nombre propio.

las condiciones de vida de los campesinos¹⁸. En este sentido hay que interpretar su obra ¿Necesita el hombre mucha tierra?, una pregunta meramente retórica que apuntaba a la intención que cada vez sentía con más fuerza de desprenderse de sus bienes. Tanto sus ideas religiosas como sociales y altruistas provocaron un conflicto con su esposa y con algunos de sus hijos y un distanciamiento que se acentuaría con el tiempo y que le acompañaría hasta la muerte.

Pero todas esas ideas, y no solo ideas, sino actuaciones, que tanto influirían en Gandhi, ya estaban de alguna forma presentes en la obra más emblemática de Tolstoi, *Guerra y paz*, concluida en 1869. Dos personajes, de los muchos que aparecen en esta novela, el conde Pierre Bezujov, heredero de grandes posesiones y el príncipe Andrey Bolkonsky, oficial de los ejércitos del zar son, de alguna manera, dos *alter ego* del escritor, pues reflejan aspectos de su vida y de su pensamiento. Recordemos que Tolstoi, aparte de aristócrata y terrateniente, también fue militar, destinado al Cáucaso, y estuvo en los comienzos de la guerra turco-rusa. Pierre y Andrey son amigos, y en un momento determinado, cuando se habla de enfrentarse a los ejércitos franceses, a Pierre no le parece bien guerrear contra «el hombre más importante del mundo», es decir, contra Napoleón, al que admira, con el único pretexto de que Rusia deba ayudar a Austria e Inglaterra. A Andrey le resultan ingenuas las reflexiones de su amigo, y le recrimina con esta afirmación: «si todo el mundo luchase por convicción, no habría guerra, no habría guerra»¹⁹, lo que significa que, si se pensarán bien las cosas, no habría gente disponible para ir a la guerra. La visión crítica que Tolstoi ofrece sobre la guerra –es decir, esa irracionalidad que lleva a los seres humanos al matadero, sin saber muy bien por qué motivos– está presente en esta y en otras escenas de la novela. A continuación, Pierre le pregunta a Andrey

-Bueno, pero usted ¿por qué va a la guerra?

-¿Por qué voy? Pues no lo sé, Hay que ir. Además, voy...

¹⁸ «Tolstoi creció en una familia rusa, noble y terrateniente. Sin embargo, renunció a sus privilegios en la Corte y liberó a sus siervos, haciendo de su propiedad de Yásnaia Poliana una escuela para los hijos de los campesinos» (Pere Ortega y Alejandro Pozo, *Noviolencia (sic) y transformación social*, Barcelona, Icaria, 2005, p. 64).

¹⁹ León Tolstoi, *Guerra y paz*, traducción de Víctor Andresco, Madrid, Alianza, 2008, tomo I, p. 47.

Se interrumpió.

-Voy porque la vida que llevo aquí, esa vida... ¡no es para mí!²⁰

Andrey acaba de responder con una justificación puramente personal sobre los motivos que pueden impulsar a alguien para ir a la guerra. Marcha a la contienda como quien escapa de algo y se aferra a un clavo ardiendo, pues es infeliz en su matrimonio y le asquea la vida mundana y frívola de los salones de San Petersburgo y de Moscú.

Pierre Bezujov es quizá, de los dos personajes, el que más refleja las inquietudes de Tolstoi, su insatisfacción ante la realidad y ante las eternas y terribles preguntas de la existencia: «¿Qué debemos amar? ¿Qué debemos aborrecer? ¿Para qué vivimos? ¿Qué represento yo? ¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Cuál es la fuerza que lo rige todo?»²¹ Es decir, Pierre se preocupa por encontrar la verdad, como le ocurre al autor de la novela, el conde Tolstoi, y como le ocurrirá décadas después al joven Gandhi. Si al principio Pierre admira a Napoleón, cuando llega a conocer de cerca la guerra, es decir, sus desastres, ve en Bonaparte una ser dañino, un enemigo público universal al que desea matar.

Esta visión negativa de la guerra y de todas las guerras ya estaba presente en otra novela anterior de Tolstoi, *Relatos de Sebastopol*, narraciones que reflejan la experiencia directa que el autor ruso, como militar, tuvo en la campaña del Cáucaso.

Pero, además, este personaje de *Guerra y paz*, Pierre, se preocupa en sus posesiones por mejorar las condiciones de vida de sus campesinos, de liberarlos, de que tengan una vivienda mejor, y de que los hijos de estos campesinos puedan estudiar. Todo ello provoca la indignación de otros aristócratas terratenientes, que ven en esa actitud y en esas medidas una poderosa amenaza para sus intereses y privilegios.

Como vemos, en la vida y en la obra de Tolstoi hay inquietudes y prácticas –la preocupación por los oprimidos, la organización de granjas donde se practica una especie de comunismo, el rechazo de la violencia, la valoración del trabajo

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 506.

manual—, que coinciden, precisamente, con algunas que experimentará el joven Gandhi en su búsqueda de la verdad. Esa influencia de Tolstoi en Gandhi vendría de la mano de la lectura del libro del escritor ruso *El reino de Dios está en vosotros*.

4. *El reino de Dios está en vosotros*, de León Tolstoi

Esta obra fue escrita entre 1890 y 1893. Fue censurada en Rusia por el poder del Estado y el poder de la Iglesia, por lo que solo pudo difundirse y conocerse clandestinamente. Sin embargo, su impacto fue tan grande que en poco tiempo fue traducida y publicada en el extranjero. Más tarde, la propagación de estas ideas en ese libro y en otros sobre asuntos de religión, además de sus críticas no solo a la Iglesia sino también al Estado, le costaría a su autor ser excomulgado en 1901 por el Santo Sínodo de la iglesia ortodoxa. Este hecho produjo demostraciones públicas de simpatía que las autoridades trataron de silenciar prohibiendo a los periódicos destacarlas.

Una versión inglesa de *El reino de Dios...* fue la que leyó Gandhi, hacia el año 1896, si aceptamos los datos que uno de sus biógrafos más documentados, Stanley Wolpert, ofrece en su estudio²². Gandhi se hallaba en Sudáfrica cuando, en plena búsqueda de la verdad, quedó fascinado por las ideas que contiene el libro de Tolstoi. También por esos años ya había fundado el Natal Indian Congress y se estaba convirtiendo en el líder político de los emigrantes de la India. Téngase en

²² «Ocho años antes [de la lectura de *Hasta esto último*, de John Ruskin, que tuvo lugar en 1904], Gandhi había quedado “abrumado” por *El reino de Dios está dentro de ti* (sic), al leer la obra por primera vez durante su visita inicial al Transvaal» (Stanley Wolpert, *op.cit.*, p. 96). No hay mucha coincidencia entre los biógrafos de Gandhi sobre la fecha exacta en que este debió leer la obra de Tolstoi. Woodcock dice textualmente: «El primero [de los escritores occidentales que leyó en Sudáfrica] fue Tolstoi, cuyo libro *El reino de Dios está dentro de ti* leyó en 1893» (George Woodcock, *Gandhi*, Barcelona, Grijalbo, 1973, pp. 35-36). Cuesta creer que, si el libro del autor ruso fue terminado en 1893, en ese mismo año Gandhi leyera la traducción al inglés. Es mucho más creíble la fecha de 1896 a la que se refiere Wolpert, pues para ese año ya le había dado tiempo al libro, que clandestinamente circulaba por Rusia, para salir al extranjero y ser traducido y publicado en otras lenguas. Por su parte Heimo Rau (*op. cit.*) no indica datos cronológicos sobre la lectura de este libro por Gandhi. Hay que tener en cuenta que Gandhi, en sus memorias, y en la que se basan sus biógrafos, no suele ofrecer precisión sobre fechas salvo en casos muy señalados.

cuenta que todas las ideas que existen en este libro y en otras obras occidentales que posteriormente leería el futuro Mahatma, no hacían sino abonar un campo de cultivo que había comenzado a brotar con sus lecturas, durante sus años en Londres, de la *Gītā* y del Sermón de la Montaña.

En su autobiografía, en su segunda parte y, en concreto, en el capítulo XV –titulado «Fermento religioso»– Gandhi nos habla de sus muchas lecturas de libros de religión durante su estancia en Sudáfrica, entre las que no faltaban obras de autores cristianos críticos con el cristianismo dominante. Entre estos libros destaca de forma especial el libro de Tolstoi, por el que Gandhi, en su autobiografía, muestra su admiración con estas palabras:

El reino de Dios está en ti, de Tolstoi, me abrumó, dejándome una impresión imborrable. Ante la independencia de criterio, profunda moralidad y autenticidad de ese libro, los que me había prestado Mr. Coates palidieron hasta la insignificancia²³.

El título de la obra de Tolstoi está tomado del Evangelio de San Lucas:

Preguntado [Jesús] por los fariseos acerca de cuándo llegaría el reino de Dios, les respondió y dijo: No viene el reino de Dios ostensiblemente.

²³ Gandhi, *Autobiografía*, op. cit., p. 119. Llamo la atención sobre el hecho de que, en este caso, como en otros que he citado anteriormente, el título en español del libro de Tolstoi figura como *El reino de Dios está en ti*, es decir, la forma pronominal aparece en singular, «en ti», en vez de «en vosotros». Sin embargo, el original ruso, *Tsarstvo Bozhie Vnutri Vas*, exige el plural, como bien figura en la excelente traducción de Kairós. Para mí esa tendencia a la segunda persona del singular es una especificación que se considera como más efectiva desde el punto de vista espiritual e íntimo, si se piensa en el destinatario lector tomado individualmente. Por lo que respecta a la referencia que hace de Mr. Coates, este es un joven cuáquero que, en Sudáfrica, le proporcionó a Gandhi libros sobre el cristianismo. Con él y con otros cristianos dirigidos por Mr. Baker se reunía Gandhi de vez en cuando para orar (cf. *Autobiografía*, pp. 106-107), aunque nunca consiguieron convertirle, pues Gandhi, según nos dice, todavía desconocía mucho de su propia religión hindú.

Ni podrá decirse: Helo aquí o allí, porque el reino de Dios está dentro de vosotros²⁴.

En un principio, y como señala Joaquín Fernández-Valdés²⁵, la idea de Tolstoi era escribir un pequeño prólogo al *Catecismo de la no resistencia* del norteamericano Adin Ballou (1803-1890), abolicionista y partidario de la resistencia cristiana no violenta, es decir, también defensor, como lo serían Tolstoi y Gandhi, de la no resistencia al mal con la violencia. El investigador Mario López Martínez menciona a Ballou y a otros autores norteamericanos partidarios de la no violencia, como William Lloyd Garrison, citado también, con reverencia, por Tolstoi²⁶. Así que lo que el autor ruso comenzó a escribir como un texto breve, terminaría convirtiéndose en un libro.

El título del primer capítulo de la obra de Tolstoi es ya muy significativo, pues, por su extensión, es casi un resumen del contenido de ese capítulo y una idea fundamental que contiene el libro. Dice así: «Desde que se fundó el cristianismo solo una minoría de personas ha profesado y profesa la doctrina de la no resistencia al mal con la violencia»²⁷. Y en ese capítulo ofrece abundantes datos sobre el Catecismo de Ballou, reproduciendo partes de sus preguntas y respuestas, y entre las que destaca esta máxima atribuida a Cristo: «No resistáis al mal con la violencia»²⁸. Tolstoi se lamenta de lo silenciadas que quedaron las ideas de Ballou y la nula resonancia que tuvieron en su época, evidentemente porque a los poderes públicos no les interesaban.

²⁴ San Lucas, 17, 20-21. Cito por *Sagrada Biblia*, versión directa de las lenguas orientales por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, 36ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

²⁵ Prefacio a Tolstoi, *El reino de Dios...*, *op. cit.*, p. 8.

²⁶ «Existe toda una literatura [...] en la que se discute y profundiza sobre las posibilidades, límites y potencialidades de los métodos no violentos [sic]; algunos de estos autores [norteamericanos] son: William Lloyd Garrison, Adin Ballou y Elihu Burrit. Uno de los rasgos generales en esa literatura fue que la acción y los métodos no violentos perseguían la *persuasión* moral o espiritual de los adversarios» (Mario López Martínez, «La no violencia [sic]: una forma de autogestión de la resistencia civil», estudio recogido en Gene Sharp, *The Politics of Nonviolence action*, Boston, Porter Sargent, 1973, 3 vols., p. 174, cf. http://www.ugr.es/~mariol/files/publicaciones/capitulos_de_libro/noviencia/41.pdf

²⁷ Tolstoi, *op. cit.*, p. 17.

²⁸ *Ibid.*, p. 34.

En *El reino de Dios está en nosotros* se pone de manifiesto que la doctrina de Cristo y sus enseñanzas del Sermón de la Montaña no tienen nada que ver con la actuación de los que se llaman cristianos (léase también, Estados cristianos) a lo largo de la Historia, con sus guerras y sus acciones violentas de todo tipo. Como señala Fernández-Valdés:

Tolstói carga contra dos instituciones que, a lo largo de la historia, en su opinión, han perjudicado enormemente a la humanidad y a la comprensión cristiana de la vida, porque se fundamentan en el empleo de la violencia: la Iglesia y el Estado²⁹.

Para el autor de *Guerra y paz* la no resistencia constituye la esencia del cristianismo y sitúa en el siglo IV el momento de la perversión y corrupción de la Iglesia cuando esta se unió al poder del Estado. «Las Iglesias –dice Tolstói– han sido siempre y no pueden dejar de ser instituciones no solo ajenas a las enseñanzas de Cristo, sino incluso hostiles a ellas»³⁰.

En los capítulos siguientes las críticas del escritor ruso hacia esa comprensión errónea del cristianismo se dirigen hacia los creyentes y hacia los hombres de ciencia, y pone de relieve las contradicciones que existen entre lo que se entiende como conciencia cristiana y lo que sucede, se justifica y se lleva a la práctica en la realidad, por ejemplo, en la explotación del hombre por el hombre:

Todos somos hermanos, pero aun así cada mañana un hermano o una hermana me vacía el orinal. Todos somos hermanos, pero por la mañana me es imprescindible un puro, azúcar, un espejo y otros objetos en cuya fabricación mis hermanos y hermanas, iguales a mí, han perdido y pierden la salud; sin embargo, yo sigo utilizando tales objetos³¹.

²⁹ Prefacio a Tolstói, *El reino de Dios...*, *op. cit.*, p. 8.

³⁰ Tolstói, *El reino de Dios...*, p. 92.

³¹ *Ibid.*, p. 147.

Sucede, así, que el mensaje de Cristo ha sido tergiversado y pervertido. Se ha destruido la concepción cristiana de la vida, la original, la que se basa en la verdad y en el amor a los semejantes. Y donde más se manifiesta esta perversión es en la utilización de la violencia y de su máximo exponente, la guerra, es decir, de aquello que practica la violencia estatal y militar. Hombres que se consideran cultos e instruidos –dice Tolstoi– conciben, por inercia y por conveniencia, que dentro del orden social establecido debe existir la guerra, el armamentismo y el servicio militar obligatorio. De esos hombres, es verdad que unos creen que la guerra se puede solucionar con medidas diplomáticas, sin embargo, otros consideran la guerra como algo terrible, pero inevitable, y otros van más allá, pues creen que la guerra es algo benéfico y deseable. Con lo cual, la humanidad, para el escritor ruso, con las guerras retrocede miles de años, y vuelve a situarse en aquel estadio de la evolución en que los primitivos se comportaban de una forma instintiva y brutal. Es como si el desarrollo de la civilización y mensajes como los de los evangelios no hubieran existido. De ahí que en los siguientes capítulos del libro Tolstoi se centre en sus críticas hacia el servicio militar obligatorio y, en general, al Estado, institución que, si bien considera que, si en un tiempo tuvo su razón de ser para agrupar a individuos en comunidades y defenderse de amenazas exteriores, ahora ya no tiene sentido. Vemos aquí cómo resalta la ideología ácrata –un anarquismo cristiano– en la que derivó el escritor. En consonancia con el pensador norteamericano Henri David Thoreau (1817-1862) que tanto influyó en él, Tolstoi predica la desobediencia civil y e invita a ser insumisos ante un Estado que, con sus leyes, nos pide que actuemos de forma contraria a la ley de Dios. El largo título del capítulo X, es en sí, todo un resumen de esta filosofía:

La inutilidad de la violencia estatal como instrumento para suprimir el mal. El avance moral de la humanidad se logra no solo mediante el conocimiento de la Verdad, sino también el surgimiento de una opinión pública³².

Las leyes estatales son temporales, cambiantes y arbitrarias, mientras que la ley divina del amor es eterna e inmutable. El autor de *Guerra y paz* considera

³² *Ibid.*, p. 273. En nota a pie de página, el traductor, Fernández-Valdés, aclara que «En ocasiones Tolstói emplea la expresión “opinión pública” en el sentido de “moral social” o “valores sociales”».

que todo cristiano debe avanzar hacia la perfección, es decir, hacia la Verdad y hacia el amor, por lo que debe desobedecer, aunque siempre de forma pacífica, aquellas leyes estatales que infringen la ley divina.

En sus extensas «Conclusiones», que llevan el llamativo subtítulo de «Arrepentíos, porque el reino de Dios está cerca, a las puertas», Tolstoi desarrolla su visión crítica sobre la sociedad rusa y sus instituciones: gobernadores, jueces, ejército, policía, sin perder de vista la máxima autoridad, el zar, como responsables de toda una cadena de injusticias que abruman al pueblo, sometiéndolo a humillaciones, torturas, ejecuciones, que el autor ruso califica limpia y llanamente de asesinatos. Toda esa violencia existe bajo la justificación de mantener las leyes y el orden establecidos, unas leyes y un orden y unas sentencias destinadas a sostener los privilegios de las clases dominantes, de los aristócratas y terratenientes ante las justas peticiones de los campesinos. Especial hincapié vuelve a hacer en lo aberrante del servicio militar obligatorio. Incluso él mismo cuenta, con sus excelentes dotes de narrador, haber asistido, por azar, al cumplimiento de ejecuciones, así como al reclutamiento forzoso de pobres campesinos. La idea de Tolstoi es que, desde el último policía y soldado, que es quien tiene que ejecutar órdenes injustas contra el pueblo, es decir, contra sus hermanos, hasta los jueces, gobernadores y el propio zar, tomados individualmente, pueden ser, aparte de cristianos, personas bondadosas que consideran que esas leyes y esas sentencias son necesarias e inamovibles. En definitiva, ese no es, para Tolstoi, el reino de Dios, no es el reino del amor ni de la verdad. Si toda esa cadena que va desde el zar hasta el último soldado o policía fuera consecuente con las enseñanzas de los Evangelios sobre el amor a los semejantes y la no violencia, entonces sí que podría hablarse del reino de Dios. Junto a las citas de San Mateo y de San Lucas, cierra así Tolstoi su libro:

El único sentido de la vida del hombre reside en servir al mundo contribuyendo a que el reino de Dios sea establecido. Y ello se producirá únicamente cuando cada individuo reconozca y profese la Verdad³³.

³³ *Ibid.*, p. 415.

Por el subtítulo de estas conclusiones —«Arrepentíos, porque el reino de Dios está cerca, está a las puertas»— cabe pensar que ese anarquista cristiano que fue Tolstoi estaba convencido de que la Verdad pronto se terminaría imponiendo en las naciones y que estas acabarían abandonando la injusticia, la violencia y las guerras. Tolstoi murió en 1910, y no pudo ver toda la sarta de guerras, matanzas y genocidios que hacen del siglo XX uno de los períodos más aterradores y vergonzosos de la historia de la Humanidad. Y si echamos una mirada a la actualidad, con sus fanatismos y con la amenaza nuclear, que puede convertir este planeta de la noche a la mañana en una costra sin vida, vemos que el reino de Dios está, todavía, muy lejos de conseguirse.

Pero lo cierto es que el libro de Tolstoi influyó en aquel joven abogado indio que estaba llamado a ser una de las figuras emblemáticas de la resistencia pasiva, de la desobediencia civil, de la no violencia. En su búsqueda personal de la Verdad, de la Verdad con mayúsculas, a Gandhi le impresionó el libro del escritor ruso, con el que tendría una breve, pero intensa, correspondencia epistolar.

5. La *Carta a un hindú*, de Tolstoi y la correspondencia epistolar entre el autor ruso y Gandhi

El indio Tarak Nath Das era enemigo del dominio británico en la India y dirigía una revista titulada *The Free Hindustan*. Escribió en 1908 una carta a León Tolstoi pidiéndole su opinión sobre las injusticias cometidas por Inglaterra y afirmando que solo con la violencia como método de lucha era posible librarse de esa opresión. Tolstoi le contestó con una larga carta que es conocida como *Carta a un hindú*. Las ideas expuestas en esta carta están muy en consonancia con las que figuran en su libro *El reino de Dios está en vosotros*, y vienen a ser como un resumen de toda su doctrina sobre la no violencia y sobre el amor, entendiendo amor como la comunión y la solidaridad que debería existir entre todos los seres humanos. Pero la extensa *Carta a un hindú* ofrece, además, una novedad, que sin duda debió complacer sobremanera a Tarak N. Das, pues la carta comienza con una cita de los Vedas y cada apartado aparece presidido por citas de Krishna, con lo cual Tolstoi, que había leído a Schopenhauer y sabía de su conocimiento

de las *Upanishads*, ponía muy hábilmente en relación sus ideas con los libros sagrados hindúes. Además, Tolstoi recomienda a los indios que no caigan en los mismos errores que los occidentales, es decir, que, en su liberación, no empleen métodos violentos ni practiquen la guerra. Con el tiempo, Tarak evolucionaría ideológicamente y se convertiría en amigo y seguidor de Gandhi.

Gandhi ya había leído, como hemos dicho, *El reino de Dios está en vosotros*, y fue a raíz de la lectura de *Carta a un hindú* de Tolstoi cuando comenzó su correspondencia epistolar con el escritor ruso. He seguido la recopilación de las cartas entre Gandhi y Tolstoi que ofrece la investigadora brasileña Belkiss J. Rabello, especialista en Tolstoi³⁴. Registra cuatro cartas de Gandhi a Tolstoi y tres de Tolstoi a Gandhi. La primera de Gandhi está fechada el 1 de octubre de 1909 y la última el 15 de agosto de 1910. La primera de Tolstoi es del 7 de octubre de 1909 y la última está escrita el 7 de septiembre de 1910, es decir, justo un mes antes del fallecimiento de Tolstoi, si atendemos al calendario juliano³⁵. Es una lástima que esta correspondencia tuviera lugar en la fase final de la vida del escritor ruso, aquejado por problemas de salud, pues todo hace pensar que si la muerte le hubiera venido a buscarle años después esa correspondencia con Gandhi se hubiera enriquecido, si cabe, todavía mucho más. Ambos, Tolstoi y Gandhi, se profesaban una mutua admiración.

En resumen, el contenido de la primera carta de Gandhi es el siguiente: Gandhi le informa a Tolstoi de las penosas condiciones de vida que soportan los «indios británicos» (sic, «British Indian») en el Transvaal, debido a una serie de leyes injustas, y de lo que él y otros amigos están haciendo conforme a la doctrina de la no violencia y de cómo los indios que se oponen a esas leyes injustas tienen que soportar ser encarcelados, incluso sometidos a trabajos forzados. Afirma que actualmente hay más de cien «resistentes pasivos» en el Transvaal. Confía Gandhi que la resistencia pasiva vencerá y le pregunta qué piensa sobre la creación de una posible suscripción sobre el tema de la no violencia. Por último, le dice que ha recibido una copia de su *Carta a un hindú* y le pide permiso para traducirla y editar 20.000 ejemplares. Discute Gandhi humildemente a propósito de las ideas negativas que Tolstoi vierte en su *Carta a un hindú* sobre la reencarnación,

³⁴ Cf. Belkiss J. Rabello, «Correspondência entre L. N. Tolstói e M. K. Gandhi», en *CADERNOS de Literatura em tradução*, núm. 9, [¿2009?] pp. 85-113. El estudio está reproducido en la siguiente dirección de Internet: <http://www.revistas.usp.br/clt/article/viewFile/49448/53527>

³⁵ En el citado estudio de Rabello, las cartas de Gandhi aparecen en su versión original en inglés y su correspondiente traducción al portugués, y las de Tolstoi en su versión original en ruso y su traducción al portugués.

porque intenta disuadir al lector sobre esa creencia, preguntándole si verdaderamente ha estudiado esa cuestión, recordándole que para muchos indios de la resistencia pasiva su creencia en la reencarnación fue todo un asidero y una forma de mantenerse firmes.

La respuesta de Tolstoi llega en su carta de 7 de octubre de 1909. Se muestra entusiasmado por haber recibido la carta de Gandhi y comprobar la existencia de esa lucha que mantienen sus colegas y amigos en el Transvaal: esa lucha de «la dulzura contra la brutalidad, de la humildad y del amor contra la arrogancia y la violencia»³⁶. Por lo que se refiere a la reencarnación, considera que esa creencia nunca podrá ser tan firme como la fe en la inmortalidad del alma y en la justicia y el amor de Dios. De todas formas, le dice que, si quiere, puede eliminar el término *reencarnación* en la traducción de su *Carta a un hindú*.

La siguiente carta de Gandhi, del 11 de noviembre de 1909, está escrita desde Londres (a donde ha viajado para gestionar algunas de las protestas de los indios contra las leyes injustas de Sudáfrica). Le agradece sus comentarios, se preocupa por su estado de salud y le adjunta un ejemplar del libro que un inglés, llamado Doke, ha escrito sobre él (sobre Gandhi), y en donde se refleja esa lucha que los indios, conforme a la resistencia pacífica, mantienen en Sudáfrica. Doke no puede ser otro sino el reverendo Joseph J. Doke, autor de un libro sobre Gandhi titulado *An Indian Patriot in South Africa*, publicado en Londres en 1909. Gandhi le pide a Tolstoi su opinión sobre esta obra, y, al mismo tiempo, le solicita su influencia para popularizar el movimiento si los hechos del libro de Doke le parecen justificados, pues

[...] De tener éxito, no solo sería un triunfo de la religión, el amor y la verdad sobre la irreligión, el odio y la falsedad, sino que muy probablemente sirviera como ejemplo para los millones de seres que viven en la India o para gentes en otras partes del mundo que pudieran estar oprimidas³⁷.

³⁶ Belkiss J. Rabello, *op. cit.*, p. 94. Traduzco del portugués al castellano.

³⁷ Sigo la traducción de esta carta tal, tal y como figura en el apéndice de la edición de Kairós de *El reino de Dios está en vosotros*, de Tolstoi, *op. cit.*, p. [2]. Se desliza un error en la fecha que aparece al comienzo de la reproducción de esta carta, pues no es la del 10 de noviembre de 1901, sino la del 11 de noviembre de 1909.

La editora de estas cartas, Belkiss J. Rabello, nos dice en nota a pie de página que «Tolstoi, que estaba enfermo, nunca pudo responder a esta carta de Gandhi fechada el 11 de noviembre de 1909»³⁸.

La tercera carta de Gandhi está escrita el 4 de abril de 1910, desde Johannesburgo. En ella le comunica a Tolstoi que le envía adjunto un libro que ha escrito y que ha traducido de su versión original en gujarati, un original que, además, ha sido confiscado por el gobierno de la India. Gandhi espera la opinión de Tolstoi sobre lo que contiene el libro y le adjunta también copias de la traducción de *Carta a un hindú*. Por la contestación siguiente de Tolstoi, sabemos que el libro que le envía es *Indian Home Rule*.

Esa respuesta del escritor ruso está escrita el 8 de mayo de 1910. Le dice que ha leído el libro y le ofrece este breve, pero significativo comentario:

He leído el libro con enorme interés porque creo que el tema que trata usted en él –la resistencia pasiva– es una cuestión de gran importancia, no solo para la India sino para toda la humanidad³⁹.

Se disculpa Tolstoi por no poder extenderse más en la carta, debido a su estado de salud, promete hacerlo cuando mejore, y se despide como «Su amigo y hermano».

La siguiente y última carta de Gandhi a Tolstoi refleja la satisfacción con que ha recibido las palabras del autor ruso. Además, le explica por qué ha decidido llamar al nuevo *ashram* la «Granja Tolstoi», «como un estímulo para un ulterior esfuerzo para vivir de acuerdo con el ideal que ante el mundo presenta usted»⁴⁰. Termina reconociendo el interés que Tolstoi demuestra hacia la resistencia pasiva que se desarrolla en el Transvaal, y se despide de él como «su humilde siervo».

³⁸ Belkiss J. Rabello, *op. cit.*, p. 96.

³⁹ Tolstoi, *El reino de Dios está en vosotros, op. cit., apéndice*, p. [6].

⁴⁰ Como esta carta no aparece en la edición de Kairós, traduzco de la versión que ofrece Rabello, *op. cit.*, p. 104.

La última carta de Tolstoi está fechada en Kochety y lleva fecha de 7 de septiembre de 1910, es decir, un mes antes de su muerte. Curiosamente, es la más larga de todas las cartas cruzadas entre él y Gandhi, y casi que podemos considerarla como parte muy importante del legado intelectual y espiritual del escritor ruso. Declara haber recibido el periódico *Indian Opinion* y se alegra porque habla de «quienes renuncian a toda resistencia por la fuerza»⁴¹. Ahora que se ve cercano a la muerte se afirma en la no violencia, que es «la doctrina de la ley del amor no pervertida por sofismas». Para Tolstoi el amor, la unidad de los seres humanos entre sí, representa «la única ley de la vida», que está presente en todas las filosofías orientales y occidentales, y, en clara alusión al Sermón de la Montaña, recuerda que Cristo lo dijo con total claridad: que el empleo de la fuerza es incompatible con el amor. Ninguna religión ha definido con mayor claridad la ley del amor, y, sin embargo, la civilización cristiana, es decir, las naciones cristianas, han olvidado, en clara contradicción, esa ley del amor, pues han empleado la fuerza en sus variadas manifestaciones, «como gobiernos, tribunales y ejércitos, que se aceptan como necesarios y apreciados». Reconoce que los seres humanos siempre se han dejado llevar por la fuerza como fundamento principal de su ordenamiento social, pero todo eso no tiene nada que ver con el mensaje de Cristo, que se ha olvidado.

A continuación, y muy en consonancia con las ideas expresadas en *El reino de Dios...*, la *Carta a un hindú* y otras obras, pasa Tolstoi a expresar propuestas que tienen que ver con su anarquismo de corte cristiano: «...que cese toda aplicación obligatoria de impuestos, así como la abolición de todas las instituciones legales y de la policía y, por encima de todo, de las instituciones militares»⁴².

Se refiere a una escena que contempló meses atrás en una escuela de muchachas de Moscú, en un examen de religión, donde estaban presentes el profesor y también un arzobispo. Se hablaba de los diez mandamientos, y en lo que se refiere al «No matarás» preguntó el arzobispo: «¿Prohíbe la ley de Dios matar siempre y en todos los casos?», y las muchachas, bien aleccionadas por su profesor, contestaron: «No siempre, pues se permite en casos de guerra y en las ejecuciones». Sin embargo, una de las muchachas contestó muy decidida: «¡Siempre!», añadiendo que incluso está prohibido matar en el Antiguo Testamento, «...y

⁴¹ Cito por la edición de Kairós, Tolstoi, *El reino de Dios...*, *op. cit.*, p. [7]. Si no se indica cambio de página, las citas siguientes de esta carta pertenecen a la misma página anteriormente citada.

⁴² *Ibid.*, p. [9].

que Cristo no sólo nos prohibió matar, sino en general causar cualquier daño a nuestro prójimo»⁴³. Cuenta Tolstoi, basándose en el testimonio fidedigno de un amigo, que ante esta respuesta el arzobispo prefirió callar «y la victoria fue de la muchacha».

Para resolver los problemas del mundo –dice Tolstoi– no se puede olvidar lo que dijo esa muchacha. Y hace después una referencia a esa labor no violenta que Gandhi y otros están haciendo en el Transvaal, algo muy importante que «el mundo puede ahora compartir, y de la que pueden participar no solo los cristianos, sino todos los pueblos de la Tierra». Afirma que en Rusia hay un movimiento parecido, y cada año aumentan los rechazos a cumplir el servicio militar obligatorio. Para Tolstoi, «tanto unos como otros pueden decir: Dios está con nosotros, y Dios es más poderoso que el ser humano»⁴⁴. He ahí una clara referencia que hace el autor ruso sobre el verdadero reino de Dios. Ya en el colofón de su extensa carta cree el autor de *Guerra y paz* que esa contradicción que existe entre lo que preconiza el cristianismo y esa preparación de ejércitos para ocasionar carnicerías «se revelará a la luz del día en su total desnudez», lo que sin duda amenaza tanto al cristianismo, tal y como se practica, como a los Estados, es decir, amenaza tanto a «sus británicos como nuestros rusos [...] [pues] los gobiernos saben de dónde procede la mayor de sus amenazas y permanecen en guardia y ojo avizor, no solo para preservar sus intereses, sino también para proteger su propia existencia».

6. Una referencia a John Ruskin y la creación del primer *ashram*

Aunque nos obligue a volver unos años atrás, quiero destacar el hecho de que en la formación ideológica del futuro Mahatma ocupa un lugar especial la lectura de la obra de John Ruskin *Unto this last (Hasta este último)*, locución que aparece en la versión de la Biblia de King James, de la Iglesia de Inglaterra y de principios

⁴³ *Ibid.*, p. [10].

⁴⁴ *Ibid.*, p. [11].

del siglo XVII. Está en el Evangelio de San Mateo, extraída de la parábola de los obreros enviados a la viña⁴⁵.

El libro se lo regaló Henry Polak en octubre de 1904 en la estación de Johannesburgo, cuando Gandhi se disponía a tomar un tren con destino a Durban. Polak recomendó a Gandhi que lo leyera, como así hizo. Gandhi declara en su autobiografía que leyó el libro de un tirón esa noche y que decidió cambiar su vida de acuerdo con los ideales del libro⁴⁶. Ruskin estaba preocupado por la reforma social, rechazaba la degradación de las ciudades industriales y valoraba el trabajo rural y manual, muy importante para la creatividad del ser humano. Así, para Gandhi, y tal y como lo expresa en su autobiografía, los principios que extrae de la lectura de Ruskin son los siguientes:

1. Que el dios individual está implícito en el dios de todos. 2. Que el trabajo del abogado tiene tanto valor que el del barbero, en el sentido de que todos tienen derecho a ganarse la vida con su trabajo. 3. Que una vida de trabajo, por ejemplo, la vida del labrador o del obrero, es la vida que merece vivirse⁴⁷.

Como señala George Woodcock, «solo la primera de estas ideas está explícita en *Unto this last*. Las otras dos se hallan, como mucho, implícitas»⁴⁸. Este autor pone de relieve que Gandhi ya estaba preparado antes de leer la obra de Ruskin, pues: «...había llegado a comprender que la vida de un abogado acomodado, la

⁴⁵ Si seguimos la Sagrada Biblia Católica, más arriba citada, la historia es como sigue. El amo, a lo largo del día y en distintas horas, va enviando a trabajar a su viña a obreros que encuentra en la plaza. Después, a la hora de pagar, da el denario convenido lo mismo al que estuvo trabajando todo el día que al último que contrató y solo trabajó una hora. Cuando uno que trabajó todo el día protesta por cobrar lo mismo, el amo le responde: «Amigo, no te hago agravio; ¿no has convenido conmigo en un denario? Toma lo tuyo y vete, *Yo quiero dar a este postrero lo mismo que a ti: ¿No puedo hacer lo que quiero de mis bienes? ¿O has de ver con mal ojo que yo sea bueno? Así, los postreros serán los primeros, y los primeros postreros. Porque son muchos los llamados y pocos los escogidos*» (San Mateo, 20, 13–16). He subrayado las frases que considero relevantes en cuanto a la explicación del título de la obra de Ruskin.

⁴⁶ Cf. Gandhi, *Autobiografía*, op. cit., p. 239.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Woodcock, *Gandhi*, op. cit., p. 38.

suya de 1904, por ejemplo, resultaba incompatible con su vocación de revolucionario no-violento»⁴⁹.

Así, motivado por estas ideas, el joven abogado quiso poner en práctica los ideales de Ruskin, por lo que compró en 1904 en Sudáfrica una granja de cuarenta hectáreas a la que puso el nombre de «Phoenix». Esa fue la primera de sus *ashrams* o comunas rurales:

El plan era [...] una extensión de terreno lo bastante grande y alejada del ajetreo de la ciudad [...] cada uno de los trabajadores podía tener su parcela [...] [con] condiciones saludables sin gastos onerosos [...] los trabajadores podían llevar una [...] vida más natural, y las ideas de Ruskin y Tolstoi se combinarían con rigurosos principios comerciales⁵⁰.

Como apunté más arriba, Gandhi ya había leído la obra de Tolstoi *El reino de Dios está en vosotros*, ocho años antes. No es extraño que otro de esos *ashram* lo bautizara como la «Granja Tolstoi». La figura del escritor ruso vestido y trabajando como un campesino y sus ideales sobre las reformas que necesitaba el campesinado de su país coinciden en muy buena medida con las de Ruskin.

7. La *Satyāgraha*

La *Satyāgraha*⁵¹ supone, para Gandhi, la culminación de todo un proceso intelectual, espiritual y vital muy enriquecedor en el que están presentes las lecturas de la *Gītā*, del Nuevo Testamento y de los autores antes citados, autores entre los que destaca, como hemos visto, de forma muy especial, León Tolstoi. Recordemos que esa búsqueda de la Verdad está presente de forma muy clara en el subtítulo de la autobiografía gandhiana: *Historia de mis experimentos con la verdad*.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ «Ourselves», en *Indian Opinión*, 24 de diciembre de 1904.

⁵¹ Prefiero el uso femenino de esta palabra, más extendido así en castellano. No obstante, respeto el masculino en las citas de aquellos textos que emplean este género.

Todo ese río enriquecedor que fluye en el pensamiento de Gandhi se manifestará durante su etapa en Sudáfrica en sus actuaciones para defender los derechos de los indios. Un hito especial en ese activismo fue la creación del periódico *Indian Opinion*, que vio la luz en 1904, y en donde verterá su pensamiento, que irá conformando lo que entendemos por *satyāgraha*:

Semana tras semana entregaba mi alma a esas columnas, y divulgaba los principios y prácticas del *satyagraha* tal y como yo los entendía. Durante diez años, es decir, hasta 1914, exceptuando mis intervalos de mi obligado descanso en la cárcel, difícilmente aparecería una sola vez el *Indian Opinion* sin un artículo mío⁵².

En la lucha por los derechos legítimos de los oprimidos, a Gandhi, según su autobiografía, no le satisfacía plenamente la expresión «resistencia pasiva», término del inglés usado también en gujarati para referirse a la *satyāgraha*. Dice Gandhi lo siguiente:

Cuando en una conversación con europeos comprendí que el término «resistencia pasiva» estaba demasiado simplemente construido, que se le suponía un arma para débiles, que podía ser definido como un odio, y que finalmente podía manifestarse por la violencia, tuve que negar todas estas caracterizaciones y explicar la verdadera naturaleza del movimiento indo (sic). Resultó claro que una nueva palabra debía ser acuñada por los indos para designar su lucha⁵³.

Nos cuenta Gandhi que, para encontrar un nuevo término, creó un concurso ofreciendo un premio al lector que presentara la mejor sugerencia. Maganlal Gandhi, nieto de un tío de Gandhi y seguidor de este, fue quien creó la palabra *Sadagraha*, de *sat* ‘verdad’, y *agraha*, ‘firmeza’, pero para una mayor claridad fue Mohandas quien lo cambió por *satyāgraha*, ‘insistencia o persistencia en la verdad’, que es como se conoce para designar la lucha de la resistencia no violenta. Sin embargo, como hemos podido apreciar anteriormente, el término supone también toda una filosofía y concepción de la vida, en donde son fundamentales la búsqueda de la verdad en todos los órdenes y en la práctica de la *ahimsā*,

⁵² Gandhi, *Autobiografía*, *op. cit.*, p. 230.

⁵³ *Ibid.*, p. 253.

término del sánscrito que hace referencia a la no violencia y el respeto a la vida –lo contrario de la *hiṃsā*–. A esa conclusión llega tras sus lecturas de la *Gītā*, del Nuevo Testamento, y de autores como Tolstoi. Muchos años después, en enero de 1946, dos años antes de su muerte, Gandhi dijo ante un grupo de profesores y estudiantes de Madrás que la verdad y la no violencia eran mucho más potentes que la bomba atómica⁵⁴.

El profesor Ganguly destaca en un interesante ensayo la originalidad de Gandhi al haber sabido combinar un método colectivo –la no violencia– «con el poder transformador individual mediante el seguimiento de lo que él llamó la búsqueda de la verdad o el *satyāgraha*»⁵⁵.

Gandhi protagonizó a lo largo de su vida, como le ocurrió a Tolstoi, una incansable búsqueda de la verdad. Eso le llevaba a experimentar en todos los órdenes: desde la alimentación vegetariana y el alejamiento del deseo sexual (actitud esta última que pueden parecer extravagante, sobre todo a ojos de los occidentales), hasta la ética profesional de un abogado, pasando por el llamamiento a la unidad y al amor entre hindúes y musulmanes y otros grupos religiosos, así como por la vida en comunidad sin distinción de religión y castas en los *ashram* que fundó y dirigió. Esa búsqueda de la verdad coincidía con la necesidad de encontrar el verdadero reino de Dios en este mundo, por referirnos al título de la obra de Tolstoi aquí estudiada. Por eso, debe quedar bien claro que Gandhi no solo pretendió la independencia de la India. El *swaraj* (de *swa*- ‘mío’ y *raj* ‘la regla’) fue un término muy utilizado después de la Primera Guerra Mundial por los liberales británicos y por los moderados indios pensando en el autogobierno, pero de hecho se hablaba más de estatuto de dominio que de independencia total o autogobierno. La mente de Gandhi iba más lejos. Para él suponía la independencia total del yugo inglés, pero, además, como diría una década después cuando ya se encontraba en la India:

Creo en la no violencia pura [...] Creo que la unidad entre hindúes, musulmanes, sijs, parsis, judíos, cristianos y otros es esencial para alcanzar el *Swaraj*. Creo que la supresión de la intocabilidad es igualmente esencial⁵⁶.

⁵⁴ Cf. Stanley Wolpert, Gandhi, *op. cit.*, p. 320.

⁵⁵ Shyama Prasad Ganguly, «Gandhi y su relevancia», en *Papeles de la India*, Consejo Indio de Relaciones Culturales, Nueva Delhi, vol. 34, núm. 1, 2005, p. 155.

⁵⁶ «My Limitations», *Young India*, 12 de septiembre de 1929. Citado por Stanley Wolpert, *op. cit.*, p. 211.

Aunque fomentó el nacionalismo su mirada estaba puesta más allá: en una fraternidad universal. En ocasiones, cuando tras un llamamiento suyo a la desobediencia civil se producían masacres, él mismo reconocía que la India no estaba aun suficientemente preparada. La búsqueda de la verdad trascendía para él lo meramente político y se convertía en toda una serie de principios filosóficos y religiosos, pero no solo principios teóricos, sino también prácticas consecuentes. Decía que los indios debían cambiar en muchas cosas, y que no bastaba solo con liberarse del dominio británico. Clamó constantemente contra la existencia de la intocabilidad, que consideraba como algo abominable en el hinduismo, y se preocupó por la situación de la mujer y por eliminar los matrimonios entre niños. Pretendía que el político debía actuar con ética, de ahí ese interés por lo religioso. Al empezar a tratar a los políticos indios, ya en el Congreso de Calcuta de diciembre de 1901, se desilusionó, al conocer de cerca «sus mezquinos prejuicios y vanidades»⁵⁷. Como señala uno de sus mejores biógrafos:

Una de las razones de su desilusión con el Congreso de Calcuta había sido ver que la segregación de castas y el prejuicio más cruel del hinduismo contra los «intocables» emponzoñaban lo que debería haber sido la institución más noble de la nación⁵⁸.

Hombres como Tolstoi y Gandhi muestran al género humano que es posible otro mundo, bien distinto del que nos rodea, donde cada día nos sobresaltan y horrorizan las noticias de la discriminación, del odio, del fanatismo y de la guerra. Tolstoi y Gandhi no solo representaron la utopía, sino también la acción, y buscaron ser consecuentes con sus ideas religiosas, éticas y políticas. Sin hombres como ellos, eso que llamamos civilización no sería posible. Como señala Ramin Jahanbegloo en su ensayo *La hora de Gandhi*:

Gandhi estableció un diálogo mutuo entre lo ético y lo político [...] [pues] estaba convencido de que el proceso de fomentar la libertad individual y la armonía social solo era posible a través de la espiritualización de la política y de la reintegración de esta dentro de la ética⁵⁹.

⁵⁷ Wolpert, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Ramin Jahanbegloo, *La hora de Gandhi*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, con prólogo del Dalai Lama y traducción de Ana Cadarso, 2012, p. 26 y pp. 28-29.

La universalidad de Gandhi se manifiesta en la atracción que su figura sigue ejerciendo no solo en su país, sino en el resto del mundo. Judith Brown, en su estudio sobre el Mahatma, lo afirma con palabras parecidas, que hago mías como colofón de este trabajo:

[...] fue un hombre de visión y de acción, que se hizo muchas de las preguntas más profundas a que se enfrenta el género humano en su lucha por vivir en comunidad. [...] Como hombre de su tiempo [...] se convirtió en un hombre para todas las épocas y lugares⁶⁰.

8. Conclusiones

1. La estancia de Mohandas Karamchand Gandhi en Londres y sus años transcurridos en Sudáfrica, y ante las injusticias que, como el resto de los indios, padeció en este país, le llevaron a todo un proceso intelectual y espiritual que culminaría con lo que él definió como la *satyāgraha* o ‘insistencia o persistencia en la verdad’.

2. En su práctica de la *satyāgraha*, y con una actitud sincretista, Gandhi materializó los principios teóricos de la no violencia (la *ahimsā*) que se expusieron en las *Upanishads* hinduistas, en la *Gītā*, así como la no violencia predicada por Cristo en el Sermón de la Montaña.

3. Aspecto fundamental de este estudio es el análisis de la gran influencia que tuvieron en Gandhi las ideas de León Tolstoi expresadas en el libro *El reino de Dios está en vosotros*, donde el autor ruso predica la abolición de la guerra y de los ejércitos, y propone la no violencia como la forma más pura de materializar el mensaje evangélico y conseguir el verdadero reino de Dios en este mundo. Recogió Tolstoi, además, las ideas de John Ruskin en *Unto This Last* y las de

⁶⁰ Judith M. Brown, *Gandhi: Prisoner of Hope*, New Haven: Yale University Press, 1989, p. 394. Cito por la versión de Jahanbegloo, *op. cit.*, pp. 26-27.

Henry David Thoreau en *Desobediencia civil*, autores que también influyeron en Gandhi, así como otros pensadores contemporáneos que precedieron a los citados. Tolstoi y Gandhi se profesaron mutua admiración y mantuvieron una breve pero intensa correspondencia epistolar, en la que se desarrollan estas ideas y se menciona su influencia en la resistencia pasiva de los indios en Sudáfrica.

4. La vida de Gandhi es una continua búsqueda de la verdad, que no solamente tiene que ver con los derechos de los indios en Sudáfrica y con la independencia de la India, sino con otros aspectos de las ideas, prácticas y comportamiento del ser humano y especialmente entre los indios, como la importancia del vegetarianismo, la necesidad de la abstinencia sexual, la igualdad social sea cual sea la profesión ejercida, el respeto a las otras religiones, la superación de la discriminación entre las castas, la abolición de la intocabilidad, la importancia del trabajo manual y de las labores agrícolas y la creación de *ashrams* o granjas colectivas como lugar idóneo para desarrollar la *satyāgraha*. En la creación de los *ashrams* fue notable la influencia de Tolstoi.

5. En consonancia con lo expuesto anteriormente, Gandhi trascendió con su *satyāgraha* lo puramente político, y aunque estuvo siempre relacionado con la política y defendió el nacionalismo, fue crítico con ciertos aspectos de la realidad de los indios y propugnó una fraternidad universal.

Bibliografía

- BROWN, JUDITH M. (1989). *Gandhi: Prisoner of Hope*. New Haven: Yale University Press.
- CUENCA ALMENAR, SALVADOR (2013). «Una justificación de la no-violencia a través de un texto bélico: Gandhi lee el Bhagavad Gita». *Eikasía. Revista de Filosofía*, núm. 50, pp. 279-287.
- DÍEZ, FERNANDO (2005). *El legado de la India*. Madrid: Mandala.
- GANDHI (2016). *Autobiografía. Historia de mis experiencias con la verdad*. Madrid, Gaia.
- GANGULY, SHYAMA PRASAD (2005). «Gandhi y su relevancia». *Papeles de la India*, Consejo Indio de Relaciones Culturales, Nueva Delhi, vol. 34, núm. 1, 2005.

- HEIMO, RAU (1987). *Gandhi*. Barcelona: Salvat.
- JAHANBEGLOO, RAMIN (2012). *La hora de Gandhi*. Prólogo del Dalai Lama y traducción de Ana Cadarso. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- ORTEGA, PERE Y POZO, ALEJANDRO (2005). *Noviolencia y transformación social*. Barcelona: Icaria.
- PÁNIKER, AGUSTÍN (2014). *La sociedad de castas. Religión y política en la India*. Barcelona: Kairós.
- RABELLO, BELKISS J. [¿2009?]. «Correspondência entre L. N. Tolstói e M. K. Gandhi», en *Cadernos de Literatura em tradução*, núm. 9, [¿2009?], pp. 85-113. El estudio está reproducido en la siguiente dirección de Internet: <http://www.revistas.usp.br/clt/article/viewFile/49448/53527>
- SHARP, GENE (1973). *The Politics of Nonviolence action*. Boston: Porter Sargent.
- TOLSTÓI, LEV (2010). *El reino de Dios está en vosotros*. Traducción y prefacio de Joaquín Fernández-Valdés Roig-Gironella. Barcelona: Kairós.
- TOLSTOI, LEÓN (2008). *Guerra y paz*. Traducción de Víctor Andresco. Madrid: Alianza.
- El pensamiento de Gandhi. Antología* (2013). Selección e introducción de David Williams. Barcelona: Olañeta.
- WOLPERT, STANLEY (2003). *Gandhi* [título original, *Gandhi's Passion*]. Barcelona: Folio.
- WOODCOCK, GEORGE (1973), *Gandhi*. Barcelona: Grijalbo.

Enviado: 28/12/2017

Aceptado: 4/08/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



**INFLUENCIAS DE ORIENTE EN LA FIGURA DE
MARCEL PROUST Y ANTECEDENTES A UNA
COMPARACIÓN ENTRE *À LA RECHERCHE DU
TEMPS PERDU* Y EL BUDISMO**

**EASTERN INFLUENCES OF THE FIGURE OF
MARCEL PROUST AND PREDECENTS TO A
COMPARISON BETWEEN *À LA RECHERCHE DU
TEMPS PERDU* AND BUDDHISM**

David NAVA GUTIÉRREZ*
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: El presente estudio se encarga de buscar en la figura de Marcel Proust influencias de Oriente. Concretamente, de la filosofía que nace de los discursos de Siddhartha Gotama conocida mundialmente como budismo. Tras la publicación de varios artículos por parte de algunos comentaristas de *À la recherche du temps perdu* en los cuales se sostiene que Proust y Buda albergan rasgos comunes, hemos querido

* Profesor de la asignatura Valores Éticos de E.S.O. en el Colegio Base de Madrid. Doctorando en Filosofía, Ciudad Universitaria, Plaza Menéndez Pelayo, s/n, 28040 Madrid, dnav@ucm.es

poner la atención en la vida y en la obra de Proust y confirmar si, efectivamente, el escritor francés se dejó llevar por estas exóticas verdades y culminar su obra, como Buda, en una Iluminación. Asimismo, reuniremos aquí los trabajos de estos comentaristas proustianos, pues nunca antes habían sido agrupados en una misma investigación, del mismo modo que tampoco nunca se han evaluado sus propuestas en torno a este tema proustiano.

PALABRAS CLAVE: japonismo, orientalismo, Iyer, Memić, Humphries, nirvana.

Abstract: The present study looks for influences from the East in the figure of Marcel Proust. Specifically, from the philosophy that is born from the sermons of Siddhartha Gotama known worldwide as Buddhism. After the publication of several articles by some commentators of *À la recherche du temps perdu* in which it is said that Proust and Buddha have common features, we wanted to focus on the life and work of Proust and to confirm whether the French writer was indeed influenced by these exotic truths and to culminate his work, like Buddha, in an Enlightenment. We will also bring together here the work of these Proustian commentators, as they have not previously been grouped together in a single investigation, just as their proposals on this subject have never been evaluated.

KEYWORDS: Japanism, orientalism, Iyer, Memić, Humphries, nirvana.

1. Introducción

El ensayista y novelista Pico Iyer escribió en 2013, dados sus vínculos con la India y sus estudios literarios, un sucinto artículo en *The New York Review of Books* relacionando a Proust con Buda:

El Buda, tal y como yo lo concibo, dedicó su existencia fundamentalmente al sencillo ejercicio de permanecer sentado y decidido a no levantarse hasta no ser capaz de ver más allá de sus propias confusiones y diferentes proyecciones de la verdad acerca de qué era (o no era) y de cómo armonizar con todo ello.

¿Acaso soy el único que piensa que esto suena como alguien en una habitación sellada, que ha permanecido solo y encerrado durante años y contemplando enérgicamente, sin desviar un ápice la mirada, sus propias experiencias y memorias simplemente para averiguar cuánto de ello eran deseos y cuánto ilusiones y engaños de la mente? (párr. 2)

El título con el que leemos esta tesis: *Proust: The accidental Buddhist*, evidencia que Iyer solamente sospecha que algunas de las reflexiones que nos invita a hacer el francés son, de algún modo, similares a las de la Enseñanza de Buda. Entre otras cosas, porque Buda, como Proust, sondan la posibilidad de que nuestra realidad, tal y como la concebimos, no es más que una apariencia, (párr. 3), esto es, una invención humana que no alcanza la originalidad que nos propone realmente la vida; o también porque Proust, por medio del hábito, lo mismo que Buda por medio del apego, nos advierte que el sufrimiento tiene una causa (párr. 6). No obstante, Pico Iyer deja abierto el estudio y la posibilidad de hallar si el parecido entre Proust y Buda se justifica por el hecho de que el literato conocía de primera mano los conocimientos budistas o si, por el contrario, es producto de la casualidad. Así las cosas, lo que proponemos en este artículo es cimentar estos conocimientos y hallar si realmente los indicios ciegos de Iyer son correctos. Nos ceñiremos únicamente a localizar las posibles influencias budistas en la figura de Proust, y dejaremos para otro lugar una investigación centrada, más concretamente, en los rasgos budistas que se puedan encontrar en su obra¹.

¹ Esta investigación la hemos realizado en los estudios de doctorado con una Tesis titulada: *Proust y Buda: la superación del sufrimiento. Una lectura budista de À la recherche du temps perdu*. La propuesta nace cuando Proust, en el último volumen de su obra –*Le Temps retrouvé*–, dota al héroe de una inminente revelación que le permite no sólo descifrar las verdades que escondían *les souvenirs involontaires*, sino transgredir *les lois de la vie* en una teoría estética de todas suertes *extra temporel*. Nuestro objetivo se convierte entonces en un seguimiento de los pasos del héroe y observar cómo su esfuerzo por lidiar con el *sufrimiento* es –salvando las distancias– parecido al camino que propone Buda para confrontarlo. Para llevar a cabo esta empresa, reparamos en la enseñanza que se desgrana de las *Cuatro Nobles Verdades* que analizan el sufrimiento.

La conclusión principal de este trabajo es, en efecto, poder afirmar que la *Recherche* sigue un itinerario parecido al de la Enseñanza de Buda. Será importante reconocer que tanto Proust como Buda han conseguido reparar en *dukkha* (el sufrimiento), ofreciendo una solución al mismo. Con todo, lo que se desgrana a su vez de esta lectura es que la teoría estética de Proust, elaborada gracias a las verdades de la *memoire involontaire*, anuncia una realidad semejante a la de Buda por medio del *nibbāna* (nirvana), ya que el yo sufriente de Proust parece “desaparecer” cuando se propone erigir su gran obra de arte, dando lugar a un yo que ya no

En este orden de ideas, el primer capítulo lo vamos a dedicar a abordar la sospecha de Iyer: investigaremos si estuvo o no Proust influido por el budismo. Y el segundo capítulo, en tanto en cuanto nos sumergimos en un Proust más oriental, damos pie a la aparición de diferentes autores que también plantean una relación entre ambos. Será la primera vez que estos autores aparezcan juntos para abordar y solucionar el problema aquí planteado.

2. En busca de las influencias budistas en la figura de Proust

Después de releer la novela², de repasar las correspondencias³, de revisar los diferentes libros escritos a lo largo de su vida⁴, de examinar las diferentes biografías⁵ así como de las numerosas cavilaciones en torno a su persona, no hay propiamente dicho nada que nos haga confirmar que Proust conociese de primera mano las escrituras budistas. Y en cierto modo resulta natural: todas las fórmulas de vida que hoy conocemos del sudeste asiático no calaron en el continente europeo hasta mediados del siglo XIX, cuando los textos comenzaron a traducirse y algunos escritores y artistas empezaron a sentirse atraídos por sus costumbres y creencias. Pero el hecho de no haber encontrado una referencia evidente que nos indique un interés de Proust por las filosofías orientales o, más

sufre, un “no-yo”. Por todo ello, si las conclusiones finales de la novela de Proust reposan en lo *extra temporel* (el yo desaparece para convertirse en genio), y las de Buda lo hacen en la vacuidad (en una dimensión donde no hay yo –*anattā*–), las nuestras se antojan evidentes: Proust esboza literariamente un proceso de autenticidad que se resuelve cuando se enfrenta al sufrimiento.

Esta investigación se publicará, como el presente texto, en diferentes artículos, reservando para éste únicamente la búsqueda de influencias budistas en la vida de Marcel Proust.

² Para la redacción de este artículo se ha utilizado la obra de Proust *À la recherche du temps perdu* establecida y dirigida en un volumen por Jean-Yves Tadié, en la editorial Gallimard. La traducción de la misma utilizada es la que realiza Mauro Armiño (2000-2005) en la editorial Valdemar con el título *A la busca del tiempo perdido*, en tres volúmenes. Las citas de la *Recherche* se pondrán en el lenguaje original sobre el texto y en castellano en el pie de página.

³ Proust y Rivière (2017); *Correspondence de Marcel Proust* (1993).

⁴ *Los placeres y los días* (1975); *Contre Sainte-Beuve* (2011); *Jean Santeuil* (1971); *El indiférente* (2005); *La muerte de las catedrales* (2013); *Sobre la lectura* (2003), son los títulos de los textos que dejó escritos Marcel Proust.

⁵ Diesbach (2013); Painter (1967); Maurois (1958).

concretamente, por el budismo, no impide que el lector encuentre semejanzas entre ambos, y, por tanto, que exista un punto que los vincule. Ahora bien, ¿cuál es la conexión entre Proust y Oriente?

Estrechemos para este respecto el círculo, tanto de la vida, como de la obra, de Marcel Proust. Queremos encontrar algún tipo de huella –filosófica o literaria, artística o simbólica– que nos acerque a la veracidad de nuestra premisa. Y aunque sea leve esta proximidad, leve como el equilibrio que encuentra el protagonista entre el mar azul de Balbec y el rostro de Albertine, acontecimiento que le lleva a comprender –como a Buda– el cambio y la impermanencia inexorable en todos los fenómenos, es tarea nuestra analizar el tema y buscar hondamente si Proust, al menos, estableció contacto con Oriente de una manera indirecta.

Así las cosas, recorriendo *el lado de Méséglise*, examinando *el lado de Guermantes*, poniendo la atención en la narración y leyendo con un ojo budista, sí nos complace anunciar que existen efectivamente lazos de naturaleza indirecta. Lazos que nunca antes habían sido estudiados para abordar esta cuestión. Todavía más: en el seno de dicha investigación uno se percata de que Francia, desde el siglo XVII aproximadamente, mantuvo una búsqueda silenciosa hacia ese enigma que todavía hoy inspiran las filosofías asiáticas⁶. Ahora bien, ¿cuáles son estas influencias?

2.1. Schopenhauer y el genio romántico

Si tenemos que nombrar a alguien que haya evocado con vitalidad estas doctrinas, ese es el filósofo Arthur Schopenhauer, pionero en Occidente en esta difícil labor de mezclar culturas diferentes. Aunque su pensamiento se sitúe en el epicentro de la corriente romántica de la Alemania del siglo XIX, su obra culmen, *El mundo como voluntad y representación*, pone de relieve su influencia por el mundo de los vedas, los upanishads, el budismo, el hinduismo o el taoísmo. Proust, con gran apetito por la filosofía desde pequeño, leerá y releerá la obra de Schopenhauer con gran interés, seguramente empujado por la ferviente postura idealista de Gabriel Séailles, su profesor de estética cuando Proust cursó una licenciatura de letras y filosofía con veintidós años.

⁶ Véase en Martino (1906).

La semejanza entre Proust y Schopenhauer no pasa desapercibida. El de Danzig ha conseguido superar la herencia kantiana sobre el modo en que percibimos los fenómenos. Estos, para él, son sólo apariencias que nos impiden ver la verdadera realidad. ¿Por qué no puede ser la *cosa en sí* o el *noúmeno* que hereda de Kant alcanzable al conocimiento? La voluntad (*Wille*) es la luz que va a dar sentido a su pensamiento.

Fijando entonces la atención en la novela, nos preguntamos: ¿no se encuentra el narrador embebido por este mismo afán? El idealismo de uno y otro remite a la figura de un *génie* que se adosa el arduo ejercicio de buscar lo que Platón situó en el *mundo de las Ideas*. Schopenhauer y Proust nos recuerdan que el mundo está reorganizado en nuestra propia condición de ser humano. En el *yo* está el *todo* o, como dice Proust: el *macrocosmos* se hace patente en el *microcosmos*. En este indudable abismo de realidades se hace iridiscente la luz de la voluntad, la única luz que puede sacarnos de la ceguera de tantos *velos* de ignorancia y de deseos que portamos. Si Kant sorteó toda suerte de obstáculos; si su pensamiento consistió en la búsqueda de una salida a tamaña red laberíntica, de pronto nos encontramos que en cada callejón oscuro por donde Kant sólo pudo dar media vuelta, en Schopenhauer encontramos disparos de verdad. En este sentido, para el romántico alemán no hay laberinto; hay velos, hay problemas de identidad, hay cultura y hay historia.

Oriente puede ser en buena medida un cristal que refleje la luz de la voluntad. Schopenhauer buscó ese efecto. Pero en Proust lo que vemos es de nuevo un laberinto. Y es que el narrador está inmerso en una busca oceánica: recorre *le côté de Swann* y atraviesa *le Côté de Guermantes* —el mundo de la nobleza y el mundo de la aristocracia; el sendero de las pasiones y el camino de la mundanidad—. Pero, ahora bien, ¿en busca de qué? Y nadie se opondrá si afirmamos que aquello que *busca* el narrador de la *Recherche* es inefable, en gran medida porque lo Absoluto se antoja incommunicable. Pensemos, por ejemplo, en la magdalena:

J'avais cessé de me sentir médiocre, contingent, mortel. D'où avait pu me venir cette puissante joie ? Je sentais qu'elle était liée au goût du thé et

du gâteau, mais qu'elle le dépassait infiniment, ne devait pas être de même nature. D'où venait-elle? Que signifiait-elle? Où l'appréhender? (1999: 45)⁷

Incomunicable dado que el lenguaje, los conceptos, no agotan el fenómeno, es decir, la idea misma. Pero, a la postre, son elementos de luz que se proyectan en lugares, en senderos, en lecturas... El héroe, alertado de que su búsqueda es inconmensurable, conforme avanzamos en la lectura observamos que deja de buscar; entonces, persigue. Y en la medida que va transcurriendo su vida advierte estos agujeros de luz en más lugares, por ejemplo: en los campanarios, en los árboles, en el lunar de Albertine, en la prodigiosa *petite phrase* musical de Vinteuil, etc.

Su ardua búsqueda está basada en los reflejos que Schopenhauer ha creado. Entonces el narrador se convierte sin duda en *génie*⁸. Se convierte en genio cuando averigua que el arte puede tender un puente hacia esta naturaleza escu-ridiza. Pero lo verdaderamente importante —y lo que tratamos de investigar en este momento— es si los destellos schopenhauerianos no son las luces claras de Oriente, esto es, las palabras de Buda, la imaginación de la India, en definitiva, el *nibbāna*⁹.

Anne Henry, en su espléndida obra *Marcel Proust: theories pour une esthétique*, es la primera en corroborar la poderosa influencia de Proust por el pensamiento de Schopenhauer. Esta autora solo puede ver en el escritor francés una continuación romántica del idealismo alemán y, a su personaje, el heredero de carne y hueso que comprende las necesidades del genio. Y no es para menos, el filósofo aparece mencionado directa e indirectamente a lo largo de la *Recherche*, sobre todo cuando el vórtice narrativo recae sobre la música, el espejo vivo de la voluntad para Schopenhauer.

⁷ «Había dejado de sentirme mediocre, contingente, mortal. ¿De dónde había podido venirme aquel gozo tan potente? Lo sentía unido al sabor del té y del bollo, pero lo superaba infinitamente, no debía de ser de igual naturaleza. ¿De dónde venía? ¿Qué significaba? ¿Dónde cogerlo?» (2000: 43).

⁸ Hasta que no alcance *Le Temps retrouvé*, el héroe piensa que no tiene “cualidad genial”. «Je sentais que je n'avais pas de génie [...]» (1999: 143). «Me daba cuenta de que carecía de talento [...]» (2000: 155).

⁹ Para aludir a los términos budistas, utilizamos el lenguaje pali en lugar del sánscrito. El *nibbāna* es, en sánscrito, el nirvana.

Pero Henry no es la única que ha distinguido el schopenhauerismo de Proust, también Julia Kristeva dedica un capítulo de su libro *El tiempo sensible, Proust y la experiencia literaria* a relacionar al autor de la *Recherche* con Schopenhauer. Y respecto a la *sensibilidad* musical de la novela, afirma que «la música [tanto en Schopenhauer como en Proust] es inmediatamente la Idea a la vez que la esencia del mundo, el lenguaje perfecto del Ser que escapa al “dolor del tiempo”» (2005: 336). Y citando a Schopenhauer: «la música no expresa jamás el fenómeno, sino la esencia íntima, el adentro del fenómeno, la voluntad misma» (2005: 336).

El papel que adopta el septeto de Vinteuil en la *Recherche* es decisivo a la hora de recobrar el tiempo perdido del narrador, porque de todos los signos reveladores que aparecen a lo largo de la narración, *la petite phrase musicale* posee un tabique tan fino, es tan sensible al oído de la conciencia, que Swann y también el héroe son capaces de escuchar el murmullo del *mundo como voluntad* en ella. La música es el pasadizo a aquello que el héroe vislumbra azarosamente a través de recuerdos involuntarios, ya sabemos: «les souvenirs involontaires».

Siguiendo el curso de estas ideas, podemos tomar en consideración el estudio *La mirada contemplativa desde el recuerdo, Proust y Schopenhauer* que realizamos en otro lugar y observar el parecido entre, por un lado, el estado que moviliza al héroe al experimentar un recuerdo involuntario y, por otro lado, ese estado que Schopenhauer llama «puro sujeto de conocimiento», mediante el cual el *genio* se hace fugitivo del *mundo como representación* (2015: 3-14). Pero es a raíz de la presente investigación que podemos reforzar esta relación y afirmar que el parentesco se debe a que ambos, Proust y Schopenhauer, están jugando con las nociones orientales de un sujeto expuesto a lo mundialmente conocido como *nibbāna*: el estado que expone al sujeto a una liberación espiritual, de felicidad suprema.

Brevemente dicho, que Proust se encomiende a la estética de Schopenhauer es, en definitiva, únicamente sinónimo de lazo indirecto con Asia. Lo verdaderamente importante de todo esto es ver cómo a partir de estas influencias mitad románticas, mitad orientales, los andamios que empieza a colocar Proust para elaborar su *Catedral del Tiempo* se apoyan sobre el tema central de casi todas estas filosofías, a saber, en la insatisfacción inherente del ser humano (*dukkha* para Buda).

2.2. Nietzsche

Entretanto, si seguimos buscando influencias indirectas entre Proust y Buda, no es menor el interés de Proust por Nietzsche, a quien seguramente recurrió al comenzar sus estudios de filosofía. Sucesor de las ideas de Schopenhauer, Nietzsche también mantuvo un prolongado interés por las filosofías orientales. Lo constatamos, por ejemplo, leyendo en *El Anticristo*:

El budismo es cien veces más frío, más veraz, más objetivo. No tiene necesidad de hacer decentes sus sufrimientos, su capacidad de dolor, mediante la interpretación del pecado; dice simplemente lo que piensa: yo sufro. (2000: 39)

Cabe agregar al respecto que, así como Anne Henry reducía la obra de Proust a una prolongación idealista platónica, autores como Georges Bataille o Maurice Blanchot entienden que la novela se lee mejor desde una óptica nietzscheana. Es decir, advierten que Proust supera la corriente metafísica iniciada con Platón y reconducida por Kant, y que, como interpreta Duncan Largue, filósofo alemán consagrado a reunir todos estos comentarios en su tesis doctoral *Nietzsche and Proust: a comparative study*, Proust ha sabido introducir el «eterno retorno» nietzscheano en su propia novela, exactamente cuando el libro que escribe el narrador comienza en la última página que está leyendo el lector, conduciéndonos a todos al principio. «Al final de la novela de Proust su narrador supera su pesimismo epistemológico reconsiderando como positiva la creatividad de la interpretación en un arte de Autocreación» (1995: 150)¹⁰. Un proceso de *autocreación* que toma Proust –según este autor– del *Übermensch* de Nietzsche, y que él repara en los *insight* o momentos de lucidez que genera la *mémoire involontaire*.

2.3. «Orientalismo» y «japonismo» en Francia

Pero Schopenhauer y Nietzsche no van a ser los únicos que acerquen las culturas y pensamientos orientales al autor de la *Recherche*, en una suerte de sincretismo todavía más indirecto descubrimos que Francia siempre ha tenido

¹⁰ La traducción es nuestra. Hay que indicar, para no repetirnos, que el resto de las citas, exceptuando las de la novela de Proust, han sido traducidas también por nosotros.

curiosidad sobre toda la cultura oriental, desde el próximo al lejano Oriente. Según el lingüista francés Pierre Martino, artistas y escritores franceses, desde el siglo XVII, encontraron satisfacer este apetito que se acabó por denominar en el siglo XIX «orientalismo» (1906: 108).

Situadas en la mesita de noche de Proust desde su infancia, son muchas obras francesas las que han sido coloreadas por el exotismo oriental. Es el caso de Racine, seducido por la civilización turca al escribir *Bajazet*, o los poemas de Leconte de Lisle, entreverados por un parnasianismo con sabor a Oriente. Sin olvidar la influencia a nivel mundial cosechada por ese inmenso libro que es *Las mil y una noches*, tan próximo a las divagaciones literarias del narrador de Proust, que encuentra en todos estos cuentos una clara identificación con sus sentimientos.

En conjunto, centrándonos en un orientalismo más próximo a las zonas allegadas del budismo, encontramos que la misma Francia atraída por las tragedias de Racine despierta en el siglo XIX un gran interés por estas milenarias corrientes, las cuales, juzgadas con escasos conocimientos, son consideradas panaceas del sufrimiento. Desde el gran historiador Jean Michelet hasta Flaubert, grandes estudiosos y escritores encuentran en Asia un fondo de creación e invención para sus propios intereses. La autora Thipsuda Orprayoon, en su tesis doctoral *Quelques aspects de la religion et de la philosophie de l'Inde dans la littérature du XIXe siècle français*, ha profundizado plenamente en esta influencia:

En el siglo XIX la literatura francesa coincide con el nacimiento del orientalismo. Los románticos y parnasianos se encuentran entre los primeros grupos de escritores que tienen contacto directo con el fruto del trabajo de los indios. Alfred de Vigny descubrió, en el espiritualismo de la India, el tema de la ascensión del alma y el del «silencio del Buda». Victor Hugo está interesado en temas de exotismo indio y aspectos hindúes que atraen la atención del público. Lamartine y Michelet buscan la confirmación de sus partidarios románticos en los antiguos sistemas de la India. Leconte de Lisle y Jean Lahor buscan conocer más profundamente las filosofías de la India (1992: abstract).

Son muchos autores los que han picoteado en estas tierras. Pero de todos ellos, Leconte de Lisle es la figura, por detrás de Schopenhauer, que más influyó sobre Proust en el ámbito de las enseñanzas budistas. El poeta y precursor del parnasianismo presenta una fuerte influencia por la filosofía oriental, y hacia él deposita su atención Marcel Proust. Es más, Proust pone en boca de algunos personajes (Bergotte y Elstir) versos del propio Leconte, los cuales, entregados al narrador bajo el mismo rumor que los sermones de Buda hacia los monjes, que permanecían atentos a las cuestiones del Maestro, son capítulos que nos recuerdan a los diálogos de Sócrates. Tal es el escenario *mayéutico* que propone Proust en algunos puntos de su novela. En definitiva, podemos afirmar que un maremágnum de ideas orientales ha devenido en auténticos clásicos franceses, y que Proust, de todos ellos, «bebió».

Siguiendo nuestro análisis, si tenemos que mencionar una aportación verdaderamente lúcida acerca del vínculo entre la literatura francesa y Oriente, esa es la de Jeff Humphries. Este profesor de literatura y practicante del budismo ha reparado en la conexión franco-oriental en su libro *Reading Emptiness: Buddhism and Literature*, donde no sólo expone esta conexión –con las múltiples dificultades que siempre ha tenido Occidente por entender con lucidez las nociones y las culturas orientales– sino que va a acercar al lector a una larga reflexión sobre el arte japonés y el estilo de vida de este país, tan influenciado por el budismo zen, el taoísmo o el sintoísmo. Un orientalismo cercado en última instancia en Japón que acabará llamándose en Europa «japonisme», del que mucho se ha escrito, por cierto, con respecto a Proust. No obstante, lo verdaderamente interesante de Humphries no es su «japonismo» o su «orientalismo», lo que nos ha llamado la atención es que va a trazar toda su investigación social y literaria situando a Proust como enclave cultural entre Oriente y Occidente, permitiéndole comparar en más de una ocasión la técnica literaria de Proust con las técnicas artísticas de Japón. Y es que, dada la inmersión de un escritor en su obra, dada la gran cantidad de tiempo que deposita en sus personajes y el que emplea para la narración, un libro –al menos un libro como el que ha escrito Marcel Proust– sólo puede ser producto de una conciencia creadora, distanciada de su propio yo. Las verdaderas obras de arte, decía Schopenhauer, son aquellas trazadas por el *génie*, siendo «genio» aquél que ha conseguido huir de sí mismo y se ha convertido en *espejo de la realidad*. Es por esto que dice Humphries: lo más parecido que tenemos al Camino Medio en Occidente es la práctica de la literatura¹¹.

¹¹ Véase el análisis de Tsuchiya a Humphries en *Literature and Theology* (2001).

El *japonisme*, acabamos de mencionar, es la segunda ola oriental que invadió Francia en el siglo XIX. Precisamente, en virtud de la descriptiva novela de Proust conocemos al detalle esta corriente y su fuerte enraizamiento en los salones de la alta sociedad francesa. Pero no sólo calaron las artes niponas en la flor y nata de la sociedad, los propios artistas comenzaron a desarrollar cambios en sus obras. El pintor de la novela Elstir reagrupa en el seno de su protagonismo a grandes pintores impresionistas que estuvieron marcados por el *japonismo*: Manet, Degas, Renoir, entre otros. Estudios como los de Suzuki (2003), Luc Fraisse (1997) o Hokenson (1999) contrastan esta influencia. Como indica el primero: «a lo largo de su lectura, un lector de la *Recherche* se encuentra con muchos objetos de origen Japonés» (1995: 265). Desde la decoración proustiana de las flores, integradas plenamente en la novela, hasta la vestimenta de algunos personajes, como por ejemplo la presencia de los kimonos.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿no es posible un desdoblamiento hacia la cultura budista tras la cortina de tantas características japonesas? Es decir, ¿es posible que todos estos aspectos japoneses constituyesen en Proust un filón donde encontrar numerables aspectos budistas? Causa de ello –puestos a indagar sobre el tema– es el papel que desempeña el mismo Elstir. «Cuando se analiza el *japonisme* en esta novela, nada es más significativo que “la influencia de Japón” sufrida por Elstir» (Suzuki, 2003: 266). Y es que el pintor de la novela tiene por modelo a Whistler, a Monet, a Degas o a Vuillard, entre otros pintores, y precisamente éstos fueron algunos de los responsables a la hora de traer esta corriente a Francia.

Y en esta misma línea, si la figura de Elstir está hecha a condición de estos modelos, es natural que Suzuki indique: «este pintor introduce al joven narrador en el mundo del arte: al mirar las diversas pinturas de Elstir, el joven aprende a escribir» (2003: 266).

Es cierto que Elstir influye en la escritura del narrador, pero tendremos que añadir a las palabras de este crítico proustiano que no es sólo por el peso artístico la causa por la cual el narrador aprende a escribir. Lo que deposita el pintor al joven narrador no son sólo técnicas con las que poder enfrentarse a la realidad (impresionismo, simbolismo), sino que, a través de su carácter, su deferencia y, sobre todo, porque algunas de sus frases están completamente entreveradas de un fuerte aroma budista¹², es por lo que el joven narrador alcanza lo que le ocupa

¹² Ya hemos mencionado que Elstir muchas veces recoge frases de Leconte de Lisle.

toda su vida: *la vocation de l'écrivain*. Es este el peso que adquiere el arte japonés en la novela, y sobre todo de un *japonisme* que ha permitido a Proust enraizar con aspectos budistas.

Hasta tal punto encontramos esta conexión con el budismo nipón que nos preguntamos si la magdalena, la misma que abre el abismo entre *Le temps perdu* y *Le Temps retrouvé*, no está estrechamente vinculada con las ceremonias japonesas del té (Chanoyu) propias de esta región, en la que se unifican muchas de las aptitudes heredadas del budismo zen. Porque como sabe el lector, las reminiscencias que experimenta el narrador en *Du côté de chez Swann* nacen al mojar este bizcocho en una taza de té. Todavía más, el narrador, al explicar dicho suceso intempestivo que le exhorta este acaracolado e histórico bizcocho, no tiene más a mano que una comparación japonesa a fin de explicar al lector rápidamente todos los recuerdos que pueden llegar a salir, como decía Okakura, de *una parda infusión*.

Et comme dans ce jeu où les Japonais s'amuse à tremper dans un bol de porcelaine rempli d'eau de petits morceaux de papier jusque-là indistincts qui, à peine y sont-ils plongés s'étirent, se contournent, se colorent, se différencient, deviennent des fleurs, des maisons, des personnages consistants et reconnaissables, de même maintenant toutes les fleurs de notre jardin et celles du parc de M. Swann, et les nymphéas de la Vivonne, et les bonnes gens du village et leurs petits logis et l'église et tout Combray et ses environs, tout cela qui prend forme et solidité, est sorti, ville et jardins, de ma tasse de thé (Proust, 1999: 47).¹³

¹³ «Y, del mismo modo que en ese juego con que los japoneses se divierten empapando en un bol de porcelana lleno de agua trocitos de papel hasta entonces indistintos y que, apenas sumergidos, se estiran, asumen contornos y colores, se diferencian volviéndose flores, casas, figuras consistentes y reconocibles, así ahora todas las flores de nuestro jardín y las del parque del señor Swann, y las ninfeas del Vivonne, y la buena gente del pueblo y sus pequeñas casitas y la iglesia y todo Combray y los campos de alrededor, todo eso que está tomando forma y solidez, ha salido, ciudad y jardines, de mi taza de té» (Proust, 2000: 45).

Para finalizar, destacamos también la presencia de otros autores en la novela que, aunque no tuvieron contacto (en principio) con Oriente, albergaron ideas pintiparadas al budismo, reflexiones de las que no pudo por menos que verse afectado Marcel Proust. En primer lugar, destacamos la lectura en torno a la filosofía griega y helenística que sin duda realizó Proust desde su juventud. Platonismo, epicureísmo, estoicismo... Textos donde muchas de las máximas, o algunas de ellas, nos recuerdan a las disertaciones budistas. Marco Aurelio, en las *Meditaciones*, dice, por ejemplo: «las cosas en las que piensas determinan la cualidad de tu mente» (2008: 203); «el universo es flujo; nuestra vida es el resultado de nuestro pensamiento» (2008: 266).

Por otro lado, tenemos que rescatar también a Sócrates cuya forma de enseñar es, lo sabemos muy bien, conducir al interlocutor hacia sí mismo, hacia el conocimiento que lleva consigo pero que desconoce, para extraer de ahí –como pretende Buda– las respuestas verdaderas; para que cada uno alcance la autorrealización espiritual, la cual es, en buena medida, replegar nuestra intuición hasta el *nibbāna*. Platón, por medio del mundo de las Ideas, no está tan alejado como parece del budismo, cuya máxima es la de conocer a través de las impresiones. Entender la noción de «Idea» es conocer –que no re-conocer– los fenómenos sin atender a las etiquetas y al lenguaje. El pensamiento budista, como Platón, estarán de acuerdo en que se nos escapa continuamente la realidad primera.

Mencionaremos, por último, la figura de Pascal. Este autor, de gran calado para Proust, y citado a lo largo de la novela, deshilacha como Buda los agregados del yo para acabar diciendo «el yo es odioso» (Pascal, 2015: 87). En definitiva, diremos como resumen que Proust estuvo indirectamente influido por Oriente, así como por el arte japonés, cuyas bases se asientan en el budismo zen.

3. Proustianos y budistas

Retrocedamos al episodio de la magdalena. Este histórico momento con el que Proust introduce el valor de la *mémoire involontaire* nos permite cambiar levemente nuestro rumbo para dar cuenta de tantos proustianos que, leyendo este pasaje, sintieron que Proust estaba vencido por algunas máximas de Buda. Principalmente, la que consiste en atender correctamente al momento, al ahora,

y es que el héroe de la *Recherche*, saboreando este bizcocho, puso toda su atención al momento presente, el cual daba alojamiento a recuerdos del pasado. Ahora bien, recuerdos del pasado en sí mismos. Dejando, por lo tanto, a un lado las influencias orientales, podemos pasar a recopilar las teorías de aquellos autores y comentaristas que, advirtiendo parecidos budistas en este pasaje, son de nuestra opinión al relacionar a Proust con el budismo.

Efectivamente, en el interior de esta taza de té nos hemos encontrado con más estudios que han relacionado sendos pensamientos. Es el caso de Amra Memić, Mary Taylor, Richard Freeman o, tal y como mencionábamos al comienzo, de Pico Iyer. Cuatro comentaristas proustianos, desconocidos entre sí que, junto a Jeff Humphries, se han convertido en el séquito budista proustiano. Condicionados por ramas diferentes del budismo, cada uno de ellos ha propuesto unas ideas que a la postre son las teorías antecedentes que andábamos buscando y que tenemos el deber de exponer aquí:

En primer lugar, la profesora de filosofía y literatura Amra Memić también ha sospechado la existencia de una conexión entre la *madeleine* y las ceremonias del té de Japón. En su lúcido artículo *Marcel Proust y el budismo zen*, Memić va a estrechar los vínculos del budismo con la narración proustiana, empujada por el paralelismo que presenta las reminiscencias involuntarias del héroe con el estado cumbre que se reconoce en esta rama del budismo: el satori. El satori, indica esta autora, «se produce en el momento en que la mente está realmente vacía, cuando te liberas de todas las influencias que salen de ella y se encuentra en su máxima potencia» (2017: 156). Es un estado que podemos identificar varias veces en la novela y al que le precede siempre un tropiezo fortuito del héroe con *la mémoire involontaire*. El más famoso, el de la infusión y la magdalena. Dice Memić:

Lo particularmente interesante de Proust a través de su experiencia satori es que se produce a través del ritual del té, porque sobre él se celebra la ceremonia del té budista más conocida del mundo (Chanoyu) (2017: 156).

Amra Memić está trabajando en este pasaje porque, además de permitir una comparación entre el estado meditativo del narrador y el que experimenta el budista a través del satori, el punto de toque –el que transforma *les vicissitudes de*

la vie del héroe en *indifférentes*, o la *brièveté* de la misma en *illusoire*— es paradójicamente una humeante *tasse de thé*. Y sobre el té, como ya se ve, se ha originado todo un ritual en Japón influido por las enseñanzas de Buda; ritual, por cierto, procedente de China. Conocido como Chanoyu, conduce a los presentes a una práctica budista, ya que lo que se promueve en estas reuniones es mantener la atención al momento presente, a paladear, como Proust, el sabor del té. En el majestuoso libro *El libro del té* de Okakura, leemos:

La ceremonia representaba una ficción improvisada, actuada alrededor del té, de las flores y de las pinturas. Ninguna divergencia de color debía provocar desarmonía en el conjunto del «recinto»; ningún rumor desacompasado debía interrumpir el ritmo de las cosas, ni un gesto desbaratar la armonía, ni un vocablo fraccionar la unidad del ambiente. Estas fueron las coordenadas de la ceremonia del té (2005: 32).

Por otro lado, Mary Taylor y Richard Freeman, dos profesores de yoga que han escrito conjuntamente el libro *The Art of Vinyasa*, han utilizado como ejemplo el preciado bocado de la magdalena de Proust para explicar el funcionamiento de la mente del hombre, logrando una tesis parecida a la que apuntaba Memić a través del satori: «Quizás en ninguna parte de la literatura occidental se haya capturado esta experiencia de forma más bella y célebre que en el recuerdo de Marcel Proust de las cosas pasadas» (2016: 105).

La experiencia a la que se refieren Taylor y Freeman es la de purificar la mente del tren de pensamientos (*samskāra*¹⁴) que ata al yo en una realidad sufriente, y señalan cómo la mente del protagonista queda efectivamente liberada al saborear la magdalena. Todo el proceso lo demuestran con conceptos budistas. El héroe —expresan— se ha deshecho de los *samskāra*. Para estos autores, la magia de la *mémoire involontaire* ha permitido que la mente del héroe quede libre de todo tipo de composición. Y es que el narrador ya no se enfrenta a las leyes del hábito —tan espoleadas en sus reflexiones— sino que se

¹⁴ Los elementos denominados así son aquellos que han congestionado la mente de los sujetos, elaborando sobre la conciencia composiciones que no son sino creaciones irreales, construcciones que nos mantienen encerrados en la ignorancia.

encuentra de súbito en el lugar donde se dice que «Buda contempla perfectamente» –o como hubiera dicho Schopenhauer: Marcel se ha elevado a *puro sujeto cognoscente*–. Ellos, Mary Taylor y Richard Freeman, se han convertido en dos referentes más en los que apoyar nuestro estudio sobre Proust y Buda.

Y, por supuesto, no queda de más recordar al pionero que comenzó a indagar esta relación como es Pico Iyer. No obstante, él va más allá de la taza de té. Indaga, por ejemplo, al respecto del hábito: «No puedo pensar en una formulación más clara que la que enseña [Proust] de que el hábito es la forma en que nos mantenemos fuera de la verdad, encarcelados en nuestras cabezas, y no en el mundo» (24/12/2013: párr. 6); o sobre cómo el narrador consigue salir de sí mismo, de su propio yo, para observar de cerca las emociones, las aficciones y practicar, en suma, *anatomía del alma*.

En este orden de ideas, no es para menos sospechar que Proust ha conseguido obtener gran parte de la clarividencia de Buda; su obra repara continuamente en los engaños de una vida asentada en lo *trivial* y la recompensa por buscar, como lo demuestra el narrador desde el principio, una apertura hacia la vida *esencial*. Por tanto, no es sólo la magdalena lo que nos conduce a relacionar a Proust con Buda, es el profundo examen del narrador hacia los sentimientos, examinados no desde la óptica de su propia subjetividad, sino depositados en una placa de Petri para que él y todos los lectores miremos por el gran angular y comprendamos más de nosotros mismos, más sobre ese *souffrance* que parece inherente en el hombre y que, como buen doctor, trata Buda hasta su sanación. Como también apunta Iyer, el problema reside en que nuestra mente no se encuentra en el foco correcto, y retrotraída hacia sí misma, siempre constituye un ribete ególatra:

Si tengo que comprender los trucos que hace la mente en torno a sí misma –la manera como sustituimos nuestras nociones de realidad por cómo son realmente las cosas y la inherente necesidad de desmontar el sufrimiento que las creencias falsas originan– no puedo imaginar un mejor guía y amigo que el autor de la *Recherche* (24/12/2013: párr. 2).

En orden a lo cual, desde las conversaciones del narrador con Elstir, al que ya hemos identificado por poseer características budistas –«on ne reçoit pas la

sagesse, il faut la découvrir soi-même après un trajet que personne ne peut faire pour nous, ne peut nous épargner, car elle est un point de vue sur les choses» (Proust, 1999: 678)¹⁵—, hasta las reflexiones del héroe sobre las muchas individualidades que va adquiriendo los sujetos (lo que Proust llama —e Iyer expone— «the variability of the self» (Iyer, 24/12/2013: párr. 7), son puntos que se extrae del texto de Iyer. A fin de cuentas:

Pocos escritores se han traspasado a sí mismos: sus suposiciones, sus romances, de manera tan libre de sentimiento como el intermitentemente solitario francés, quien, en el mismo libro, indica que «jamás deberíamos, por prudencia, hablar de nosotros mismos, porque ese es un tema sobre el que podemos estar seguros de que las opiniones de los demás nunca están de acuerdo con las nuestras» (24/12/2013: párr. 7).

4. Conclusiones

Tal y como se advierte, en el primer capítulo hemos podido rastrear el origen de las suposiciones que algunos comentaristas proustianos han trazado relacionando a Proust con Buda. Al reparar, en un principio, en el texto de Pico Iyer —y dando validez a sus reflexiones—, queríamos postular la idea de si Proust era un «budista accidental» o si, por el contrario, tuvo algún tipo de contacto con Oriente. Pese a que no hemos podido confirmar lazos directos con los sermones de Buda, sí hemos encontrado a una serie de autores que marcaron el pensamiento del escritor francés y que elaboraron sus reflexiones merced a la cultura y las religiones orientales. Los más destacados: Schopenhauer, Nietzsche y Leconte de Lisle. Asimismo, advertíamos dos corrientes orientales en Francia que cambiaron el pensamiento de los franceses: el «orientalismo» en el siglo XVII y XVIII y el «japonismo», en el siglo XIX, que Proust describe a la perfección en su novela y mediante el cual construye a su personaje Elstir. Con todo, hemos

¹⁵ «La sabiduría no se recibe, hay que descubrirla por uno mismo al término de un trayecto que nadie puede hacer por nosotros, ni nadie puede ahorrarnos» (Proust, 2000: 759).

confirmado la premisa inicial: que Proust tuvo una influencia de naturaleza indirecta por Oriente, y que, por consiguiente, es natural encontrar aspectos en su narración que nos recuerde a las enseñanzas de Buda. Como se ha advertido también, el lector podrá acudir a la investigación que proponemos en *Proust y Buda: la superación del sufrimiento. Una lectura budista de À la recherche du temps perdu* para encontrar un completo estudio de la obra de Proust buscando en ella los rasgos budistas que este artículo sugiere.

En el segundo capítulo, dado nuestro interés por un Proust más oriental, hemos encontrado por el camino a más autores que también reconocían rasgos orientales en la narración de Proust. Son: Humphries, Taylor, Freeman, Memic y el ya mencionado Iyer. Hemos recopilado sus teorías y concluido que todos ellos coinciden en que en el capítulo de la magdalena el narrador hace las veces de Buda para manifestar una minuciosa atención al momento presente.

Bibliografía

- ARNAU, JUAN (2005). *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México: FCE, COLMEX.
- (2007). *Antropología del budismo*. Barcelona: Kairós.
- AURELIO, MARCO (2008). *Meditaciones*. Barcelona: Gredos.
- BORGES, JORGE LUIS Y JURADO, ALICIA (1978). *¿Qué es el Budismo?* Argentina: Microfon.
- DIESBACH, GHISLAIN DE (2013). *Marcel Proust*. Barcelona: Anagrama.
- Dhammapada. La enseñanza de Buda*. (162015). Versión de Narada Thera. Madrid: Edaf.
- Correspondence de Marcel Proust*. (1993). Texto establecido, presentado y anotado por Philip Kolb, tome XXI. París: Plon.
- FRAISSE, LUC (1997). *Proust et le japonisme*. PU Strasbourg.
- GAZTELU, TERESA (2014). *Una lectura del Theravāda desde la Philosophische Lebensberatung*. [Tesis doctoral inédita]. Universidad Complutense de Madrid.
- HOKENSON, JAN (1999). «Proust's "japonisme": Contrastive Aesthetics», *Modern Language Studies*, pp. 17-37.
- HUMPHRIES, JEFF (1999). *Reading emptiness: buddhism and literature*. SUNY Press.

- IYER, PICO (24/12/2013). «Proust: The Accidental Buddhist», *NYR Daily*, [en línea], <<http://www.nybooks.com/daily/2013/12/24/proust-accidental-buddhist>> [Consulta: 15/07/2018].
- Jataka. Veintitrés nacimientos del Buddha Gotama* (1998). Traducción directa del pāli Daniel De Palma. Madrid: Miraguano.
- KRISTEVA, JULIA (2005). *El tiempo sensible: Proust y la experiencia literaria*, trad.: Jaime Arrambide, Buenos Aires: Eudeba.
- LARGUE, DUNKAN (1995). *Nietzsche and Proust. A comparative study*. [Tesis doctoral], Universidad de Oxford. [En línea] < https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:7a123349-3625-4b04-9d4a-0251fdf5b80d/download_file?file_format=application/pdf&safe_filename=602337340.pdf&type_of_work=Thesis > [Consulta: 16/07/2018]
- MARTINO, PIERRE (1906). *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*. París: Coulommiers. [en línea] < <https://ia800204.us.archive.org/6/items/lorientdanslali00martgoog/lorientdanslali00martgoog.pdf> > [Consulta: 16/07/2018]
- MAUROIS, ANDRÉ (1958). *En busca de Marcel Proust*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Majjhima Nikāya, Los Sermones Medios del Buddha*. (42015). Traducción del pali, introducción y notas de Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea. Barcelona: Kairós.
- MEMIĆ, AMRA (2017). «Marcel proust and zen-buddhism (What is satori and why is Proust buddhists ?)», *Palimpsest, internacional journal for linguistic, literary and cultural research*, vol. 2, no 3, pp. 149-161. [En línea] < https://www.academia.edu/33115544/PALIMPEST_VOL_II_NO_3_2017 > [Consulta: 16/07/2018]
- NAVA, DAVID (2015). *La mirada contemplativa desde el recuerdo, Proust y Schopenhauer*. [Trabajo final de Máster]. Universidad de Castilla-La Mancha.
- (s.f). *Proust y Buda: la superación del sufrimiento. Una lectura budista de À la recherche du temps perdu*. [Tesis Doctoral inédita. Aparecerá en 2019]. Universidad Complutense de Madrid.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2000). *El Anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- OKAKURA, KAKUZO (2005). *El libro del té*. Buenos Aires: Quadrata.
- ORPRAYOON, THIPSUDA (1992). *Quelques aspects de la religion et de la philosophie de l'Inde dans la littérature du XIXe siècle français*. [Tesis doctoral], Grenoble 3.
- PAINTER, GEORGE D. (1967). *Marcel Proust. Biografía*. 2 vol. Barcelona: Lumen.
- PASCAL, BLAISE (2015). *Pensamientos*. Madrid: Alianza.

- PRAT, MICHEL (1981). «Proust et la lanterne magique de Schopenhauer», *Revue de Littérature Comparée*, 55 (2), pp. 195-207.
- PROUST, MARCEL (1999). *À la Recherche du temps perdu*. (1 vol.) Texto establecido bajo la dirección de Jean-Yves Tadié. [París]: Gallimard.
- (2000). *A la busca del tiempo perdido I. Por la parte de Swann. A la sombra de las muchachas en flor*. Edición de Mauro Armiño. Madrid: Valdemar.
- (2002). *A la busca del tiempo perdido II. La parte de Guermantes. Sodoma y Gomorra*. Ed. de Mauro Armiño. Madrid: Valdemar.
- (2005). *A la busca del tiempo perdido III. La prisionera. La fugitiva. El tiempo recobrado*. Ed. de Mauro Armiño. Madrid: Valdemar.
- (1975). *Los placeres y los días*. Trad. de Consuelo Berges. Madrid: Alianza.
- (2011). *Contre Sainte-Beuve*. Trad. de Mariano Fiszman. Buenos Aires: Losada.
- (2005). *El indiferente y otros relatos*. 2.ª ed. Madrid: Funambulista.
- (2013). *La muerte de las catedrales*. Madrid: Trifaldi.
- Proust y Rivière. Correspondencia 1914-1922*. (2017). Trad. Juan de Sola. Segovia: La uña rota.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR (2010). *El mundo como voluntad y representación* (2 vol.) Madrid: Alianza.
- SUMEDO, AJAHN (2015). *Las cuatro nobles verdades*. Trad. Dhammajose, Pablo Catalán y Hugo Vega. England: Amaravati Publications.
- SUZUKI, JUNJI (1996). *Marcel Proust et le japonisme*. [Tesis doctoral], Universidad de París IV: Paris-Sorbonne.
- TAYLOR, MARY Y FREEMAN, RICHARD (2016). *The Art of Vinyasa: Awakening Body and Mind Through the Practice of Ashtanga Yoga*. Shambhala Publications, Incorporated.
- Udāna. La palabra de Buda* (2006). Traducción del pāli, introducción y notas de Carmen Dragonetti y Fernando Tola. Madrid: Trotta.

Recibido: 16/07/2018

Aceptado: 26/10/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



JUNG Y LA SABIDURÍA ORIENTAL

JUNG AND ORIENTAL PHILOSOPHY

Diego SÁNCHEZ MECA*

UNED

RESUMEN: El desarrollo de este trabajo se centra en el estudio de la Segunda Parte del volumen II de las *Obras Completas* de Jung, que lleva por título «Acercas de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental», publicado en su traducción castellana en 2008. En este volumen, se recogen seis interesantes estudios de Jung sobre algunos textos y tradiciones de la India y de China, que representan un ejemplo excepcional del encuentro de un occidental con las sabidurías de Oriente. En concreto, la lectura de textos orientales le ofrece a Jung el apoyo de tradiciones milenarias, de doctrinas muy sutiles y elaboradas, y de métodos privilegiados de toma de conciencia con los que miles y miles de individuos que han intentado, a lo largo de los siglos, alcanzar un cada vez mayor conocimiento de sí y estados de superación cada vez más altos de sus limitaciones materiales y ordinarias, en contraste con los diferentes métodos psicológicos, psicoanalíticos y espirituales que han sido propios de la tradición occidental.

PALABRAS CLAVE: Religión oriental, budismo tántrico, sabiduría, meditación, mantra, no dualidad, experiencia mística.

ABSTRACT: The development of this work focuses on the study of the Second Part of Volume II of Jung's *Complete Works*, titled "About the Psychology of Western Religion and Eastern Religion", published in its Spanish translation in 2008. This volume gathers together six interesting studies by Jung on some texts and traditions of India and China,

* Catedrático de Filosofía Contemporánea en el Departamento de Filosofía, UNED. E-mail: dsanchez@fsof.uned.es

which representing an exceptional example of the encounter of a Westerner with the wisdom of the East. In particular, reading oriental texts offers Jung the support of millenarian traditions, of very subtle and elaborate doctrines, and of privileged methods of awareness. Thousands and thousands of individuals have tried, over the centuries, to use these methods to reach an ever greater knowledge of themselves and achieves states in which they increasingly surpass their material and ordinary limitations, in contrast to the different psychological, psychoanalytical and spiritual methods that have been typical of the Western tradition.

KEYWORDS: Eastern religion, Tantric Buddhism, Wisdom, Meditation, Mantra, Non-Duality, Mystical experience.

1. Oriente y Occidente

El tema de la relación oriente-occidente es tan amplio y tan difuso al mismo tiempo que podría haber, sin duda, mil formas de tratarlo y de desarrollarlo. El peligro, por tanto, es el de dispersarse en una serie de generalidades de las que puede resultar difícil extraer algún mensaje o alguna enseñanza concreta. Para evitar este peligro es por lo que me ciño a algunos textos de Jung publicados en el volumen II de las *Obras Completas* que lleva por título «Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental», publicado en su traducción castellana en 2008¹, y que pueden servir de hilo conductor. Los he elegido porque me han parecido un excelente testimonio del encuentro de un occidental con la cultura y las tradiciones filosóficas de Oriente. En este sentido, es de destacar que lo que, ante todo, detecta Jung, en el primer plano de estas culturas orientales asiáticas, es la presencia de una pulsión arquetípica espiritual que da vida al proceso de individuación. Porque tras todos los métodos de meditación y de iniciación, y tras todos los caminos de espiritualidad, lo que él ve es un impulso de toma de conciencia que obliga a reconocer la naturaleza suprabiológica de las cargas energéticas que dan forma al mundo, y que transforman un modo ignorante de percibirlo y de vivirlo en otro nuevo e iluminado. Y eso es lo que le confirma en su desacuerdo con el biologismo sexualista y exclusivista de Freud.

¹ Cfr. Jung, C.G., *Acerca de la Psicología de la religión occidental y de la religión oriental: Obras Completas II*, Madrid, Trotta, 2008, Segunda parte.

Las distintas técnicas de meditación oriental testimonian la realidad de una energía espiritual como fuente creadora y principio de orden en el inconsciente, y que muestra un dinamismo que va mucho más allá de las puras leyes biológicas corporales. Lo mismo sucede en lo que se refiere a la verificación de su hipótesis del inconsciente colectivo a partir de estas tradiciones espirituales, que curiosamente muestran un fondo común de símbolos, intuiciones y arquetipos reconocible en productos culturales y fenómenos psicológicos muy distantes en el espacio y en el tiempo.

2. El *Comentario psicológico al libro de la gran liberación*, de 1939

De los escritos que Jung dedica a la cultura y a la espiritualidad oriental, uno de los más interesantes es su *Comentario psicológico al libro tibetano de la gran liberación*, publicado en 1939. Este libro tibetano es un texto del budismo tántrico de hace aproximadamente 13 siglos, que describe diversos métodos para alcanzar la superación de la ignorancia y, por tanto, el estado de iluminación. La mayoría de los textos y tratados de la espiritualidad oriental consisten justamente en tratar de enseñar un camino, un método para llegar a la iluminación. Y en lo que se diferencian es en el tipo de procedimientos y de métodos, que pueden ser distintos en función de la doctrina de la que parten, o sea, en función de si se trata de un método vedántico, de un método tántrico, de un método mahayana o hinayana, de un método taoísta, de un método zen o de un método del sivaísmo no dualista de Cachemira.

Veamos lo que este texto aporta como confirmación o matización a la idea jungiana del proceso de individuación, y qué problemas se derivan de esa comparación para la comprensión que el hombre occidental tiene de sí mismo y de su realización como individuo y como persona. Se podría decir que, de manera prácticamente unitaria, el Oriente asiático entiende la meta del proceso de individuación –es decir, el conocimiento y la realización de sí mismo–, como la consecución final de un estado supremo de iluminación-liberación que se alcanza después de haber seguido un largo y difícilísimo camino o entrenamiento al respecto. Y en su esencia, en lo que consiste ese estado supremo de liberación-

iluminación, no es otra cosa que en lograr reconstituir en uno mismo la unidad que originariamente existía entre el hombre y el cosmos.

La tradición Vedanta dice que la esencia del hombre es *Atman* y la del universo es *Brahman*. Ahora bien, en la medida en que el hombre no es sino parte misma del universo, en la medida en que procede de él y vive en él, *Atman* (el hombre) y *Brahman* (*el universo*), coinciden, son idénticos. De modo que lo divino y lo perfecto que puede haber en el universo como característica de su propia esencia, está también dentro del hombre, ya que lo humano forma parte real y metafísica de lo divino. No obstante, la inmensa mayoría de los hombres tenemos más bien muy poco, por no decir nada, de divino. Es decir, nuestro yo individual y empírico no equivale, sin más, al *Atman-Brahman*. Nuestro yo empírico existe en el mundo fenoménico oscurecido por la ignorancia, ligado al peso de la ley del *karma*, y en realidad es como una especie de camisa de fuerza que aprisiona y envuelve –y casi asfixia– al yo verdadero, que es el que forma parte de lo absoluto. Entonces, de lo que se trata es de liberar a ese sí mismo absoluto de la camisa de fuerza del yo empírico, librarlo del ciclo de las reencarnaciones, para que el yo absoluto, el *Atman*, salga de su prisión y recomponga su unidad, es decir, su no-dualidad con el Universo.

En los textos de las Upanishads, el absoluto, o sea, el universo, el ser, como UNO-TODO significa esta identidad entre *atman* y *brahman*, que es lo mismo que decir la no dualidad (*advaita*) entre el sí mismo de los sujetos individuales y el ser del universo. Los chinos, que son menos metafísicos y más concretos que los hindúes, entienden esta unidad *atman-brahman* de modo menos idealista y mucho más concreto. En los tratados de alquimia interior china, esa unidad no es vista sino como la íntima correspondencia que existe entre microcosmos y macrocosmos. De manera que el estado de liberación-iluminación se comprende metafóricamente como una especie de retorno, en ciertos aspectos, a la fase prenatal, a la vida del feto en unión con la madre, en el sentido de que en ese estado se da la imagen más perfecta de la completa y perfecta armonía entre las fuerzas *yin* y las fuerzas *yang*.

En el *Comentario al libro tibetano de la gran liberación*, Jung se fija y comenta la técnica que este libro propone –o sea, el método para alcanzar el estado de no dualidad– y que no es otra sino un determinado empleo muy sofisticado y elaborado de la recitación de *mantras*. Los *mantras* son sílabas sagradas, esotéricas, que no tienen ningún significado en el lenguaje común y ordinario, pero que pueden, sin embargo, permitir el acceso a los aspectos metafísicos del universo.

Y ese es el caso privilegiado de la probablemente más famosa de estas sílabas mántricas, que es la sílaba *OM*. En el budismo tántrico tibetano, *OM* representa la totalidad del universo, o, mejor dicho, la esencia mística de ese UNO-TODO, que es la no dualidad. *OM*, por lo tanto, es un sonido articulado, pero no es una palabra. O sea –y esto es muy importante– no sirve para designar, para nombrar el TODO-UNO, sino que simplemente es un sonido que alude a él, que indica o que simboliza esa no dualidad.

Una palabra, tal como la definen los profesores de lengua, es la unión de un significante (que es el sonido) y un significado (que es su contenido semántico, lo que significa), existiendo entre ambos un vínculo convencional por el que tal sonido designa o nombra tal cosa. El *mantra*, por el contrario, es sólo un significante que no nombra ningún significado, sino que sólo lo sugiere, lo recuerda, lo evoca. Aun así, para que el *mantra* pueda mostrar o sugerir o permitir el acceso a ese significado al que alude, hacen falta estas dos condiciones: La primera es que no basta con que simplemente cualquiera de nosotros diga *OM* para que automáticamente, de forma inmediata y como por arte de magia, su sentido metafísico último se haga presente. Para que ese sentido metafísico y místico del *mantra* se muestre es preciso que *OM* se pronuncie con una determinada forma de respiración, con un determinado modo de recitarla que únicamente se consigue tras una larguísima y complicadísima práctica de entrenamiento meditativo. O sea, para captar, intuir y realizar el poder del *mantra*, no basta simplemente con pronunciarlo, sino que hay que hacerlo vibrar físicamente dentro del propio cuerpo. O dicho esto de otra manera, hay que producir, con la participación de todo nuestro ser, cuerpo y mente, un canto que se manifieste como sonido absoluto. Y absoluto aquí quiere decir el hecho de que, al cantarse, el *mantra* *OM* tiene que anular cualquier otra percepción que no sea la de su propio sonar. Mientras suena *OM* todo lo demás debe quedar borrado, cancelado, omitido y olvidado. O en otras palabras, todo debe quedar transformado, transfigurado en ese único sonido que suena excluyente y exclusivamente como *OM*.

Por lo tanto –y esta es la segunda condición– el individuo que pronuncia el *mantra* *OM* en la meditación no puede tener ya ni otras palabras ni otras sensaciones ni otros pensamientos. Si en el momento de recitar el *mantra* se logra que todo lo que existe quede condensado, fundido en el sonido *OM*, entonces ya no se distingue un sí mismo del individuo que canta frente a un mundo de cosas y de ideas como ser del universo pensado o contemplado en la meditación. El sí mismo del que medita se vuelve también sonido *OM* desde el momento en el que todo el universo se resume, se condensa y se manifiesta como ese canto

o ese sonido *OM*. Y así es como la identidad del individuo con el universo, la identidad de atman y brahman, la no dualidad o unidad de los contrarios, se hace real y presente cuando *OM* vibra como el sonido de la unidad que reúne y que contiene dentro de sí la diferencia entre sujeto y objeto, entre yo y mundo.

Por tanto, y en conclusión, *OM* como mantra puede realizar esa coincidencia entre atman y brahman, yo y mundo aboliendo la dualidad porque su canto concreto, vibrante, concentrado durante la meditación, puede hacer real y presente de manera verdadera esa coincidencia metafísica entre el sí mismo (atman) y el ser del universo (brahman). A la vista de esto —que es lo que plantea o describe *El libro tibetano de la gran liberación*—, Jung da su explicación al por qué y al cómo, en su opinión, un determinado modo de recitar *OM* puede lograr tal estado de no dualidad. Y lo que viene a decir es que eso se consigue porque esa forma de recitar el mantra *OM* logra vencer la antinomia o la paradoja que existe entre el silencio (que es el dominio de la unidad) y la palabra (que es la expresión de la dualidad). Esta observación de Jung me parece agudísima e importantísima, porque da, por así decirlo, en el clavo y en la entraña de todo este asunto que estoy intentado explicarles.

Esa antinomia entre silencio y palabra de la que habla Jung es, por ejemplo, la que explica por qué sólo el hombre tiene lenguaje y los animales no. El animal vive siempre en un estado de no escisión, o sea, de unidad de su ser mismo con la naturaleza. No tiene las dualidades que tiene el hombre, en el plano de su pensamiento (dualidad entre palabra y cosa, entre concepto y ser) ni la que tiene en el plano de su comportamiento (dualidad entre ser y deber-ser). Por eso los animales no tienen lenguaje, sólo emiten sonidos que son como significantes, ni tienen tampoco moral (es decir, son inmorales o, más exactamente, amorales).

Pues bien, lo que Jung dice de forma tan inteligente es que, puesto que el hombre vive consustancialmente siempre en la dualidad del lenguaje hablado, para expresar su no dualidad originaria, su unidad o identidad metafísica con el Uno-Todo, tiene que recurrir al mantra, que es la paradoja de una palabra silenciosa, una palabra silenciosa. Una palabra silenciosa (silenciosa en el sentido de que no dice nada, de que no transmite ningún contenido distinto a su sonido mismo) pero que funciona —dice Jung— en el individuo que la recita y en su acto de meditación como un símbolo de transformación.

¿Qué es esto de un símbolo de transformación? Pues es, según Jung, el símbolo capaz de superar —o sea, de ir más allá— de la diferencia que el lenguaje

introduce siempre, por sí mismo, entre significante (sonido presente) y significado (contenido semántico ausente). Lo característico de un símbolo de transformación como el mantra OM es realizar la unidad concreta de estas dos cosas. Lo característico del símbolo de transformación, es que eso a lo que alude (la no dualidad) –y que es una realidad ausente, desconocida y no alcanzada para el individuo ordinario–, se llega a manifestar en él produciéndole un determinado efecto de transformación y de metamorfosis. La sílaba OM no es sólo, por tanto, un símbolo como metáfora que evoca el UNO-TODO, sino que es, debidamente pronunciada y cantada, metamorfosis, transformación del individuo que la recita, en cuanto hace posible la realización de la unidad entre su yo y el universo.

Naturalmente, esta coincidencia se produce sólo de manera instantánea, o sea, sólo como un momento, como un instante en el que algo que antes no se producía, se produce para dejar enseguida otra vez de producirse, cuando el individuo vuelve a su estado de conciencia normal. O sea, que la experiencia de la coincidencia de atman y brahman, yo y mundo, no se inmoviliza en una especie de detención atemporal de ese estado como algo definitivamente ya alcanzado, sino que necesita, para continuarse, de la reactualización, de la reiteración una y otra vez de la experiencia de la unidad a través de la producción de símbolos siempre nuevos en la práctica diaria de la meditación.

3. *Psicología de la meditación oriental, de 1943*

Este otro texto de Jung es un comentario a un sutra del siglo V, escrito en sánscrito, pero difundido sobre todo en China y Japón titulado *Amitabayundhiana Sutra (Tratado de meditación de Amitaba)*. También, en este caso, este texto sánscrito contiene la descripción de otro método de meditación a través de visualizaciones por las que el meditante puede alcanzar el estado de iluminación.

En este segundo texto elegido, *Psicología de la meditación oriental*, Jung encuentra y comenta otro método igualmente sutilísimo e interesante descrito en el *Tratado de meditación de Amitaba* para alcanzar el mismo estado de iluminación o de realización de sí mismo, pero esta vez en vez del empleo de *mantras*, lo que se utilizan son visualizaciones como símbolos de transformación. Es decir,

lo que contiene este *Tratado de meditación de Amitaba* es, sustancialmente, la descripción de un método de meditación que consiste en preparar al meditante para crear mentalmente una serie cada vez más compleja y cada vez más complicada de imágenes, e ir luego entrelazándolas hasta construir con todo detalle una figura de la perfección que pueda ser visualizada de la manera más nítida y real posible.

La figura o imagen de la perfección que este tratado propone es la de una flor de loto que ha de tener 84.000 pétalos, de los cuales cada pétalo tiene que tener 84.000 nervaduras de 84.000 radios cada nervadura. Esta es la visión que se debe construir mentalmente debiéndose ser capaz de visualizar con claridad y nitidez todos y cada uno de estos detalles. Lo que Jung comenta sobre este texto rebate, desde el principio, la primera idea que tal vez, a la vista de estos métodos, a nosotros los occidentales tiende enseguida a venirnos a la cabeza. Jung dice que no se trata, en esta técnica de meditación –como tampoco en la anterior con mantras–, de autoinducirse ninguna especie de estado de trance, o de autohipnosis o de alucinación paranormal de manera que a uno le parezca estar viendo o experimentando algo que en realidad no existe, sino que sólo es producto de su sugestión y de su estado de conciencia alterado. Y también dice Jung que no se trata tampoco de diseñar una especie de representación fantástica, superpuesta a nuestra realidad cotidiana y empírica, la cual jamás podría ofrecernos ninguna imagen real y concreta de lo que podemos pensar como absoluta perfección iluminada. Ni tampoco se trata, en tercer y último lugar, de teatralizar el acto de meditación y de simular, o sea, hacer como que se ve, se siente y se alcanza una especie de supraconciencia en la que residiría la lucidez extrema.

En los métodos de meditación descritos no se trata de nada de todo esto. Lo que plantea el Tratado de meditación Amitaba es la formación de una imagen de la perfección iluminada de tal manera que, llegándose a ver, el meditante pueda, y sólo entonces, transformarse en un ser iluminado. ¿Cómo puede ser esto? Puede ser porque no se trata de una imagen que se crea para ponerla en la imaginación delante de uno y verla y mirarla y contemplarla desde la dualidad de la imagen que se ve y del sujeto que la mira, sino que se trata de un determinado modo de transformarse uno mismo en eso que ve. El sentido de este método de meditación por visualización consiste, por eso, en ir construyendo, poco a poco, junto con la imagen, una experiencia vivida de la perfección. Se da por supuesta la coincidencia a priori, y la identidad, entre la perfección iluminada misma y la conciencia del sujeto meditante. Y de lo que se trata es de actualizar, de hacer presente y de realizar esa unidad y esa identidad. Porque es de dentro de su propia conciencia y de su sí mismo de donde el meditante va sacando, va extrayendo

esa imagen de la perfección iluminada que construye. Es su propia conciencia la que va construyendo y combinando las imágenes que acaban componiendo una visión en cuya construcción el propio meditante se ha ido transformando, pasando así de la dualidad a la no-dualidad.

El estado de la dualidad es en el que, por un lado está el sujeto que ve, y por otro, frente a él, las imágenes que visualiza. En el estado de no dualidad, en cambio, son lo mismo la visión y el sujeto que ha ido construyendo desde dentro de sí mismo esa visión y se ha ido transformando al hilo de esa construcción de la imagen. En esto consistiría justamente el nuevo modo de lograr, en este caso, el estado de liberación del individuo iluminado en la conciencia de su no-dualidad.

4. El Prefacio al *I Ching*, de 1948.

Por último, el tercer escrito elegido, el *Prólogo al I Ching*, el libro chino de los cambios, fue escrito cuando Richard Wilhelm, el sinólogo amigo de Jung, publicó la traducción de este texto en 1948. El *I Ching* es probablemente el libro más antiguo de la humanidad, y lo que contiene, sustancialmente, es un método de predicción o de adivinación del futuro mediante el uso combinado de trigramas y hexagramas, sin recurrir en ningún momento a los esquemas occidentales de explicar y prever el futuro en función de relaciones de causa y efecto.

Lo que a Jung le interesa de este método es la posibilidad que plantea de que una situación psicológica personal e individual, un estado de ánimo, un problema se puedan expresar a través de un acontecimiento material del mundo externo de un modo tan completo y perfecto que entre ambas cosas se pueda admitir la existencia de una correlación sincrónica razonable. Si esto fuera así, es decir, si el método de predicción del futuro del *I Ching* funcionara realmente, entonces eso supondría que tendríamos que admitir un paralelismo entre los acontecimientos físicos del universo y los estados o situaciones psíquicas de los sujetos. Tendríamos que admitir la existencia de una sincronicidad entre lo que acontece en el mundo y lo que acontece dentro de nuestra psique, de tal manera que podríamos obtener conocimiento de lo uno a partir de lo otro.

Naturalmente esto sólo puede ser así si se reconoce como supuesto básico el principio fundamental de la mentalidad oriental asiática: la pertenencia esencial del hombre al universo, e incluso la identidad real entre ambos, que los chinos entienden mejor como la equivalencia entre microcosmos dentro del macrocosmos.

5. ¿Conflicto o complementariedad?

Una vez expuesto brevemente el contenido de los tres textos elegidos, tenemos que referirnos ahora al significado de lo que aportan dentro del debate en cuyo marco Jung los estudia, es decir, por relación a su idea del proceso de individuación como impulso de conocimiento y de realización de uno mismo. Jung advierte una y otra vez que lo primero que cualquier occidental tiende a decir ante este modo oriental de lograr la realización de uno mismo es que esa unidad entre yo y el mundo, esa no dualidad de la identidad iluminada, ni es posible ni es tampoco deseable.

Lo propio de la mentalidad occidental, lo que más profundamente le ha caracterizado y le caracteriza, es, por un lado su convicción de la imposibilidad, consustancial a lo humano, de superar tanto el dualismo cognoscitivo y lingüístico entre pensamiento y ser (o entre lenguaje y cosa), como el dualismo moral entre ser y deber-ser. Y por otro, y como consecuencia de esto, lo que nos caracteriza también es nuestra alta valoración y estima del yo personal, de la conciencia individual como el fundamento más elevado de todo lo positivo que el hombre tiene: de su razón, de su libertad, de sus valores e ideales morales, de su ciencia, etc.

El occidental acepta, pues, y hasta cierto punto valora como positivo, el hecho de que el individuo sea un ser diferente y separado como por un abismo insalvable de la totalidad del mundo. Porque esa es la razón de su impulso de conocimiento y de su voluntad moral, ya que nunca se llega de manera efectiva ni a un conocimiento definitivo de la verdad absoluta ni a una realización moral de la perfección absoluta. Siempre se está en camino de ello, y esto es lo que estimula y fundamenta a los hombres en el desarrollo de su libertad, de su autonomía, de su creatividad, de su conciencia, etc. Para un occidental, esa coincidencia o

identidad del yo con el mundo de la que hablan las sabidurías orientales sólo puede ser, en el mejor de los casos, una metáfora, o sea, una visión, en efecto, pero como simple espectáculo que se puede mirar sin perder nunca ni en ningún momento la conciencia de que, como yo que mira esa visión, soy otro respecto a esa visión que veo.

Desde el momento en que el yo quedara anulado, sobrepasado, sumergido o perdido en la realidad de lo que se ve o se siente, eso el occidental sólo lo puede entender como ebriedad, como trance, como sugestión, o sea, en definitiva, como locura. O el yo sigue consciente y bien entero, sabiendo que lo que ve o lo que canta son cosas diferentes de él mismo y que él mismo no es eso, o en cuanto se crea ser verdaderamente eso que ve o que suena es que está loco. En resumidas cuentas, para un occidental no es posible ni deseable imaginar ningún estado espiritual consciente que no esté referido claramente a un sujeto, o sea, a un yo personal. En cuanto el yo queda anulado o sobrepasado, lo que tiene lugar entonces no es otra cosa que una caída en el inconsciente, y por tanto, en algún modo o tipo de locura.

Ese es el frente de la discusión en la que Jung se ve envuelto. Para el oriental está muy claro que sí es posible una conciencia y una mente sin yo, y que la conciencia puede llegar a ser capaz, mediante el empleo de métodos –que no tienen nada de inducción a la locura–, de trascender el estado del yo haciéndolo desaparecer para alcanzar un nivel de conciencia superior y más elevado. El occidental, en cambio, piensa que la conciencia es siempre conciencia de algo, y por lo tanto conciencia de una diferencia entre el sujeto y ese algo que el sujeto ve, siente, conoce, etc. El occidental no entiende eso de que es posible una conciencia pura como superación de la mera conciencia personal individual, sin que esto signifique, para él, otra cosa que un simple caer en lo inconsciente. No puede entender cómo eso puede ser el logro o la conquista del más alto conocimiento de sí y del estado más elevado de realización de lo que uno propiamente y metafísicamente es. Le es completamente ajena y extraña esa idea de una conciencia pura, tan familiar, sin embargo, al oriental. Una conciencia en la que ya no hay ningún yo como sujeto frente a un tú o frente a un ello como objetos, sino que lo que hay es simplemente un ES, un ser que se autoilumina y que es precisamente Pensamiento, Espíritu, Uno-Todo, Brahman-Atman, Tao, Kundalini, etc. etc.

6. La diferencia en el concepto de meditación

Éste es el conflicto al que resulta muy difícil encontrar solución. Jung ni lo intenta, y se guarda muy cautamente de dar la razón a ninguna de las dos partes. Lo que sí hace Jung es dar algunas razones de por qué se produce este desacuerdo, y de cómo se podrían ver las cosas para que la contradicción resulte menos radical e insoluble.

1) La primera se refiere a la diferencia existente en el concepto mismo de meditación que tienen el oriental y el occidental,

2) Y la segunda es la diversa actitud que ambos tienen también en lo que se refiere al cuerpo.

Para un occidental, la verdad se desvela al pensamiento siempre y únicamente a través del lenguaje. En Occidente siempre se ha pensado en el lenguaje como el lugar propiamente dicho donde se contiene la verdad. Por ejemplo, cuando se creía que la verdad procedía de una revelación divina, ésta se situaba en las escrituras sagradas que adquirirían así el estatuto de palabra de Dios. Cuando ya no se cree en eso, la verdad sigue situándose igualmente en el lenguaje como lenguaje de las ciencias, porque son las teorías científicas las que nos dicen la verdad acerca de las leyes del universo, etc. En todo caso, la verdad va siempre unida a una dualidad nunca superable entre hombre y Dios, entre yo y mundo, o entre lenguaje y realidad.

En Oriente, en cambio, la palabra, el discurso sobre la verdad, viene siempre después y como descripción de una verdad previa y sin palabras que tiene que experimentarse antes. O sea, que para poder ser dicha y explicada con palabras, la verdad tiene primero que ser vivida en una experiencia. De ahí que meditar, para un oriental, no es –como hemos visto– reflexionar ni discurrir con conceptos ni contemplar ideas. Las palabras, los conceptos y las ideas son, para él, algo distinto de las cosas y de la realidad. La palabra no es la cosa. La cosa sólo puede experimentarse como tal superando o yendo más allá del lenguaje que simplemente la dice.

De manera que el oriental no se deja convencer de que la verdad esté en el lenguaje ni en las teorías, que son puros entramados de conceptos y de

términos abstractos. Él insiste en que la verdad tiene primero que ser vista, escuchada, o sea, física y espiritualmente sentida y aprehendida como imagen concreta y llena de significado. Esta es la razón de por qué en la meditación oriental los conceptos y las palabras son sustituidos por visiones, por sensaciones, por símbolos como verdades que se manifiestan a través de figuras y de imágenes. No se razona con conceptos esquemáticos y vacíos, puras abstracciones intelectuales sin contenido concreto, sino que se experimenta con símbolos y a través de símbolos.

En cuanto a la diversa actitud que ambas mentalidades, oriental y occidental, adoptan en relación con el cuerpo, aquí podemos ver una importante clave para entender muchas cosas problemáticas de todo lo que llevamos visto. Porque para el oriental es impensable una meditación en la que no esté absolutamente involucrada la totalidad del cuerpo. El pensamiento occidental prescinde completamente, y de un modo incluso premeditado y preconcebido, de cualquier implicación del cuerpo, de las sensaciones, de las imágenes y de los sentidos en el pensamiento. Se trata, por todos los medios, de que el pensamiento de la verdad esté única y exclusivamente en los conceptos abstractos y en las palabras del lenguaje. Y el cuerpo queda entonces premeditadamente reprimido, rechazado, apartado como lo otro, como lo impulsivo, como lo inconsciente que estorba y amenaza con obstaculizar e impedir continuamente el puro discurso de la razón.

Frente a esta concepción, lo que caracteriza a la meditación oriental es, como hemos visto, que en ella están siempre implicados y concernidos tanto el pensamiento como el cuerpo. Lo primero que tiene que hacer el que practica la meditación oriental es adoptar una determinada postura *con el cuerpo* (o sea, cruzar las piernas, enderezar la espalda, fijar la mirada en un sólo punto). Tiene que ser capaz además de acompasar su respiración de modo que alcance un ritmo determinado, tiene que dominar el arte de la visualización de imágenes, tiene que eliminar las distracciones y el parloteo mental incontrolado... En suma, tiene que alcanzar un estado del cuerpo-mente como no dualidad en el que una determinada experiencia global hace su aparición y únicamente la hace bajo esas condiciones. En esta participación del cuerpo como elemento activo en el conocimiento de la verdad todos los detalles son importantes. Por ejemplo, es importantísimo, sobre todo el acompasamiento de la respiración. ¿Por qué? Pues porque la esencia del individuo es *prana*, o sea, aire, energía vital, *chi*, y eso mismo es también el universo. De modo que al respirar, el individuo está llevando a cabo una acción cósmico-metafísica. Concentrándose en la respiración y en su ritmo, el individuo experimenta ya de este modo tan elemental su

coparticipación esencial y su unidad última con el cosmos. Y eso, junto con las posturas corporales y el control mental crea las disposiciones psicológicas que hacen posible intuiciones trascendentes a la conciencia.

De manera que la verdad no es sólo asunto de la parte intelectual y racional pura del individuo, sino que afecta y concierne también de un modo igualmente importante a toda su realidad corporal. Implica tanto a la mente como al cuerpo. Y esto es lo que significa la idea oriental de que, para alcanzar el estado de no dualidad, el pensamiento tiene que salirse del lenguaje -que es el reino propiamente humano de la dualidad- y hacerse pensamiento del cuerpo-mente en su totalidad.

En conclusión, no hay por qué reducir la meditación oriental a una inmersión en lo inconsciente, y por tanto, a una caída en la locura, sino que hay que entenderla como atribución al cuerpo de un papel esencial en la realización del pensamiento. Eso, y no cualquier otra cosa extraña, es lo que hay tras la devaluación oriental del lenguaje abstracto y de la conciencia puramente intelectual. Para Oriente, el inconsciente es ese Uno-Todo, esa totalidad de lo que existe o Tao en el que se funde y se une todo lo diverso. De ahí que pueda reaparecer en nosotros, dentro de nosotros, aunque sea también algo exterior a nosotros que nos sobrepasa.

Bibliografía

AZIZ, R. (1990). *C. G. Jung's Psychology of Religion*. New York: State University of New York Press.

DOHE, C. B. (2016). *Jung's Wandering Archetype: Race and Religion in Analytical Psychology*. London: Routledge.

GRIFFIN, D.R. (ed.) (1989). *Archetypal process: Self and divine in Witehead, Jung and Hillman*. Evanston: Northwestern Univ. Press.

HANEGRAAFF, W. J. (2008). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: E.J. Brill.

HUSKINSON, L. (2008). *Nietzsche and Jung: The Whole Self in the Union of Opposites*. London: Routledge.

JUNG, C.G. (1999-2016). *Obras completas*, 18 vols. Madrid: Trotta.

NOLL, R. (1997). *The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung*. London: Random House.

O'CONNOR, P. A. (1985). *Understanding Jung, understanding Yourself*. New York: Paulist Press.

STEVENS, A. (1999). *On Jung*. Princeton: Princeton University Press.

TREVI, M. (1987). *Per un junghismo critic*. Milán: Bompiani.

WALLACE CLIFT, W. (1982). *Jung and Christianity*. New York: The Crossroad Publishing Company.

WEHR, G. (1991). *Carl Gustav Jung: su vida, su obra, su influencia*. Barcelona: Paidós.

WHITMONT, E. C. (1979). *The Symbolic Quest: Basic Concepts of Analytical Psychology*. Princeton: Princeton University Press.

WILSON, C. (1986). *Il signore del profondo: Jung e il ventesimo secolo*. Roma: Atanor.

WULFF, D. M. (1991). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York: John Wiley & Sons.

Recibido: 11/01/2018

Aceptado: 30/10/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



**ENTRE FILOSOFÍA Y NO FILOSOFÍA.
UN SILENCIO, UNA ESPERA, UNA CONCIENCIA**

**BETWEEN PHILOSOPHY AND NON-
PHILOSOPHY. A SILENCE, A WAIT, A
CONSCIOUSNESS**

M^a Carmen LÓPEZ SAÉNZ*

UNED

RESUMEN: El presente trabajo intenta justificar desde la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty la interrelación entre filosofía y no filosofía y, con ella, la interacción del pensamiento occidental con el oriental. Para ello negaremos, en primer lugar, su condición de contrarios; posteriormente ejemplificaremos las posibilidades de sus intercambios haciendo referencia a la fenomenología y a la Escuela de Kioto, concretamente a sus respectivas concepciones de la conciencia en las que yo y no-yo no se oponen, sino que integran un campo de diferencias. La obra de M.T. Román, especialmente su último libro, actúa como hilo conductor de nuestra interpretación de la conciencia fenomenológica y del yo de Nishida dejando constancia de la importancia del «entre» para ejercer mediaciones. Una de sus formas es el silencio.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología, Escuela de Kioto, Conciencia, Ego, apertura.

* Catedrática de Filosofía en el Departamento de Filosofía de la UNED. E-mail: clopez@fsf.uned.es

ABSTRACT: This paper aims to justify, using the phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty, the interrelation between philosophy and non-philosophy and, with it, the interaction of Western and Eastern thinking. In order to do this, we will deny, in the first place, their condition of opposites; later we will exemplify the possibilities of their exchanges by referring to phenomenology and to the Kyoto School, particularly to their respective conceptions of consciousness in which I and non-I do not oppose each other, but rather are part of a field of differences. The work of M.T. Román, especially her last book, acts as the common thread of our interpretation of Nishida's phenomenological conscience and self, giving evidence of the importance of the «between» in order to establish mediations. Silence is one of its forms.

KEYWORDS: Phenomenology, Kyoto School, Consciousness, Ego, Openness.

1. Merleau-Ponty: “Occidente y Oriente”. ¿Filosofía y no-filosofía?

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) se interesó por lo que denominaba «inmensa literatura pensante de Oriente» y consideró que, como tal, formaba parte de la filosofía que se esfuerza por buscar la verdad en la vida humana indivisa. De ahí que la obra dirigida por él, *Les Philosophes célèbres*, comience con una sección titulada «El Oriente y la filosofía»; le sigue otra denominada «Los Fundadores» (Heráclito, Parménides, etc.). Esto pone de manifiesto que el fenomenólogo incluía estos saberes en la génesis del pensamiento filosófico, más concretamente, en esa tradición que nos ha legado los temas en los que seguimos pensando, así como los antagonismos que constituyen su núcleo, uno de los cuales es el de la relación entre filosofía y no-filosofía. Teniendo en cuenta todo lo que Grecia aprehendió de las culturas precedentes, resulta difícil fijar una frontera –al menos geográfica– entre lo que sea filosófico y lo que no lo sea. Si tenemos en cuenta, además, que toda filosofía se nutre de lo que no es filosofía, la delimitación se complica en un grado más alto.

Como es sabido, Hegel solo concedía dignidad filosófica a los pensamientos conceptuales; por eso trataba la sabiduría oriental como una aproximación a la filosofía y a la verdad occidentales. Su afirmación de Oriente debía ser negada y superada enseguida por encontrarse alejada de la culminación del verdadero devenir del espíritu. Merleau-Ponty se opuso a este modo de entender la dialéctica que la detenía en el saber y en el espíritu absoluto. Vio en *La Crisis* de Husserl

un correctivo a este modo de entender el saber. Interpretó la declaración de Husserl contenida en esta obra, «el sueño de la filosofía como ciencia estricta ha terminado», como una constatación de que los filósofos ya no podían arrogarse la posesión del rigor conceptual, sino que tenían que contrastarlo siempre en el campo de los fenómenos, yendo «a las cosas mismas»; esto no implicaba renunciar a los conceptos, sino más bien deshacer su rigidez: «Husserl lo había comprendido: nuestro problema fundamental es abrir el concepto sin destruirlo»¹ y, para ello, su continuador opta por no fijar una frontera rígida entre la filosofía y la no-filosofía. Como Husserl, continúa tematizando la experiencia, viviéndola conscientemente y entendiéndola como distancia en la proximidad del ser-en-el-mundo. No le cabe duda de que lo originariamente percibido es el mundo «pero su proximidad absoluta, desde que lo examinamos y expresamos, deviene, asimismo, inexplicablemente, distancia irremediable» (Merleau-Ponty, 1964a: 23). De ahí su convicción de que lo más fecundo de Husserl es la tensión entre la actitud natural y los resultados de la reflexión, entre la experiencia efectiva y su pensamiento «adecuado» por la vía de la filosofía. De esa tensión husserliana se seguiría que las sabidurías orientales² son saberes y pensamientos, aunque de otro tipo.

En efecto, Husserl afirma que el saber de China e India es un «puro tipo empírico antropológico» (1936: 14) de la filosofía. Es preciso entender previamente qué sea el tipo (*Typus*) empírico para la fenomenología. Se trata de una generalidad que no es una construcción ideal, pero está provista de elementos de sentido ya mostrados en objetos precedentes; estos elementos son sintetizados pasivamente (fundamentalmente por asociación) hasta constituir una adquisición que, posteriormente, guía nuestras percepciones, ya que crea expectativas acerca de los elementos típicos de un objeto de esta clase. El tipo indica que a la conciencia perceptiva³ sus horizontes (temporales, espaciales, etc.) ya le pre-señalan la prehensión general de algo en cuanto «objeto», así como una determinada tipificación –a la manera de las especies– de cada nuevo objeto percibido.

¹ (Merleau-Ponty 1960, 174). Todas las traducciones son de la autora a no ser de que se indique lo contrario.

² Así las denomina T. Román, compañera que nos animó siempre a entablar diálogos con ellas y con ella (Román 2008).

³ Estas tipificaciones constituyen el hilo conductor del análisis de la percepción en Husserl 1939. Véase principalmente § 83.

Mientras que los saberes orientales serían para Husserl tipos así entendidos o ejemplares históricos, Grecia constituiría el origen de la filosofía, es decir, de «el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, como tal, “congénita” para la humanidad» (Husserl, 1936: 13-14). Por tanto, todo ser humano puede hacer renacer su participación en la razón realizando por sí mismo el acto que la reveló originariamente. Esto significa, siguiendo a Merleau-Ponty, que Husserl privilegia la filosofía occidental, pero lo hace «en nombre de un hecho, y para asignarle una tarea» (1960: 173). El hecho acontecido en Grecia es, como tal, histórico y, por tanto, no tiene derechos especiales en comparación con otros. Ahora bien, podemos asumirlo como fundamento de una tarea que los seres humanos dedicados a la filosofía no pueden eludir, porque han heredado la institución originaria de la filosofía y son co-portadores de su dirección; dicha tarea no consiste en describir la facticidad, sino en la «comprensión crítica de la unidad del conjunto de la historia, de *nuestra* historia» (Husserl, 1936: 74). Esta unidad es la intencionalidad de las filosofías precedentes que nos aproxima a la verdad de la teleología de la historia.

Ciertamente, a la filosofía le debemos algunos medios teóricos y prácticos para tomar conciencia y explorar una verdad buscada incesantemente. Lo que la diferencia de Oriente es este legado, pero solo tiene efectos en la indagación filosófica, es decir, en la asunción de la tarea de comprender los otros pensamientos a la vez que se re-examina continuamente la propia idea de la verdad, sus conceptos y «todas las instituciones –ciencias, capitalismo y, si se desea, complejo de Edipo– que, directa o indirectamente, se encuentran emparentadas con su filosofía, para hacer frente a la crisis que atraviesan» (Merleau-Ponty, 1960: 175). Así es como Husserl se enfrenta a la crisis de racionalidad detectada en las ciencias de su época. El único privilegio que reconoce al pensamiento occidental es haber inventado esa idea de verdad que le autoriza a comprender otras culturas y dar testimonio de sí más allá de los especímenes antropológicos, cuestionando sus propios fundamentos y tomando conciencia de que la universalidad de la razón está enraizada en cada mundo de la vida particular. La razón debe cumplirse en cada uno de ellos, no en su reducción o en su dominación. Dado que todo pensamiento forma parte del mundo vivido, todas las culturas son ejemplares empíricos y ninguna tiene derechos absolutos sobre las demás. Incluso las culturas denominadas «primitivas» han desempeñado un papel importante en la exploración de las más desarrolladas, poniendo en cuestión nuestros prejuicios y ayudando así a encontrar el verdadero sentido. Esto significa que también la filosofía debe justificar su racionalidad y debe hacerlo para superar la crisis de su idea de cientificidad, así como para relacionarse con otras culturas y saberes. Las

sabidurías orientales, por su parte, no solo serían filosofía si consintieran, como piensa Hegel, en conceptualizar sus conocimientos, sino también si fueran capaces de asumir la tarea originaria de la filosofía y juzgaran su verdad en relación con otras experiencias de sentido.

Esta posibilidad se actualiza, desde nuestra perspectiva, en la concepción merleau-pontiana de la «institución» (*Stiftung*) del sentido como descentramiento y re-centramiento de los plurales elementos y dimensiones de nuestra vida desde la propia situación, por ejemplo, como movimiento hacia el pasado y, también a la inversa, como pasado reavivado hacia nosotros (Merleau-Ponty, 1968: 64-65). Este ejemplo puede extenderse a todas nuestras relaciones. En todas ellas, el sentido no es constituido por el yo, sino que el yo solo contribuye a instituirlo a la vez que él mismo se instituye. «Institución» es un proceso contingente en el que nos encontramos, pero fundador de un sentido que puede sedimentarse y reactivarse con el tiempo. Lo instituido tiene sentido sin mí, mientras que lo constituido solo tiene sentido para mí y para el yo de este instante. «Constitución [significa] institución continuada, i.e. jamás realizada. Lo instituido atraviesa su porvenir, tiene el suyo, su temporalidad; lo constituido tiene todo de mí, el que constituye (el cuerpo, el reloj)» (Merleau-Ponty, 2003: 37). Lo instituido no es, por consiguiente, un contenido de conciencia, sino el conjunto de «estos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones duraderas, en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una continuación pensable o una historia, o incluso acontecimientos que dejan un sentido en mí, no a título de supervivencia y de residuo, sino como llamada a una continuación, exigencia de un porvenir» (Ib.: 61).

Aplicando esta concepción, el fenomenólogo francés asegura que, aunque India y China, tienen un enorme interés como culturas, para convertirse en instituciones de sentido, necesitarían discernimiento de su verdadero sentido; ellas, por sí mismas, no nos lo dan completamente. Es necesario, por tanto, que mantengan relaciones con Occidente (como ha sido el caso de Nishida y de la Escuela de Kioto), que comprendan sus conceptos y se auto-comprendan en sus diferencias para desarrollarse; como contrapartida, las filosofías occidentales que entran en relación con ellas podrían hacer suyo su afán no dominador y aprender de ellas a establecer otras relaciones distintas de la mera anexión o de la simple indiferencia.

La filosofía no es un conjunto de saberes ya constituido; no está acabada, porque no se encuentra separada del mundo; se nutre de la no filosofía y siempre

se dirige a ella. Como nuestra vida, como la razón, la filosofía tiene regresiones y progresiones y, por ello, «la relación entre Oriente y Occidente, como la del niño y el adulto, no es la de la ignorancia con el saber, la de la no-filosofía con la filosofía. Es mucho más sutil, admite todas las anticipaciones en Oriente» (Merleau-Ponty, 1956: 49). Tal vez la más importante es que «las filosofías de la India y de la China, han buscado, más que dominar la existencia, ser eco o resonador de nuestra relación con el ser» (Ib.: 50). Debido a ello, pueden enseñarnos a los pensadores y pensadoras occidentales a encontrar otras relaciones con el ser que no sean las de la posesión, a comprender verdaderamente nuestros orígenes, a sopesar las posibilidades que hemos clausurado decidiendo ser occidentales y, tal vez, hasta a volver a abrirlas dejándonos educar por otros modos de orientación hacia el ser y otras maneras de pensar. Estas son algunas de las razones que justifican la inclusión merleau-pontiana de Oriente en «el museo de los filósofos célebres». No se trata de sustituir la verdad filosófica por el mito, aunque tampoco de rendirse a la triunfante post-verdad. Esas otras sabidurías nos invitan a aprender a ver de otro modo que no sea solo abriendo los ojos, «a mirar lo permanente en lo mudable y efímero» (Román, 2017: 154). Precisamente así es como la fenomenología aprehende las esencias o lo invariante, después de realizar libres variaciones imaginativas sobre lo dado.

Como K. Jaspers (1883-1969), Merleau-Ponty con su atención a Oriente quería hacer surgir la dimensión eliminada del *logos* cuya génesis conforma una unidad con el origen de la historia global. Además, ponía de manifiesto que la historia de la filosofía estaba integrada por una pluralidad de experiencias y de saberes. Esta fue también la clave de la obra de M. T. Román. Dialogando con ella y con la obra de Merleau-Ponty, descubrimos el interés fenomenológico de la Escuela de Kioto, formada en torno a la figura de Kitaro Nishida (1870-1945), y establecimos una aproximación comparativa entre ambos tomando como núcleo la dinámica de sus respectivas concepciones de la negatividad y la nada, ambas fundadas en una nueva lógica del lugar (Cf. López, 2018).

Enseguida nos dimos cuenta de que la dificultad para comprender estas nociones radicaba en que no eran intuiciones directas de cosas positivas, sino procesos o movimientos irreducibles al mero cambio de lugar, desapropiaciones y aperturas a la alteridad. En su decurso, no solo hay cambio, sino también relación y, para que esta se produzca, es imprescindible un lugar no espacial, un «entre» (*Zwischen*). Gracias a él es posible asimismo la filosofía comparada. La que nosotros descubrimos entre la fenomenología y la Escuela de Kioto exigió un esfuerzo crítico y auto-crítico. Nishida y Merleau-Ponty lo realizaron hasta el punto de

comprender que la conciencia se formaba y expresaba diacríticamente, en la identidad de las contradicciones y en sus relaciones con el mundo y con el ser.

Nishida desarrolló su pensamiento confrontándolo con la historia de la filosofía occidental en la que se educó. Por lo que respecta a Merleau-Ponty, Oriente le impactó por su anti-dualismo y por su potencialidad para trascender las dicotomías arraigadas en nuestra tradición occidental y describir la realidad relacional sin establecer jerarquías. Su filosofía, tan relacional como anti-dualista, no pretendía disolver las diferencias, sino comprender en su seno y manteniendo su tensión en busca de lo común⁴. Estaba convencido de que el intercambio con las sabidurías orientales no solo era otra modalidad de apertura a lo diverso, sino lo que nos permitía comprendernos a nosotros mismos como filósofos. De esa reflexión se sigue que el diálogo con Oriente no solo nos abre a lo otro, a lo diferente y exótico, sino que nos permite reencontrarnos con lo que creíamos más propio, desapropiarnos y reconocer que la génesis de Occidente no es sino la de su relación con otras culturas. Así se fragua también la experiencia de cada ser humano: en contacto con otros saberes y con las experiencias de los otros para, más tarde, concebir la suya como una variante iluminada por ellas. El primer paso para ello es reconocer que la filosofía no surge de la nada, sino en relación con otras culturas, otros saberes e incluso lo irreflexivo, buscando una «unidad indirecta» (Merleau-Ponty, 1956: 42) que franquee el hiato entre Oriente y Occidente y entre religión y filosofía, porque «no hay *una* filosofía que contenga todas las filosofías; la filosofía entera se halla, en ciertos momentos, en cada una. Pues la verdad, el todo, está más allá desde el principio –pero como tarea a cumplir» (Merleau-Ponty, 1956: 37). Esa tarea es el *a priori* histórico descubierto por Husserl; se realiza mediante la interrogación filosófica de todas las tradiciones que sean capaces de hacernos pensar.

De la misma manera que cada filosofía es necesaria para las otras, los saberes antiguos, las obras de otras tradiciones distintas, si hacen pensar, forman parte de nuestra propia interrogación, que es fundamentalmente lo que caracteriza a la actividad filosófica. Por tanto, ni las sabidurías orientales son la no filosofía absoluta ni la filosofía es un producto de Occidente. No hay dualismo y subordinación de uno de sus términos a otro, sino movimiento de relación recíproca.

Veamos a continuación, cómo puede concretarse esa participación entre la fenomenología y la Escuela de Kioto.

⁴ Véase mi trabajo de 2012, principalmente, pp. 26-48.

2. Fenomenología y Escuela de Kioto. Intuición y apertura del yo

Se ha dicho que el budismo en Japón se caracteriza por emplear conceptos intuitivos y concretos, debido a su aceptación del mundo fenoménico como absoluto (Lanzaco, 2000: 285). Explorar ese mundo implica, para la fenomenología, estudiar los actos de conciencia, siendo la intuición uno de ellos, así como un primer nivel de cualquier relación. Ahora bien ¿en qué consiste esa intuición? Tanto para la fenomenología como para la Escuela de Kioto es activa y directa. Nishida está especialmente interesado en la intuición intelectual («categorial», diría la fenomenología), es decir, en la de los objetos ideales u objetos que, según él, solo pueden ser conocidos dialécticamente. Este es uno de los rasgos que diferencia su intuición de la de Husserl; otro es que no solo la considera una operación del sujeto, sino incluso un acontecimiento en el que todavía no hay diferenciaciones, una conciencia de la realidad última tal y como es. Desde su perspectiva, no es la conciencia la que intuye, sino que la intuición trasciende todas las operaciones de la conciencia. Las discrepancias con la intuición husserliana parecen ser tantas como las similitudes con la intuición bergsoniana, a pesar de que el propio Nishida declara, contra esta última, que no puede ser denominada filosofía: los contenidos filosóficos pueden derivar de la intuición, pero la filosofía solo surge cuando la intuición toma la forma del conocimiento conceptual⁵. El filósofo japonés se somete así a la concepción de la filosofía occidental de Hegel a la que hemos hecho referencia. Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta que Nishida se formó en ella, pero la desarrolló sobre la experiencia de la meditación Zen (Ogawa, 1978: 208) que coloca la actividad a la misma distancia que la pasividad; en cambio, la filosofía occidental privilegia la actividad del sujeto. Debemos señalar, no obstante, que la fenomenología genética considera la pasividad como integrante de la actividad. Asimismo, el Zen la entiende como otro modo de operar que consiste en alcanzar un estado de neutralidad o «término medio absoluto» (Suzuki, 1986: 313), cuya evolución filosófica origina el no-ego y, finalmente, el vacío de toda sustancia, gracias al cual podemos describir la existencia no como un agregado de entes, sino como vida relacional y múltiple. En este sentido, la vacuidad es realidad fundamental, puesto que precede a todas las diferenciaciones. ¿Cómo podremos, entonces, pensarla? El Zen sólo dice que «los pensamientos han de despertarse sin morar en parte alguna» (Ib.: 349), pues no son productos del falso yo, sino del verdadero, que es

⁵ (Nishida 1923, 668). He desarrollado el paso de la experiencia pura nishidiana a la intuición activa en mi trabajo, 2018, 498 y ss.

la unión sujeto-objeto. Dilatando así sus fronteras hacia el mundo el yo alcanza su máxima expresión auto-formándose en él; además, particulariza lo mundano. A nuestro juicio, esta es una concepción crítica tanto de la subjetividad moderna como de esa subjetividad horizontal típica de Occidente que pone al sujeto frente al mundo-objeto. En contraste con ella, encontramos en la Escuela de Kioto una concepción vertical del sujeto-mundo, ya que el pensamiento del vacío en el que se inspira no pierde al yo, sino que lo vacía de sí y lo implica en las cosas para que se encuentre auténticamente. Esto exige una verdadera conversión del pensamiento reflexivo tal y como lo entendemos en Occidente, una «*metanoia*» (Del Arco, 2004: 232), que constituye el verdadero sentido de la filosofía que puede extraerse del budismo. No obstante, consideramos que este término debería entenderse aquí en su sentido originario, como un recomenzar de otro modo.

Volviendo a la intuición nishidiana, ahora nos damos cuenta de que, si bien exige un pensamiento conceptual, también requiere una des-sustancialización del yo encargado de forjar esos conceptos. Nishida la concibe como un vaciado de yo para prestar atención a la vida. Husserl, por su parte, rehabilita el mundo de la vida (*Lebenswelt*) como fundamento de la ciencia y de la vida trascendental. Lo que tienen en común es que ambos se enfrentan al psicologismo, es decir, a la creencia de que los pensamientos sean objetos que están en la conciencia como en un contenedor.

Además de la intuición y, en general, de los datos inmediatos de la conciencia, otro de los atractivos de la fenomenología para la Escuela de Kioto es su concepción del yo no sustancial, sino trascendental, su detallada descripción de sus actos y de las virtualidades de la conciencia. Sin embargo, la conciencia intencional fenomenológica, la inmanencia de toda trascendencia, no puede parangonarse con el no-yo nishidiano. No obstante, si bien Husserl busca la permanencia en un *ego* articulador del sentido disperso, Merleau-Ponty renuncia, como Nishida, al *ego* puro. Sus respectivas re-conceptuaciones del vacío como espacio de apertura del individuo concuerdan con la vacuidad no nihilista que caracteriza a los miembros de la Escuela de Kioto. El yo extático de Nishida, por ejemplo, y el sujeto corporal abierto al mundo de Merleau-Ponty no solo presuponen una desposesión de lo que el individuo creía más propio, sino también un rechazo de la lógica abstracta que prioriza al sujeto como mera *res cogitans*. Nishida la sustituirá por su lógica del lugar; Merleau-Ponty rehabilitará el espacio, secularmente despreciado por la filosofía, principalmente el espacio topológico⁶.

⁶ Véase el desarrollo de este tema en mi trabajo 2018: 501-503.

Los dos se interesan por un espacio que no es ni cuantitativo, ni euclidiano, ni una condición formal de posibilidad, sino un «lugar» subjetivo-objetivo, la sede de la verdadera negatividad, «el pliegue» o el punto intermedio (*entre-deux*) en el que se produce la inversión de lo interior y lo exterior, de lo invisible y lo visible, lo que Husserl denominaba *Wahrnehmungsbereit* (presto a ser percibido) (Merleau-Ponty, 1964a: 317-8), el cuerpo que abre a una experiencia que se está haciendo. El mejor ejemplo de la misma es el hueco entre las dos manos que se tocan y que no es algo que deba llenarse, sino el gozne y la diferenciación entre lo que toca y lo tocado. Esta articulación no solo es obra de la actividad de la conciencia, sino también del movimiento de flexión desde lo exterior a lo interior y a la inversa, de ese movimiento que es verdadera re-flexión de un ser que sabe de sí porque siente y es sentido:

Hay una rigurosa simultaneidad (en ningún sentido, causalidad) entre el cuerpo y la reflexión [...] el cuerpo sensible y sentiente no es el doble de una reflexión ya acabada; es la reflexión figurada, el dentro de un fuera [...] Pues la reflexión es la venida a sí del Ser, *Selbstung*, a través de un sentir (Merleau-Ponty, 1995: 340).

El cuerpo es el paradigma de esta re-flexión que no sobrevuela las cosas, sino que se genera replegando lo interno en lo externo e incorporando el afuera al movimiento que se produce dentro. De este modo, es capaz de sentirse sintiendo, y de ser sentido como sentiente. Este trabajo de negatividad no anula lo positivo, sino que «lo reconstruye más allá de sus limitaciones», es el «resorte» (Merleau-Ponty, 1968: 79) del pensamiento dialéctico, la trascendencia o el ser a distancia. En palabras de F. Cheng, sinólogo y miembro de la academia francesa, «la verdadera trascendencia, paradójicamente, está en el “entre”» (2007: 23), es decir, en una relación que eleva y supera a cada ser, que concibe negativamente la subjetividad, porque necesita al mundo como el ser necesita un no-ser que lo circunscriba.

Nishida comparte esta dialéctica, así como la búsqueda merleau-pontiana de un intervalo entre la corporalidad y la conciencia. En su opinión, la existencia humana no gravita en torno al alma, sino al cuerpo, ya que, gracias a él, el ser humano construye su medio y su historia. Como para la fenomenología, el cuerpo no es algo meramente objetivo, sino incursión en la génesis del mundo.

Siguiendo a Husserl, Nishida ve en el cuerpo la personalidad expresada. Sin la interacción del cuerpo con la conciencia, no sería posible ni siquiera la nada sobre la que se instaura la intuición, porque la voluntad, que es el nivel más originario de la conciencia, no se activaría⁷. Esta nada (*mu*) a la que se refiere Nishida es «lo último pre-conceptual desde donde surgen todas las entidades diferenciadas» (Wilkinson, 2009: 84).

Merleau-Ponty aspira a llegar a ese nivel originario de lo ante-predicativo. La fenomenología, en general, considera necesaria para ello la *epojé*: una desconexión de la actitud natural que implica un «despertar» a la actitud filosófica, así como un despertar del olvido del yo en el que nos han sumido el naturalismo y el positivismo. En un sentido análogo, Nishida se ha referido al auto-despertar de lo individual que desempeña un rol similar al de la auto-conciencia occidental. Sin embargo, la conciencia despierta (*jikaku*) no es algo vuelto hacia sí, sino la experiencia pura e inmediata. De ahí que el pensador japonés «sitúe» dicho auto-despertar más allá del yo, en el *lugar* (*basho*). Desarrolla una lógica del mismo como base de su filosofía y de la inteligibilidad del vacío, que este filósofo comprende como el predicado de todos los predicados. Se sigue de ello que la conciencia no es sujeto, sino predicado: es la vida de la conciencia de la que soy consciente. El yo deviene auto-unificación de un campo de conciencia del que surge la actividad predicativa. Se trata de la conciencia de sí, no tanto como auto-conciencia, sino como apertura a lo otro y como posterior retorno a sí misma, como unidad entre yo y no-yo que permite que algo aparezca.

La lógica del *basho* requiere esa negación del yo para evitar caer en nuevas objetivaciones, y un auto-despertar del sí mismo al lugar en el que se sitúa y relaciona con todo lo demás. Previamente, ha debido vaciarse de sustancia y de proyección yóica. Así parece haberlo comprendido también Merleau-Ponty cuando concluye que «el problema yo-otro es un problema *occidental*» (1964a: 274), y solo muestra que la fórmula dual es insuficiente, pues lo que hay es un campo y polimorfismo. Los roles no se oponen, sino que se complementan y entrelazan sin anular las diferencias, pues yo y otro surgen de algo más primordial que les une y separa, a la vez, como una bisagra: la carne (*chair*) del cuerpo y la carne del mundo.

En Nishida hay ecos de esta desapropiación fenomenológica del yo para abrirse a otros y regresar a sí mismo, aunque no como un *ego* trascendental, sino

⁷ Un estudio detallado de esta cuestión, en Oshima 1993.

como un ser social, que se reconoce como individuo justamente porque se opone a los otros para formar un mundo común (Nishida, 2006: 35). Además de su infinita relacionalidad, el individuo nishidiano es una unidad independiente, una perspectiva del mundo con sus propios valores. Se halla muy cerca de la mónada con ventanas de Husserl: «Cada acto consciente es una mónada existencial de la propia auto-reflexión del mundo. Nuestra auto-conciencia no tiene lugar en un sí mismo meramente cerrado, sin ventanas» (Nishida, 1987: 53).

Como la mónada, cada individuo, es un universal concreto, es decir, está determinado por lo universal y, al mismo tiempo, lo determina concretándolo. Merleau-Ponty diría que cada persona estiliza el mundo deformándolo coherentemente desde su propia situación; es una identidad lateral⁸. En ambos filósofos, no obstante, el universal concreto no es una idea, como en Hegel, sino lo individual como auto-determinación de la nada absoluta (Nishida) o como ser-en-en-el-mundo (Merleau-Ponty); el primero es, desde nuestra óptica, formal, mientras que el segundo es verdaderamente existencial. Es cierto que el formalismo nishidiano desaparece cuando dejamos de entender al individuo como una determinación noética, para abordarlo como sí mismo personal y como relación yo-tú. Nishida se ocupa de esta relación personal sobre la base de aquel que, en diálogo con el tú, se convierte en una conciencia inmediata de la unidad del sujeto y del objeto. Esta conciencia permite que los fenómenos hablen por sí mismos, ya que es conciencia de la experiencia pura. Su unidad negativa es la razón, que funciona como conocimiento de la realidad y como voluntad moral.

A nuestro modo de ver, no basta con establecer formalmente un universal concreto que contenga el principio de individuación y equipararlo a una mediación; tampoco es suficiente igualar la mediación con la interacción. La única mediación considerada por Nishida es la auto-negación del sí mismo que, al vaciarse de yo, descubre un fondo desfondado. Sigue siendo voluntarista afirmar con Nishida que «el acto de mediación es la voluntad en lo universal que engloba el auto-despertar» (Tremblay, 1999a: 67).

A diferencia de la voluntad, la reflexión exige mediación si no quiere ser mero reflejo de lo dado. Sin embargo, la reflexión husserliana sobre el acto de la conciencia también presenta un importante dilema: no puede eludir la división entre un yo que cumple la reflexión y otro reflexionado. A diferencia

⁸ Véase sobre ello mi trabajo, 2007.

de él, el Zen comprende la reflexión como vacío que solo se corresponde con la experiencia originaria (*Urerfahrung*) fenomenológica, la cual comienza a adquirir sentido en la síntesis temporal y en la asociación pasiva. Lo que Nishida nos dice es que el yo desde su propio fondo, que lleva en sí al tú, se intuye activamente volviéndose hacia el otro absoluto. Por la mediación de este, el sí mismo se auto-despierta convirtiéndose en un verdadero sí mismo personal. Su auto-despertar se inicia con la auto-negación del yo que deja ser al otro sin objetivarlo. El carácter fundamental de la existencia o *Samsara* es ese despertar a lo otro de sí. En cualquier caso, ni el sí mismo ni el absoluto son sustantivos, sino direcciones, sentidos, e incluso verdades, pues la verdad exige descartar al yo subjetivo para unirlo incluso con la naturaleza (Nishida, 1995: 123). La identidad contradictoria entre el sí y el absoluto no significa simplemente imperfección de lo relativo, sino negación del absoluto (Nishida, 1999: 110). Dicha identidad se niega para despertar como sí mismo trascendente, pues la trascendencia no está fuera del sujeto, sino en su profundidad, que constituye «el lugar de la identidad contradictoria» (Nishida, 2006: 69). *Mu* es esa nada de profundidad infinita, no meramente un vacío. Análogamente, Merleau-Ponty ha subrayado el *topos* de la profundidad como la primera –no la tercera– dimensión, la dimensión de la simultaneidad, porque es relacionalidad: un interior gestándose que solo puede ilustrarse como matriz polimorfa del ser carnal, el *Ineinander* (Merleau-Ponty, 1996: 362). La filosofía no es ni conciencia ni síntesis de identificación, sino saber de ese uno en otro (*Ineinander*), de las implicaciones paradójicas entre naturaleza y espíritu. Así es el ser carnal: un ser de profundidades, latencias y presentaciones de ciertas ausencias. Su paradoja constitutiva está en todo lo visible, incluso en la actividad de filosofar, pues «filosofía verdadera es no filosofía, entrar en la profundidad de la *Erfahrung*» (Ib.: 312). La profundidad no es una propiedad del sujeto, sino la dimensionalidad del ser. La filosofía accede a ella si no renuncia a comprender críticamente la no filosofía, si entiende que la subjetividad es negatividad, no como en Hegel porque niegue la objetividad, sino porque necesita al mundo, como el ser necesita un no-ser que lo circunscriba.

Nishida considera que esa matriz desde la que se destaca la persona y el mundo es el *basho* en el que ambos se intercambian: «uno mismo existe como la auto-determinación del mundo activo en el que dentro es fuera y fuera es dentro» (Nishida, 2012: 134-5). Una intención semejante habita en la hiperdialéctica de Merleau-Ponty entre lo real y lo posible, esa dialéctica crítica que se querella contra la detención de la dialéctica hegeliana; a diferencia de esta,

aquella no produce síntesis absolutas, sino síntesis de transición entre lo universal compartido y lo reactivado por cada subjetividad⁹.

El *basho* de la nada abarca las diversas dimensiones temporales y lo individual, de modo que «lo eterno está aquí y ahora» (Nishida, 2006: 73). Todas las cosas pasan, pero no en vano, porque se recogen en la eternidad, en ese presente absoluto que siempre está en curso. El concepto merleau-pontiano de hueco (*creux*) es análogo a esa nada. Lo entendemos como esa concavidad que acoge, como una pausa y un detenerse del sujeto que le obliga a mantener cierta distancia en la proximidad (Merleau-Ponty, 1960: 32). Se trata de una distancia interior intrínseca al pensamiento, al deseo, al vivir. Gracias a ella, es posible aprehender el presente, no como una dimensión del tiempo, sino como un medio englobante (Merleau-Ponty, 1964a: 249), cuya trascendencia conecta el pasado con el futuro.

Por otra parte, si concebimos la nada en términos merleau-pontianos, como *creux* o como lo intocable que deja ser y articula las diferencias desde la profundidad, la intuición actuante nishidiana se comprende como la pasividad de la actividad. El entrelazamiento de ambas determina una aprehensión de la realidad por la que esta deja de ser el resultado de un juego de espejos y recupera su estatus ontológico y dinámico. De un modo similar, Nishida piensa que el sentido de algo se debe a la unificación de sus partes y a la oposición de las mismas. A diferencia de la constitución husserliana, que es actividad del yo, la unificación es pasiva y activa a la vez: «Una verdadera pasividad absoluta da lugar a un verdadero dinamismo absoluto»¹⁰. La experiencia real es este dinamismo cuyo ser es la interrelación y su única actividad el universo (Nishida, 2006: 103). Por ello, el mundo no es diferente de la unidad de nuestra conciencia (Ib.: 106). De nuevo, la solución nishidiana parece detenerse en la anonimidad.

⁹ Dialéctica es «cohesión global y primordial de un campo de experiencias donde cada acontecimiento abre una visión sobre los demás [...] Es un pensamiento que no constituye el todo, sino que está situado en el todo» (Merleau-Ponty, 1991, 298).

¹⁰ Nishida, 2006, 91. Sería interesante comparar esta concepción con el carácter diacrítico del significado e incluso de la carne en Merleau-Ponty.

3. Visibilidad: lo visible y lo invisible del yo

En *Lo Visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty se acerca a esta actitud y comprende al «yo» como «una presencia para sí que es ausencia de sí» (1964a: 303). Se refiere a esa ausencia como a un *creux* o espacio vital que se hace en mí –yo no soy su agente– cuando el presente deja de pasar y es retenido. Este vacío no es, como la nada de Sartre, un agujero en el ser¹¹, sino el hueco en el que se despliegan las múltiples dimensiones existenciales cuyas fronteras están más allá de la densidad del ser y de la nada; su modo de ser es el de esas cavidades del sentido, un invisible que no es lo contrario de lo visible, sino su raíz y su virtualidad. Eso es la carne en la ontología merleau-pontiana: ontogénesis del ser, no sustancia.

En Nishida no encontramos este término. No obstante, a diferencia de Husserl que se ha centrado en el cuerpo propio, el pensador nipón ha subrayado su visibilidad, entendida como «su comunidad» (Stevens, 2008: 279) o como un ver más amplio que el del vidente aislado. Ha reparado en la ambigüedad de que este sea, a la vez, visible y vidente, objeto y sujeto. Desde su óptica, el cuerpo es la condición de dicha ambigüedad. Adelanta así al último Merleau-Ponty, que huye de los residuos subjetivistas, todavía presentes en su concepción del cuerpo-sujeto de *Fenomenología de la Percepción*, subsumiéndolo en la carne o visibilidad. Su propiedad fundamental es la reversibilidad entre lo visible y lo invisible. Se trata de un movimiento que trabaja la materia en el interior y que, a la inversa, profundiza en lo que proviene de lo exterior.

La carne no es un en-sí, sino que su ser contiene su negación, entendida como un vacío requerido por la relación generadora entre el sí mismo y el mundo; este no es un objeto; es visible, porque es materialidad y, al mismo tiempo, es invisible, porque es idealidad. Podemos pensarla como φύσις, como ser dinámico, únicamente describable mediante términos auxiliares como «quiasmo», «bisagra», «entrelazamiento»; con ellos, se insiste en que la carne no es solo el medio en el que se localizan las sensaciones, sino la profundidad. Ella acompaña a toda manifestación, incluso presenta lo invisible, que no es algo positivo, sino otra dimensión de la visibilidad. Lo invisible «está *allí* sin ser *objeto*», es la trascendencia pura, sin máscara óptica. Y los propios “visibles”,

¹¹ En Sartre, la nada es algo de la conciencia que la separa de ella misma, un “agujero de ser”, como la libertad. El surgimiento de esta requiere una doble *néantisation*: de su ser y del ser en medio (*milieu*) del cual es. (Sartre, 1947: 566).

a fin de cuentas, están también centrados en un núcleo de ausencia» (Merleau-Ponty, 1964a: 282-3); este «núcleo» no carece de fundamento, sino que expresa el «surgimiento de una soberanía (*Hobeit*) que sostiene desde arriba» (Ib.: 303), y no es sino la nada que viene al mundo. La nada no es contraria al ser-en-el-mundo, pero tampoco es él. A nuestro modo de ver, es similar a la inminencia de la reversibilidad de la carne, a la virtualidad de lo visible para devenir tangible, y a la del vidente para tocar. Este carácter perentorio y nunca completamente realizado de la reversibilidad evita la disolución de las particularidades. Presupone una distancia, una negatividad, entendida como el hueco por el que hay cosas y, entre ellas, fisuras, auto-negaciones del yo, por las que la diferencia atraviesa la inmanencia del cuerpo hasta alcanzar el interior de su exterior, porque «nuestro cuerpo no es fuera si no es dentro» (Merleau-Ponty, 1964a: 97), pues procede del movimiento centrífugo y centrípeto de la carne. Esta no es del cuerpo, sino, al contrario, hay una carne del cuerpo como hay una carne del mundo. Sus movimientos producen desplazamientos de sentido en toda dación de sentido. Ni aquellos ni esta tienen su origen en la sola conciencia, sino en el cuerpo, que desempeña un papel «centrífugo» siempre en relación con otro «centrípeto» inconcebible sin la donación del mundo (Dillon 1989: 146).

Como el fenomenólogo francés, Nishida ha destacado el carácter creativo de este dinamismo que, desde su perspectiva, no es la carne, sino el sí mismo confrontado con el absoluto, trascendiéndose a sí mismo hacia fuera y, a la vez, hacia adentro (2006: 88). A nuestro juicio, lo que los diferencia es que Merleau-Ponty corporeiza e individualiza este movimiento; distingue la existencia personal de la pre-personal o anónima de la carne. Esta última es la generalidad compartida por la persona con el mundo y los otros, el fondo del que se destaca la «figura» singular. Nishida, en cambio, a pesar de su insistencia en el individuo, no abandona la anonimidad, pues entiende que cada personalidad es una forma particular de una realidad única que «se manifiesta según las circunstancias» (1995: 179). Dicha personalidad exige la auto-negación del yo para dejar paso al sí mismo (*jiko*) (Tremblay, 2007: 19).

Una vez producida la auto-negación y la transición al sí mismo, es posible alcanzar el bien supremo: la fusión del sí mismo con la verdadera realidad. La personalidad es la fuerza por la que esto se logra. La unidad de la personalidad es el bien, pero este es motivado por la fuerza de la conciencia (Nishida, 1995: 179), cuya unidad procede de una actividad sin agente, en la que no solo no hay distinción de sujeto-objeto, sino que tampoco hay fronteras entre conocimiento-sentimiento-volición. ¿Cómo se gesta y desarrolla esta actividad sin yo? Y. Yuasa

la ha definido así: «actuar, sin explicitar quién actúa, saber sin explicitar quién sabe y mirar sin explicitar quién mira»¹². Ahora bien, esto no sería una acción sin agente, sin voluntad y decisión; simplemente omitiríamos todo esto en nuestra descripción de la acción. Siguiendo a Nishida, sería una acción en relación mutua con la intuición, de la misma manera que lo que da forma está unido a lo formado. De ahí que el filósofo nipón hable de «intuición actuante» y no de una recepción de impresiones que simplemente afectan o de una síntesis posterior de las mismas.

Como en Husserl, esta intuición no es un objeto meramente psíquico, sino un acto de la conciencia. Nishida no repara, sin embargo, en las modalizaciones husserlianas de los actos. Por eso, en su opinión, la misma clase de actividad caracteriza a la intuición y al pensar; ambos reciben sensaciones, aprehenden algo y sintetizan las impresiones. Husserl, en cambio, no solo reconocía la posibilidad de síntesis activas del yo, sino también la de síntesis pasivas constituidas por la temporalidad y por la asociación. La pasividad pre-dadora suministra la materia para las síntesis activas (Husserl, 1929a: 112), es decir, los juicios y todos los actos espontáneos del yo, la vida del espíritu. Nishida, en cambio, insiste en que incluso el sí mismo individual debe cesar para convertirse en centro de conciencia y de unificación en el seno de un centro más profundo. En este sentido, se acerca más a Merleau-Ponty, el cual no solo circunscribe, como Husserl, la pasividad a la afección del yo que motiva sus actos. Esto sería pasivismo subordinado al activismo, cuando lo que él quiere es sondear la pasividad para romper con otro de los dualismos que definen la metafísica de Occidente: el de la pasividad y la actividad.

Aun cuando se ha subrayado el paralelismo entre la concepción nishidiana de la intuición del sí mismo en la nada con la re(con)ducción fenomenológica a la correlación noético-noemática (Stevens, 2008: 273), lo cierto es que Nishida la trasciende hasta llegar a un nivel más fundamental que el de la conciencia reflexiva, a un sí profundo erigido sobre la *basho* de la nada absoluta. Esta última –no el sujeto– es el fundamento de la correlación nishidiana. En ese «lugar», los hechos se determinan sin necesidad de un sujeto cognoscente o actuante, porque no son contenidos de la conciencia, sino «la escena del mundo de los hechos» (Sylvain, 2003: 48).

¹² Citado por Kuwano, 1990, 85.

Esta importante diferencia hace que, a pesar de su valoración de la des-sustancialización del sujeto y la crítica del objetivismo de Husserl, el filósofo japonés considere que todavía piensa teoréticamente. Pretende superarlo recurriendo al *basho* de la nada absoluta desde el que se comprenden unidos el sujeto constituyente y los modos de constitución, pues el *basho* los excede si son tomados por separado. En cambio, el mundo y el sí se fundan en la nada absoluta. Recordemos que esta no tiene un sentido nihilista, sino operante, dado que funciona por auto-negación: desvelando la apertura del yo a lo otro y auto-despertando al sí mismo al tú, que se determina trascendiendo su identidad objetiva, negándose como ego fundador y abriéndose a su auto-identidad contradictoria. Solo así –no como reducción al ego trascendental–, puede pensarse la re(con)ducción nishidiana de la experiencia pura. No basta con vaciar al yo de su condición de objeto; es preciso hacerse nada radical, convirtiendo la propia actividad en invisibilidad. Desde esta postura, ¿cómo encontraremos la distancia necesaria para diferenciar y unificar la actividad cognitiva, afectiva y volitiva a la que aspira Nishida? La diferenciación sujeto-objeto como la experiencia de lo que unifica se debe a la auto-división de lo originario, pero esta solo significa que el sentido de la experiencia pura se distancia de ella para unificarse de modo inmediato en la conciencia superior o *Logos*. Esto atenta contra la intencionalidad fenomenológica de la conciencia dirigida también a lo otro, pero separada de ello. En palabras del propio Nishida, el sujeto intencional se disuelve en apariencias: «la aparición del mundo no es un momento de la conciencia intencional, sino un giro topológico del mundo» (Stevens, 2008: 279), porque la conciencia solo es parte de un campo y el mundo se ve desde el interior, no sobrevolándolo. Esta opinión es compartida por Gurwitsch (1957) y Merleau-Ponty, conciliadores ambos de la fenomenología de Husserl y de la *Gestalttheorie*. En palabras de este último, «el yo es solo otro integrante del campo; no es él quien comprende, sino la vida que se expresa y, así, nos permite ver y dejar ver» (1969: 81).

A diferencia de Husserl, mantienen que los datos de la sensación no están «animados» por los actos de la conciencia, sino por el propio movimiento (figural) de la *Gestalt* perceptiva que se estructura por sí misma, sin necesidad de posicionarse. A pesar de que Nishida no acepta la intencionalidad representativa, admite la intencionalidad operante, desarrollada por Merleau-Ponty como intencionalidad corporal (Cf. López, 2017), una intencionalidad motriz que no es un acto de la conciencia, sino la vida que le subyace. El propio Husserl asegura que en la actitud natural «la intencionalidad viviente (*lebendige*) me lleva, prescribe, determina desde el punto de vista práctico todo mi comportamiento, incluso mi pensamiento natural» (1929b: 242). Nishida haría suya esta intencionalidad

que forma parte de la intencionalidad total, que no solo es representativa, sino también viviente y operante.

4. La exploración de la conciencia y silencio

Estamos convencidos de que la última obra de M.T. Roman, *La exploración de la conciencia*, aspira asimismo a esa intencionalidad total. Tal vez por eso su libro comienza y termina del mismo modo: interesándose por la totalidad, por el «objeto» in-objetivable e ilimitable de la filosofía que es el universo. Como diría Ortega, el filósofo no sabe nada de su «objeto», porque es el todo, el universo. Al filosofar, por tanto, se embarca rumbo a lo desconocido, a lo que no puede objetivarse. No solo en ello la autora se acerca a la fenomenología, sino también en su *methodos*, profundamente filosófico y opuesto a todo metodologismo. Consiste en la apertura al propio asombro (Román, 2017: 16). Este es el sentido que E. Fink y Merleau-Ponty otorgan a la *epojé*, ese umbral de entrada a la fenomenología. La entienden como ruptura con la familiaridad del mundo, como extrañamiento para volver luego a un universo lleno de sentido. Siguiendo a estos fenomenólogos, uno de los resultados de la reducción fenomenológica es la comprensión de que el movimiento de regreso al sí mismo está como dividido por el movimiento inverso que suscita. Por eso, en la *VI Meditación Cartesiana*, Fink no solo acepta que la actitud natural sea un punto de partida para la fenomenología, sino también que la reducción solo la sobrepasa para volver nuevamente a ella en respuesta a la mundanización de la actividad fenomenologizante, la cual se funda en «la *tendencia* de todo filosofar a la *comunicación*, cuya fuente más profunda procede de la *unidad “metafísica”* de toda vida trascendental» (1988: 109-110). Se está refiriendo a una unidad ontológica más que gnoseológica que impulsa a la filosofía a envolver la actitud natural en la trascendental. Esta implicación explica el carácter incompleto que la re(con)ducción al sujeto trascendental presenta para Merleau-Ponty.

Esta unidad buscada por Fink se suma a la intencionalidad total, reivindicada también por Merleau-Ponty, a su filosofía relacional y al holismo del comportamiento, a su movimiento revelado en una cuasi-síntesis corporal cuya mejor plasmación es la síntesis operativa del esquema corporal, una «síntesis de existencia» (Merleau-Ponty, 1996: 83) o síntesis vivida en una composición lateral,

a diferencia de la intelectual o frontal. Aquella es posible porque lo que la realiza ya está en esa síntesis, en el fondo de toda *praxis* que es el esquema corporal que da cuenta de nuestra relación con el mundo. Esta depende tanto de la motricidad exploratoria como de la actitud del cuerpo que nos ancla en el mundo para abrirnos a todo lo otro que afecta y hasta instituye al yo.

El mismo sentido tiene la exploración de la conciencia que T. Román lleva a cabo como un movimiento sin *telos*. Esa ausencia explica que la obra carezca de definiciones y de conclusiones. Siguiendo a Jung, la autora no se propone explicar, porque esto es lo que hace una teoría científica, «intento efímero de explicar hechos y no una verdad eterna» (Jung citado por Román, 2017: 387). Ni siquiera pretende comprender; solo ver globalmente, ejercitar el pensamiento holístico al que constantemente hace referencia, un pensamiento que no es obra de la conciencia aislada, pero que contribuye a esclarecerla. Sus constantes investigaciones muestran que no es la conciencia la que arroja luz sobre aquello que nos disponemos a conocer, sino que lo psíquico, lo espiritual y el mundo irradian por todas partes.

De ahí que no erremos al considerar que fuera partidaria de esa intencionalidad motriz, operante y pre-temática que, sin embargo, no es absolutamente inconsciente, porque acompaña siempre a nuestra conciencia del mundo. En las últimas obras de Merleau-Ponty esta intencionalidad deviene relación originaria entre lo instituyente y lo instituido con objeto de buscar su unión en su fuente, no en el término intencional. Ahí halla incluso una intencionalidad del sueño que permite comprender la intención total que envuelve todas las intenciones parciales, una intención existencial o un proyecto de mundo. La intención originaria despierta con la reactivación, que es un acto de reflexión, pero, tal y como la entiende Merleau-Ponty, no consiste en retirarse del mundo para fundamentarlo en la unidad de la conciencia, sino en distender los hilos intencionales que nos mundanizan para tomar conciencia de nuestra trascendencia hacia lo otro.

Este fenomenólogo y Nishida están emparentados con la exploración de la conciencia de la que es autora T. Román. Su investigación es tan holística que no renuncia a ninguna disciplina, obra o sabiduría. No se somete a la cronología ni claudica ante la especialización y la fragmentación que caracteriza a nuestra sociedad del conocimiento. No rehúye las aportaciones científicas, pero sabe, como la fenomenología, que las ciencias fácticas han «intentado siempre eliminar de su descripción del mundo todo lo subjetivo» (Román, 2017: 76). Escribe «intentado», porque no cree que la afectividad, los recuerdos, proyectos

y sentimientos puedan reducirse a la actividad neuronal. De modo similar a la crítica fenomenológica al naturalismo, se opone a que la conciencia sea un simple fenómeno biológico; es más, reacciona contra el tono categórico de este tipo de afirmaciones o eslóganes y, en cambio, se abre a todo tipo de saberes más humildes, a la exploración activa que nunca descansa en el suelo del dogmatismo. Por eso, no solo por su formación o por su interés por Jung, indaga hasta en los sueños, —«metáforas vivas»—, a modo de llaves que abren puertas de universos alternativos, paradójicos ...»¹³, en los que la imaginación convive con la razón, el mundo interno con el externo y la pasividad con la actividad. La fenomenología ha reflexionado como ninguna otra corriente filosófica actual sobre estas interrelaciones, y sobre el sueño, incluso el que parece más pobre en contenidos: el sueño sin sueños¹⁴. Como ella, T. Román explora todas las experiencias de la conciencia, especialmente las no ordinarias, lo que en filosofía llamamos experiencias-límite, esas en las que el yo amenaza con disolverse.

De la misma manera que la filosofía comparada se guía por ese holismo que mantiene las diferencias, el establecimiento de diálogos entre pensadores que nunca conversaron puede ayudar a comprender mejor sus pensamientos e incluso la eficacia de sus impensados¹⁵, que no son sus contrarios, sino como el forro de lo pensado y expresado. Indican cierto exceso del pensar. Gracias a ellos, podemos reflexionar sobre el horizonte de cada existencia y «componer en nuestro pensamiento lo que en nuestra vida forma un todo» (Merleau-Ponty, 1960: 224). Esto que a la lógica binaria puede parecerle absurdo, no lo es ni para la fenomenología anti-dualista de Merleau-Ponty, ni para la lógica predicativa de Nishida en la que se basa tanto su noción de «individuo» como la de «vacuidad» (*sūnyatā*). Dialogar, como sabemos, no solo es intercambiar palabras, sino también escuchar; por tanto, dilucidar las relaciones entre el sentido, el silencio y la expresión. El silencio es constitutivo de toda palabra hablante, no solo porque la escucha es imprescindible para ella, sino porque encarna el momento de pasividad y recepción que es capaz de desencadenar cualquier afección y acción. El silencio como pausa entre palabras emitidas o espacios en blanco en la escritura garantiza, además, la inteligibilidad del discurso.

¹³ (Román, 2017: 88). Remito al lector interesado en la metáfora como lenguaje indirecto para llegar al ser, a mi trabajo de 2016.

¹⁴ Husserl equipara este sueño al «sueño eterno» (2008, 337-338). Véase mi trabajo de 2015, concretamente, su apartado “Fenomenología del sueño”, pp. 175-182.

¹⁵ «Pensar no es poseer objetos de pensamiento, es circunscribir por ellos un dominio que está por pensar» (Merleau-Ponty 1960, 202).

T. Román no era ajena a la importancia decisiva de este. Su exploración de la conciencia es una interrogación por la realidad y un reconocimiento de que está determinada –para bien y para mal– por categorías lingüísticas (2017: 39). La fenomenología es de esta misma opinión; lejos de considerar que el lenguaje sea auto-referencial, investiga su relación con la expresión del sentido; en palabras de Merleau-Ponty,

El lenguaje es una vida, es nuestra vida y la vida de las cosas. Esto no significa que *el lenguaje* se apodere de la vida y se la reserve: ¿qué habría que decir si no hubiera más que cosas dichas? El error de los filósofos semánticos consiste en clausurar el lenguaje como si solo hablara de sí mismo, cuando en realidad vive del silencio (Merleau-Ponty, 1969: 167).

El silencio al que se refiere este filósofo es significativo e incluso podríamos decir que «habla», ya que, por un lado, permite que las palabras se articulen en sus intervalos y gracias a sus pausas; por otro lado, la percepción y los gestos expresan sentidos. Es preciso acentuar que el silencio que sigue al lenguaje no es idéntico al que le precede, puesto que la lengua y las culturas, una vez ejercitadas y sedimentadas, esperan tácitamente su reactivación y la sustentan. El silencio del que se toma conciencia no es idéntico al que simplemente está ahí; no es experiencia muda, sino que se ha filtrado por sus intersticios y ha pasado a formar parte de ella; a la inversa, también la experiencia se ha enriquecido con el lenguaje. Según T. Román, «el silencio no es la antítesis de la palabra, es el receptáculo donde se asienta la misma» (2012: 60). Análogamente a lo invisible, que no es lo opuesto a lo visible, sino su raíz, el silencio no es la negación absoluta de lo pronunciado.

Merleau-Ponty se ayuda del carácter diacrítico de los signos (Saussure) para dar nombre a este intercambio entre el mutismo de los orígenes y el lenguaje. Extiende las relaciones diacríticas entre los signos al movimiento carnal de la reversibilidad entre interioridad y la exterioridad. En sus últimas obras, el lenguaje ya no deriva directamente de la expresión de la experiencia, pues siempre estamos ya en el lenguaje. Por eso, irá más allá de Saussure y atribuirá un sentido ontológico a la relación diacrítica. Siguiendo a Heidegger, pondrá de relieve la dimensión ontológica del lenguaje. A diferencia de él, lo inscribirá en una ontología carnal que envuelve todas nuestras relaciones con los otros y con el

mundo. El concepto clave de dicha ontología es la carne que, como hemos visto, no es sustancia, sino reversibilidad, ahora entre palabra y silencio y también entre significado-significante, porque no son contrarios, sino que se implican; así, la lengua silenciosa posibilita el habla mientras esta la reactiva. Por su parte, el silencio no es una pasividad amorfa; está estructurado como un conjunto de deformaciones coherentes de los significados sedimentados y de las intenciones desde las que se destaca el habla. El silencio también es un signo y, por relación con los otros signos, «habla», aunque no fónicamente; de ahí que, sin las pausas, sin los espacios en blanco, no pueda haber sentido global. Análogamente, sin intervalos o huecos, no es posible ninguna relación diacrítica.

Por ello Merleau-Ponty vincula sus investigaciones lingüísticas con la búsqueda de un *cogito* tácito, de un lenguaje del silencio que nos envuelve por doquier y en el que se funda el *logos* reflexivo. En una nota titulada precisamente «cogito tácito», se percata de que este es imposible, porque para pensar, en el sentido de ver y de sentir, como para hacer la reducción o volver a la inmanencia de la conciencia, se precisan palabras y, con ellas, se necesita «que yo *constituya* a la conciencia constituyente» (1964a: 224-5). No habría, por tanto, una conciencia pura de sí a la que más tarde se le diera el nombre de «conciencia». La conciencia no es constituyente de todo lo otro, no es la inmanencia que explica toda trascendencia: ya viene «constituida» por las palabras. Para decirlo con más precisión, como el cuerpo en el que se encarna, es instituyente e instituida, una actividad en una pasividad, una apropiación y una desapropiación de sí y de eso a lo que se dirige. El silencio no solo es un vacío entre las mismas; tiene una dimensión activa, dado que es un detenerse, una espera, un silencio¹⁶ constitutivo de la palabra que no solo ha sido ya hablada, sino que continúa hablando, es decir, de la *parole parlante*.

El silencio es el horizonte del habla y el mundo al que interrogamos, la presencia (mundo percibido) de una ausencia (intención significativa). Es tan necesario como la *epojé* para crear cierta discontinuidad en la continuidad de la cadena de palabras y frases que forman parte del discurso. No obstante, a diferencia de la *epojé*, no es una prerrogativa del sujeto; antes bien, es apertura al mundo tal como lo reencontramos, es decir, forma parte de la percepción interna a la vida, que es a la vez «ser espontáneo (cosa) y ser-sí (“sujeto”）」 (Merleau-Ponty, 1964a: 247). El fenomenólogo escribe entre comillas «sujeto», porque no se

¹⁶ Merleau-Ponty, 1960, 32. Hemos estudiado la importancia del silencio en el habla en 2006, 32, 37, 41 y 43.

refiere a un sustrato, sino al movimiento, que es el núcleo común del sujeto y del objeto. Dicho movimiento es el «serpenteo» del que hablaba Bergson, interpretado por su compatriota como «modulación del ser en el mundo» o como percepción «haciéndose en las cosas» (*Ibidem*) y cuyo sentido se instituye en el movimiento constitutivamente inacabado de su expresión, en sus silencios y apelaciones a su continuación.

La generalidad del sujeto corporal merleau-pontiano y la universalidad concreta del individuo nishidiano presuponen una auto-negación y una apertura a lo otro no solo receptiva, sino también responsiva y creativa. Las tres son cruciales para la expresión, porque el yo y el mundo están entrelazados, y, por consiguiente, la expresión no es mero producto de una individualidad. Esto es todavía más evidente en la expresión artística.

Como es sabido, en el arte japonés predomina lo sensorial, «se revela el mundo para ser sentido y vivido directamente» (Luca de Tena, 2008: 9), pues el acto mental como el expresivo son actividades constitutivas por las que la una forma a la realidad unificadora de la otra. La rehabilitación merleau-pontiana de lo sensible tiene el mismo propósito: expresar lo sentido para sentir más reflexivamente. Sin embargo, esa reflexión, como hemos visto, no es una proyección subjetiva, sino la ontogénesis de lo interior en lo exterior, y viceversa. Para que este movimiento no se agote en una coincidencia absoluta entre ambos niveles, es preciso tener en cuenta los huecos que median entre ellos.

Si, como acabamos de ver, el silencio crea cierta discontinuidad en la continuidad del *fluir* y, así permite detenerse y pensar, Nishida concibe la mediación expresiva como reanudación, como «continuidad de la discontinuidad» (Zavala, 1992: 49), entendiendo por «continuidad» la determinación mutua entre persona y persona, que es el mundo de la expresión. La expresión, por tanto, unifica lo que está atomizado y, así, expresa su sentido articulado. No es el yo quien tiene la clave del mismo, pero tampoco el no-yo. Como T. Román declara citando a Mello, «El silencio no es la ausencia de sonido, sino la ausencia de ego» (2017: 143). Sin embargo, surge cuando vuelvo sobre mí, cuando profundizo en mi interior, en las entrañas –diría Zambrano– en las que arraiga el sentir, esa morada del corazón generadora de profundidad¹⁷.

¹⁷ (Zambrano, 2008, 68). Hemos establecido una comparación entre este ser de profundidades y la carne (*Chair*) merleau-pontiana en nuestro estudio de 2013a, pp. 122 y ss.)

Así es como Merleau-Ponty justifica la inclusión de las sabidurías orientales en su obra *Los filósofos célebres*, aunque solo como «muestras para que el lector pueda discernir la sorda contribución de Oriente a la filosofía» (1960: 176). La denomina «sorda» porque no se plasma en conceptos, y porque es una influencia secreta, no explicitada y, sin embargo, real.

Conclusiones

Nuestro ejercicio de fenomenología comparada entre Nishida y Merleau-Ponty de la mano de la filósofa y compañera que aquí homenajeamos ha puesto de manifiesto la riqueza surgida de sus respectivas indagaciones sobre la conciencia, una conciencia que está más allá de la nada y del ser, porque los tres pensadores han trascendido los dualismos tradicionales y la lógica abstracta con objeto de reconducir la razón a sus raíces vitales, donde no está separada de la sensibilidad, de los sentimientos ni de las emociones.

Han mostrado el error de considerar la racionalidad como intelección opuesta a los sentimientos; ni estos son exclusivamente naturales, ni las palabras meramente convencionales; antes bien, ambos son, en la terminología de Merleau-Ponty, instituciones de sentido, es decir, resultados de decisiones culturales sobre lo natural. Para ilustrarlo, el fenomenólogo se ha referido a las diferencias entre las mímicas japonesas y occidentales que expresan emociones: aquellas no incluían el beso –Merleau-Ponty escribe esto en 1945– para mostrar amor; además, el japonés colérico sonrío, mientras que el occidental se crispa. De ahí se sigue que los gestos no son signos naturales, sino modos diversos de acoger corporalmente las situaciones que se han formado en un entrenamiento simultáneo del cuerpo y del mundo en la emoción (1945: 220).

Nishida se adelantó a esta denuncia de la adscripción de los sentimientos a la naturaleza y a la asociación de la razón con la mente. Dado que esta forma una unidad con el cuerpo, es absurdo separarlas para estudiar sus efectuaciones. Por ello, definió el sentimiento emocional como un fenómeno mental cuya esencia es la sensación (1978: 223). Consideraba la cultura japonesa como una cultura del sentimiento, pero sin entenderlo psicológicamente, sino «como forma de lo

que no tiene forma»¹⁸. El sentimiento es la expresión de la personalidad, siendo esta «una unidad dinámica de actos» (Ib.: 225). Tal unidad es la verdadera individualidad, «aparece en el momento en que destruimos la subjetividad conceptual» (Ib.: 244) y dejamos un «lugar» para la afectividad y la voluntad creadora. El sí mismo libre crea dirigiéndose al mundo como su expresión, no como un objeto de dominio. Con sus concepciones topológicas del espacio, Nishida y Merleau-Ponty lo consiguen, mientras visibilizan la nada como modo de actividad de la pasividad. Ella es la contrapartida convexa del espacio negativo y es tan real como el espacio positivo. En efecto, la nada nishidiana y el *creux* merleau-pontiano son negativos fecundos con los que pone nombre y manifiestan lo invisible que también forma parte de la visibilidad. Así reflexionan sobre el movimiento de la existencia.

La experiencia pura nishidiana, en tanto actividad unificadora sin agente se identifica con su expresión. Incluso el sí mismo se determina expresándose en el mundo. Nos preguntábamos cómo puede expresarse dicha experiencia siendo anónima y muda. Nishida acaba reconociendo que el acto de expresión no escapa completamente a las relaciones con el yo consciente y sentencia: «Ver el verdadero sí debe implicar perder el sí» (Nishida, 1999: 95), es decir, despertar a sí mismo es desapropiarse de yo, dejar de concebirlo como un ente puramente racional y rescatar las múltiples dimensiones de su vida en coexistencia.

En nuestra opinión, no es suficiente olvidarse del yo para encontrar al otro, para conocer y, sobre todo, para amar; no basta con abrirse a los otros dejando que «una fuerza incomprensible» (Nishida, 1995: 227-8) obre sola para asimilar conocimiento y amor. Hay que dejar huecos para que la relacionalidad no acabe en indiferencia y la actividad en absoluta pasividad, pero también llenarlos tomando decisiones, siguiendo metas comunes y racionales. La experiencia pura es tan insuficiente como la razón pura¹⁹. Ciertamente, Nishida y Merleau-Ponty las han trascendido con sus filosofías del compromiso y la comunicación. Ambos

¹⁸ Cf. Zavala, 1992, 316. Hemos visto que, en Merleau-Ponty, la forma la proporciona la expresión que incluye la del sentimiento, aunque no se reduce a él.

¹⁹ Aunque no puedo desarrollar aquí este asunto, la fenomenología material de M. Henry adolece de los mismos inconvenientes dada su similitud con la propuesta de Nishida; es más, su concepción de la vida como subjetividad absoluta (experiencia interior de los vivientes) y auto-afección (Henry, 1990, 212, 222) se aleja de la acentuación nishidiana de la acción en el mundo, así como de la distancia en la proximidad y la diferenciación merleau-pontiana: «La vida se auto-afecta inmediatamente sin el intervalo de Diferencia alguna» (Henry 1990, 217).

han aceptado la necesidad de ampliar la racionalidad y rescatar sus dimensiones colonizadas por la razón dominante. Sin embargo, la solución del primero de salir de la propia lógica hasta comprender el pensamiento como auto-alumbraamiento, como renacer a otra dimensión, nos parece vaga. Podemos hacerlo como ejercicio de auto-descentramiento, pero no sacrificar por entero nuestra lógica a otra, pues esto sería tan reduccionista como subordinar las otras cosmovisiones a la nuestra. Más bien, resulta necesario comprender que la experiencia es impuramente carnal y que está llena de mediaciones.

De la misma manera que los pensamientos no son objetos psíquicos, sino que proceden de los impensados, los *aistheta* no son cosas que estén en alguna parte. Se destacan desde un fondo que todos compartimos, estilizándolo. Para ello es indispensable una distancia, una detención, porque huecos y pausas hacen posible el sentido y, en general, la manifestación de lo virtual. Gracias a ellos, Nishida y Merleau-Ponty superan los dualismos sin disolver las diferencias, sino manteniéndolas en tensión buscando lo común, el «entre», que no es un nuevo ente, sino el vacío como centro de nuestro transitar, así como la condición de posibilidad para que algo surja.

Estas filosofías han calado en nosotros porque han buscado lo universal en la concreción, en la identidad absolutamente contradictoria del individuo que nace y muere en un mundo que es *nirvana* y *samsara*, que puede ser experimentado contradictoriamente. Así es como Nishida articula su concepción del Zen con la filosofía en un mundo en el que todos los individuos surgen y retornan a la realidad última sin forma. El auto-despertar a lo que no es yo y el olvido del propio interés nos permiten sentir, porque el sentimiento no es solo una sensación subjetiva, sino «la condición fundamental del establecimiento de la conciencia misma» (Nishida, 1973: 14). Una vez establecida, no rompe para siempre con el sentir del que ha nacido ni con sus horizontes mundanos y temporales; tendría que comprender su carácter situado, corporal, y ensanchar sus relaciones mediante sus actos. Así, como decía Bergson refiriéndose a la percepción: «nos irradiamos bastante más allá de nuestro cuerpo: llegamos hasta las estrellas» (1912: 16).

Referencias

BERGSON, H. « (conferencia pronunciada en 1912) (2009). "El alma y el cuerpo», en *El alma y el cuerpo. El cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica*. Madrid: Encuentro, pp. 15-45.

- CHENG, F (2007). *Cinco meditaciones sobre la belleza*. Madrid: Siruela.
- DEL ARCO, J (2004). “La Escuela Filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural”. *Arbor*, 705, pp. 229-246.
- DILLON, M. (1989). *Merleau-Ponty's Ontology*. Bloomington: Indiana University Press
- FINK, E. (1988). *vi. Cartesianische Meditation. Teil 1*. Dordrecht: Kluwer.
- GURWITSCH, A. (1957). *Théorie du champ de la conscience*. Paris: Desclée de Brouwer.
- HENRY, M. (1990) (2009). *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro.
- HUSSERL, E (1929a) (1963). *Cartesianische Meditationen*. Husserliana I. Den Haag: M. Nijhoff.
- (1929b) (1992). *Formale und Transzendente Logik*. Gesammelte Schriften 7. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1936) (1976). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Den Haag: M. Nijhoff.
- (1939) (1948). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Claassen and Goverts.
- (2008). *DIE LEBENSWELT. AUSLEGUNGEN DER VORGEgebenEN WELT UND IHRER KONSTITUTION*. Husserliana XXXIX. Dordrecht: Springer.
- KUWANO, M. (1990). *EL KÍ EN LA FILOSOFÍA DE YUASA. LA UNIDAD CORPÓREO ESPIRITUAL COMO CLAVE ANTROPOLÓGICA DE LA APERTURA PERSONAL A LA TRASCENDENCIA*. Barcelona: Universidad Ramon Llull.
- LANZACO, F (2000). *Introducción a la cultura Japonesa. Pensamiento y religión*. Valladolid: Universidad.
- LÓPEZ SAÉNZ, M^a C (2000). *El arte como racionalidad liberadora*. Madrid: UNED.
- (2006). “La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation”, en Penas, B. López, M^a C. (eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*. Nueva York: Peter Lang, pp. 27-46.
- (2007). “Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología” in *Berceo* n.º 153, 97-129.
- (2012). “Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)”, en López Sáenz, M^a C., Díaz, J. M. (editores) *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 19-108.
- (2013a). *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*. Editorial Académica española.
- (2015). “De la intersubjetividad a los fenómenos que dejan ir al mundo. Fenomenología y literatura”, en *Investigaciones Fenomenológicas* monográfico 6, pp. 153-184.

- (2016). “Ricoeur y Merleau-Ponty. Ontología de la metáfora”, en AA.VV. *Con Paul Ricoeur. Espacios de interpelación*. Madrid: Dykinson, pp. 299-377.
- (2017). “Intencionalidad operante en la existencia”, en Sylla, B. Borges, I. Lópca-sanova, M. (Orgs.) *Fenomenología VI, Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, pp. 79-119.
- (2018). “An Approach to Comparative Phenomenology: Nishida’s Place of Nothingness and Merleau-Ponty’s Negativity”. *Philosophy East and West*, Forthcoming in Vol. 68/2 April.
- LUCA DE TENA, M (2008). *La presencia de lo ausente*. Universidad de Salamanca.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard.
- (Dir.) (1956). *Les Philosophes célèbres* [2006. Edición ampliada]. *Les Philosophes de l’Antiquité au XXe siècle*. Paris: Librairie Générale Française.
- (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- (1969). *La Prose du monde*. Paris: Gallimard.
- (1964a). *Le Visible et l’Invisible*. Paris: Gallimard.
- (1968). *Résumés de cours. (Collège de France 1952-1960)*. Paris: Gallimard.
- (1991). *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- (1995). *La Nature. Notes du Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- (1996). *Notes de Cours au Collège de France 1958-9 et 1960-1*. Paris: Gallimard.
- (2000). *Parcours deux 1951-1960*. Lagrasse : Verdier.
- (2003). *L’institution dans l’histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l’inconscient, la mémoire. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin.
- NISHIDA, K (1923). “Tetsugaku” [Philosophy] in Tetsugaku jiten [Dictionary of Philosophy], Tokyo: Iwanami. Citado en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/nishida-kitaro/>
- (1973). *Art and Morality*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- (1978). “Affective feeling”, Nitta, Y. Tatematsu, H. (eds.) *Japanese Phenomenology. Analecta Husserliana* v. 8. Dordrecht: Reidel publishing, pp. 223-247.
- (1987). *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*. Honolulu: University of Hawai Press.
- (1995). *Indagación del bien*. Barcelona: Gedisa.
- (1999). “Logique du lieu et vision religieuse du monde”. *Revue Philosophique de Louvain* 1, pp. 96-112.
- (2006). *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*. Salamanca: Sígueme.

- (2012). *Place and Dialectic. Two Essays*. New York: Oxford University Press.
- OGABA, T (1978). “The Kyoto School of Philosophy and Phenomenology”, Nitta, Y. Tatematsu, h. (eds.) *Japanese Phenomenology. Analecta Husserliana*, vol. 8. Drodrecht: Reidel publishing, pp. 207-221.
- OSHIMA, H (1993). “La logique chez Nishida Kitaro”. *Cipango. Cahiers d'études Japonaises 2*, pp. 125-138.
- ROMAN, M. T. (2008). *Sabidurías orientales de la Antigüedad*. Madrid: Alianza.
- (2012). “Reflexiones sobre el silencio y el lenguaje a la luz de Oriente y Occidente”, *Daimon 56*, pp. 53-65.
- (2017). *La exploración de la conciencia. En Oriente y Occidente*. Barcelona: Kairós.
- SARTRE, J.P. (1947). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- SYLVAIN, I. (2003). “*Basho* et individu chez Nishida”. *Philosophie*, 79, pp. 43-61.
- STEVENS, B. (2008). *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida*. Barcelona: Ed. Bellaterra.
- SUZUKI, D.T. (1986). *Ensayos sobre budismo zen. Segunda serie*. Buenos Aires: Kier.
- TREMBLAY, J. (1999a). “Notice introductive à la ‘Logique prédicative’ de Nishida”. *Revue Philosophique de Louvain 1*, pp. 57-58.
- (2007). *L'être et l'être-ensemble. L'auto-éveil comme méthode philosophique chez Nishida*. Paris: L'Harmattan.
- WILKINSON, R. (2009). *Nishida and Western Philosophy*. Aldershot: Ashgate.
- ZAMBRANO, M. (2008. 6^a edición). *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza.
- ZAVALA, A. J. (1992). “La creación artística como semiosis social en la filosofía de Nishida Kitaro. Un acercamiento”, *Relaciones*. Vol.13, 52, pp.281-470.

Recibido: 1/04/2018

Aceptado: 22/10/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



ASPECTOS TRANSFORMADORES DE LA EXPERIENCIA HUMANA A LA LUZ DE LA PRÁCTICA DE LA MEDITACIÓN DE ATENCIÓN PLENA

TRANSFORMING ASPECTS OF HUMAN EXPERIENCE IN THE LIGHT OF THE PRACTICE OF MINDFULNESS MEDITATION

Miguel IBÁÑEZ RAMOS*

Investigador independiente

RESUMEN: La experiencia humana, es resultado de un proceso complejo en el que se dan cita dos polos intrínsecamente unidos: por un lado, existen cambios en la relación corporal con el medio registrados por nuestro sistema perceptivo, y por otro, valoraciones mentales relacionales, que condicionan, no sólo la percepción, sino también la respuesta ante ese entorno. Ambos aspectos son inseparables: percepción y sensación sentida de un lado, y hermenéutica y lenguaje de otro. Ambos constituyen nuestra experiencia. El presente artículo es una reflexión desde la fenomenología y la filosofía perenne sobre estos aspectos de la experiencia humana y su relación con la práctica de la atención plena (*mindfulness*) como proceso transformador de la misma. Nos preguntamos ¿En qué medida puede la práctica de la atención plena modificar o influir en la consciencia y en qué sentido produce un cambio en la experiencia humana y en su interpretación?

PALABRAS CLAVE: Conciencia; Meditación; Mindfulness; Fenomenología; Experiencia; Budismo.

* Doctor en religiones comparadas. Máster en hermenéutica bíblica. DEA en filosofía. Director de Mindfulness-Research. Email: miguelibez@gmail.com

ABSTRACT: Human experience is the result of a complex process in which two poles are united intrinsically: on the one hand, there are bodily changes related to the environment in which our perceptive system is involved. On the other, a series of relational mental assessments which condition, not only perception itself, but also the response to the environment. Both aspects are inseparable: perception and “feeling felt” and hermeneutics and language. Both constitute our experience. This article is a reflection from phenomenology and perennial philosophy on the constitutive aspects of human experience and its relation to the practice of mindfulness meditation as a transforming process of experience. In this sense we wonder: Can the practice of mindfulness modify or influence consciousness and in what sense does it produce a change in human experience and its interpretation?

KEY WORDS: Consciousness; Mindfulness meditation; Phenomenology; Buddhism; Experience.

1. Introducción

Cuando utilizamos la expresión «he tenido una experiencia», en general, estamos aludiendo a la vivencia subjetiva de la realidad fruto de un proceso cognitivo complejo. Es decir, nos referimos a una manera específica de relacionarnos con lo que nos rodea. La experiencia se fundamenta en la sensación-percepción subjetiva de que hay una realidad diferente de nosotros. Pero ¿La experiencia realmente surge como una relación entre un *algo* experimentado como distinto y nosotros como sujeto experimentador? ¿Acaso nosotros mismos no somos ya un *algo* experimentado al mismo tiempo en la mente-cuerpo? ¿Cuál es la diferencia, pues, entre la experiencia en primera persona (la que yo experimento) y la experiencia en tercera persona, resultado de la observación realizada por otros sobre los datos observables y comparables de los procesos cognitivos que sustentan la experiencia subjetiva y que son más o menos predecibles?

La práctica de la atención plena es una forma diferente de establecer una relación consciente con nuestro entorno, lo cual constituye nuestra experiencia y permite el surgimiento del *momento cognitivo*¹.

En la base de la tradición de la sabiduría perenne, tanto de Oriente como de Occidente, el discernimiento de la experiencia es esencial para determinar en qué medida se lleva a cabo el proceso de integración personal que culmina en lo que se denomina despertar, iluminación o liberación, objeto último de la práctica de atención plena. Esta experiencia tiene resonancias corporeizadas y es el resultado de un nuevo modo de relación cognitiva que se define como una experiencia de consciencia no-dual.

En este trabajo nos planteamos esta cuestión esencial: ¿qué caracteriza a la experiencia humana y a qué nos referimos cuando hablamos de experiencia de atención plena y consciencia no-dual resultante?

2. ¿Qué entendemos por experiencia?

Según el fenomenólogo A. Gurwitsch (1979): «la actividad de la mente confiere al caos primordial de la sensibilidad la diversidad de modos de organización que encontramos en la experiencia». Y parafraseando a W. James (*A Pluralistic Universe*), Gurwitsch continúa: «A cada momento, surge un segmento de entre

¹ Hablamos de momento cognitivo en coherencia con la filosofía budista del conocimiento como un continuo de consciencia o de momentos de consciencia. En este sentido, en el momento cognitivo se crean a la vez el sujeto y el objeto (mundo) estando ambos interrelacionados. El fenomenólogo Merleau-Ponty dice: «La adquisición más importante de la fenomenología estriba sin duda en haber unido el subjetivismo y objetivismo extremos en su noción del mundo o de la racionalidad. El filósofo trata de pensar al mundo, al otro y a sí mismo y concebir sus relaciones. Pero el Ego meditante, el “espectador imparcial” [...] no llegan hasta una racionalidad ya dada, “se establecen” y la establecen con una iniciativa que no tiene ninguna garantía en el ser y cuyo derecho se apoya por entero en el poder efectivo que ésta nos da de asumir nuestra historia. El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos, del ser». Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*, Planeta Agostini: Barcelona. pp. 19-20.

la masa caótica e inarticulada, el cual se pone de relieve y a punto para ser nombrado e identificado por la facultad conceptiva»².

Este acontecer tiene dos elementos. Por un lado, se explica por el hecho de que la parte misma resalta y «sobresale» ante nuestro sistema perceptivo y la atención selectiva lo fija en la conciencia, y por otro, porque puede ser nombrado e identificado y comunicado. Poseemos una facultad que es capaz de separar, delimitar y extraer partes de entre la corriente concreta y continua de interacción³.

Así pues, la experiencia es el procesamiento consciente del resultado de la atención selectiva sobre el conjunto de interacciones que se producen con nuestro medio de forma consciente. La importancia que tiene la experiencia como forma de relacionarnos con nuestro medio ambiente es tal, que precisamente según se va desarrollando la experiencia, así también nosotros mismos nos vamos configurando. La experiencia no sólo se reduce al resultado de la interacción inmediata con lo que nos rodea, sino que modula el proceso de interacción biofísica (corporeizada) con el entorno y su comprensión (consciente) bajo la acción selectiva de la atención. Nosotros nos construimos en el acto mismo de comprensión como sujetos y así nos mostramos a nuestra conciencia. La propia experiencia nos cambia haciendo que ese cambio influya en la siguiente experiencia, y en último término, también en nuestra especie.

Este dato lo ha puesto de relieve especialmente el estudio de la neuroplasticidad⁴ que muestra la capacidad cambiante de las sinapsis para crear mapas cerebrales de modo sucesivo. Así pues, la experiencia no es algo fijo y preestablecido

² Gurwitsch, A. (1979), p. 41.

³ Este término genérico de *interacción* denota por un lado el trasfondo inconsciente en el que nuestro sistema está codificando cantidades ingentes de información y respuestas inmediatas inconscientes (control de temperatura, presión arterial, movimientos inconscientes, etc.), como un flujo del que luego, y casi al mismo tiempo, una parte reducida de información aflorará a la conciencia adoptando la forma de percepciones y pensamientos-emociones que provocarán acciones concretas y conductas resultantes.

⁴ Este cambio constante es debido a la neuroplasticidad adaptativa: Se refiere a las remodelaciones sinápticas que ocurren durante la edad adulta. Como consecuencia de la estimulación, se forman nuevas sinapsis, se remueven aquellas menos útiles y se transforman o refuerzan las existentes. Dependen de la experiencia por lo cual son numerosas durante los periodos de nuevos e intensos aprendizajes, o escasas si la actividad intelectual, motora o la estimulación sensorial son limitadas (Valadez 2007). Los cambios ligados a la experiencia también están ligados a la repetición. Las modificaciones sinápticas evolucionan y se consolidan con el tiempo (Karni 1997): <http://www.neuromexico.org/2015/02/28/como-se-recupera-el-cerebro-despues-de-una-lesion/>

meramente como consecuencia al proceso cognitivo, sino que forma parte íntima del mismo y se construye momento a momento.

B. Lipton (2008) dice que nuestra experiencia se sustenta en la epigenética de nuestras células que van incrementando procesos especializados hasta crear *programas conductuales* de respuesta a patrones de valoración previos de la relación con el medio, incluyendo el propio proceso cognitivo consciente (pensamientos-emociones). En algunos casos la consciencia enfocada por la atención se orienta a justificar la conducta predeterminada de forma inconsciente⁵.

Nuestro sistema cognitivo no sólo identifica parcelas del flujo de energía con el que nos relacionamos⁶, sino que además valora y jerarquiza esas relaciones y las enmarca dentro de un contexto cultural, añadiendo al valor emocional individual un nivel social o comunitario que trasciende al individuo. Este es el plano hermenéutico de la experiencia que tiene un carácter transpersonal y cultural a la vez.

Dicho esto, analicemos ahora cuál es el proceso constructivo y los distintos niveles por los que la relación con la realidad se convierte en experiencia, es decir, en proceso cognitivo consciente, modulador de nuestra conducta. El primer nivel de la experiencia lo vamos a denominar sensación sentida para después pasar al plano de la hermenéutica valorativa y de la experiencia comunicada.

⁵ En este sentido, el propio Lipton ha profundizado en las bases del medio en el que se desenvuelven nuestros aproximados 35 billones de células, para concluir que la genética no es determinante, sino que lo es más el medio (PH de la sangre, presión, hormonas, etc.) y éste está condicionado por los procesos cognitivos y eso influye, a su vez, en la expresión genética; en último término, nuestros procesos mentales, tanto conscientes como inconscientes, repercuten en nuestro cuerpo. Vid. Lipton, B. (2007) p. 165 ss. En el mismo sentido ver: Bargh, J.A.; Uleman, J.S.; Hassin, R.R. (2005), *The New Unconscious*, New York: Oxford University Press, p.45.

⁶ Siegel (2011) define la experiencia como un intercambio de energía e información con el medio en que nos desenvolvemos.

3. De la sensación sentida⁷ a la mente auto-consciente

Los fenomenólogos consideran la percepción como un proceso de unificación, auto-organización, o intercambio de energía e información en frase de D. Siegel (2011), que nos da la sensación de que nos relacionamos con el mundo representado en la mente. Entendemos aquí la mente, como el conjunto sucesivo de estados mentales fruto de la elaboración de mapas neurales que resultan de la interacción permanente con el flujo de energía de nuestro medio ambiente y que pueden ser más o menos equivalentes en los miembros de una misma especie, gracias a los cuales tenemos una referencia común y compartida de lo que llamamos la realidad física en la que se desenvuelve nuestra vida.

Evidentemente, la mente es inaccesible desde el punto de vista de la observación objetiva y, por ello mismo, también la experiencia como resultado de los procesos mentales de los que deriva.

Nadie reproduce el contenido de una experiencia, incluso propia y para sí mismo, si no es elaborada y comunicada con un lenguaje dentro de un marco hermenéutico. Sin embargo, podemos acceder (como observadores) a sus manifestaciones físicas en el cuerpo (experiencia en tercera persona). Por esta razón la ciencia con su método experimental puede objetivar las relaciones entre nuestro cuerpo con su funcionamiento cognitivo observable y las conductas derivadas, incluido el lenguaje, que hacen referencia a una determinada experiencia subjetiva siempre íntima.

Este enfoque según Rosenweig y col. (2005) se puede resumir en tres tipos de intervención: la somática, la conductual y la de correlación. Los tres enfoques corresponden al mismo principio y es que la conducta influye en el cerebro y el cerebro en la conducta⁸. Sin embargo, queda fuera de la posibilidad de estudio

⁷ Este proceso ha sido el hilo conductor del sistema filosófico y psicoterapéutico denominado “*focusing*” de E. Gendlin, que según Barceló (2008) se basa en cuatro principios: 1. *Experiencing*: sensación sentida interiormente y corporeizada. 2. Interacción: estar presente como ser vivo ante otro. 3. Autenticidad: Vivir el presente junto con el pasado y futuro de forma integrada. 4. Orientación: Experiencia valorativa y orientada a un fin. Según nuestro punto de vista los puntos uno y dos son concomitantes. El impacto estimular hace surgir en el mundo mental la relación sujeto-objeto.

⁸ Vid. Damasio, A. (2010), pp. 151 ss.

experimental el contenido de la experiencia misma como construcción mental de la realidad que permite que existan esas correlaciones de interacción. Todos estamos familiarizados con la experiencia de nuestra mente que elabora imágenes que representan la realidad con las que nos relacionamos emocionalmente. En este segundo nivel, ya no se trata de meras sensaciones ante las que reaccionar, sino de conjuntos de impulsos integrados e interpretados por la mente y fijados en la memoria. Es decir, es la sensación fugaz y efímera, pero recordada «con sentido» la que constituye la experiencia interpretada, que es la única a la que tenemos acceso a nivel intersubjetivo cuando comunico mi experiencia.

El acceso a ese nivel de contenido de la experiencia sólo es posible gracias al lenguaje, a la comunicación simbólica y al relato de la experiencia, pero esto hace que la experiencia sea ya mediatizada por los procesos hermenéuticos y valorativos. En este sentido compartimos la reflexión de M.T. Román cuando dice: «¿Cuál es el papel que representa el “Club de las palabras” o la “Comunidad del lenguaje” en la vida del ser humano? Para algunos es el responsable del mundo de la dualidad en el que estamos inmersos»⁹.

Este relato de la experiencia no es posible sin un proceso de comprensión previa. Ahora bien, de la vivencia a la comprensión hay un elemento esencial que determina tanto la comprensión misma a nivel personal, como la posible comunicación en el plano interpersonal. Este elemento es precisamente el marco hermenéutico.

En efecto, la característica de la experiencia humana es que funciona como un proceso que va de la sensación sentida y creación de mapas neurales correlativos, a la experiencia interpretada fruto de la comprensión y del lenguaje. Este proceso además se produce en el ámbito de la consciencia porque cuando hablamos de experiencia, hablamos de experiencia en la consciencia de vigilia, ya que a eso es a lo que denominamos experiencia real a diferencia del sueño, la ensoñación, la imaginación y otras formas de contenido mental en la consciencia (sin incluir formas alternativas de consciencia como la alucinación o las experiencias derivadas del uso de enteógenos u otros métodos). Por último, este proceso se manifiesta en la consciencia en forma de un sujeto conocedor que percibe un objeto conocido, por eso lo llamamos consciencia dual.

⁹ Román López, M. T. (2017), p. 38.

Si queremos entender en qué se basa la práctica milenaria de la atención plena y cuál es su efecto transformador en nuestra experiencia personal, debemos comprender qué elementos y características configuran el tipo de experiencia que tenemos espontáneamente y cuál es la naturaleza de la percepción fruto de la práctica intencional que llamamos meditación de atención plena.

Una característica esencial de la experiencia humana según A. Damasio (2010) es que «la formación de mapas neuronales a partir de los distintos estímulos procedentes de los sentidos se realiza por capas cada vez más complejas e integradas»¹⁰. La complejidad de estas capas se relaciona con la especificidad de la consciencia humana y su impacto en nuestra supervivencia. Estas capas siguen un patrón de integración vertical que se va elaborando a nivel cerebral desde el tronco encefálico hasta el neocórtex concretando y modulando a lo largo del proceso la información que más nos favorece para responder al momento cognitivo según las necesidades. Es decir, la cognición es un sistema adaptativo orientado a la supervivencia.

Podemos resumir las características del proceso de génesis de la experiencia humana de la siguiente manera:

1. Sucesión-continuidad. Ya hemos dicho que la experiencia surge de la interacción con la realidad cambiante momento a momento. La percepción es instantánea, sucesiva y constante (normalmente no hay vacíos de percepción, sino cambios de enfoque y objeto durante la vigilia), la percepción fluye sin detenerse.

Ahora no estamos hablando de los contenidos de las sensaciones ya elaboradas en el momento cognitivo, sino del mero sentir: del estímulo traducido a lenguaje neuronal como inicio de la percepción. En este punto vemos una primera ilusión: en nuestra experiencia se ve la realidad fija y estable. A la sucesión de momentos cognitivos cambiantes, nuestra mente le asigna una correlación neuronal también cambiante, instante a instante, lo que genera una sensación de continuidad, de presencia fija y estable, que luego será recordada por la memoria. La realidad como tal es inasible, cambia constantemente y no es tal y como nos aparece: estable y permanente.

¹⁰ Vid. Damasio, A. (2010). “Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo? Editorial Destino: Barcelona, pp. 110-112.

Según A. Damasio (2010), los mapas cerebrales son volubles, cambian de un momento a otro para reflejar los cambios que ocurren en las neuronas que los alimentan y que, a su vez, reflejan los cambios en el interior del cuerpo y en el mundo a nuestro alrededor. Nosotros percibimos los cambios en las cosas, el deterioro, y la transformación, pero como a saltos y lo asociamos a un patrón de tiempo más o menos largo y no al cambio incesante, momento a momento que es en general imperceptible.

No percibimos la realidad como cosas, sino como «fenómenos». Este concepto elaborado por E. Husserl, y desarrollado posteriormente por la escuela fenomenológica representada por Merleau-Ponty, A. Gurwitsch o F. Varela (neurofenomenología) nos acerca más a la visión de la atención plena. Este enfoque filosófico es en frase de Merleau-Ponty:

Una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre «está ahí», ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable¹¹.

Desde el punto de vista filosófico esta descripción de la experiencia nos sitúa ante un problema epistemológico esencial. Si sólo los fenómenos son los que emergen en el campo de mi consciencia, ya existe una elaboración cognitiva de base a mi experiencia. Así pues, ¿Puede la consciencia captar o abrirse a una experiencia con un marco de elaboración cognitivo diferente, o incluso sin marco de elaboración?¹² Y si así fuera, ¿cuáles serían las consecuencias en nuestra experiencia? Esta pregunta nos sitúa una vez más en el proceso de integración de la hermenéutica de la experiencia defendido por algunos neurólogos y acorde con la filosofía de H.-G. Gadamer¹³. La experiencia es flexible y moldeable porque

¹¹ Merleau-Ponty, M. (1994), p. 7.

¹² Aquí surge un problema filosófico que no vamos a tratar, pero conviene apuntarlo: Lo que sentimos es real, pero lo que nosotros experimentamos y con quien nos relacionamos es con la correlación mental de algo que no sabemos lo que es en verdad. A este flujo de energía en el que nos desenvolvemos lo llamamos protofenómeno que no es otra cosa que lo anterior a la percepción.

¹³ En su obra principal, *Wahrheit und Methode*, Gadamer se plantea la verdad como un acontecer de sentido que sólo se puede dar dentro de un marco de interpretación, el cual

es una interacción y un proceso de integración. El fenómeno, lo es precisamente por ser «cognitivo» y el hecho de ser cognitivo lo sitúa en el desencadenante de un proceso subjetivo que abre diversos espacios íntimos e irrepetibles y modifica la relación de un individuo concreto consigo mismo y con su entorno.

La experiencia denominada *presencia plena* (fruto del ejercicio de la atención plena) resulta de una forma especial de relacionarnos con la realidad¹⁴, en la que entran en juego diversas conductas intencionalmente dirigidas a enfocar la atención de una manera diferente (meditación, conciencia dinámica corporal, exploración corporal, etc.) y una de sus características es enfocarse en los procesos psico-corporales momento a momento. Este tema ha sido también objeto del estudio fenomenológico como demuestra el siguiente texto de Ravagnan, (1965):

Esta noción de contemporaneidad y actualidad nos conduce, con Henri Ey, al examen de su estructura misma con el fin de lograr la aprehensión de uno de sus momentos fundamentales, particularmente en la circunstancia en que emerge en la fugacidad del presente como una experiencia vivida. Tal actitud fenomenológica tendría que cumplir su cometido examinando la toma de conciencia como configuradora de un campo, tratando de advertir sus relaciones operacionales con la realidad, y si accedemos a -la sistematización de Ey, a la penetración en el ser consciente precisamente allí donde él se constituye en presencia y sujeto de sus propias experiencias¹⁵.

Para comprender más profundamente cómo influye la mente en este proceso y los mecanismos que implica, nos resulta muy esclarecedora la aportación del pensamiento oriental, en especial el pensamiento vedanta advaita y budista, pues durante siglos se han dedicado a analizar y desarrollar esta práctica. Dice Varela (1997) al respecto:

equivale a un tipo de mirada durante el proceso cognitivo.

¹⁴ Así lo define R. Siegel (2011), pp. 24 ss.

¹⁵ Ravagnan, L.M. (1965) "Concepción fenomenológica del campo de la consciencia" en, *Revista de Psicología* vol 2. p. 2 de la edición (on line)

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.861/pr.861.pdf

Presencia plena significa que la mente, en efecto, está presente en la experiencia corpórea cotidiana tal y como sucede, en el momento que sucede. Se trata, no de observar el resultado de la experiencia en el recuerdo (pensamiento de la experiencia) sino de integrar la consciencia en el proceso mismo en su cualidad impermanente. De ahí nacen los conceptos de *anicca* y *anatta* (impermanencia de los fenómenos y ausencia de yo).

Ahora bien, ¿Cómo es una experiencia pre-conceptual, o siguiendo la línea trazada en este trabajo, una experiencia consciente pero no interpretada, carente de filtro hermenéutico?

Para responder a esta pregunta es necesario reflexionar sobre los niveles de integración que forman el proceso cognitivo que da lugar a la experiencia misma. Hay un nivel de cognición subconsciente (mente computacional según Jackendoff¹⁶) al que normalmente no tenemos acceso y que sigue sus patrones automatizados, que en parte son resultado de las experiencias anteriores.

Luego está la mente fenomenológica consciente, modulada por la atención. En esta modulación espontánea influye el nivel anterior inconsciente, por eso, el resultado de lo vivido conscientemente está muy condicionado ya que la atención limita el campo y lo hace muchas veces desde patrones inconscientes. Por último, surge el componente hermenéutico modulado por todo nuestro aprendizaje, lenguaje, cultura, creencias etc. y la dimensión relacional sobre la que construimos nuestro mundo de experiencia comunicada, como resultado de la comprensión. El tema es que no están separadas, ni mucho menos aisladas, sino que la una se construye sobre los cimientos de la otra siguiendo los patrones de integración de las capas, tal y como ya señalamos. Cuanto mayor presencia hay de la atención plena en el proceso en el que surge la experiencia, menor es la automatización de respuestas originadas en cada capa y mayor el número de elementos de la mente inconsciente que son integrados en la experiencia consciente, disolviendo los patrones condicionantes de reacciones automáticas establecidas y equilibrando la respuesta emocional. Por eso la experiencia se vive cada vez de forma menos fragmentada y con mayor perspectiva y contexto¹⁷.

¹⁶ Jackendoff, R. (1998), pp.40 y ss.

¹⁷ Este término, *desautomatización* es el usado por A.J. Deikman (2012) en relación con la práctica de la meditación.

La sensación sentida es evanescente, fluye de un momento a otro y en el fluir genera el fenómeno como momento cognitivo en la consciencia. Al vivir esta experiencia libre de la ilusión de continuidad y permanencia, la consciencia surgida de la atención plena se ve liberada del flujo (ilusorio) de los acontecimientos enlazados causalmente, por eso el budismo hablará del surgimiento condicionado de los fenómenos o dicho de otro modo la interdependencia de todos los fenómenos y su cualidad última de vacío de existencia inherente, lo que trae como consecuencia la ausencia de apego en el plano relacional (*Pratītyasamutpāda*, es la denominación sánscrita de esta interpretación desarrollada principalmente en el texto clásico: *Shālistamba Sutra*¹⁸).

2. *Integración*. La experiencia no es la suma de sensaciones, sino, como ya hemos dicho, es un proceso integrador constante y consciente. A este respecto el filósofo X. Zubiri (2004) dice: «Este proceso sentiente es estrictamente unitario: consiste en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos, de suscitación, modificación tónica y respuesta». Según Zubiri, aunque distinguimos tres momentos en lo que él denomina «proceso sentiente», en realidad, la sensación sentida es un proceso que integra los tres: un «algo que sobresale en el flujo de experiencia», que a su vez modifica el tono vital, en un sentido o en otro, y que suscita una respuesta. Todo ello de forma continua e integrada.

A medida que la evolución nos ha dotado de mente cada vez más compleja, el proceso integrador también es más complejo. El neurocientífico y director del *Mindsight Institute* en la Universidad de California (UCLA) Daniel Siegel (2011)¹⁹ observó que los sistemas más complejos son también los más adaptables, por lo que calificó al proceso de integración de la experiencia como flexible, adaptativo, coherente, energético y estable (FACES de las siglas en inglés). Según este autor, el proceso de integración se realiza en ocho ámbitos diferentes, y de este proceso depende el bienestar y la felicidad del individuo. Según dice: «el modo de centrar la atención es la clave para fomentar cambios integradores en el cerebro». Así pues, el proceso cognitivo-emocional consciente que llamamos experiencia tiende a integrar la información para aumentar la capacidad de adaptación entre el caos y la rigidez, que serían los polos de inadaptación. Esta integración de información es el paso previo e íntimamente relacionado con la identificación-comprensión de la que hemos hablado.

¹⁸ Tola, F; Dragonetti, C. (1980). *El budismo Mahayana*. Buenos Aires: Kier, p. 43.

¹⁹ D. Siegel (2011), pp.110-111.

Precisamente aquí nace la segunda ilusión: El momento cognitivo es la identificación con la forma como estructura cognitiva emergente y la relación que se establece con ella, la cual según la filosofía budista puede ser de atracción, de rechazo o de indiferencia por lo que se insiste en el cultivo de la ecuanimidad para crear las condiciones favorables para la experiencia de la no forma. La forma surge en mi mente y atrae la atención / consciencia que se fija a ella en el momento cognitivo, pero la realidad es un «continuum» de posibilidades de ser fenómeno y éstas se «reducen»²⁰ en el momento en que surge la forma y me relaciono con ella. Por eso inquieta la pregunta ¿Es posible una consciencia de la no-forma, tal y como expresa la tradición de la atención plena?

La forma es el comienzo de la elaboración cognitiva de la experiencia y a medida que la mente condensa los estímulos y emerge la forma surge la identificación consciente con ella, y posteriormente, el nombre. Gracias al lenguaje lo cognitivo deviene un proceso narrativo coherente que marca la relación de un *self* con la forma²¹. Esto es denominado *proceso de integración vertical* (D. Siegel, 2011: p. 113) desde las estructuras más básicas del cerebro que procesan los estímulos-sensación (tronco encefálico-tálamo) pasando por el sistema límbico (procesamiento emocional-valorativo) hasta el neocórtex (pensamiento narrativo-conceptual-analítico) haciendo que a esa identificación concreta le corresponda un «tono emocional» específico de atracción o rechazo.

La práctica de la atención plena prolongada, según los testimonios de los escritos de quienes practicaron este ejercicio, disminuye los vínculos de identificación con la forma, colocando la atención poco a poco en el espacio anterior al surgimiento de identificación con la misma. Los *insight* derivados de la práctica de la atención plena se interpretan como una liberación de la atadura o vínculo con la forma, a la vez que una comprensión de la verdadera naturaleza de la realidad fluyendo constantemente (*tathagatha*²²). Precisamente porque se trata de experiencias fuera de la identificación con la forma, el budismo mähāyana, en especial la escuela madhyamika de Nāgārjuna, profundizó en la denominada

²⁰ Uso metafórico de la palabra *reducción* según la física cuántica.

²¹ Este tema fue desarrollado por la psicología Gestalt. En especial M. Wertheimer, W. Köhler y K. Koffka.

²² La corriente mahayana del budismo concibe la comprensión de la verdadera naturaleza de la realidad como no-conceptual o sabiduría no-discriminativa (*nirvikalpajñana*) Thich Nhat Hanh (1978), p. 55.

experiencia del vacío (*śūnyata*²³) como respuesta a la pregunta de si es posible la consciencia de la no forma. La experiencia de comprensión del vacío en el que surgen los fenómenos abre la consciencia de manera ilimitada y no condicionada por forma alguna, aunque sea de manera fugaz, iniciando el camino de la experiencia a una comprensión de la realidad no condicionada, tal y como es en sí, sin principio ni fin.

Se podría argumentar ante lo dicho: ¿cómo puede haber comprensión o experiencia sin procesamiento hermenéutico? Sólo es posible si la experiencia carece de dualidad cognitiva (sujeto-objeto). En efecto, podríamos decir que se trata de una experiencia sin sujeto cognoscente ni objeto conocido. Como experiencia subjetiva lo vemos reflejado en el siguiente texto de la tradición Zen:

El camino perfecto carece de dificultad, sólo hay que evitar atrapar o rechazar. Cuando ambos, amor y aversión, están ausentes, todo se vuelve claro y diáfano, pero haz la más mínima distinción y el cielo y la tierra se distanciarán infinitamente²⁴.

3. *Comparación-Selección.* A medida que la experiencia se va repitiendo, la memoria relaciona y compara los datos de la experiencia con otras experiencias similares. No nos referimos a la rememoración autoconsciente, sino también a la memoria inconsciente, sensitiva e incluso celular. En esta comparación también se produce una selección de estímulos en función de los principios de integración antes descritos.

Siguiendo a V. Simón (2006: p.11) podemos decir que en ese proceso de clasificación de la información que trata de hacer encajar todo lo nuevo en categorías y moldes viejos, es inevitable que se pierda una gran parte del material entrante, precisamente la más novedosa, la que no se deja asimilar fácilmente a las categorías previamente establecidas. El sistema actúa imponiendo una serie de filtros automáticos que resaltan los aspectos ya conocidos de la realidad y atenúan, o eliminan del todo, los aspectos novedosos de la misma.

²³ Sobre la transformación de la visión del vacío de los Dharmas constitutivos de la realidad por parte de la filosofía mahayana ver: Harvey, P. (1998), pp. 124-125,

²⁴ Sêng-ts'an, *Hsin-hsin-ming* (Inscrito en la mente creyente) Vid. Suzuki, D.T. (1981), *Ensayos de budismo zen*, Kier: Buenos Aires, pp. 214-219.

Una de las funciones adaptativas de nuestro cerebro es generar una representación²⁵ de la realidad, coherente y con sentido completo, de forma que nuestros comportamientos sean adecuados.

Hans-Georg Gadamer, que recogió en su pensamiento, por un lado, la filosofía de la ciencia de la escuela neokantiana de Marburgo, y por otro la fenomenología de Husserl a través de Heidegger, puso de relieve el valor práctico de la verdad, entendida como un proceso de comprensión de carácter vital. Este proceso es la visión más profunda de la hermenéutica que elabora un constructo de sentido, resultado de una experiencia determinada. Según la visión fenomenológica (Gurwitsch 1979), la experiencia se mueve en el ámbito del fenómeno, fruto de la reducción eidética y es el único medio de acceso a lo que existe²⁶. El paso del fenómeno a la comprensión subjetiva elaborada lo constituye el «proceso de sentido» cuyo objeto es modular la respuesta emocional y la conducta subsiguiente dentro de un contexto coherente de la vida.

De aquí surge la tercera ilusión: identificar la realidad con la experiencia creada por nuestro sistema cognitivo buscando dar sentido y coherencia a lo vivido. La consciencia está modulada por los procesos mentales y la mente crea la experiencia bajo el foco de la atención consciente generando expectativas que mantengan una cierta coherencia. Por eso la experiencia derivada de la atención plena se define como “despertar” o “liberarse” de los marcos mentales de interpretación y cuya respuesta es válida sólo ante el momento concreto y no como norma universal.

4. *Experiencia autoconsciente*. La experiencia humana se caracteriza por ser experimentada en un yo como proceso mental identitario que organiza la relación con la experiencia misma en una especie de «bucle» cognitivo. Este proceso además es compartido con otros seres humanos, creando la comunidad del lenguaje

²⁵ El término «representación» no está usado en sentido de realismo ingenuo como si fuera una fotografía de la realidad que se corresponde tal cual y de forma especular. Tampoco estrictamente en el sentido usado por Schopenhauer cuando dice: «el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, única y enteramente con relación a otro ser: el ser que percibe, que es él mismo». Schopenhauer, A. (2004) *El mundo como voluntad y representación*. Barcelona: RBA editores, p.41. Sino que la referencia que tenemos a lo real o al mundo es una creación representada mentalmente momento a momento en pleno cambio (en gran medida imperceptible) y sigue las reglas (coherencia) de dicha representación en la línea desarrollada por la fenomenología de Husserl.

²⁶ No podemos detenernos ahora en explicar todo el proceso, vid: D. Siegel (2011), pp. 110-117.

que permite desenvolverse en el «mundo humano». El paso previo (aunque no desde el punto de vista temporal ya que se produce a la vez) a compartir la experiencia es interpretarla. La interpretación es un estadio concomitante a la interacción, a la reacción estimular con el flujo de experiencia momento a momento. Interpretar significa tres cosas: una, identificar parcelas de experiencia sentida (mapas); dos, investir de sentido (valoración) a esa experiencia, relacionándola con otras experiencias vividas bajo marcos de interpretación estructurales y culturales; y tres, crear una narración (causas y efectos) que exprese coherencia y que se relaciona con un sujeto (*self-autobiográfico*²⁷).

Crear sentido no es sólo darse cuenta de algo (por eso distinguimos consciencia de autoconsciencia), ya que todo ser vivo se da cuenta de las alteraciones de su entorno y reacciona movido por la supervivencia o el bienestar; sino ir un paso más allá, se trata de expresar la relación y el vínculo que esa experiencia tiene con un «yo» como sujeto que percibe. La autoconsciencia es una consciencia reflexiva, es decir, que se vuelve sobre sí misma como una metaconsciencia (consciencia de los propios procesos cognitivos).

«El sistema» se hace conocedor, y a la vez, objeto de conocimiento. Para ello, nosotros nos representamos ante nuestra consciencia como una parcela de realidad sentida de una manera determinada. Este es un proceso muy complejo que ya Varela (1999) explicaba desde el concepto científico de emergencia:

A partir de este elemento local surge un proceso global, un estado global o nivel global, que ni es independiente de estas interacciones locales ni reducible a ellas. Se trata de la emergencia de un nivel global que surge a partir de las reglas locales; y que tiene un estatus ontológico diferente, porque trae consigo la creación de un individuo, o de una unidad cognitiva²⁸.

Hoy día, se concibe el yo como propiedad emergente de la actividad neuronal y siguiendo a Varela (1999) diremos que, sin embargo, la afirmación inversa generalmente se pasa por alto. Esto es importante ya que, si los componentes y circuitos neurales funcionan como agentes locales, capaces de dar origen a un yo en forma emergente, de ello se deriva que este nivel global, el yo, tiene acciones eficaces directas sobre los componentes locales, y es precisamente en

²⁷ Vid. Damasio, A. (2010), p. 48.

²⁸ Varela, F. (1999). *Four batons for the future of cognitive science*, en *Envisioning Knowledge*, B. Wiens (ed.), Dumont Cologne, p. 4.

esto en lo que se basa el principio de la práctica de la meditación. Es una calle de dos direcciones: los componentes locales dan origen a esta mente emergente, pero al mismo tiempo la mente emergente constriñe y afecta directamente a los componentes locales. Esta afirmación es fundamental para entender el proceso vinculado a la meditación mindfulness. En efecto, desde el yo-proceso mental y de forma intencional nosotros podemos influir en la experiencia ya que existe un vínculo de interacción.

5. *Experiencia comunicada*. Volviendo a Damasio (2010): La mente es la impresionante consecuencia de la incesante y dinámica elaboración de mapas en el cerebro. Cuando estos mapas crean patrones determinados nos formamos una idea de lo que nos rodea bajo esos patrones (sonidos, colores, formas, tacto, etc.) y a estos patrones es a los que A. Damasio denomina imágenes en un sentido amplio.

Las imágenes contienen todo contenido mental, desde pensamientos hasta emociones, y son imágenes creadas a partir de los mapas, momento a momento, y mezcladas con imágenes recordadas. En ese sentido las imágenes son los «ladrillos de lo que denominamos nuestra experiencia». La experiencia humana es pues un proceso que va de la sensación sentida a la experiencia interpretada; y de la experiencia interpretada a la experiencia comunicada.

Uno de los datos más importantes que nos han puesto de relieve los recientes estudios en neurociencia cognitiva es la importancia de la intersubjetividad y de la emoción en la construcción de la propia experiencia. Como ya indicaba Varela (1999: p. 8):

La mente no es la representación de un determinado estado de cosas; la mente es la producción constante de esta realidad coherente que constituye un mundo, un modo coherente de organizar las transiciones locales-globales [...] como consecuencia, uno de los descubrimientos más impactantes de los últimos años es que el afecto o la emoción está en el origen de lo que hacemos todos los días en nuestro manejo e interacción con el mundo. Las últimas investigaciones en ciencia cognitiva nos muestran claramente que la individualidad y la intersubjetividad no se oponen, sino que son necesariamente complementarias.

La experiencia como resultado de un acto cognitivo es en sí misma «auto-relatada» para ser comprendida y posteriormente comunicada. Pero la comunicación no es una acción superflua o añadida, sino que forma parte del mismo proceso experiencial. Cuando la experiencia es comunicada se asienta y se asume como experiencia social y verdaderamente humana. La comunicación tiene un componente inductivo que hace que esa experiencia en concreto pueda ser compartida. Es decir, en la construcción misma de la experiencia subjetiva usamos elementos comunicativos como el lenguaje para crear las relaciones contextuales de lo vivido y eso nos permite también compartirlo. De ahí nace en último término toda acción pedagógica como reconstrucción del proceso cognitivo en forma comunicativa; pero también el arte, la música, el teatro, la poesía y cualquier forma de expresión de la íntima experiencia.

Para comunicar una experiencia necesitamos sistemas de comunicación verbal y no verbal. Según Gadamer «cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma, costumbres e instituciones de su pueblo una sustancia dada que debe hacer suya de un modo análogo a como adquiere el lenguaje»²⁹. Este hacer suyo, es un proceso intencional. Exige necesariamente una focalización de la consciencia que hace que los contenidos adquieran significación. Así pues, según la modalidad de consciencia, la comunicación adopta una forma determinada. Como dice L.M. Ravagnan (1965: p. 3), «La intencionalidad se constituye, de tal modo, como el punto de partida que promueve la organización de un campo cuya raíz originaria es el sentido». Una vez más el sentido está más allá de la significación o denotación lingüística.

El lenguaje es una conducta humana que consiste en relacionar signos con percepciones sobre la base de un modo semejante de experimentar la realidad, no de una manera aleatoria sino preestablecida socialmente. Esta sería la base de la significación como consenso social. Ahora bien ¿Qué ocurre cuando se tiene que expresar una experiencia que está fuera del marco habitual de interpretación? En este caso vemos que el lenguaje adopta un carácter diferente. El lenguaje vinculado a la práctica de la meditación tiene más un carácter pragmático que semántico o significativo. Pasa a ser lo que en la tradición budista se denominan los «medios hábiles» (*upaya*³⁰) de modo que más que comunicar la experiencia ayudan a vivirla.

²⁹ Gadamer H.-G. (1993), p. 33.

³⁰ Vid. Saddharma Pundarika (Sutra del Loto), cap.II.

El sentido, tal y como nosotros lo entendemos, consiste en modular la relación cognitiva con la experiencia, construyendo una coherencia y equilibrio emocional subjetivo basado en los valores que otorgo a la experiencia. No hablamos del aspecto lingüístico del término, ni del debate filosófico entre denotación y connotación o sentido y significado³¹. El punto de vista que queremos resaltar es el psicológico, es decir, el conjunto de procesos mentales que hacen que establezcamos vínculos interpretativos a los acontecimientos según van sucediendo.

En el caso de la tradición de la atención plena se trasciende el sentido conceptual tal y como dice Thich Nhat Hanh (1978): «Por eso, hay que “matar” los conceptos de la realidad, para que la realidad pueda realizarse y revelarse. Matar al Buda es sin duda el único medio de ver a Buda»³².

Trascender el sentido es suprimir la elaboración mental proyectiva. El sentido es una derivada del sistema proyectivo de nuestro cerebro que crea vínculos en muchos casos supuestos entre los componentes de la experiencia. Como dice J. P. Changeux (1999): «nuestro cerebro atribuye significaciones permanentemente, veo que su mirada se dirige hacia la mía e intento anticipar su respuesta y lo que probablemente vaya a decirle en unos segundos»³³. El cúmulo de referencias proyectivas (significados) nos permite ir creando un universo de sentido a nivel subjetivo que muchas veces dista de la realidad. Trascender el sentido no es nihilismo³⁴ sino suprimir cualquier forma de juicio mental sobre la experiencia.

Pero, la consciencia reflexiva o autoconsciencia se caracteriza por objetivar el hecho mismo de conocer para poderlo relacionar con el sujeto que conoce. De este modo, objeto conocido, sujeto que conoce y acto de conocer son como la descomposición de un rayo de luz en bandas de color diferentes en el instante de atravesar un prisma. Según Damasio (2010: p. 242), «la consciencia es un estado mental en el que se tiene conocimiento de la propia existencia y de la existencia del entorno».

³¹ Este debate filosófico ha sido tratado extensamente como refleja J. Lyons en su obra *Semántica* (1980) Barcelona: Teide, pp. 168-216.

³² Thich Nhat Hanh (1978). *Claves del Zen*. Sígueme: Salamanca, p. 34.

³³ Ricoeur, P.; Changeux, J-P. (1999). *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Barcelona: Península, p. 47.

³⁴ Vid. V. Frankl (1987). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder, pp. 200 ss.

La característica de la experiencia interpretada o experiencia autoconsciente, tal y como ya dijimos anteriormente, es que es capaz de ser referida a un «ente virtual» emergente que llamamos *self* y que funciona como un proceso de identificaciones complejas que gestiona la experiencia y se sustenta en la representación del cuerpo en la mente a través del pensamiento, momento a momento.

Este proceso emergente identitario constituye el centro de nuestra existencia y es la respuesta evolutiva más importante para conseguir la supervivencia de nuestra especie (intencionalidad, planificación, aprendizaje etc. todo se sustenta en el ego), sin embargo, y esta es la cuarta ilusión, se trata de un proceso o un conjunto de procesos, no de una entidad o sujeto entitativo. El ego, nuestro yo identitario, no existe realmente como algo sustantivo³⁵, y por ello, la identificación resultante es una fuente ilimitada de conflicto y sufrimiento, tanto individual como colectivo, ya que la amenaza al ego se vive como una amenaza real a la existencia de nuestro sistema vital o colectivo. El sufrimiento, muy a menudo, nace del deseo de que las cosas sean como nos gustaría que fueran, es decir, como nuestro ego desea o imagina, o del deseo de que no existan las que consideramos dañinas o desagradables. A través del ego, la experiencia consciente se vivencia como «separada», bajo la distinción de un sujeto, por un lado, y un mundo objetivado, distinto y distante, por otro, ante el que surgen las fuerzas del deseo, la aversión o la indiferencia. Este es el objeto último de la práctica de la atención plena: trascender las ilusiones de la experiencia de conciencia dual con el fin de superar el sufrimiento.

Conclusiones

A lo largo de esta exposición hemos presentado diversas líneas de investigación que hoy día se hacen eco de la cuestión suscitada por la práctica de la atención plena y el intento de explicar la experiencia resultante de la misma. El encuentro entre Oriente y Occidente significa un reto conjunto a la hora de

³⁵ En esto coincide la tradición budista con la moderna neurociencia como puede verse en la obra de R. Llinás (2003). *El cerebro y el mito del yo*. Madrid: Norma Editorial, pp. 118 ss. Donde el autor explica la generación del sentido del yo desde la coherencia del sistema tálamo-cortical, o los experimentos sobre el cerebro escindido de Roger Sperry (Nobel 1981) y Michael Gazzaniga.

dar respuesta a los procesos cognitivos descritos por las tradiciones meditativas con un lenguaje metafórico y con metodología práctica basada en experiencia de primera persona, lo cual, en muchos casos resulta extraño a nuestra cultura científica. El nacimiento de la metodología de entrenamiento de la atención plena, precisamente en contextos científicos (medicina, psicología, neurociencia), ha puesto de relieve el potencial de las antiguas tradiciones contemplativas y, al mismo tiempo, ha cambiado el punto de vista sobre estas prácticas y sus consecuencias a nivel cognitivo, de comprensión de la realidad, éticas, medioambientales, sociales etc.

Para la tradición, las prácticas basadas en el desarrollo de la atención plena son la respuesta a un modo diferente de vivir la experiencia, de modo que se minimice el sufrimiento inherente a la experiencia ordinaria. El reto surgido hoy día del diálogo que se ha abierto entre estos dos modelos epistemológicos es profundizar en la capacidad humana de transformar los patrones cognitivos y con ellos la propia experiencia, así como el estudio de los correlatos neuronales de este proceso de transformación. El futuro de esta investigación no se ciñe a la mera especulación sobre descripciones de fenómenos, sino yendo un paso más allá, se trata de entrar en dimensiones diferentes a nivel cognitivo y emocional de la realidad habitual en la que nos desenvolvemos con consecuencias experimentales y relacionales concretas cuyas consecuencias afectan a modos de vivir y en último término a la felicidad como experiencia de vida. Ciencia y tradiciones, caminando juntas, pueden abrir un modelo nuevo de afrontar la vida que permita aumentar la sabiduría y afrontar la vida como crecimiento.

Queda para una posterior investigación la relación entre la propia experiencia de conciencia no dual y la influencia del marco hermenéutico en la comprensión, pedagogía y educación del proceso de apertura a la experiencia.

Agradecimientos

A María Teresa Román, maestra, amiga y confidente. Compartimos inquietudes e investigaciones, y antes o después, también compartiremos destino. Mientras dure mi memoria no te olvidaré.

Bibliografía

- AUSTIN, J. H. (2010). “La sabiduría y la comprensión desinteresadas. Un puente talámico”, en AA.VV. *La espiritualidad a Debate. El estudio científico de lo trascendente*. Barcelona: Kairós.
- BLACKMORE, S. (2011). *El Zen y el arte de la consciencia*. Barcelona: Paidós.
- BARCELÓ, T. (2008). “La filosofía de lo implícito de Eugene Gendling”, en *Miscelanea Comillas* 66, núm. 129, pp. 413-438.
- CLAXON, G. (2016). *Inteligencia Corporal. ¿Por qué tu mente necesita el cuerpo mucho más de lo que piensa?* Barcelona: Plataforma actual.
- DAMASIO, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Editorial Destino.
- (2011). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Editorial Destino.
- DEIKMANN, A. J. (2012) *Experimental Meditation*. <http://www.deikman.com/experimental.html>
- FRANKL, V. (1987). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- GADAMER, H.-G. (1993). *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- GURWITSCH, A. (1979). *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*. Madrid: Alianza Editorial.
- HARVEY, P. (1998). *El budismo*. Madrid: Cambridge University Press.
- HERRÁN, A. DE LA (2006). “Los Estados de Conciencia: Análisis de un Constructo Clave para un Enfoque Transpersonal de la Didáctica y la Formación del Profesorado”, en *Tendencias Pedagógicas* 11, pp. 103-154.
- JAKENDORFF, R. (1998). *La conciencia y la mente computacional*. Madrid: Visor.
- KABAT-ZINN, J. (2016). *Vivir con plenitud las crisis. Cómo utilizar la sabiduría del cuerpo y de la mente para enfrentarnos al estrés, el dolor y la enfermedad*. Barcelona: Kairós.
- LATI RIMPOCHE (2001). *¿Qué es la mente? La explicación del budismo tibetano*. Alicante: Dharma.
- LIPTON, B. (2008). *Raising the Threshold of Abundance in Our Material. Spiritual and Emotional Lives*. Santa Rosa, California: J. M. House, Elite Books.
- (2007). *Biología de las creencias. La liberación del poder de la consciencia, la materia y los milagros*. Madrid: Palmyra.

- LUTZ, A.; JHA, A. P.; DUNNE, J. D., & SARON, C. D. (2015). "Investigating the phenomenological matrix of mindfulness-related practices from a neurocognitive perspective", en *American Psychologist* 70 (7), pp. 632-658.
- LLINÁS, R (2003). *El cerebro y el mito del yo*. Madrid: Norma Editorial.
- MERLEAU-PONTY, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta Agostini.
- PURVES, D. (dir.). AA.VV. (2008). *Neurociencia*, Madrid, Bogotá, Buenos Aires, Caracas, México: Editorial Panamericana.
- RAVAGNAN, L.M. (1965). "Concepción fenomenológica del campo de la consciencia", en *Revista de Psicología* 2, pp. 49-54 (online) http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.861/pr.861.pdf
- RICOEUR, P.; Changeux, J.-P. (1999). *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Barcelona: Península.
- ROMÁN LÓPEZ, M. T. (2017). *La exploración de la consciencia en Oriente y Occidente*. Barcelona: Kairós.
- (2016). "Paisajes no-duales en el pensamiento oriental", en *Éndoxa*, pp. 23-46.
- (2009). "Un acercamiento a las grandes tradiciones de meditación", en *Cuadernos del Marqués de San Adrián: revista de humanidades* 6, pp. 181-194.
- ROSENZWEIG, M. R.; BREEDLOVE, S. M.; WATSON, N. V. (2005). *Psicobiología. Una introducción a la neurociencia conductual, cognitiva y clínica*. Barcelona: Ariel.
- DE LA RUBIA, F.J. (2009). *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona: Ed. Crítica.
- RUSSEL, B. (2005). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: RBA.
- SIEGEL, D. J. (2011). *Mindsight. La nueva ciencia de la transformación personal*. Barcelona: Paidós.
- (2012). *Mindfulness y psicoterapia. Técnicas prácticas de atención plena para psicoterapeutas*. Barcelona: Paidós.
- SIEGEL, R. (2011). *La solución Mindfulness. Prácticas cotidianas para problemas cotidianos*, Bilbao: Desclée Brower.
- SIMÓN, V. (2006). "Mindfulness y Neurobiología", en *Revista de Psicoterapia* XVII, núm. 66/67, pp. 5-30.
- THICH NHAT HANH (1978). *Claves del Zen*. Salamanca: Sígueme.
- TOLA, F; DRAGONETTI, C. (1980). *El Budismo Mahayana*. Buenos Aires: Kier.
- VARELA, F; TOMSON, E.; ROSH, E. (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa editorial.

- (1999). "Four batons for the future of cognitive science", en *Envisioning Knowledge*, B. Wiens (ed.), Dumont: Cologne.
- WALLACE, B.A. (2009). *La ciencia de la mente. Cuando la ciencia y la espiritualidad se encuentran*. Barcelona: Kairós.
- ZUBIRI, X. (2004). *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Tecnos.

Recibido: 8/01/2018

Aceptado: 1/06/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



NO PIENSO, LUEGO EXISTO.

UN RETO PARA LA NUEVA BUENA CIENCIA

I DO NOT THINK, THEREFORE I EXIST.

A CHALLENGE FOR GOOD NEW SCIENCE

Manuel ALMENDRO

*Oxigeme**

A María Teresa Román In Memoriam

RESUMEN: El adverbio «No» con el que se inicia el título de este artículo marca un proceso de cinco siglos. Es un «No» que resuelve la mente dual cartesiana en aras de una mente plena; un «mindfulness» que abre paso a la consciencia. El puente entre ciencia y consciencia aparece ya a niveles internacionales como el gran reto de nuestro tiempo, dada la situación de desestabilización que se incrementa a diario en nuestras sociedades. Es indiscutible que la ciencia y su tecnología han cambiado la faz del mundo, han permitido vías de comunicación fundamentales para entender que somos planeta, han generado el progreso, pero también un déficit ecológico preocupante. La ciencia ha sido capaz de modificar el mundo exterior material, pero se estrella ante la complejidad, la incertidumbre, y el caos que «regula» la mente y la consciencia, y además abre el campo íntimo de acceso al Ser. Las ciencias deterministas están siendo contestadas por los nuevos paradigmas científicos que proponen un acercamiento a una ciencia con consciencia. El aporte de Oriente y de las nuevas filosofías y psicologías –superando el férreo control de Laplace– auguran excelsas perspectivas para una posible «salvación».

* Manuel Almendro, director de *Oxigeme: Centro para una Psicología de la Consciencia*. E-mail: almen@oxigeme.com www.oxigeme.com

Oriente y María Teresa llevan tiempo llamando a la puerta. En estas líneas se desarrollan algunas vías para poder construir entre todos ese maravilloso puente que puede constituir una buena nueva para la psicología, la filosofía, la medicina etc. Y se agradece a una profesora que con rigor académico haya sido capaz de remontar los escollos de una academia algo reticente a las aperturas.

PALABRAS CLAVES: Ciencia, Consciencia, entropía, Procesos Disipativos, Crisis Emergente, Meditación-Mindfulness

ABSTRACT: I do not think, therefore I am. The adverb “No” in the title of this writing highlights a process that dates back five centuries. It is a “No” that dissolves the Cartesian dual mindset for the sake of achieving a full mind, a “mindfulness” that opens the way to Consciousness. The bridge between science and consciousness is discussed at the international level as the great challenge of our time, given the destabilizing situation that we see increasing daily in our societies. Science and technology have indisputably changed the face of the world. They have established fundamental means of communication that help us realize we are actually a planet. They have generated progress, although at the cost of a worrying ecological deficit. Science has been able to modify the material outer world, but it crashes on the rocks of complexity, of uncertainty, and of the chaos that “governs” the mind and consciousness. While these may be obstacles to science, they nevertheless open the way to that inner realm that allows access to the Being. The deterministic sciences are being challenged by new scientific paradigms that propose a science to be approached with consciousness. Eastern cultures as well as new philosophies and psychologies lend contributions that overcome Laplace’s iron grip and augur eminent perspectives toward possible “salvation”. The Eastern world and María Teresa have been knocking on the door for some time. These lines expound on some of the ways that we can build together a wonderful bridge full of promise for psychology, philosophy and medicine, as well as other fields. What is more, we are grateful for a teacher whose academic rigor enabled her to overcome the pitfalls of an academy that is somewhat reluctant to open up.

KEYWORDS: Science, Consciousness, entropy, Dissipative Processes, Emerging Crisis, Meditation-Mindfulness

Quizás el título de este escrito simbolice el mejor regalo para María Teresa. Los nuevos paradigmas en la ciencia pretenden salir de una visión determinista de consumo anclada en concebir la realidad como materia mecánica rentable, también de concebir la vida como programación de conductas –aunque haya seres humanos empeñados en sus profecías autocumplidas–. Por todo ello estas palabras tratan de abrir paso a una ciencia de la esperanza que no se atasque en la miopía reduccionista. *Revelación intuitiva y rebelión científica* (Almendro, 2002, 2013; Almendro y Weber, 2012) abren un puente que integra Oriente y Occidente, sabiduría intemporal y ciencia moderna.

He sido testigo y de hecho sigo siendo eco de universidades californianas en donde este anhelo sigue presente. California, como sabemos, puntera en grandes descubrimientos de nuestra era ¡Qué mentes tan abiertas! (Walsh y Vaughan, 1993).

Algunos avezados hablan ya de abrir campo entre ciencia y espiritualidad; e incluso, de nuevos avances como *neuroteología* (Walsh, 2007). Desde luego no hay investigación que triunfe que no parezca demencial a primera vista. Y de la raza de esta apertura es María Teresa y de los que la han sabido respetar; y, por ello, abrir camino. Es deseable que se extienda a otros sectores académicos solidarios.

1. Reflexiones Sobre la Ciencia

Según la perspectiva histórica, a Descartes se le eleva o se le degrada con relación al mapa creado a partir de la separación mente-cuerpo, y al consiguiente dualismo. De igual forma a Newton por su visión mecánica del universo. De forma parecida a Darwin por la mecánica evolutiva de las especies que se tambalea ante los procesos de *simultaneidad* y *discontinuidad*. Sin embargo, una cosa es Descartes –el autor– y otra el cartesianismo; de igual forma se puede establecer para el newtonianismo y darwinismo, embargados por numerosos intereses industriales. Al menos en Descartes y Newton hay una «divinidad» que da consistencia al orden (Almendro, 2002, 2013).

Perdida una *consciencia rectora* sobre la realidad, como una totalidad en sí misma, relegarla a materia despedazable ha supuesto graves consecuencias. Piniillos (1999) en su obra *El corazón del laberinto*, al parecer no demasiado comprendida por sus alumnos, es contundente: los Universales –que están más allá del *dualismo*– siguiendo la lógica antigua poseían una realidad objetiva que constituía la sustancia y la esencia de las cosas. Privado del soporte de los Universales, el orden del universo quedaba a disposición de quien lograra manipularlo. Esta observación marca una intuición preocupante. Son conceptos cercanos a las consecuencias expuestas por Pániker (1989) con respecto al alejamiento del «Origen». Nos encontramos así con que el *dualismo* estaría en la base de la división que afecta al pensamiento occidental, *dualismo separatista* mente/cuerpo, yo/el otro, etc., y que, siguiendo a Piniillos (1999), podemos objetar que este *dualismo* estará en la base de la separación de los rumbos: el del *humanismo* por una parte y el de la *revolución científica* por otra.

Si por una parte el cartesianismo ha ofrecido la posibilidad de análisis de la materia como método científico y llegar al átomo y a la física subatómica, la física teórica desde Newton realiza predicciones a partir de cálculos matemáticos sobre los cuerpos celestes y objetos materiales en general, con magnitudes como peso, masa, inercia, aceleración etc., cuya *objetividad física* es incuestionable. Ello hace que el lenguaje matemático sea eficiente por la comprobación empírica posterior. El avance se ha realizado desde lo más simple de la geometría euclidiana, un *in crescendo* desde el punto a la línea y de aquí al concepto de *campo*, avanzando desde la *partícula* al *fotón*, aumentando en complejidad en teorías como la *relatividad*, conceptos como el *vacío*, la curvatura del espacio, y las leyes gravitacionales que pueden darse entre los cuerpos celestes. Es evidente que, a partir de conocer las coordenadas de un cuerpo, se ha podido predecir matemáticamente las leyes que gobiernan todo su contexto. Está claro que existe un comportamiento de sistema en la Naturaleza.

La complejidad de la *teoría cuántica* se sumaría a este proceso de tratar de establecer el fundamento de la realidad. Pero esta ciencia que ha cambiado al mundo tiene graves escollos para conocer el interior humano, fundamentalmente la mente y aún más la consciencia, que por su carácter abierto e hiper-complejo se escapa a las predicciones y a las programaciones. El maquinismo no da explicaciones sobre la esencia existencial.

2. La ciencia es ciencia y sus consecuencias

¿*Qué veo desde mi ventana?* «Consideraba, primero, que tenía una cara, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, como se ve en un cadáver, la cual designaba con el nombre de cuerpo». «¿Qué es lo que veo desde mi ventana? Sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar unas máquinas artificiales, movidas por resortes» (Descartes, 1993: 135, 141). Frases representativas del modelo filosófico cartesiano.

Ha habido consecuencias. Los modelos biológicos han seguido los modelos de la física reduccionista considerando al cuerpo como una colección de células alineadas de forma casual. Es la historia de la Biología (Jahn y Lothar, 1989). La Biología, que ha obtenido grandes avances en el campo genético, no ha mucho tiempo, se ha visto envuelta en los aspectos eugenésicos y afortunadamente en contundentes reacciones desde la ética humanista. Hay críticas que consideran a Richard Dawkins (1976), por cierto, creador de la hipótesis del «gen egoísta», como ultra reduccionista en plena actualidad.

Y de la biología –vía Paulov– al modelo de la psicología, a la máquina E-R seguidora de los principios de Newton y sus consecuencias que se explican en este escrito, en el que además está presente la idea de pasar de la *caja negra* a la *caja translúcida*.

3. La ciencia abierta responde

Bertalanffy L.V. (1992) realiza una de las críticas más contundentes al conductismo y a sus consecuencias socioculturales que serían inexplicables de no tener en cuenta al imparable medio industrial norteamericano. También la crítica está presente en otro físico y pensador de talla como Erwin Schrödinger (1997), premio Nobel y hombre de vasta cultura –rara avis hoy en día– que puede hablar tanto de Lamarck como de Huxley, de Ortega o Unamuno, y que niega la capacidad de la Física y Química para explicar el organismo vivo; y, además, duda de la felicidad técnica de la humanidad (Schrödinger, 1998).

Davies (1988, 1992; Davies y Gregersen, 2010) critica la línea reduccionista ya que ésta niega los fenómenos emergentes y además supedita todo a los procesos físicos fundamentales: es decir, a un simple juego de átomos que interactúan al azar. Crítica que encuadra con fina ironía, afirmando que «es evidente que es mucho más sencillo estudiar un perro como si fuera una colección de células o de átomos interactuando de forma compleja que como un perro» (Davies, 1992: 185). «[...] La mayoría de los biólogos modernos son firmemente mecanicistas o reduccionistas en sus apreciaciones. En la actualidad se considera frecuentemente a los organismos vivos como máquinas complejas programadas a nivel molecular» (Davies, 1992: 21). Y que «los biólogos reduccionistas se atrincheran en la identificación de los mecanismos con base física que operan en el organismo para asegurar que la vida “no son más que” procesos físicos ordinarios [...] las grandes lagunas en el conocimiento sólo son atribuibles a las limitaciones técnicas» (Davies, 1992: 137).

Precisamente Ortega (1997, a, b, c, d), admirador de C.G. Jung al referirse a la Psicología superlativamente empírica, avisa incisivamente de que no pierda el sustantivo por el amor del adjetivo. Peat (1988), en la obra de síntesis –Sincronicidad– entre la Física y la Psicología y en la línea de Davies nos expone que «[...] el análisis con su reducción de la complejidad a la simplicidad es tradicionalmente un modo útil de practicar la ciencia. No obstante, sus desventajas se hacen aparentes cuando el análisis adopta la posición del “nada más”. Cuando la química es “nada más que la física de las moléculas”, un organismo es “nada más que su química constituyente” y la mente “nada más que células nerviosas y neuroquímicas en acción”, el resultado es la estrechez de perspectiva» (Peat, 1988: 77). Por ejemplo, para Laughlin y Rock (2013), en su intento de aproximarse a los rigores de los métodos científicos practicados en las llamadas *ciencias duras*, la psicología a menudo produce un cientificismo ingenuo en la construcción de la teoría y la investigación empírica. Ese «nada más» simbólicamente lleva consigo todo el determinismo y reduccionismo de la exclusividad lineal. El extremo a que había llegado la causalidad estaría señalado en Laín (1999) al explicar a Zubiri, sobre la reducción conceptual que habría llevado a la ciencia moderna a confundir la «causalidad» con la «ley». Además, Zubiri profundiza en algo que se alinea con el concepto de Prigogine (Prigogine y Stengers, 1984) y Lorenz (1995) relativos a la «no predicción de probabilidades» y a la «dependencia sensible» ya que las estructuras celulares producen la psique por otra diferencia: la *elevación*. El *brotar desde*, en Zubiri –según Laín (1999)– «consiste en elevación, en el hecho de que la realidad naturada se eleve a un modo de ser real cualitativamente nuevo y superior» (Laín, 1999: 66). Una elevación que llega a la evolución como

potencial radical del cosmos, de «*hacerle hacer a la materia lo que de sí misma no podría hacer: la hominización*» (Lain, 1999: 67). Estamos aquí frente a lo *inefable*. Son teorías que ofrecen un orden evolutivo para explicar la existencia del mundo frente a la realidad reducida a trayectoria, sabiendo que esto último nos llevará a la segunda ley de la termodinámica y al concepto de *entropía*, objeto de adhesiones y críticas que van a definir dos modelos de ciencia, que se pueden resumir de forma sencilla en determinista y no determinista (Almendro, 2002, 2013). Desde este punto de vista es lógico que nos encontremos a filósofos como Ortega, Aranguren, que hablen de la barbarie y la incultura en nuestra sociedad científica.

Pero la buena ciencia apunta más arriba y no cesa en su empeño, aunque sea a través de las revoluciones científicas y la revolución metodológica en que el propio proceso evolutivo marca el camino de forma inexorable: tiene que morir un paradigma para que otro nazca (Kuhn, 1975; Feyerabend, 1975). La teoría de la relatividad, las teorías del caos, la teoría de cuerdas etc., han sobrepasado con creces la mecánica clásica al encarar retos como la naturaleza de la luz, las partículas subatómicas, el vacío, e incluso la electricidad. El *fin de la ciencia* –es comúnmente aceptado– se producirá por a) dedicarse a los intereses comerciales, b) por alcanzar un mundo feliz, c) o por el choque con una realidad que escapa a la prueba de la verificación. Hay quien encara la *realidad oficial* bajo la que emerge una realidad oculta: el hinduismo subterráneo de occidente (Pániker, 1989); y la limitación que padece la racionalidad para entender lo sagrado (Pániker, 2016). Todo esto acelera felizmente el proceso hacia la explosión de la complejidad y la incertidumbre.

D’Espagnat (1995) pone el dedo en la llaga, y propone un reto difícil de entender, cuando critica que los físicos mantengan que pueden describir la realidad *tal como realmente es*. De tal forma afirma, que cuando todo es *dicho y hecho*, el nivel de credibilidad es bajo. D’Espagnat está postulando una realidad externa, que pueda ser inteligible e independiente, aunque la plantea fuera de un idealismo radical o de un objetivismo radical. Para validar el realismo abierto D’Espagnat propone que existe *algo* cuya existencia no procede de la mente humana. Ese *algo* existe fuera de nosotros, lo cual significa que esa realidad independiente es independiente de nosotros mismos. Para ello, D’Espagnat hace un repaso a científicos y filósofos, siendo David Bohm (1988) –y su *orden implicado*– el físico que nos parece más cercano a estos postulados. Entiendo que la afirmación de D’Espagnat proviene probablemente de una intuición. Es

sabido que la respuesta de Einstein sobre cómo había llegado a semejantes conclusiones en sus teorías sobre óptica o la relatividad era, «ya lo sabía desde antes».

4. Graves consecuencias a tener en cuenta

La ciencia se puede convertir en cultura y, con relación a ello, puede que la idea newtoniana de *cuerpos rígidos* celestes en un mundo fijo de materia y espacio se pueda transvasar a *cuerpos rígidos humanos* a partir de establecer una realidad acondicionada a un tiempo histórico-cultural determinado. Sobre la primera ley en la que un cuerpo en movimiento o en reposo estaría condenado a permanecer siempre en cualquiera de los estados, inferimos según esta ley, que ese cuerpo no posee ningún tipo de categoría, fuerza y capacidad, para modificarse a sí mismo. Es un cuerpo que corresponde a la *caja negra*, metáfora que representa al individuo en el *conductismo psicológico*. Si partiendo de la segunda ley, en que un cuerpo para que cambie su situación ha de ser a través de la acción de otro cuerpo, podemos inferir que un *cuerpo* sólo podrá modificar su situación mediante la acción de otro *cuerpo*. De esta forma inferimos que no sólo no se carece de posibilidades internas, sino que se genera una dependencia a un mundo de otros *cuerpos-prótesis*. A esta segunda ley le correspondería la acción del *reflejo condicionado* del *conductismo clásico* y el *refuerzo* del *conductismo operante*. La tercera ley, de acción reacción, creo que esconde todo el principio de contradicción y de separación del par de opuestos (Almendro, 2002, 2013).

Y ha sido desde las *teorías del caos* desde donde se ha invertido la segunda ley de la termodinámica, estableciéndose la superación de la muerte térmica de los sistemas por una evolución *disipativa* (Prigogine y Stengers, 1984, 1994). Y este principio unido a otras aperturas hacia la complejidad ha abierto nuevos caminos en psicología y psicoterapia (Almendro, 2002, 2013; Almendro y Weber, 2012).

Es nuestro propósito estar fuera de la oscuridad esotérica de consumo a partir de la frase de Albert Einstein «en un profundo sentimiento de la existencia de una mente superior que se revela en el mundo de la experiencia arraiga mi concepción de Dios» (Einstein, 1980: 34).

5. Dos aspectos han bifurcado en la ciencia

Desde el principio —ante el caos reconocido ya por Hesíodo—, se ha intentado controlar la realidad y predecirla, bien por augurios o por programaciones científicas. Sin embargo, da la impresión de que la realidad se rebela entre carcajadas sardónicas. No hay más que ver un telediario.

1º. Proceso de diferenciación. La realidad se escapa al control humano, es cuestión de observar la historia. A partir de este proceso, la visión evolutiva se alinea a «la fuerza de la diferenciación» de Spencer (1855) y se manifiesta en el devenir de los sistemas vivos y abiertos en los que se daría una ilimitación de características difícilmente catalogables.

La clave de lo vivo —en un comienzo— parece estar en poder explicar el proceso de evolución, su qué y por qué; algo que de una forma concreta y actualizada se pretende a través de este «principio de diferenciación» que Prigogine (Prigogine y Stengers, 1984, 1994) retoma y que se establece como uno de los «principios diferenciales de la variabilidad» (Juan-Espinosa, 1997), en el que se sostendría que los organismos parten de una relativa indiferenciación y globalidad y se encaminan hacia una progresiva diferenciación. Otra cuestión es encerrarlo en una actividad causalista.

Justo es también detenernos en esa visión de una materia dinámica. Ya Leibniz concebía a la materia como *fuerza*, en una perspectiva que supera la visión mecánica del universo. Pero si además seguimos a Laín (1999) en el libro *¿Qué es el hombre?*, nos encontramos con que ya en Zubiri había una visión dinamicista, científica y filosófica de la realidad del cosmos, bajo la concreción de un mundo que es *dinamismo*. Por lo tanto, como algo constitutivo del mundo.

Así que, más que establecer una máquina simple, lo que se plantea es una realidad inagotable compleja e infinita bajo la que emergen *procesos no lineales* abiertos a la turbulencia. Es el «orden del caos». Las ciencias del caos ofrecen métodos para ver orden y pauta en lo que representa desorden para las estructuras deterministas. Ese método, ya lo hemos expresado, se refleja en el concepto de *estructuras disipativas* (Prigogine y Stengers 1984, 1994), en la teoría de «los fractales» de Mandelbrot (1988); o a niveles más divulgativos y anímicos, en las

siete leyes del caos de Brigg y Peat (1999). Por lo tanto, estamos hablando de que existiría un desorden impredecible que a su vez posibilitaría la existencia de un orden bajo el desorden turbulento, que surge precisamente de lo relegado al azar o al ruido de fondo, y a partir de que el caos contempla el sentido de totalidad de la realidad. La *entropía* aquí no es vista como desgaste, sino que se le da la vuelta y se presenta ya como fuente de creación continua de nuevas realidades (*neganropía*).

2º Entropía y disipación. La visión determinista parte de la entropía como la degradación progresiva por pérdida de energía que habría de terminar en la muerte térmica y la desintegración del universo. Son consecuencias inevitables si sometemos la realidad al orden determinista *laplaciano*, que parte de unas condiciones absolutas iniciales que fijan una trayectoria mecánica y predeterminan la realidad implicando trayectoria, rígida regularidad, y predictibilidad. Es el orden determinista de las contingencias de Skinner (1987, 1971); y el orden de las computadoras de Marr y Newell, según el análisis de Monserrat (1995, a, b).

Frente a ello y a ese modelo de realidad psicológica que se deriva del reduccionismo científico hay quien desde la propia ciencia reivindica el mundo interior. Francisco Varela, se decanta por esta perspectiva a partir de criticar el divorcio de la ciencia clásica con la experiencia cotidiana. Y es que el ser vivo tiene experiencias íntimas; e implica, por ello, posibilidades de transformación a través de la experiencia, por ejemplo, cambiando sus conexiones neuronales a través de la vivencia cotidiana. Varela (1990): «[...] la inteligencia más profunda y fundamental es la del bebé que puede adquirir el lenguaje a partir de manifestaciones diarias y dispersas» (Varela, 1990: 56). Además, siguiendo a Varela (1990), todo esto comporta un conocer inseparable de nuestro cuerpo, nuestro lenguaje y nuestra historia social, concibiendo además la corporalidad como necesaria; es decir, nuestros cuerpos no solo como estructuras físicas sino como estructuras vividas y experienciales (Varela *et al.*, 1992). Y concibiendo a lo vivo como lo *enactivo*, es decir, como capaz de hacer emerger un mundo (Maturana y Varela, 1984). Por lo tanto, la complejidad del «ser vivo» supone poseer inteligencia propia para salirse del carril predeterminado sin someterse a la utopía del control de laboratorio ejercido sobre un gen en una naturaleza incontrolable.

Por lo tanto, podemos ver que en el caos nos encontramos ya ante una ciencia humana: un gran desafío en el que el valor de lo psíquico adquiere singular relevancia. Un desafío ante lo que representa la degradación creciente de los conceptos entrópicos clásicos. La «no linealidad» conlleva en sí una continua

«ruptura de simetrías» propia de los sistemas abiertos, siendo un fenómeno que permite la emergencia de los subórdenes de los cuales estamos hablando. Pero si importante es la «no linealidad», lógicamente «la complejidad» que todo ello conlleva es también un concepto clave. La complejidad es de por sí tan contingente que aparece casi como indefinible. De hecho, Prigogine y Stengers (1984, 1994) afirman que lo importante ante los sistemas complejos es nuestra limitada capacidad para comprenderlos. La complejidad, casi anecdóticamente, implicaría establecer la relación existente entre el ácido sulfúrico, el vuelo de las águilas y una sinfonía de Mozart. Creemos que la «complejidad» como síntesis sería una característica inherente a las «ciencias de la totalidad» que parten de la realidad como un proceso emergente, múltiple y diverso; y que además incorpora lo trans-disciplinar, lo transcultural, abordando el mundo de lo objetivo y de lo subjetivo, de lo singular y de lo plural, de lo finito y de lo infinito, de las certezas y de las incertidumbres, de lo establecido como verdad y de lo abierto a nuevos planteamientos del conocimiento. Sirva como ejemplo de «complejidad» el poder medir la rugosidad de la costa o de un mosaico, a partir de los fractales de Mandelbrot (1988), o abordar «la complejidad» de la manifestación psicológica. Esa complejidad necesita ser concebida, investigada, explicada, narrada, descrita, percibida; en fin, conocida de tal forma que nos permita abordar el sentido de totalidad de la realidad y nos vacune frente a una excesiva especialización que atomiza y actúa a la postre en contra de todo lo que esté fuera de su ámbito privado. La realidad, a partir de estas concepciones, no podría concebirse como rellena de partes desconectadas. Según esta «complejidad», los sistemas, a su vez complejos, contendrían un orden subyacente y los sistemas simples podrían producir comportamientos complejos (Almendro, 2002, 2013).

6. Otras vías en psicología

6.1 *Las crisis evolutivas y los procesos de investigación*

Precisamente, adelantamos ya que, en relación con esta inquietud, nuestra perspectiva de una psicoterapia del caos se encuadra en lo que —como una posible integración del proceso sintomático— hemos denominado «Crisis Emergente», fenómeno que tendría cierta relación con los diagnósticos de forma genérica etiquetados como crisis de pánico, crisis reactivas, crisis transitorias de diverso calado, o sea, crisis en general, etc. Crisis que podemos perfectamente trasladar a fenómenos sociales, ya sean erupciones violentas de diversa índole, movimientos

económicos como los bursátiles, así como fenómenos atmosféricos, etc. En Psicología, pues, la Crisis Emergente (Cr. E.) admitiría que «lo patológico» irrumpe desajustando «la normalidad» del individuo con la posibilidad de proporcionar nuevas reestructuraciones de cara a crear un mejor acoplamiento con el entorno. Desde el punto de vista del sujeto entendemos de forma general que las Crisis Emergentes tienen que ver con un suceso vital en los que aparece, brota, una sintomatización súbita, mutación inesperada, caótica y urgente, que rompe los referentes del individuo consigo mismo y con su entorno, produciendo la llamada patología, algo que para nosotros correspondería, como Crisis Emergente, más a una ruptura/oportunidad re-organizativa del paciente que a una patología degradante, ya que esa emergencia «no lineal» formaría parte de un proceso de renovación y de creación de diferencias vitales y naturales en la constitución del ser humano como individuo.

Al principio spenceriano nosotros añadimos el de la «positivación de lo patológico», cuya metodología puede explicarse de forma sencilla como aquella que puede transformar el obstáculo en palanca; es decir: ser efectiva empíricamente. Bajo este supuesto, el síntoma como punto de atracción se despatologiza; la ruptura agitadora, productora de inestabilidad y de gravedad, no es degradada, ya que se considera que va a permitir diferencia y posibilidad de curación al dar paso a la emergencia de nuevos órdenes vitales para la estabilidad general del paciente. Bajo el criterio de la «positivación de lo patológico» el síntoma es mensajero de una normalidad precaria y caduca para el individuo que necesita renovación a pesar de su posible espectacularidad, y representa así mismo una complejidad que encuentra significación en la coherencia más allá del punto máximo de la agitación psicósomática, en el hallazgo por parte del paciente de una «autoorganización» y de nuevos acoplamientos con el entorno. No podemos cortar la cabeza al mensajero. El síntoma, pues, como una puerta abierta a la transformación vital. Es lo que conceptualizamos como *Crisis Emergente* (Almendro 2002, 2013, Almendro y Weber, 2012).

Profundizando en un nuevo modelo empírico en expansión, entendemos que la díada *primera/tercera persona* en el proceso investigativo sobre la consciencia es de vital importancia. El nivel de implicación del investigador en la experiencia meditativa a partir de observarse en *primera persona* se establece como proceso previo para ser observador en *tercera persona*. La sutileza de esta experiencia la pone de manifiesto el profesor José María Prieto (2007) en la identificación entre *psique* y el *chi* (energía) de la antigua china, sutileza que se amplía cuando afirma que con la meditación la *psique* vuelve a casa. Cabe recalcar que en nuestras

investigaciones destacamos el valor de integrar la perspectiva *primera/tercera persona*, tal como propugna el enfoque neuro-fenomenológico. En esta línea, en una investigación reciente (López-Suárez, 2016; Almendro; López-Suárez, 2017), utilizando la técnica de Respiración Ventral (RV) y el enfoque neuro-fenomenológico, se estudian los correlatos neuroeléctricos (utilizando técnicas de EEG) con importantes conclusiones.

Investigaciones pioneras sobre modelos y sustancias provenientes de la Medicinas Tradicionales Indígenas (MTI) detallan lo poco que sabemos del cerebro. Partiendo de investigaciones con *técnicas de neuroimagen*, se pone de manifiesto que a partir de determinadas experiencias con sustancias se altera de forma transitoria la estructuración jerárquica neuronal y con ello el *diálogo* que se establece entre las distintas áreas. Los denominados modelos de inferencia Bayesianos postulan que la experiencia subjetiva de la realidad emerge de la interacción dinámica entre la información sensorial entrante y la interpretación que hacemos de dichas señales, interpretación que hacemos basándonos en nuestro conocimiento previo y en nuestras expectativas. En este marco teórico, la corteza frontal se encontraría en el punto más elevado de la jerarquía y modularía la información entrante de acuerdo con una serie de *a priori*s. Cuando el control ejercido desde *arriba* se relaja y la excitabilidad en niveles corticales inferiores aumenta, es posible que una actividad débil apenas perceptible en condiciones normales ahora sea capaz de alcanzar niveles superiores y ser percibida. Una mayor excitabilidad en las áreas visuales, auditivas o de memoria, sería responsable de los fenómenos perceptivos y de acceso a información almacenada en el recuerdo. Esta mayor excitabilidad general, combinada con la disminución del control férreo que ejercen las regiones frontales sobre los procesos cognitivos, explicaría la naturaleza abrumadora que pueden tener en ocasiones estas experiencias. Aun produciéndose siempre estos dos efectos, mayor excitabilidad neuronal y menor control frontal, los efectos vendrían modulados por factores totalmente individuales como la personalidad, el estado de ánimo, las expectativas y las experiencias previas con estas sustancias (Riba, 2016).

Sin embargo, establecemos una *primera reflexión* en el posible encuentro entre el conocimiento indígena y la ciencia. Como hemos visto, las técnicas de *neuroimagen* revelan que la ayahuasca produce una modificación de la transferencia de información entre áreas neuronales y consecuentemente una alteración del control jerárquico (Riba, 2016). Podemos entrever una correspondencia entre esta alteración de patrones neuronales ya consolidados en el individuo con la irrupción de un *caos emergente* producido por la experiencia psicológica, con

posible curación de memorias ancestrales (aporte de la medicina indígena). Dando quizás la posibilidad de un posible proceso evolutivo digno de investigar. Es obvio que todas estas investigaciones extremadamente delicadas están en sus comienzos y se necesita una prudencia infinita a la hora de establecer resultados.

Hemos de añadir que la *segunda reflexión* muestra la preocupación por los posibles conflictos derivados de intereses económicos, de estatus personal e incluso político-sociales, aunque destacando sus potenciales aplicaciones en el campo de la clínica y de la salud en general. Desde esta perspectiva planteamos que es necesario un acercamiento riguroso al complejo mundo de las MTI. Y lo afirmamos a partir de algunas mediciones sobre estos procesos. Por ejemplo, en el VEEC - VEEC (Validación de Experiencias en Estados de Consciencia) de 36 ítems en escala likert de 5 puntos (diseñado por Manuel Almendro en 2015 y actualmente en proceso de validación), hemos encontrado que la variable de bienestar psicológico de Ryff correlaciona positivamente con la sub-escala cognitiva del inventario de expresiones sobre espiritualidad ESI (.700) y con la variable de conexión corporal de la escala de conexión corporal SBC (.694); pero negativamente con la evaluación de síntomas del SA-45 (-.646) y con la dimensión de desconexión corporal de la escala de conexión corporal SBC (-.661). La dimensión de conexión corporal de la escala de conexión corporal SBC correlaciona positivamente con la subescala cognitiva del inventario de expresiones sobre espiritualidad ESI (.773), con la escala de bienestar psicológico de Ryff (0.694) y negativamente con la dimensión de desconexión corporal de la escala de conexión corporal SBC (-.781). La dimensión de desconexión corporal de la escala de conexión corporal SBC, correlaciona negativamente con la subescala cognitiva del inventario de expresiones sobre espiritualidad ESI (-.656). El cuestionario de validación de experiencias en estados de consciencia VEEC, correlaciona positivamente con la subescala cognitiva del inventario de expresiones sobre espiritualidad ESI (.803) y con la dimensión de conexión corporal de la escala de conexión corporal SBC (.731) y correlaciona negativamente con la dimensión de desconexión corporal de la escala de conexión corporal SBC (-.543), etc. (López-Suárez, 2016; Almendro, López Suárez, 2016; Almendro y López-Suárez, 2017; Almendro, López-Suárez, Horrillo, en prensa).

El VEEC, con una puntuación de alfa Cronbach -sobre 84 sujetos- de 0.97 nos ofrece que puede constituirse en un buen instrumento para contribuir a medir los estados expandidos de consciencia, sabiendo que estos estados se resisten a ello debido a su sutil naturaleza. Aunque es necesario contar con una muestra mayor de sujetos, y este es actualmente nuestro propósito.

7. Ciencia y Consciencia

Quizás la frase de que cuando la psicología trata de alcanzar la consciencia, es cuando comienza el camino de regreso a casa, represente el nuevo reto necesario para ampliar nuestro concepto de realidad, al que se uniría la apertura de la consciencia

Queda establecido que los procedimientos de la mente se inician con una *mente primaria*, simplista, mecánica y automática, establecida a veces por la economía de la acción y otras por las programaciones propias o ajenas. Una *mente secundaria* que ya puede establecer de forma consciente la relación causa efecto, y hay quien establece que esto es *todo*. Pero ya Freud con el *inconsciente*, no digamos el *inconsciente arcaico*, la *vivencia oceánica* y a partir de aquí de otros investigadores ponderados por María Teresa como Jung y el *inconsciente colectivo*, Assagioli y la *supraconsciencia*, se comienza a escribir otra historia en la ciencia occidental: estableciéndose que más allá de una mente pensante hay una actividad mucho más profunda y posiblemente un nuevo paso evolutivo de nivel supra-racional, que aún no entendemos muy bien. Y es que esa Supra-consciencia o CONSCIENCIA es posiblemente *continente* y nosotros su *contenido*. La *intuición* y la *sincronicidad* de vivir la *totalidad* en la *parte* tendrían aquí un principio complejo de investigación que necesitaría de vivencia en *primera persona*.

Los grandes descubrimientos en la ciencia que dejan atrás al modelo newtoniano entran en el vértigo de *materia y luz, corpúsculo y fotón*. Erwin Schrödinger explica que la ruptura del vacío hace aparecer a la materia (Schrödinger, 1998, 1999). Y Popper (1994: 79, 69, 78, 34) sentencia que «[...] la física clásica no es capaz de dar razón en el sentido más fuerte [...]»; es decir, capaz de dar razón a la hora de precisar las condiciones iniciales que exige el determinismo. Por lo que propone una ciencia abierta, en línea con las ideas de autores tan relevantes como Prigogine, Varela, etc.

La Física es considerada como la madre de la ciencia, ya que se apoya en sus descubrimientos. Y es cierto que la Física está abriendo grandes campos y enormes desconciertos ante la naturaleza insondable de la realidad, tanto en lo infinitamente pequeño: campos subatómicos, como en lo infinitamente grande: el infinito cósmico. Por lo tanto, hay un proceso evolutivo en lo que llamaría

la *buena ciencia*, la ciencia que asume la complejidad de los sistemas vivos y abiertos.

Con respecto a la Psicología y al campo cerebral –el puente mente-cerebro– se abren correspondencias insospechadas que tienen en cuenta la vivencia y sus reflejos con técnicas de neuro-imagen. Pero hemos de replantearnos ciertos postulados. Si ya Cronbach (1975) fue irónico sobre la felicidad producida por los tranquilizantes proponiendo la apertura correlacional, la crítica incisiva vino de Mandell (1985), denunciando el fallo del modelo biológico a partir del modelo del ser humano como máquina simple. Pero lo que interesa de este investigador es que ha sido uno de los pioneros en entrar en el campo de la neurobiología de lo *numinoso*. También Rubia-Vila (2006), manteniendo distancia, se hace eco de ello. Estamos ya ante una ciencia que aborda los sistemas vivos, complejos y abiertos a la incertidumbre, cuyas investigaciones proponen la curación en psicología como un proceso de auto-reorganización. Concretando en ello, en el proceso mencionado de *crisis emergente*, en nuestra escuela lo desarrollamos dentro de un marco amplio de terapia y formación en psicología y psicoterapia. No cabe decir que el abordaje de una ciencia de la Consciencia sea la clave.

Y desde la física de Einstein (1980), Bohm (1987) y el *orden implicado*, los ya mencionados D'Espagnat (1995), Heisenberg (1949) y su *principio de indeterminación* que nos libra de la soberbia, en correlación con los *indecidibles* de Gödel (1986), Kuhn (1975), Feyerabend (1975) y Sheldrake (1989) con los *campos morfogenéticos*, y así como un largo etc., han marcado un camino que a fecha de hoy sigue en el asombro ante una realidad que se escapa al control e incluso a la comprensión en sus máximas dimensiones. Muchos de estos investigadores han sido agasajados por María Teresa.

8. El Centro Rector

Y en este apartado cabe detenernos en lo que podría constituir un *punto fuerte* que lo denomino *centro rector*, al que cada individuo habría de acceder en su proceso personal, ya sea psicológico, e incluso, filosófico y existencial. Este centro rector estaría constituido por la identidad personal, independiente e intransferible, y permitiría al individuo una conexión con su consciencia personal/universal para no convertirse en un recorte de las contingencias y no ser víctima de su propio poder anulador en el proceso evolutivo personal. Nadie puede alimentarse ni morir por otro, de la misma manera que nadie puede acceder a este *centro rector* por otra persona. No cabe duda de que este cometido ha de llevar consigo un enlace entre la ciencia y la consciencia. La sabiduría intemporal, oriental, por deferencia a nuestra autora, nos dice que hay una «consciencia universal» y que el ser humano la lleva consigo en su cuerpo de forma individualizada. Y que esa «iluminación» de la que hablan los orientales consistiría en unir esa consciencia individualizada con la «consciencia universal» y total. Pero se interpone la sombra, la ignorancia (*advīya*), según los *sutras* de Patanjali. Y aquí la Psicología con su ciencia podría realizar un buen trabajo al investigar la naturaleza de esa sombra/ignorancia, conocer su constitución; es decir, su diagnóstico y su clínica. Se trataría, pues, de conocer la «patología» que se interpone entre esa consciencia universal con la consciencia particular, que aguarda en la materia, según Aurobindo (1997) y, por lo tanto, en el propio cuerpo. Esta es nuestra línea de trabajo e investigación en el Proceso Oxigeme™, muy lejos de una psicoterapia de cabotaje; es decir, hacia una psicología y psicoterapia de integración propia del siglo XXI.

9. Ante la Puerta de la Consciencia

El sol sale por Oriente y María Teresa se ha orientado toda su vida por saber acerca de este levante. Y sabemos que estuvo muy interesada por el budismo tibetano, el hinduismo y, en general, por todo el saber proveniente de esas latitudes que nutren sus raíces en el conocimiento olvidado, oculto, desoído, espiritual; en fin, un vórtice excelso alrededor de la Consciencia. Su labor pedagógica, libros y programas de televisión, dan cuenta de ello. Entrevistas suculentas a destacados profesionales, profesores de universidad, editores, psicólogos, filósofos, etc., tocando todos los temas en las mañanas de la TVE 2, a horas luminosas; es decir, de baja audiencia, pero con miles de seguidores en TV, e Internet y a través del Canal UNED.

Para poder entrar en una psicología de la consciencia quizás tengamos que poner atención en la *vivencia anómala* desechada por la ciencia y que en cierto sentido puede que tenga que ver con no integrar niveles pre-cedentes y post-cedentes. Y que además enfrenta la consciencia racional a la irracional en los griegos (Dodds, 1980; Gebser, 2011). Dodds (1980) trata de recuperar lo *irracional* y afirma que no sabemos nada sobre los misterios órficos y menos sobre la bendición divina de *la locura* de Sócrates; tampoco de la incubación de los sueños en los olvidados templos dedicados a Asclepios. Pocas veces, dice Dodds, se vertieron tantos niños con tan poca agua de baño (Dodds, 1980).

Lo desechado como no apto rompe el orden lineal siguiendo las leyes del caos. La consciencia emerge, esperando el momento propicio, dentro de los sistemas *no ordinarios* y probablemente *no-lineales*. Un *hecho anómalo* que está pidiendo paso, una vez discutido y acotado el espacio de la razón excluyente (Cardena *et al.*, 2010). La psicología que se acerca a investigar sobre la consciencia, añaden Krippner y Achterberg (2000), lo hace a través de poner en evidencia la *vivencia anómala* que ha sido destituida en el acontecer científico. Recuperar la luz de los antiguos parece ser el mandamiento. Otros autores claves señalan, como en el caso de James (2002, 1956), la necesidad de abrir campo a las diversas formas de la experiencia religiosa y a la investigación sobre la existencia de la consciencia. Abundan buenos trabajos sobre ello como los de Chalmers (1999) y Hunt (2006, 2007). También se suma a esta inquietud Edgar Morin (1974, 2011), poniendo de manifiesto el paraíso olvidado, reclamando la urgencia de una nueva vía abierta a la Consciencia. Y este anhelo de acceder a la integración, a *lo Último*, hunde sus raíces en la historia de la *consciencia universal*.

La puerta a este reto se abre especialmente a través del ya mencionado Jean Gebser, investigador altamente apreciado por María Teresa y sobre el cual compartimos y ahondamos en nuestros encuentros. Gebser (2011) se abre a lo insondable, al entendimiento de la evolución de la consciencia como clave de la vida. Su aportación supone una valiosa ayuda para poder comprender en qué nivel evolutivo de la realidad nos encontramos a partir de integrar los niveles evolutivos precedentes. Por lo tanto, este cometido nos lleva también a recapitular estos niveles de evolución (Gebser, 2011). Este vertiginoso proceso supone entrar en las profundidades platónicas y en la vida como oportunidad. Platón (1954), en sus cartas, advierte sobre dilapidar la vida en los excesos del placer que impedirá la escucha de las sagradas doctrinas, por eso Platón pasa al subconsciente de la cultura occidental. Una cultura dominada por la explotación del medio vital y cuyas consecuencias –según algunos– presagian el abismo.

Y por todo esto, desde la nueva psicología, se reclama ya la despatologización de estas experiencias extraordinarias, y por ello de las *emergencias espirituales*, bajo el respeto al fenómeno que demuestra la verdad subjetiva (Cardeña *et al.*, 2014). Recordemos que el término psico-espiritual y el psico-religioso está reconocido en el DSM IV gracias a mi apreciado colega David Lukoff.

Estos investigadores denuncian que este fenómeno no se ha estudiado en la población sana, reclamando que James (2002) ya lo propuso a principios del siglo XX. El desafío llega cuando personalidades de la talla de Stanley Krippner y Jeanne Achterberg, q.e.p.d., desafían con un «Both authors of this chapter have experienced *anomalous healing* experiences [...]». Ambos autores de este capítulo han experimentado experiencias anómalas curativas, citando que la clave parece estar en no desarrollar un fuerte intelecto en contra del Gran Poder (Krippner y Achterberg, 2000: 273).

10. Un primer reto

Podría consistir en salir del laberinto mecánico, cuyos efectos nocivos estarían detrás de la destrucción del ecosistema según Lovelock y su famosa hipótesis Gaia así como los movimientos de ecología profunda. Un cambio que debería de estar precedido por alcanzar el timonel de la consciencia, un cambio vivido y una consiguiente masa crítica que posibilite consenso aceptado socialmente. Si este salto de consciencia no se produce por una integración vivencial es entendible que el proceso de cambio se devalúe, se niegue, bajo incluso una ciega ironía, utilizando postulados de un cientifismo que pretende erigirse en religión; y que no sabe o no desea saber sobre las consecuencias de sus acciones en la destrucción ecológica.

Y en esta línea, crítica y expansiva, la contribución de María Teresa acercándonos a las sabidurías intemporales –liberadas de algunas creencias obsoletas– nos anima a seguir investigando en el maridaje de ciencia y consciencia. Y en ello andamos, tras luchas empíricas, sabiendo que la materia no es en absoluto inerte sino materia viva e inteligente. Y que gracias a la materia tenemos el mundo.

Y en esta avenida de la consciencia como aventura son agasajados por María Teresa personajes de la talla de Sri Aurobindo, propulsor de transformaciones

desde la evolución de la materia; Jiddu Krishnamurti y la *iluminación directa*; Swami Vivekananda y el Vedanta; Evans-Wentz y las doctrinas tibetanas; Richard Wilhhem y la tradición taoísta; el controvertido George. I. Gurjieff; el mitólogo Joseph Campbell; el filósofo Alan Watts; la cardióloga Thérèse Brosse; los psiquiatras Stanislav Grof y Claudio Naranjo; el filósofo Ken Wilber; el antropólogo Mircea Eliade, además de la tradición sagrada como el *Gilgamesh*, la Bhagavad Guita, los *Upanishads*, el *Tao*, Jesús, el *Sutra del corazón* y un largo etc., imposible de listar aquí.

En nuestras conversaciones intercambiamos conocimientos sobre el puente Einstein-Rosen, metáfora del puente Oriente-Occidente. Y cómo importantes profesionales como Walsh (1999 a b) y Vaughan (1999) ya propugnaban el término de psicologías orientales, ampliando pedagogía en universidades californianas.

11. Un segundo Reto: El Proceso Oxigeme y la sabiduría intemporal

11.1 La importancia de la memoria en el proceso Oxigeme. Hacia una psicología del siglo XXI

La Sombra de la memoria. Este reto implicaría una investigación en los *estados expandidos de consciencia*. En este sentido, en el Proceso Oxigeme hemos aprendido bastante de esa sabiduría antigua, a fin de integrarla con la ciencia moderna. El proceso terapéutico llevaría en parte activar las memorias más profundas de la genealogía para entrar en la curación y el perdón. La herencia se manifiesta, según nuestra práctica clínica e investigadora, en un complejo síndrome emergente que se expresa en *fractales*, *rutas disipativas*, *corazas* y *traumas*. Comprendería pues una forma de entender la memoria desde los procesos *no-lineales* que tienen en cuenta las ideas de Humberto Maturana, Francisco Varela e Ilia Prigogine (Almendro, 2002, 2013; Almendro & Weber, 2012).

La memoria es tenida en cuenta en los textos tradicionales. Para la tradición budista Abbidharma, la consciencia registrada es la etapa final

identificada por los textos antiguos en la que la experiencia de la consciencia se almacena en la memoria (Lancaster, 1997, 2011).

«Para que el alma se venga a unir con Dios ha de renunciar a toda posesión de la memoria [...]» (San Juan de la Cruz, 1999, Vol. 1: 332). «Cuando se ha conseguido matar la memoria –dice San Juan de la Cruz– se está en una situación que solo dista un grado de la perfección [...]» (Enomiya-Lassalle, 1982: 69). También Santa Teresa de Jesús alude al daño que hace la memoria a la hora de profundizar en la oración «[...] que le da tal guerra la memoria en imaginación [...]» (Santa Teresa de Jesús, 1979: 243). En relación con los términos técnicos budistas, «estrictamente hablando, *smṛti*, literalmente, significa *memoria*, es el aspecto de enfoque de la mente, e históricamente se traduce a menudo como *mindfulness*» (Lutz, Dunne y Davidson, 2007: 507). Quizás el estar en paz con los ancestros, lección que el maestro curandero enseña, signifique estar en paz con la memoria.

En relación con el papel de la memoria en la práctica meditativa está ganando relevancia el papel de la Default Mode Network (DMN: red neuronal por defecto. Raichle y Snyder, 2007). Se cree que la DMN –que se activa en reposo, sin que aparentemente haya demandas que lo exijan– está relacionada con los denominados *stimulus independent thoughts* (SITs: *pensamientos independientes del estímulo*), concepto muy relacionado con el de *mind wandering* (*mente vagabunda*). Aparece sin motivo aparente una memoria autobiográfica, un *self narrativo* (Gallagher, 2000). Lo que tal vez tenga relación a un *antes* –pensamiento refractario– o a un posible *después* –pensamiento anticipativo– (Almendro 2009; Almendro y López-Suárez, 2016).

El proceso clínico implicaría pues en el proceso OXIGEME™ una *limpieza de la herida familiar y ancestral*. Curar la *deliciosa* programación de padres a hijos y de hijos a nietos que repiten una y otra vez los mismos modelos en un claro-oscuro resistente. Por lo tanto, dar respuestas para establecer el conocimiento como una vía de curación, dar respuestas al sufrimiento, a los terribles diagnósticos y a los procesos terminales en un mundo que ni siquiera se pregunta el por qué estamos aquí. Quizás la patogenia personal y social tenga su origen en el abandono de la vida interior para ser cambiado por el dominio del mundo exterior. Y así nos van las cosas. A niveles individuales hemos de liberar y no encapotar el dolor. No cabe ya más que aceptar y comprometerse en el proceso

terapéutico con el propio ciclo personal de vida y de actuar según el lugar que uno ocupa en el mundo. Y a partir de ahí, retroalimentar los frutos con el mundo exterior. ¿Habrá tiempo?

La disolución de esa sombra implica conocer *el molde del hombre*, y a partir de las teorías del caos y de las psicologías occidentales –desarrollando metodologías específicas– se produciría ese acercamiento. Recalamos que la estructura humana se compondría de *fractales* (patrones corporales-emocionales-mentales-energéticos) y *traumas* (heridas del pasado remoto e inmediato) que nos empujan a actuar de una forma indeseada y que no podemos controlar. Esta estructura interactúa desde el pasado sobre el presente, siguiendo las leyes del caos, a través de lo que denominamos *estructuras disipativas* de los *personajes* y de los *sucesos*. Aunque tienden a perpetuarse, su fin es la evolución de la persona, si se produce un proceso curativo adecuado. Sus consecuencias pueden llegar a alcanzar proyecciones sociales (Almendro 2013, Almendro y Weber, 2012; López-Suárez *et al.*, 2017). El obstáculo es ya la oportunidad de la palanca.

12. La meditación y el mindfulness

He compartido con María Teresa el interés por esta vía que se remonta en ambos a los años setenta, orgullosa ella de haber estado con Tarthang Tulku; y, en mi caso, en el mundo del Zen. De las charlas *dharma* que nos han proporcionado en estas últimas décadas los maestros orientales hemos sabido de forma directa el profundo conocimiento que estos maestros tenían de los entresijos de la mente y del proceso intelectual que, cuando se esclaviza a la rumia, genera las locuras de nuestro tiempo. Y además enseñaban cómo encauzarla hacia el silencio. Quizás Swami Vivekananda –quien introdujo de forma espectacular la sabiduría de Oriente en el Parlamento de las Religiones en 1983– sea uno de los que concreta los pasos propios del proceso de realización. Vivekananda expone las razones y el sentido de la meditación, de su yoga. De cómo el proceso hace que se llegue a percibir la vacuidad del mundo exterior, en el que los objetos que proporcionan placer –tras la esclavización al dualismo– de inmediato proporcionan dolor; e incluso de la programación que los líderes ejercen generando servilismos en patriotismos, modas y famas. Hasta que se llega a la libertad del sabio, acceder a su propio centro divino, *pratyaksha*: la percepción directa (Vivekananda, 1986:

181, 182, 183). Con ello desarrolla el arquetipo del camino presente desde los albores del espacio-tiempo y evocado por muchos maestros con sus especiales pavimentos.

La meditación, que nos enseña a entrar en la paz y a veces en la zozobra interior, proporciona entendimiento, si hay adherencia al proceso. Salir, por fin, de la máquina pensante que muchas veces se entrapa en un juego neurótico de ping/pong enrejado, que se proyecta en la conducta. Sin embargo, cuando se accede al silencio se avanza en la paz mental y poco a poco se va entrando en el silencio fértil.

Quizás por un servicio *dharm*a, el *mindfulness*, fruto de desligar el proceso devocional a la meditación –palabra que por cierto Thich Naht Hanh utiliza– ha entrado de lleno en el Occidente materialista al ofrecer una terapia basada en la reducción de estrés (Kabat-Zinn, 2007). Hay contestaciones a esta proliferación del *mindfulness* desde muchos ángulos: devocionales, académicos de solera y desde el mundo meditativo. Son, sobre todo, críticas que se despachan sobre un cierto arribismo, ya que de forma a veces incrédula se explota el asunto *macdonalizando* una práctica milenaria que ha sido validada de forma eficiente y efectiva; es decir, pura evidencia práctica. La expansión es muestra de su aceptación, fruto de que hay una ciencia interior que aprueba.

Hay críticas que nosotros resolvemos en nuestra escuela tras abrir el campo para ambas líneas de *meditación-mindfulness* y ofrecer escaleras con peldaños a ras de tierra. Hemos comprobado que la *mente errática* está atrapada de forma estresante entre el *pensamiento anticipativo* sobre el futuro y el *pensamiento refractario* del pasado; y la *meditación-mindfulness* trata de regular este estrés tras alcanzar el silencio mental, por el que la psicología vuelve a casa. Por ello proponemos como método científico que el modelo *primera persona* (meditador) sea previo a ocupar el lugar de *tercera persona* (observador). Además, para tratar de salir del desconocimiento de los profundos procesos cerebrales que concuerdan con los del Riba (2016). En la ya mencionada investigación, utilizando la técnica de RV (Respiración Ventral) y el enfoque neurofenomenológico, se estudian los correlatos neuroeléctricos (técnicas de EEG) de los tres estados de meditación en OXIGEME: Mente Una (MU), Mente en Silencio (MS) y Consciencia Penetrante (CP). Los resultados muestran que en CP se registra mayor actividad de las ondas más rápidas en áreas parietales-occipitales (sobre todo en la frecuencia *gamma*) y menores en ondas más lentas (*theta*) en algunas áreas posteriores y en *beta1* frontal. La mayor actividad *gamma* posterior indica que los estados más

profundos van acompañados de una mejor y más integrada percepción sensorial. Por otro lado, la menor potencia en la banda *theta* en áreas posteriores indica una menor distracción –más *presencia*–, mientras que la menor actividad *beta1* frontal indica menor actividad analítica de los contenidos de la experiencia. En resumen, en CP se da una mayor capacidad perceptiva, sin juicio y con más presencia (López-Suárez, 2016; Almendro y López-Suárez, 2016; Almendro y López-Suárez, 2017).

Y de esas charlas *dharma* mencionadas surge ese no pienso, luego existo. En ellas Seon Sa Nin, como otros maestros zen nos encomiaban a acceder al «mundo antes del pensamiento», aquietar la mente, las emociones y el cuerpo, para entrar en el «mundo del silencio revelador» y en las dimensiones de la Consciencia. Sabiendo que ese acceso supone rebasar la mente pensante que no cesa y que nos impide estar en la calma, cuyas consecuencias producen el estrés de la modernidad. Incluso en épocas de estudiante, en la Facultad de Psicología de la Universitat de Barcelona, comentábamos entre los interesados el enorme conocimiento que tenían estos maestros de los entresijos de la mente, de sus agitaciones, así como de la metodología que proponían para el cese de las fluctuaciones a fin de acceder al desapego frente al deseo.

El ego mental infectado de narcisismo se revuelca entre los instintos que hoy han alcanzado el poder mediático en el mecanizado mundo occidental y ya cotiza en bolsa, vendiendo un placer imposible y cuya satisfacción no implica su extinción sino su retroalimentación hacia el inframundo, en una sociedad dominada por la máquina y el IPC. Ya el viejo Freud avisaba de que la pulsión acaba bordeando al objeto.

Qué es *Meditación*: La naturaleza del sujeto está constituida por la misma esencia que la naturaleza del objeto; y, su fusión, a través de la meditación, es un misterio que ha de ser abierto a solas. Y correspondería a la fusión observador = observación = lo observado.

En el campo de la meditación se encuentra una disciplina sobre la que compartimos con María Teresa algunas discusiones. Me refiero a la psicología transpersonal, y de la que fui un introductor en su tiempo. Un programa se quedó en el tintero de la TV2. Le hice saber que actualmente soy un crítico sobre esta disciplina por el despilfarro realizado, ya que el oportunismo y el infantilismo adornado de espiritualismo mágico, a lo que se une el olvido del puente sabiduría antigua-ciencia moderna, ha dado al traste con las exigencias de Maslow

y Suttich, como bien explica Friedman (2000). Hay un intento-pregunta que hemos lanzado yo mismo desde Oxigeme y Douglas MacDonald desde la Universidad Merçi de Detroit, para ver si es posible la recuperación (Almendro y MacDonald (eds.) en prensa).

Y sobre meditación pasamos largos ratos hablando de maestras cercanas como Ana María Schlütter, Concha Quintana, Seon Sa Nim, Taisén Deshimaru, Nagarjuna, sobre centros de Barcelona, Madrid etc.

13. Las Maletas de María Teresa

María Teresa nos regala una pequeña enciclopedia vital para tiempos de estrés, para salir de la desesperación de generaciones presentes y futuras, para poder saltar ante el abismo con la esperanza puesta en el amanecer de una conciencia renovada.

La maleta de una buscadora incesante se centra en el legado de las sabidurías orientales de la antigüedad. Un libro se hace limitado, por ello María Teresa se ha afianzado de forma efectiva y ha luchado por expandir concepciones básicas, plantando semillas en el núcleo de cómo esta sabiduría realiza su puesta en escena en esta vida y en su salida personal, cuando sobreviene la muerte. Además, critica cómo los eruditos del ámbito occidental han ignorado o subestimado todas las culturas que les eran ajenas. Y en el caso de las orientales, todo su potencial civilizador, cultural, ético y sapiencial proveniente de las más grandes: Egipto, Mesopotamia, Irán, India, el budismo y China (Román, 2008).

Precisamente en este último libro nuestra profesora hace una referencia a un maestro que en el siglo XII pronostica que la humanidad ha errado su camino. La globalización hace ya que conozcamos a personas de todos los países y credos; y esto nos pone de manifiesto que la sociedad quizás marche hacia una constitución de individuos-mecano moldeados por el consumismo como religión. Si esto es así, la causa podría estar –recalcamos– en haber escogido volcarnos hacia el mundo exterior, negando nuestra interioridad y responsabilidad hacia esa conciencia punta fundamental de este escrito. Esperemos que sólo sea una vuelta más en el camino.

Por ello necesitamos una maleta rica en seleccionar sabidurías para un buen lector que sea capaz de transformar las palabras en intuiciones, de tal forma que sean ayudas en el camino. Y por ello aparece la llamada de la verdad de la *otra orilla*, la percepción directa que se abre después de resolver las resistencias y poder así entrar en el misterio inexpressable. Esas resistencias que se nutren por el laberinto del hacer y deshacer lo que otros les dicen que deshagan o hagan. Y para romper este hechizo María Teresa recorre el anhelo de maleta y camino valiente, lo que le ha llevado a romper con el mundo de las pseudo-verdades que se escudan en el razonamiento negativo, en los espasmos intelectuales, egos que acumulan información en los armarios de la memoria y que filtran el mundo a través de sus condicionamientos sociales sepultados en su narcisismo o en el sometimiento al líder, eludiendo toda responsabilidad. María Teresa ofrece una información a base de ideas, herramientas útiles y valiosas, avisando de que formamos parte de un mundo fragmentario, ilusorio, durmiente, en conflicto, que pone en peligro la existencia misma de la humanidad. Por ello propone entrar en terreno extranjero que es nuestro propio universo interior para alcanzar la paz y el perdón (Román, 2011).

Los últimos intercambios con María Teresa fueron a raíz de su último libro del que realicé el prólogo. Fue una puesta a punto entre María Teresa, Agustín Pániker, editor, y yo mismo sobre un trabajo –que se notaba– era especial para su autora, quizás el presagio de un final. En el momento en que el libro salía, María Teresa nos dejaba. Entendíamos el libro como un abanico de información que reflejaba el viaje vital de una profesora de la consciencia y su legado basado en el mundo de la tradición, llamémosle sagrada, ya que se entiende como el encuentro de la puerta vital al sentido del mundo y al sufrimiento existencial, que muchas veces se esconde en el silencio. La autora plantea el nudo que implica saber cuál es la naturaleza de la realidad, para indagar en el legado de la ciencia responsable que se alinea con la vía de una nueva consciencia, y ambos anhelos confluyen en vasos comunicantes y de servicio. Y echa mano de los sueños, el despertar al sueño del mundo, la muerte y su acercamiento, el papel del maestro y del iniciado, las escuelas de vida, la conciencia chamánica, conocimiento que al igual que en asuntos de meditación María Teresa me inundó en preguntas. Su último libro termina con un mensaje positivo e imprescindible: el amanecer de una nueva consciencia. Con una llamada urgente para la integración del saber al servicio a la humanidad y no al consumismo, y con una clave: se desarrolla en un marco académico riguroso (Román, 2017).

14. Y Llegamos al Final

No cabe más que sentir agradecimiento por el hecho de que una profesora universitaria esté en línea con muchas inquietudes internacionales que marchan hacia la integración del saber ante la incertidumbre que se avecina y la tendencia en muchos individuos de comenzar una investigación sobre lo *que pasa dentro* de cada ser humano.

Agradezco al corpus académico de la Facultad de Filosofía de la UNED por haber albergado a esta maravillosa persona. Sabiendo por experiencia clínica que a veces la calidad académica se esfuma porque lo que prima es la lucha por el puesto y los intereses políticos. Dicho queda que una investigación interesante no parezca demencial a primera vista. Y sí se puede investigar sobre estos legados, y para ello las neurociencias pueden ser de gran ayuda, para que los asustados reaccionarios no deroguen todo a pseudo-ciencia o a esoterismo por el supuesto de que no quepa en su cinta métrica. Claro que para ello las Facultades, y entre ellas las de Psicología, han de ser capaces de cubrir el mundo empírico, no sólo con cuestionarios sino con aparatos sofisticados que nos den información sobre la correspondencia entre los estados de consciencia y sus reflejos neuronales y corporales en general. Olvidados personajes de talla como Rof Carballo, José Luis Pinillos, Josep Lluís Barraquer Bordas, ya lo propugnaban ¿habrá esperanza? Conversando en Sacramento (California) con unos editores, su sentencia fue que España sería el último sitio al que acudirían a buscar novedades revolucionarias sobre las nuevas investigaciones acerca de la consciencia. Fue al sugerirles por mi parte algunos trabajos y me quedé estupefacto sobre sus opiniones.

Conozco personajes inquietos, pero están fuera de las Facultades, aquí no se da el caso de ofrecer el sótano de las universidades para que investiguen los *locos del caos*, cuando surgió esta tendencia. Simplemente se les devalúa y se les conmina a seguir lo que ya está hecho, no sea que superen a la mediocridad. En nuestras últimas publicaciones sobre consciencia y meditación, buscando bibliografía por el placer de colocar a colegas, los más citados (excepto honrosas excepciones) han sido San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. Claro que los de Sacramento no se habían enterado de que una bilbaina llamada María Teresa Román, profesora de la Facultad de Filosofía de la UNED, superaba con creces sus expectativas.

El legado de María Teresa formará parte de la tradición si los *escuchas* lo saben apreciar. Es una siembra que nos guía en el camino de una nueva reorganización

de la vida sumida en la incertidumbre y desestabilización, y por lo tanto también de coraje de una vida académica al servicio de las nuevas generaciones.

María Teresa será un ideal de orientación para abrir la puerta a la nueva Ciencia y Consciencia, aunque tengamos que caminar en este terreno movedizo que aguarda más allá del caos. Espero que cuando entregue el palmarés de sus andanzas sea bien recibida por esa Consciencia que proclama la sabiduría intemporal, y por haber salido de la mediocridad competitiva que nada aporta.

Y por supuesto María Teresa nos ha puesto cara a cara frente a nuestro inevitable ser extranjero: nuestro ser interior al que se accede a través del silencio. Por eso *no pienso, luego existo*.

Dedicatoria

Hola, María Teresa: decirte que me han propuesto un escrito para recordar tu legado; y, por fin, aquí lo tienes. Espero que sea de tu complacencia ya que trata de seguir la línea universal por la que se entrelazan las sabidurías intemporales de Oriente y Occidente, y la buena y nueva ciencia. De todo ello trato de dar cuenta esperando que no disparen contra el pianista. Por suerte tu Facultad de Filosofía es sensible a todo ello y se alinea con importantes universidades internacionales para dar respuestas a este mundo alocado que no cesa.

Bibliografía

- ALMENDRO, M. (2013). *Chaos Psychology and Psychotherapy*. Houston Texas: The written spiral. Lantia publishing.
- (2009). «Crisis Emergente». En Almendro, M. (ed.). *Krisis*. Barcelona: La Llave.
- (1994). *Psicología y psicoterapia transpersonal*. Barcelona: Kairós.
- (1994). *La consciencia transpersonal*. Barcelona: Kairós.
- ALMENDRO, M.; LÓPEZ-SUÁREZ, E. (2016). «Beyond Frontiers: Meditative Practice, Clinical Practice and Scientific Research». *J Psychol Psychother* 6:281.
- (2017). *Más allá de las fronteras: Práctica Meditativa, Práctica Clínica e Investigación Científica*. Infocop.

- ALMENDRO, M.; LÓPEZ-SUÁREZ, E.; HERRILLO, B. (en prensa). *Medicina Tradicional Indígena (MTI) en la Amazonía Peruana. Una Investigación introductoria. Mediciones empíricas sobre la complejidad de sus plantas y dietas.*
- ALMENDRO, M.; WEBER, D. (2012). «Dissipative processes in psychology: From the psyche to totality». *International Journal of Transpersonal Studies*, 31 (2), 1-22.
- ALMENDRO, M. MACDONALD, D. (ed.). *Transpersonal Psychology as a Science*. En prensa.
- ASSAGIOLI, R. (1971). *Psychosynthesis*. New York: Viking.
- AUROBINDO, S. (1997). *The Complete Works*. Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram.
- BERTALANFFY, L.V. (1992, 1975). *Perspectiva desde la T.G.S.* Madrid: Alianza (Bertalanffy L.V. (1975). *Perspectives on General System Theory – Scientific – Philosophical Studies*. N.Y.: George Brazillie).
- BOHM, D. (1987). *La Totalidad y el Orden Implicado*. Barcelona: Kairós (Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. London/Boston: Routledge & Kegan Paul).
- (1988). *Ciencia, Orden y Creatividad*. Barcelona: Kairós. (Bohm D. (1988). *Science, order and Creativity*. London: Routledge).
- BRIGGS, J.; PEAT, F. D. (1999). *Seven life lessons of chaos: Timeless wisdom from the science of change*. New York: Harper Collins.
- CAMPBELL, J. (1993). *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica. (Campbell, J. (2008). *The hero with a thousand faces*. California: New World Library. Bollingen Series XVII. The Collected Works of Joseph Campbell Series).
- (1991). *The hero's journey: Joseph Campbell on his life and work*. New York: Harper & Row.
- CARDEÑA, E; LYNN, S.; KRIPPNER, S. (2000). *Varietas of anomalous experiences: Examining the scientific evidences*. Washington, DC: American Psychological Association.
- CHALMERS, DAVID. J. (1999). *La Mente Consciente*. Barcelona. Gedisa.
- CROMBACH, L. J. (1975). «Más allá de las dos disciplinas de la psicología científica». *American Psychologist*, pp. 116-127.
- DAVIES, P. (1992). *Proyecto Cósmico*. Madrid: Pirámides.
- (1988). *The Cosmic Blueprint: New Discoveries in Nature's Creative Ability to Order the Universe*. New York: Simon and Schuster.
- DAVIES, P; GREGERSEN, N. H. (eds.) (2010). *Information and the Nature of Reality: From Physics to Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAWKINS, R. (1976). *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press.
- D'ESPAGNAT, B. (1995). *Veiled Reality*. Massachusetts: Addison Wesley.

- DESCARTES, R. (1993). *El Discurso del Método / Meditaciones Metafísicas*. Ed. de M. García Morente. Madrid: Austral (Espasa-Calpe).
- DODDS, E. R. (1980). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza. (Dodds, E. (1951). *The Greeks and the Irrational*. The regents of the University of California).
- EINSTEIN, A. (1980). *Mis ideas y opiniones*. Barcelona: Antoni Bosch (Einstein, A. (1960/1954). *Ideas and Opinions*. New York: Crown Publishers).
- ELIADE, M. (1994). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica (Eliade, M. (1951). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: University Press).
- ENOMILLA-LASSALLE, E. (1982/1981). ¿A dónde va el hombre? Santander: Sal Térrea (Enomiya-Lasalle, E. (1981). *Wohin geht der Mensch?* Zürich-Köln: Benziger Vg.).
- EVANS-WENTZ, W. Y. (1971). *Yoga tibetano y doctrinas secretas*. Buenos Aires: Kier.
- FEYERABEND, P. (1975). *Against Method*. London: Verso.
- FRIEDMAN, H. (2000). «Toward developing transpersonal psychology as a scientific field». *Paper presented at Old Saybrook 2 Conference*. State University of West Georgia, Carrollton, Georgia. Retrieved from <http://skaggsisland.org/humanistic/friedman.html>.
- GALLAGHER, S. (2000). «Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science». *Trends Cogn Sci* 4, pp. 14-21.
- GEBSER, J. (2011). *Origen y presente. Memoria Mundi*. Traducción de José Rafael Hernández Arias. Vilaur: Ediciones Atalanta (Gebser, J. (1985/1949). *The Ever-Present Origin*. Noel Barstad con Algis Mickunas Translators from German language. Athens: Ohio University Press).
- GILGAMESH (2006). J. SILVA (ED.). Barcelona: Kairós. (*Gilgamesh The Epic of* (1999). Translation by Andrew George]. London: Penguin Books).
- GÖDEL, KURT (1986/1931). *Collected works. On formally undecidable propositions of Principia Mathematica and related systems*. Oxford: Oxford University Press.
- HEISENBERG, W. (1949). *The Physical Principles of the Quantum Theory*. (Trans. Eckart, C. and F.C. Hoyt, F.C.) USA: Dover Publications INC.
- HUNT, H. (2007). «Dark nights of the soul: Phenomenology and neurocognition of spiritual suffering in mysticism and psychosis». *Review of General Psychology*, 2007, 11 (3), 209-234.
- HUNT, H. (2006). «The truth value of mystical experience». *Journal of Consciousness Studies*, 12, 12, 26-45.
- JOHN ROLL I.; LOTHER KONRAD, S. (1989). *Historia de la Biología*. Barcelona: Labor.
- JAMES W. (1956). «The dilemma of determinism», *The will to believe*. New York: Dover.

- JAMES, W. (2002/1902). *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península (James, W. (1902). *The varieties of religious experience: a study in the human nature*. N.Y.: Longmans Green).
- JUAN-ESPINOSA, M. D. (1997). *Geografía de la inteligencia humana*. Madrid: Pirámides.
- JUNG, C. G. (2016). *Obras Completas*. Madrid: Trotta (Jung, C.G. (1977). *Collected Works*. Edited and translated by Gerhard Adler and R.F.C. Hull. Princeton University Press).
- KABAT-ZINN (2007). *La práctica de la atención plena*. Barcelona: Kairós.
- KRIPPNER, S; ACHTERBERG, J. (2014/2000). Anomalous Healing Experiences. In Cardeña, E; Lynn, S; & Krippner, S. *Varieties of anomalous experiences: Examining the scientific evidences*. Washington, DC: American Psychological Association.
- KUHN, TH. S. (1975/1962). *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México. (Kuhn, Th. S. (1962). *The Structures of Scientific Revolutions*. Usa: University of Chicago).
- LAÍN ENTRALGO, P. (1999). *Qué es el Hombre*. Oviedo: Nobel.
- LANCASTER, L. B. (2011). «The cognitive neuroscience of consciousness, mysticism and Psi». *International Journal of Transpersonal Studies* 30, pp. 11-22.
- LAUGHLIN, CH. D; ROCK, A. J. (2013). «Neurophenomenology: Enhancing the experimental and cross-cultural study of brain and experience». *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. Friedman, H; Hartelius, G. (eds.). Chichester: Wiley Blackwell.
- LAUGHLIN CH. D. JR; MCMANUS, J.; D'AQUILI, E. G. (1990). *Brain, Symbol & Experience. Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*. Boston: New Science Library.
- LÓPEZ-SUÁREZ, E. (2016). *Estados de consciencia durante la práctica meditativa: un estudio neurofenomenológico*. Directores: Rafael Jódar Anchía. Lucí Halty Barrieta. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Departamento de Psicología. (López-Suárez, E. (2016). *Consciousness states during meditative practice: a neurophenomenological study /Estados de consciencia durante la práctica meditativa: un estudio neurofenomenológico* (Doctoral Dissertation, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Spain). *Transition and Instabilities*. N.Y. Edit. T Riste. Plenun, p. 259.
- LOPEZ-SUÁREZ, E.; JODAR, R.; MACDONALD, D. A. (2017). «Psychometric properties of a Spanish adaptation of the Expressions of Spirituality Inventory-Revised». *International Journal of Transpersonal Studies*.

- LÓPEZ-SUÁREZ, E.; MALKEMUS, S.; REDONDO, M.; HERNANDO, R.; RODRÍGUEZ, J. AND EDWARD J. DALE (2017). «Book Review: *Chaos Psychology and Psychotherapy*». *J. Psychol Psychotherapy* 7/1.
- LORENZ, E. N. (1995). *La esencia del caos*. Barcelona: Debate.
- LUTZ, A.; DUNNE, J. D.; DAVIDSON, R. J. (2007). «Meditation and the neuroscience of consciousness: An introduction». En: *Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACDONALD, D. (2000). «Spirituality: Description, measurement, and relation to the five factor model of personality». *Journal of Personality* 68 (1), pp. 153-197. (Spanish adaptation by López-Suárez, E.; Jódar, R.; MacDonald, D.A. (2014). *Psychometric properties of a Spanish adaptation of the "Expressions of Spirituality Inventory-Revised" (ESI-R)*).
- MANDELBROT, B. (1988). *Los objetos fractales*. Barcelona: Tusquets.
- MANDELL, A. J. (1985). «From Molecular Biological Simplification to More Realistic Central Nervous System Dynamics: An Opinion». En: *Psychiatric: psychobiological Foundation of Clinical Psychiatry* 3/2.
- MATURANA, H.; VARELA, F. J. (1984). *El árbol del conocimiento*. Madrid: Editorial Debate (Maturana, H.; Varela, F. J. (1997). *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambhala).
- MONSERRAT, J. (1987). *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- (1995a). «¿Está realmente el mundo en mi cabeza? A propósito de J.J. Gibson y D. Marr». En: *Pensamiento* 200 (51), pp. 177-213.
- (1995b). «Lectura epistemológica de la teoría unificada de la cognición en Allen Newell». En: *Pensamiento* 199 (51), pp. 3-4.
- MORIN, E. (2011). *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*. Paris: Fayar.
- (1974). *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*. Barcelona: Kairós.
- NEWTON, I. (1992). *El sistema del mundo*. Madrid: Alianza.
- (1994). *Principia*. Madrid: Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1997a). *Obras completas, Lección I*. Madrid: Alianza.
- (1997b). *Obras completas, Lección III*. Madrid: Alianza.
- (1983/1997c d). *Obras completas, Lección IV*. Madrid: Alianza.
- PÁNIKER, S. (2016). *Asimetrías*. Barcelona: Kairós.
- (1989). *Aproximación al Origen*. Barcelona: Kairós.
- PEAT, D. (1988). *Sincronicidad*. Barcelona: Kairós.

- PINILLOS, J. L. (1999). *El corazón del laberinto*. Madrid. Espasa Calpe.
- POPPER, K. (1994). *El universo abierto y sus enemigos*. Madrid: Tecnos.
- PLATÓN (1954). *Cartas*. Edición de M. Toranzo. Madrid. Instituto de Estudios Políticos.
- PRIETO, J. M. (2007). «Psicología de la meditación, la psique de vuelta a casa». *InfoCopOnline: Revista de Psicología*, 33, Disponible en http://www.infocop.es/view_article.asp?id=1456.
- PRIGOGINE, I. (1984). *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. New York: Bantam.
- PRIGOGINE I.; STENGERS, I. (1994). *La Nueva Alianza*. Madrid: Alianza.
- RAICHLER, M. E.; SNYDER, A. Z. (2007). «A default mode of brain function: a brief history of an evolving idea». *Neuroimage* 37, pp. 1083-1090.
- RIBA, J. (2016). *Ayahuasca y Neurociencia*. Grupo de Investigación en Neuropsicofarmacología Humana Instituto de Investigaciones Biomédicas Sant Pau. Hospital de Sant Pau, Barcelona.
- ROCK, J.; KRIPPNER, S. (2011). *Demystifying Shamans and their World*. Charlottesville: Imprint Academic.
- ROF CARBALLO, J. (1990a). *Entre el silencio y la palabra*. Madrid: Espasa.
- (1990b). *Duendes del prado*. Madrid. Espasa.
- (1988). *Violencia y ternura*. Madrid: Espasa.
- (1970). *Rebelión y futuro*. Madrid: Taurus.
- ROMÁN, M. T. (2008). *Sabidurías orientales de la antigüedad*. Madrid: Alianza.
- (2011). *La maleta del buscador*. Madrid: Miraguano.
- (2017). *La exploración de la consciencia. En Oriente y Occidente*. Barcelona: Kairós.
- RUBIA-VILA, F. J. (2006). *¿Qué sabes tú de tu cerebro?* Madrid: Temas de Hoy.
- SAN JUAN DE LA CRUZ (1999). *Obras Completas*. Madrid: Alianza.
- SANTA TERESA DE JESÚS (1991). *Camino de perfección*. Madrid: Espasa.
- (1981). *Las moradas*. Madrid: Clásicos Frailes.
- (1979). *Vida*. Madrid: Cátedra.
- SCHRÖNDINGER, E. (1998). *Ciencia y Humanismo*. Barcelona. Tusquets.
- (1999). *Mente y Materia*. Barcelona. Tusquets.
- SHELDRAKE, R. (1989). *Una Nueva Ciencia de la Vida*. Barcelona: Kairós.
- SKINNER, B. F. (1987). *Walden Dos*. México D.F.: Roca.

- (1971). *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Alfred Knopf.
- SPENCER, H. (1855). *The Principles of Psychology*. New York: Appleton.
- UNAMUNO, M. DE (1976). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa.
- UPANISHADS (2001). C. Martín (ed.). Madrid: Trotta.
- VARELA, F. (1990). *Conocer*. Barcelona: Gedisa.
- (1988). *Cognitive science: A Cartography of Current Ideas* (Varela, F. (1989). *Connaître – Les sciences cognitives: Tendances et perspectives*. Paris: Editions du Seuil.
- VARELA, F.; THOMSON, E.; ROSCH, E. (1992). *De Cuerpo Presente*. Barcelona: Gedisa.
(Varela, F.; Thomson, E.; Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experiences*. Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute).
- VAUGHAN, F. (21999). «Cuestiones espirituales en psicoterapia». En: M. Almendro (ed.). *La consciencia transpersonal*. Barcelona: Kairós.
- VIVEKANANDA, S. (1990). *Vedanta. Voice of Freedom*. Sant Louis: Vedanta Society of St. Louis.
- WALSH, R.N. (2007). *The Word of Shamanism. New Views of an Ancient Tradition*. Woodbury, Minnessota: Llewellyn Publications.
- (1999a). «La búsqueda de la síntesis». En: M. Almendro (ed.). *La consciencia transpersonal*. Barcelona: Kairós.
- (1999b). «Disciplina de consciencia y ciencias de la conducta. Cuestiones comparativas y valoración». En: M. Almendro (ed.). *La consciencia transpersonal*. Barcelona: Kairós.
- WALSH, R. N.; VAUGHAN, F. (1993). *Más allá del ego*. Barcelona: Kairós.
- WILBER, K. (1999). *Psicología Integral*. Barcelona: Kairós (Wilber, K. (1999). *Integral Psychology*. Boston: Shambala).

Recibido: 16/07/2018

Aceptado: 3/11/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



LA ESPAÑA POSIBLE DE JULIÁN MARÍAS

THE POSSIBLE SPAIN OF JULIAN MARIAS

Rafael HERRERA GUILLÉN*

UNED

A María Teresa Román, alegre y cálida siempre.

In Memoriam.

RESUMEN: Este trabajo analiza la actualidad del libro de Julián Marías *La España posible en tiempo de Carlos III*. Consideramos que la perspectiva de Marías acerca del siglo XVIII español constituye un relato indirecto sobre su propio tiempo histórico. La tarea real para Marías era encontrar una España posible para el futuro. Pues bien, ese futuro es nuestro presente; y la tarea es la misma: hallar una España posible. Al igual que Marías, este trabajo afirma que el siglo XVIII español puede orientarnos en la tarea de construir nuestro presente político.

PALABRAS CLAVE: Julián Marías, Ilustración, Jovellanos, Sempere y Guarinos, reformismo, liberalismo, España.

* Profesor en el Departamento de Filosofía. E-mail: rherrera@uned.es

ABSTRACT: This article analyzes the current pertinence of *La España posible en tiempo de Carlos III*. I consider Julian Marias' view of the Spanish eighteenth century to be an indirect narrative about his own historic time. To find out a possible Spain for the future was his real target. Having said that, we are now clearly aware that this future is our present; our target is the same: finding a possible Spain. Just like Marias' work, this paper suggests that the eighteenth century in Spain can guide us in the hope of building our political present.

KEY WORDS: Julian Marias, Enlightenment, Jovellanos, Sempere y Guarinos, Reformism, Liberalism, Spain.

1. Historiografía de la normalidad e historiografía de la excepción

Las tesis del prólogo de *La España posible del tiempo de Carlos III* jalonan todo el libro e inspiraron las mías a la hora de trabajar aquel siglo hace ya algunos años. Fue la española, a su juicio, una Ilustración más responsable, bien que, con sus contradicciones, y es verdad que aquella España posible se desvaneció por causas externas mal digeridas por un caldo de cultivo interno.

La ilustración española, menos brillante que la francesa, menos apoyada por la sociedad, incomparablemente menos aireada y promovida por la propaganda, era mucho más responsable. La irresponsabilidad intelectual que domina casi toda Europa desde el siglo XVIII –véase mi libro *España inteligible* si se quiere comprobarlo– fue casi enteramente ajena a los modestos, veraces, esforzados intelectuales españoles de aquel tiempo¹.

¹ Mariás (1988: 6).

Esta peculiaridad responsable y moderada de la Ilustración española procede de su menor confianza en la consideración de la razón como poder absoluto. El hecho de que no se perdiera la noción de que hay otras fuentes de autoridad, si bien compatibles con la razón, como la costumbre e instituciones como la Iglesia, hizo que la Ilustración española ejerciera un racionalismo crítico moderado, vinculado a la reforma, y siempre alejado de la transformación radical revolucionaria. Se puede decir que, mientras la Ilustración francesa, en buena tradición cartesiana, tuvo como axioma «que la realidad se *debe* ajustar a los dictámenes de la razón»², la Ilustración española siguió el camino de insertar los dictámenes de la razón en los espacios de la realidad reductibles y permeables a las reformas. La cualidad propia de la Ilustración española es su responsable *centrismo crítico*. Desde luego que esta actitud estuvo condicionada tanto por convicciones intelectuales como por las cautelas respecto de los peligros que podía implicar para ellos romper con la tradición³.

Algunos críticos, sin embargo, han esgrimido precisamente esta falta de radicalidad del racionalismo ilustrado español como la prueba fáctica de su parcialidad, de su insuficiencia e incluso de su inexistencia⁴. No obstante, quienes hablan así, caen en la circularidad de analizar el problema sobre las mismas bases originarias del absolutismo de la razón ilustrada. Marías ha escrito que «lo que

² «Lo característico de esta actitud, lo específicamente racionalista, es la creencia en que la realidad se *debe ajustar a los dictámenes de la razón, que ésta puede imponerle sus normas, que no hay una estructura de lo real capaz de rechazarla o exigir que el pensamiento se adapte a ella. La consecuencia es triple: universalidad, utopismo y predominio del wishfull thinking o pensamiento desiderativo.*» Marías (1998: 20).

³ «Y hay que agregar que, sin duda por el peso de la tradición y por las cautelas con que tenían que moverse los ilustrados españoles, éstos no pudieron nunca olvidar la realidad con que se enfrentaban y principalmente las fuerzas que se oponían a sus proyectos. En este sentido, la Ilustración española apenas fue utópica y ciertamente no fue extremista. Las figuras de los grandes ilustrados –Feijoo, Macanaz, Jovellanos, Cadalso, el P. Andrés, Moratín– parecen extrañamente *responsables*. *Quizá sus virtudes fueron menos brillantes que las de los “ilustrados” de otros países, pero sus defectos fueron también menores. Inventaron menos –pero todos vivían de la herencia del gran siglo anterior– pero erraron muy poco y salvaron una enorme porción del pasado que seguía siendo válido.*» Marías (1998: 25).

⁴ En relación a este problema historiográfico y de fondo filosófico, Amable Fernández Sanz, aunque no cita a Marías, sigue las tesis y la nomenclatura de éste, cuando escribe que, frente a quienes niegan valor a las luces españolas: «Nos inclinamos, pues, por hablar de *Ilustración posible ya que, con ellos, por un lado, se alude a las dificultades y condicionantes que tuvieron que afrontar nuestros ilustrados y, por otro, no resta valor a su contribución, positiva y evidente, para la modernización de España*» Fernández Sanz (2002: 130).

caracteriza al pensamiento ilustrado es su *voluntad de innovación*, frente a las actitudes tradicionales y que conservan el respeto a los “modelos”, a los “clásicos”»⁵.

No obstante, esto tuvo sus distorsionadores reflejos en la ciencia histórica. Se impuso el prejuicio de la jerarquización según el cual, sólo los hombres y las culturas «innovadoras» podían ocupar el lugar más eminente en la narración del historiador. Este error de la historiografía y, en general, de los métodos usuales de comprender el pasado, relaciona originalidad con genialidad en lo personal y con revolución en lo político. Frente al prejuicio de la excepcionalidad historiográfica, nos gustaría proponer aquí, apoyados en trabajos como el de Marías, el paradigma de la normalidad historiográfica, que relaciona normalidad con magisterio en lo personal y reforma en lo político. Desde luego, un trabajo historiográfico serio debe tener en cuenta ambas situaciones objetivas como sucesos históricos posibles, evitando críticamente toda jerarquización. De este modo, un historiador competente es aquel que sabe valorar en su legítima trascendencia a Rousseau sin menospreciar la influencia de Jovellanos.

Se suele decidir la importancia de los autores por su originalidad, por ser aquéllos que abren caminos y tienen una influencia decisiva. Esto es justo, y ha de hacerse, pero no a condición de olvidar la normalidad, por así decir, de olvidar que la historia se construye, no a base de excepciones y originalidades, sino en un proceso de normalidades. Tener conciencia de esto justificaría que se estudiara la importancia de Rousseau, e impediría que se olvidara que hombres como Jovellanos, que no fueron originales en sus aportaciones, tuvieron una autoridad de magisterio epocal fundamental.

El magisterio moral es tan importante como el magisterio intelectual. No sólo las obras de los hombres son patrimonio de la historia, también sus existencias, sus biografías, constituyen valiosos tesoros históricos, que dotan a sus obras de una luz propia, que si bien no se sostienen por la excepcional genialidad, se fundamentan en la sobriedad del maestro, cuya actitud es la lección de un tiempo. Occidente, Grecia, nunca desgajó su sentido del tiempo entre obra escrita y existencia magistral. Sócrates es la prueba testimonial más arquetípica de esta cuestión. Platón de hecho escribió contra la escritura, es decir, contra la preeminencia de la obra sobre la vida.

⁵ Marías (1998: 22).

El magisterio es una dimensión existencial, dialógica –y sólo secundariamente es un objeto textual. La vida puede constituir la mayor obra intelectual del sujeto moral. La revolución francesa, la sed de novedad, el prestigio de la excepción, dotaron al texto y al sujeto genial de un aura que rompió una cadena de prestigio que Europa debiera recomponer, para así recuperar el hontanar de la vida ejemplar, de la existencia magistral como categoría histórica fundamental.

Desde esta perspectiva, la España de Carlos III y la ilustración española tienen el derecho a ser reconocidas como períodos fundamentales de las luces. Hombres como Jovellanos son tesoros inmarcesibles, obras maestras escritas en la vida misma.

En *La España posible* Marías afirma de pasada acerca de Feijoo que su importancia no radica en su altura intelectual, sino en lo que denomina como su «actitud moral –se entiende, de moral intelectual, muy superior a sus “dotes”»⁶. Pues bien, esta «actitud moral e intelectual» es la clave para entender la lectura de Marías respecto de nuestro siglo XVIII, pues es el suyo un acercamiento intelectualmente riguroso a la vez que moral y socialmente responsable.

2. La España posible de Carlos III

Cada época de una vida personal o de la historia de un país, constituye una cristalización de múltiples posibilidades que, abiertas en el pasado, movilizaron las energías proyectivas de un hombre o de una nación. Las ideas orteguianas de la circunstancia y de la esencia proyectiva de la vida son aplicadas por Marías para examinar la España «posible» de Carlos III.

Sobre esta base filosófico-metodológica, «España posible» significa la indagación, no de un futurible fantasioso, sino de una posibilidad histórica real que pudo ser objetivamente, pero que, la circunstancia, en su multiplicidad de azares y libertad, impidió llegar a ser. Una posibilidad histórica de un ente político, así pues, implica una energía detenida, que espera su efectividad histórica, si las

⁶ Marías (1988: 94).

condiciones favorables se producen. Es como un camino que, durante un tiempo, ha quedado sellado como un callejón por los muros de un discurrir temporal, pero que, en un presente determinado, puede ser abierto al tiempo, derruyendo los obstáculos⁷.

Pues bien, el espíritu del XVIII español es el del «espíritu crítico». Los ilustrados españoles son críticos tanto para conservar como para progresar. De hecho, en ellos ambas posiciones se unen de un modo evidente. La escisión entre ideas progresistas y conservadoras es fruto posterior. En las obras y actitudes sociales y morales de los hombres ilustrados, los hombres del *centrismo crítico*, el camino hacia el futuro debía marcarse en base a la introducción de todos los usos y saberes nuevos del progreso en el seno de una sociedad que, transformándose, conservara no obstante el núcleo sustancial de su sentido histórico. Esta, a mi juicio, es la España posible, la España centrada, progresista y responsable, inteligentemente liberal, que perdió la batalla en los enfrentamientos posteriores a 1808. Marías cita un fragmento clave del famoso *Apéndice a la educación popular* de Campomanes, de 1776.

De cada nación debemos imitar lo mejor que hace: de esa suerte con ser meros copiantes de sus adelantamientos por ahora, reteniendo lo bueno que tengamos, acomodándoles a nuestros usos, llegaremos a estar al nivel de las demás naciones en breve tiempo, haciéndonos dóciles para adoptar lo que ignoremos, o no sepamos hacer tan bien, como el extranjero⁸.

Invoca la figura de Campomanes para incidir en la diferencia de la templada actitud del asturiano, con respecto a posiciones pre-reaccionarias como la de la *Oración apologética* de Forner, de 1786⁹, que una década después de obras como la de Campomanes, comenzaron a poner en funcionamiento una especie de irresponsable narcisismo cultural, una especie de cerril autocomplacencia

⁷ «De un modo análogo, solamente preguntándose por la España que pudo ser resulta posible entender la España que ha sido.» Atencia (2007: 272).

⁸ Campomanes, *Apéndice a la educación popular, parte tercera, Madrid, 1776, pp. 12-14*, cit. por Marías (1988: 68-69).

⁹ Recuérdese que en 1936 ediciones Fe publicó una selección de textos de Forner.

alérgica al aperturismo, que venía a compensar desabridamente el desprestigio internacional de España¹⁰.

El texto central de Campomanes señala la actitud fundamental del espíritu crítico de nuestra Ilustración. Su objetivo era incorporar los adelantos prácticos extranjeros, «hacer» como ellos, pero no «ser» ellos. Sin embargo, con el estallido de la revolución francesa, este «hacer como» se interpretó como un peligroso camino hacia el «ser como».

El adelanto en las ciencias y en la economía de Europa se consideraron instrumentos ponzoñosos que podían afectar a la sustancia del orden social e idiosincrático español. El antecedente sintomático inmediato de este cierre social y político lo constituyeron, a juicio de Marías, las apologías acríicas, sobre todo la de Forner, escritas por encargo de Floridablanca, cuya política exterior de cierre respecto a Francia para establecer el cordón sanitario anti-revolucionario fue definitivo para suspender el proceso moderado de ilustración —que antes había apoyado¹¹.

Frente a apologistas y críticos exacerbados, Marías invoca la figura de un autor fundamental: Juan Sempere y Guarinos. Marías le caracteriza como un ilustrado centrado y sobrio, de quien elogia su *Ensayo de una biblioteca de los mejores escritores del reinado de Carlos III*, como obra de carácter crítico y morigerado¹². De hecho, la actitud sosegada de Sempere fue muy acremente vilipendiada por Forner, quien como era su costumbre, rebajó su mérito (en realidad intelectualmente muy superior al suyo) afirmando que la obra de Sempere sólo servía para que los pescaderos envolvieran su mercancía con sus páginas. Marías no aborda esta relación Forner-Sempere, pero tiene la poderosa intuición de contrastar ambas actitudes sobre el problema de España, para ponerse con toda evidencia del lado de la crítica inteligente, ajustada y abierta, pero a la vez patriótica, de Sempere. De éste cita el siguiente pasaje, en donde el autor expresa el sentido de

¹⁰ Fundamentalmente los ataques de Morvilliers. Vid. Víctor Cases. *La España de la Encyclopédie méthodique de 1782*. <http://www.saavedrafajardo.org/archivos/libros/libro0665.pdf>. *La versión española de 1792 del polémico artículo de Masson de Morvilliers*

¹¹ Marías (1988: 74). Esta idea del cierre de España por Floridablanca la defendió sobre todo Richard Herr (1988). En la actualidad ha sido puesta en cuestión por autores como Enrique Álvarez Cora (2009).

¹² Sobre la figura y el pensamiento de Juan Sempere y Guarinos, vid. el estudio de Herrera (2007).

su actitud: «Yo estoy muy lejos de querer entrar en el número de aquellos que tienen por un rasgo de ingenio criticar a su nación, y a sus paisanos. Mas para dar alguna idea de nuestra literatura actual, se hace preciso el saber el estado en que estaba a principios de este siglo».¹³

Y este estado, a su juicio, fue lamentable porque la herencia del siglo XVII había dejado a España en un nivel cultural que no merecía apología alguna y que, en todo caso, comenzó a superarse por el esfuerzo que las mentes ilustradas empezaron a llevar a cabo con la ascensión al trono de Felipe V. Por tanto, de modo indirecto, Sempere también se posicionó muy lejos de cuantos hicieron la apología española de un modo retórico, ajeno al espíritu de seriedad autocrítica que el polígrafo alicantino encarnaba. De hecho, Marías describe así la actitud de Sempere que, en el fondo, también era la del propio Marías, en su circunstancia, obviamente: «Lo que Sempere pretende es demostrar que “nuestra Nación piensa ahora bien por lo general.” Me parece admirable la moderación y el acierto de esa expresión sencilla, tan lejos de la hipérbole como de la falsedad»¹⁴.

Y para que se calibre el justo medio responsable que Marías atribuye a Sempere como cualidad más esencial de nuestra Ilustración, el maestro vallisoletano invoca un texto fundamental del ilustrado, con el fin de evidenciar que, para nuestra Ilustración, la crítica abierta de los males de España no sólo no estaba en contradicción con un fuerte sentido patriótico, sino que, incluso, esta labor crítica del estado de las letras del país era prueba ella misma de amor por la patria. De hecho, el *Ensayo de una biblioteca de los mejores escritores de Carlos III* es un libro de crítica cultural pensado como herramienta de unidad política. Así, Sempere explica por qué en su libro ignora el origen provincial de los autores de este modo: «Mientras una nación no llegue a consolidar en su seno el espíritu de unidad y de patriotismo, le faltan todavía muchos pasos que dar en la civilización. No es el mejor medio para extinguir la rivalidad de las provincias, el referir por menor las patrias de sus Escritores. Antes, acaso, convendría sepultarlas en el olvido, a lo menos por cierto tiempo, y que de ningún hombre de mérito de nuestra nación no se pudiera decir más que *es Español*»¹⁵.

¹³ Cit. por Marías (1988: 76).

¹⁴ Marías (1988: 79).

¹⁵ Marías (1988: 79) Sobre el patriotismo semperiano y sobre este fragmento en particular, vid. el examen de Herrera (2007a) IV, especialmente pp. 161-169.

Por tanto, la idea que Marías tiene de la Ilustración española constituye el antecedente respecto de su situación propia ante sus contemporáneos. Se trataba de insistir en que el pasado y el patriotismo no son patrimonio de la reacción, sino antes al contrario, el progresismo reformista, que mira tanto al presente y al futuro como a la memoria de los ancestros, constituyó a su juicio la mejor herencia de nuestra Ilustración.

Y esta herencia, al cabo, era la que podía sacar a España del marasmo de posguerra, incidiendo en la idea de que el aperturismo a las corrientes de la época no sólo era un modo de fidelidad patriótica, sino que era el verdadero modo de cumplir con el servicio al país. Esta indirecta apelación permanente a su propia circunstancia se observa en todos los fragmentos que Marías cita de nuestro siglo XVIII. Y respecto de la idea que acabamos de señalar según la cual el progresismo reformista y crítico es el modo superior de patriotismo, queda de manifiesto en este párrafo que cita del duque de Almodóvar, Pedro de Luxán: «Acordémonos de nuestros abuelos, y compendiando los progresos del siglo presente, armemos otra vez la máquina con que vuelva a alzarse el honor de la nación al grado que merece, y se ponga en el debido movimiento la reputación que debe recobrar, y a que es acreedora»¹⁶.

Pero el *centrismo crítico* de la Ilustración española comenzará a abandonarse, a arrinconarse y finalmente a ser perseguido por lo que Marías sintetiza en la idea de «radicalización inducida»¹⁷. Fecha este cambio en el espíritu del tiempo que comienza a aflorar en el final del reinado de Carlos III y la reacción antifrancesa producida ante el temor revolucionario de 1789. Es entonces cuando se produce un enquistamiento de las posiciones reaccionarias más ultramontanas, que señalan cualquier atisbo de apertura como peligroso poso revolucionario. Con fina persuasión, Marías afirma que, desde entonces, se produjo una «desfiguración que inventa la calumnia de “una ilustración extremista, revolucionaria e impía que nunca existió” en España, y asegura que esta deformación de la realidad histórica aún no ha terminado»¹⁸.

¹⁶ Sección «Al lector» de *Década epistolar sobre el estado de las letras en Francia*, en Marías (1988: 98).

¹⁷ Marías (1988: 109).

¹⁸ Marías (1988: 112).

Entonces Marías recuerda que este despeñamiento por la reacción llegó al límite de incoar procesos contra leales patriotas probados como Jovellanos¹⁹. Este olvido del patriotismo de los mejores, de la lealtad bien entendida como liberal templanza, era también la realidad contemporánea de Marías. Desde esta interpelación permanente a su presente hay que leer sus libros sobre el XVIII y, en este sentido, se comprende su análisis de Jovellanos, que es tanto como un análisis de las persecuciones de la posguerra. Historia y biografía, idea y existencia, se correlacionan en el espacio íntimo del análisis riguroso del pasado.

Desde esta perspectiva, debe leerse este espléndido pasaje de *Los españoles*: «Cayó el negro telón sobre la escena que acababa de llenar Jovellanos, y quedó este fuera de ella. Durante siete años, siete años decisivos, Jovellanos estuvo preso. ¿Hay algo más injusto y lamentable? Sí: durante esos mismos siete años, España se quedó sin Jovellanos»²⁰. Podría sugerirse que, el fondo que fertiliza existencialmente este fragmento es el emocionado homenaje del discípulo a su maestro, Ortega, recluido en el silencio, en su pequeño Bellver madrileño, desde donde intentaba fomentar las luces y la libertad con su discípulo a través del Instituto de Humanidades, del mismo modo que Jovellanos trabajó por su patria desde el Instituto de Gijón.

3. Exilio estatal y arraigo social

Todo este estudio de la historia española del siglo XVIII fue una derivación necesaria de la actitud personal e intelectual de Marías respecto de su presente²¹.

¹⁹ De hecho, Marías señala como pauta común en la evolución de los ilustrados españoles, el paso desde las esperanzas en tiempo de Carlos III a la desesperanza a partir de Carlos IV y Fernando VII, que explica también una suerte de involución en alguno de ellos, respecto de sus posiciones ilustradas y aperturistas de su juventud. «Creo percibir en la obra de Capmany ese desaliento que sobrecoge a la mayoría de los ilustrados españoles cuando pasan de Carlos III a Carlos IV o la Guerra de la Independencia –no digamos a Fernando VII–. De la época llena de esperanza en que el futuro parecía suyo, a aquella otra en que la Revolución francesa y su aprovechamiento por las fuerzas reaccionarias españolas han hecho que la Ilustración, sin haber acabado de llegar, sea ya cosa del pasado. La misma desesperanzada actitud que encontramos al final de las vidas de Jovellanos, Meléndez Valdés, Moratín. Desengaño de Europa, desilusión de España se mezclan amargamente en esas vidas que eran alegres llamas hacia lo alto...». Marías (1988: 170-171).

²⁰ Marías (1966: 57).

²¹ José M^a Atencia Páez, recuerda que en «Hacia la historia de España», aparecido en *ABC*, 6 VII, 2000, Julián Marías afirmaba que «empezó a indagar en el ser histórico de España desde

Su actitud frente a la España franquista permea su estudio histórico, pero sólo puede comprenderse bien, si entendemos la dimensión moral de responsabilidad que Marías atribuyó a su tarea. Sobre todo, debemos de tener en cuenta que Marías, aun residiendo en España, vivió una forma de exilio asumido. Marías se exilió del Estado español, no de la sociedad española. En esta actitud hay una interpretación existencial de las palabras del maestro, Ortega, cuando en *Vieja y nueva política* distinguía la «España oficial» de la «España vital». Aquello posible, y que fue abortado, fue la España liberal, en el sentido profundo del término. Los ilustrados de Carlos III fueron los preliberales que no tuvieron continuidad posible a causa de las radicalizaciones reaccionaria y revolucionaria. Esto sucedió en el XIX español, pero también fue la causa, en último término, de la Guerra Civil. Ambos bandos compartían un profundo odio al liberalismo. En 1964, Julián Marías escribió: «Yo creo que la democracia es admirable si es democracia liberal, pero no si no lo es»²². Hoy se pone en tela de juicio si esa España posible renació en 1978. Desde luego, las pulsiones sectarias que desangraron al país durante la contienda civil fueron neutralizadas en una normalidad que, no obstante, a veces deja asomar los dientes de una inercia histórica peligrosa²³. Pero que esta España posible de la democracia y de la libertad arraigue en las profundidades de las futuras generaciones, requiere de medidas de responsabilidad intelectuales y políticas. Marías nunca ejerció en la academia española. No basta con que nuestras élites intelectuales conozcan la historia de España. Es fundamental conocer el pensamiento que nutrió el tiempo histórico hispánico. Es por ello, por lo que constituye un déficit fundamental el hecho de que materias como la historia o el pensamiento filosófico español no formen parte del currículo de muchas Facultades españolas. Desde luego, una formación filosófica española, si quiere ser europea, si quiere ser global, ha de arraigar en una tradición compleja y rica como el pensamiento español. Es la sobria exigencia de que pensar en español constituye el camino para construir un futuro de libertad y progreso.

lo particular y concreto, y que la historia española como tal tardo en convertirse en centro de su atención». José M^a Atencia Páez (2007: 237).

²² Zamora Bonilla (2007: 218).

²³ Esta cuestión se la plantea igualmente Javier Zamora, cuando sugiere que «sería interesante ver en qué medida lo que Marías entendía que hubiera sido *La España posible en tiempo de Carlos III, se ha realizado... hoy en día*». En Zamora (2007: 219).

Bibliografía

- ÁLVAREZ CORA, ENRIQUE (2009). “Papeles inquisitoriales de la Revolución francesa” *Res publica* 22, pp. 301-324.
- ATENCIA PÁEZ, JOSÉ M^a (2007). «La identidad de España y los españoles en la obra de Julián Marías», en José M^a ATENCIA PÁEZ (ed.), *Julián Marías. Una filosofía en libertad*. Málaga: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, pp. 237-282.
- CASES, VÍCTOR (17892). *La España de la Encyclopédie méthodique de 1782* [URL: <http://www.saavedrafajardo.org/archivos/libros/libro0665.pdf>]
- FERNÁNDEZ SANZ, AMABLE (2002). “Tradición y modernidad ilustrada”, en Manuel Maceiras Fafián (ed.). *Pensamiento filosófico español. Vol. II. Del Barroco a nuestros días*. Madrid: Síntesis.
- HERR, RICHARD (1988). *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid: Aguilar.
- HERRERA GUILLÉN, RAFAEL (2007). *Las indecisiones del primer liberalismo español. Juan Sempere y Guarinos*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- MARÍAS, JULIÁN (1988). *La España posible en tiempo de Carlos III*. Barcelona: Planeta.
- (1966). *Los españoles*. En *Obras*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- SEMPERE Y GUARINOS, JUAN (2007). *Cádiz, 1812. Observaciones sobre las Cortes y sobre las leyes fundamentales de España. Memoria primera gótico-española*. Madrid, Biblioteca Nueva. Edición y estudio preliminar de Rafael Herrera Guillén.
- (2011). *Historia de las Cortes de España*. Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Edición y estudio preliminar de Rafael Herrera Guillén.
- ZAMORA BONILLA, JAVIER (2007). «Julián Marías, en la senda liberal», en José M^a Atencia Páez (ed.), *Julián Marías. Una filosofía en libertad*. Málaga: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, pp. 205-219.

Recibido: 28/12/2017

Aceptado: 15/10/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



DAVID HUME A TRAVÉS DEL ESPEJO DE BORGES

DAVID HUME IN BORGES' LOOKING GLASS

Antonio José CANO LÓPEZ

UNED - CARTAGENA *

RESUMEN: Jorge Luis Borges se sintió fascinado, desde los mismos inicios de su carrera literaria, por el idealismo. Fue la influencia del amigo de la familia Macedonio Fernández, así como las lecturas de Schopenhauer y Berkeley, las que propiciaron esta adhesión. Sin embargo, será la impronta del pensamiento de David Hume la que de forma decisiva definirá la coherencia teórica de las tesis borgianas, y la que establecerá un punto de unión entre la postura de Berkeley y la de Schopenhauer. Además, le permitirá llevar a cabo diferentes reflexiones en torno al problema del tiempo. David Hume está presente en lo que se ha considerado por la crítica como principales piezas literarias de Borges.

PALABRAS CLAVE: Idealismo, Escepticismo, Mundo externo, Yo, Tiempo, Eterno retorno.

* Profesor Tutor de la UNED. Centro Asociado de Cartagena, Calle Ingeniero de la Cierva, 28, Cartagena 30203. E-mail: ajcano@cartagena.uned.es. Catedrático de Filosofía en el IES «Jiménez de la Espada» (Cartagena). Doctor en Filosofía con la Tesis Doctoral: *La teoría de las pasiones en David Hume (Del modelo clásico de las pasiones al paradigma ilustrado)*, Universidad de Murcia, 2009. Su publicación más reciente: «Hume y la concepción de las pasiones en *Four Dissertations*» en: *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 20, n.º 40. Segundo semestre de 2018. Pp. 285-310.

ABSTRACT: Jorge Luis Borges was fascinated by idealism since the beginning of his literary career. It was the influence of his family friend Macedonio Fernández, as well as reading philosophers like Schopenhauer and Berkeley, that propitiated his adherence to idealism. However, it was the influence of David Hume's thinking which decisively defined the theoretical coherence of the Borges' theses, and which established a point of attachment between the position of Berkeley and that of Schopenhauer. Moreover, it allowed him to carry out different reflections on the problem of time. David Hume is present in what critics consider to be Borges' main literary pieces.

KEYWORDS: Idealism, Skepticism, External world, Self, Time, Eternal recurrence.

1. Introducción

Desde bien temprano surgió en Borges la propensión y fascinación por el credo idealista por influencia del amigo de la familia Macedonio Fernández y las lecturas realizadas de Berkeley y Schopenhauer. Ya en *Inquisiciones*, su primer volumen en prosa, publicado en Buenos Aires en 1925, dedica dos importantes ensayos al asunto. Se trata de «La nadería de la personalidad» y «La encrucijada de Berkeley». Esta impronta idealista ya era clara en el poemario que abre su iniciación literaria, *Fervor de Buenos Aires*, publicado dos años atrás.

Sin embargo, será la lectura de David Hume la que establecerá el puente entre un tipo de idealismo y otro. Hume lleva a sus máximas consecuencias el pensamiento de Berkeley, a la vez que establece un sólido nexo con la concepción *schopenhauriana* del mundo como representación y voluntad. La presencia del escocés es tal en la obra de Borges, que aparece en los principales ensayos, poesías y cuentos. En *El libro de la arena* (1975) escribe: «Le dije que a Escocia yo la quería personalmente por el amor de Stevenson y de Hume» (Borges, 2005b: 70). Es más, su referencia intermitente, pero constante, nos permite establecer hilos de unión entre los géneros, dando coherencia a algunos de los asuntos recurrentes y obsesivos de Borges. Muchos son los temas que Borges recoge en sus textos, y que comparte con Hume: la irrealidad del mundo externo, el laberinto de la identidad personal, la concepción idealista de lo real amparada en la asociación de ideas, el problema de la relación causal de los hechos, el escepticismo irónico,

la revelación de la creación del mundo por un torpe demiurgo, la consideración de la concepción naturalista de lo existente, etc. Vano es el intento de abarcarlo todo, más aún porque Borges diversifica y bifurca los temas, remitiéndolos a un sistema múltiple de autores, citas y textos. Así, por ejemplo, con respecto al problema de la «identidad personal», tan pronto lo refiere a Heráclito, a las disputas medievales, como a Hume, a Schopenhauer o el budismo. Y en otras ocasiones, sin mencionar a autores, escuchamos resonar ecos de filosofías por las que transita. Por ello, nos centraremos en los textos en los que la presencia de Hume es explícita y contundente, para llevar a cabo una reflexión que tiene por objeto iluminar algunos aspectos de la obra de Borges, así como, y principalmente, recorrer alguno de los caminos posibles del pensar *humeano*.

En relación con el cuento, el relato que Borges calificase como más ambicioso de su carrera literaria, ampliamente comentado por la crítica, «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», se sustenta y fascina en base a una argumentación filosófica que tiene su origen en la concepción filosófica de Berkeley y Hume. La descripción del universo de Tlön coincide con las tesis empiristas sobre el «mundo externo» y el «yo», en las que sus naciones son «congénitamente» idealistas. El cuento se fundamenta en las especulaciones sobre el idealismo que Borges inició en los ensayos referidos de *Inquisiciones* y que ha desarrollado en el que ha sido considerado por la crítica como su más importante ensayo: La «Nueva refutación del tiempo» (1944-1946), que representa el marco teórico desde el que interpretar el mundo de Tlön.

De esta época cabe citar también otra referencia a Hume en el poema «La noche cíclica», escrito en Uruguay en 1940, junto a una primera versión del cuento de «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» (Balderston, 2017). Sin embargo, la referencia resulta extraña, Borges escribe:

Volverá toda noche de insomnio: minuciosa.
La mano que esto escribe renacerá del mismo
vientre. Férreos ejércitos construirán el abismo.
(David Hume de Edimburgo dijo la misma cosa.)
(2005a: 863)

En «La noche cíclica», Borges no menciona a Hume como un filósofo idealista, sino que de forma extraña lo relaciona con la «doctrina de los ciclos». Algo que puede dejar perplejos a los principales intérpretes de la obra *humeana*. En *Historia de la Eternidad*, en la edición de 1943, Borges incluirá el ensayo «El tiempo circular», donde de nuevo se hará referencia a Hume y se aclara esa inclusión.

¿Qué tienen en común estos textos? Generar la perplejidad metafísica a partir de la cuestión que Borges considera como esencial de la misma: la temporalidad, porque «el problema del tiempo nos toca más que los otros problemas metafísicos. Porque los otros son abstractos. El del tiempo es nuestro problema. ¿Quién soy yo? ¿Quién es cada uno de nosotros? ¿Quiénes somos?» (Borges, 2017: 501). Así, negar el tiempo, afirmarlo, no es sino vivenciarlo, pensarlo en sus límites. Si en otros textos Borges se sirve de Heráclito, Platón, Plotino, San Agustín o Schopenhauer para reflexionar sobre el tiempo, con Hume se vale de la perspectiva idealista y de su capacidad paródica de imaginar otras formas de lo real, poniendo entre paréntesis la materialidad y la corporeidad, para colocarnos frente a nuestra existencia desnuda, porque lo que está en juego, al fin y al cabo, es nuestro «sentido de la existencia».

El Hume del que Borges hace uso en su obra es tal vez, el que más posibilidades literarias tiene, aquel cuyas doctrinas causan mayor asombro, pero también, el que más íntimamente está unido a esa angustia *borgiana* del hombre perdido en un universo caótico y desasosegado por el fluir temporal. En «El idioma analítico de John Wilkins», Borges recoge una cita de Hume que pone el orden de lo real en entredicho: «El mundo –escribe David Hume– es tal vez el bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es obra de un dios subalterno, de quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción de una divinidad decrepita y jubilada, que ya se ha muerto (*Dialogues Concerning Natural Religion*, V. 1779)» (Borges, 2005a: 708). La filosofía y el lenguaje son intentos vanos de ordenar el universo, pero el ser humano sigue intentando salir de ese laberinto inmanente que supone entender el yo, el mundo y la historia. Partiendo de esas premisas podremos adentrarnos en la imagen de «Hume a través del espejo de Borges», como la Alicia de Lewis Carroll, perdida en un mundo invertido que nos desvela el sentido de lo real. El propio Borges ya advierte que las imágenes mentales son comparables a las especulares, caso de que existiese el mundo real, y con ello los espejos (Borges, 2017: 258). El símbolo del «espejo» no es para Borges la imagen que nos devuelve la nitidez buscada, al contrario, es

deformador, amenazante, evasivo e invasivo, incluso se cierne en los límites del territorio de la sinrazón¹. Borges rinde tributo y admiración a la figura de David Hume, pero mirarse en su espejo desafía la conformidad con la crítica, y entre la variedad múltiple de lo real hay un Hume diverso a sus intérpretes, que no comprenden que buscar la fidelidad al mensaje auténtico de Hume es empresa vana, y ellos mismos, en la medida que se confrontan en una batalla hermenéutica, corroboran lo inagotable de la interpretación.

En el presente trabajo intentaremos acercarnos a la imagen que nos ofrece Borges de Hume, a través de los textos referidos. En primer lugar, deberemos entender la relación existente entre la literatura de Borges y la filosofía, sus afinidades secretas, para así, en un segundo momento, comprender cómo Borges se vale del pensamiento *humeano* como fuente de inspiración de sus textos fundamentales, a la vez que nos permite mostrar otros sentidos de la filosofía del escocés.

2. Borges y la filosofía

¿Qué relación mantuvo Borges con la filosofía? ¿Puede considerarse a Borges como un filósofo? Mucho se ha escrito sobre el tema. Para algunos intérpretes, como, por ejemplo, Juan Nuño, «que en Borges haya ciertos y determinados temas filosóficos no deberá nunca entenderse como que su propósito fue hacer filosofía y menos aún que su obra entera rezuma o contiene claves metafísicas que sólo esperan por su despertar» (Nuño, 1986: 13). La obra de Borges lo muestra como un espíritu obsesionado con ciertos temas metafísicos, que plasma en sus ensayos, en sus poemas y en sus cuentos, pero sin llevar a cabo una labor de discusión o argumentación filosófica. Para el crítico literario Anderson Imbert, Borges es un nihilista con un vasto conocimiento de todas las escuelas filosóficas, las cuales utiliza para la elaboración de sus cuentos, pero sin participar vitalmente en ninguna de ellas. Precisamente cuando María Esther Vázquez le refiere a Borges esta observación, Borges confirma: «No soy filósofo ni metafísico; lo que he hecho es explotar o explorar —es una palabra más noble— las posibilidades

¹ Véase la Antología del escritor y crítico literario Andres Ibáñez con título *A través del espejo* (2016) que recoge los mejores relatos sobre espejos, de autores como Borges, Hoffmann, Poe, Rilke, Juan Valera, Ángela Carter, entre otros.

literarias de la filosofía» (Vázquez, 1984: 118). El «idealismo», o cualquier otra tendencia metafísica, presente en alguna de sus obras es, más un uso literario, que una convicción. El propio Borges señala: «Si fuera idealista, esto sería una certidumbre y yo no tengo certidumbres: más bien tengo dudas... Si he participado de esta filosofía, ha sido para propósitos particulares del cuento y mientras lo escribía» (1984: 119)².

Carla Cordua es de la misma opinión que Juan Nuño, el recurso a la metafísica está en función del asombro y la maravilla que producen, y no sólo esto, sino también la ironía, la parodia, y toda clase de juegos literarios, así, según Cordua: «Del desmantelamiento irónico de los prodigios metafísicos procederán algunos de los materiales de las narraciones de Borges; de la parodia de ciertos argumentos filosóficos, la descripción de las situaciones centrales de una serie de cuentos» (Cordua, 1997: 116). Las referencias filosóficas únicamente son artificios literarios, que están puestos al servicio de una estética. Borges declaraba en el «Epílogo» de *Otras Inquisiciones*: «Dos tendencias he descubierto, al corregir las pruebas, en los misceláneos trabajos de este volumen. Una, a estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravilloso. Esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial» (Borges, 2005a: 775). Para Borges la metafísica es una rama de la literatura fantástica. El recurso a temas filosóficos está subordinado, por tanto, a valores de tipo estético, y nunca a proposiciones o discursos de verdad. Esto explicaría las distorsiones en torno al pensamiento de diferentes filósofos y lo que algunos han considerado como referencias de poco rigor académico. Incluso podría ser acusado de intrusismo en un territorio ajeno. En las primeras líneas de la «Nota Preliminar» del ensayo «Nueva refutación del tiempo», perteneciente a *Otras Inquisiciones* Borges señala que este ensayo es un «débil artificio de un argentino extraviado en la metafísica» (2005a: 757), lo cual podría significar que no es un experto en esta insigne disciplina.

² Una carta a su amigo Jacobo Sureda de junio de 1921, parece contradecir las declaraciones de Borges, manifestando una auténtica dedicación por la metafísica: «Yo, de ti me arrojaría de cabeza en el estudio de la metafísica. Encuentro que el Libre Albedrío, el Determinismo, el problema de si existe o no el Yo, el estudio de lo que son Tiempo y Espacio, el problema del conocimiento, etc... son mucho más interesantes que lo de oírle a un poeta relatar que la luna parecía una claraboya o que su novia tiene trenzas rubias. ¿Y qué es la literatura, en general, sino un barajar de asociaciones o nimiedades como ésas?» (Borges, *Cartas del fervor. Correspondencia con Maurice Abramowicz y Jacobo Sureda (1919-1928)*, pp. 201-202).

Sin embargo, y pese a estos testimonios, debemos aclarar ciertos aspectos respecto a la relación de su obra con la filosofía y la metafísica. En primer lugar, debemos mantener que Borges ha escrito al menos una serie de ensayos que es posible calificarlos de «filosóficos», así, por ejemplo, «Historia de la Eternidad», «La doctrina de los ciclos», «El tiempo circular» o «Nueva refutación del tiempo». Este último ensayo le ha servido a Ulises Moulines para demostrar que Borges es un «auténtico filósofo», pues en él, Borges manifiesta una seriedad filosófica al analizar el problema del tiempo partiendo del idealismo y las teorías relativistas (Moulines, 1999). El hecho de que estas piezas estén dentro de una amplia miscelánea ensayística puede parecer que se pierdan como obras filosóficas, cuando claramente están introduciendo un análisis y argumentación racional. Es más, en los ensayos de *Historia de la Eternidad*, Borges refiere la «Bibliografía» utilizada, como si se tratase de trabajos académicos.

Borges también proyectó un libro sobre los presocráticos y otro sobre Spinoza, ambos en colaboración, pero que finalmente no prosperaron. Confesaba en una entrevista a Marcos Ricardo Barnatán realizada en 1974, que estaba trabajando con una señora de Azevedo en un libro sobre Baruj Spinoza, del que todavía no habían escrito una sola línea, pero en el que trabajaban intensamente, leyendo todo lo que se había publicado. Pero su valoración es importante al señalar que la mayoría de lo que leen es poco interesante, pues «no se puede interpretar a un autor con los mismos términos que ese autor emplea. Casi todos los textos utilizan ese mismo lenguaje geométrico que Spinoza inventó. Salvo el capítulo que le dedica Russell en su *Historia de la Filosofía*» (Barnatán, 1978: 105). Borges rechaza todo academicismo, incluso declara la insuficiencia hermenéutica de aquellos que interpretan a un filósofo siguiendo la terminología propia y específica del autor. Esta línea *a lo Russell*, ciertamente dificulta que Borges pueda ser admitido en la comunidad filosófica.

Por otro lado, si bien es cierto que el cuento no es de por sí un género filosófico, la brevedad y las elipsis narrativas sobre las que se asienta suponen un reto intelectual para el lector, a diferencia de la novela que nos transporta a lo largo de sus páginas. Además, las narraciones de Borges sugieren y cuestionan ideas filosóficas, son, como bien dice Vincenzo Vitiello, auténticos *contes philosophiques* (Vitiello, 2007: 51). En este sentido, recordemos la admiración que Borges profesaba por Voltaire, cuyos cuentos, tales como «Cándido o el optimismo», ironizaban sobre los aspectos teológicos de la metafísica de Leibniz.

Borges es, como afirma Carlos Ulises Moulines, «filósofo», porque «nos induce a hacernos preguntas inquietantes sobre cuestiones tales como el infinito, la eternidad, el tiempo, la identidad personal, la posibilidad del solipsismo, en una palabra, cuestiones centrales de la filosofía de todos los tiempos» (Moulines, 1999: 179). Los temas referidos para numerosos ensayos, poesías y cuentos entran de lleno en el corazón directo de la filosofía. La obra de Ana María Barrenechea, *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*, nos muestra un espléndido catálogo que bien pudiera servir como introducción a la filosofía de Borges.

Los textos de Borges pretenden hacernos reflexionar sobre asuntos filosóficos, en unos textos donde los verdaderos protagonistas no son los personajes, sino las ideas. Ahora bien, Borges no escribe con un empeño filosófico preconcebido que después traslada a la literatura, como podría contemplarse en las obras teatrales o en las novelas de Jean-Paul Sartre, sino que su estilo literario en el que abundan las paradojas, la ironía, el oxímoron, etc., fluye del propio acontecer poético, borrándose la frontera entre literatura y filosofía. Es tal vez este aspecto el que más ha despistado a la crítica. Más bien, como dice Beatriz Sarlo, Borges suele concebir sus relatos como la «puesta en forma de hipótesis filosóficas»:

Borges imagina la puesta en escena de una pregunta no planteada abiertamente en la trama, sino presentada como ficción en el desarrollo de un argumento que es, al mismo tiempo, teórico y narrativo. Esto no implica que cada uno de sus cuentos traiga la solución de un problema; por el contrario, Borges trabaja básicamente con la paradoja, los escándalos lógicos y los dilemas, presentados en situación filosófico-narrativa. Las ideas no se apoderan de la voz de los personajes, ni se presentan fuera del despliegue de la trama, sino que constituyen su verdadera sustancia y la configuran desde dentro (Sarlo, 2007: 95).

Podemos ahora matizar la «posición filosófica» de Borges, para entender el uso que hace de la filosofía, en nuestro caso del pensamiento de Hume. Es importante observar, como él mismo declara, que estimar las ideas filosóficas por su valor estético es indicio de un «escepticismo esencial», un escepticismo que implica la deconstrucción de los metarrelatos de la metafísica. Pero ese giro

epistemológico hacia un paradigma estético es propio de lo que posteriormente se denominaría «postmodernidad». Estas consideraciones han hecho que, como dice Jesús Rodero, «muchos críticos sitúen a Borges como precursor de la postmodernidad, como impulsor de los juegos de simulación postmodernos: relativización radical, muerte de la certeza más allá del discurso, instauración de la pluralidad significativa, en definitiva, la postulación de la literatura como discurso de simulación lúdica» (Rodero, 2006: 74). Alfonso de Toro ha insistido en que Borges es uno de los grandes pensadores del siglo XX y un precursor de la postmodernidad (De Toro, 1999).

El escepticismo es una concepción o actitud filosófica con la que Borges se siente identificado (Castany Prado, 2012). El hecho de que el escepticismo se eleve por encima de las diferentes doctrinas filosóficas, guardando cierta distancia ante ellas, para apreciarlas como intentos de comprensión de la realidad, pero sin comprometerse con ninguna, puede haber forjado el malentendido de que Borges era ajeno a la filosofía. Este escepticismo se vertebra en su obra confrontando opiniones o sistemas opuestos. Según Borges, en el mismo nacimiento de la filosofía está ya presente el carácter dialógico del pensamiento. En el «Prólogo» al libro de entrevistas con Osvaldo Ferrari, *En diálogo*, Borges afirma:

Unos quinientos años antes de la era cristiana se dio en la Magna Grecia la mejor cosa que registra la historia universal: el descubrimiento del diálogo. La fe, la certidumbre, los dogmas, los anatemas, las plegarias, las prohibiciones, las órdenes, los tabúes, las tiranías, las guerras y las glorias abrumaban el orbe; algunos griegos contrajeron, nunca sabremos cómo, la singular costumbre de conversar. Dudaron, persuadieron, disintieron, cambiaron de opinión, aplazaron. Acaso los ayudó su mitología, que era como el *shintó*, un conjunto de fábulas imprecisas y de cosmogonías variables. Esas dispersas conjeturas fueron la primera raíz de lo que llamamos hoy, no sin pompa, la metafísica. Sin esos pocos griegos conversadores la cultura occidental es inconcebible (Borges & Ferrari, 2005: 7).

Si la esencia de la filosofía reside en la conversación, en el diálogo, entonces el valor de la filosofía no está tanto en la configuración de una concepción del mundo, formulada en un sistema coherente y cerrado de enunciados, en forma

de monólogo y expresado como credo de certezas, sino en un escepticismo compartido, dialéctico, surgido de la duda y la incertidumbre. Borges gustará de oponer sistemas como perplejidades confrontadas, que nos devuelven a la esencia del pensar. En el relato de «Tlön, Uqbar y Orbis Tertius», los habitantes idealistas del planeta imaginado de Tlön si bien afirman que «la metafísica es una rama de la literatura fantástica», a ello añaden la consideración de que «saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos», y que, por lo tanto, podrán darse diversas explicaciones de la realidad en base al elemento que prioricemos. El carácter dialógico de la filosofía, como confrontación de doctrinas, es recogido en las mismas líneas del relato: «El hecho de que toda filosofía sea de antemano un juego dialéctico, una *Philosophie des Als Ob*, ha contribuido a multiplicarlas» (2005a: 436).

Únicamente es posible partir de la postura escéptica, de la puesta entre paréntesis de las certezas y los sistemas filosóficos, del juego de las oposiciones, y de hacerles recorrer el camino del absurdo, llevando sus tesis a sus consecuencias últimas. A Borges le gusta repetir que «Hume notó para siempre que los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no causan la menor convicción» (2005a: 435 y 217). Hume al respecto señaló que esta es la señal del escepticismo, no es posible rebatir los argumentos escépticos, pero es imposible seguirlos en la vida cotidiana, «su único efecto», -afirma Hume-, «es causar este momentáneo aturdimiento, irresolución y confusión que es el resultado del escepticismo» (Hume, 2004: 333). En «Nueva refutación del tiempo», así como en «Tlön, Uqbar y Orbis Tertius», tras haber demostrado la imposibilidad del tiempo, o la perfección del universo idealista que se impone al mundo real, Borges da un giro en el que parece volver al vivir cotidiano, negando los postulados racionales de los que había partido. El escepticismo le lleva a desmontar cualquier interpretación de un orden universal. Queda el reino de la posibilidad, valga decir de la ficción y la fantasía. Es leyendo a Borges en clave escéptica como pueden superarse las reticencias de la crítica a la hora de hablar de filosofía en Borges. Un escepticismo, que, por cierto, comparte con David Hume.

3. El idealismo en Borges y Hume

3.1. Interpretando a Hume en clave idealista

La estrategia más clara y directa que ha utilizado Borges para llegar a la incertidumbre sobre lo real ha sido la del camino del «idealismo». A la hora de interpretar a Hume, Borges lo asimila a la corriente idealista. Sin embargo, esta interpretación no es aceptada por muchos intérpretes de Hume, el mismo Borges reconoce en «Nueva refutación del tiempo» que tanto Berkeley, como Hume «abundan en párrafos que contradicen o excluyen mi tesis» (2005a: 757), esto es, que su razonamiento es una interpretación, que no tiene porqué ser la más adecuada a sus filosofías, aunque según él, es la más coherente, y, según Borges «creo haber deducido, no obstante, la consecuencia inevitable de su doctrina» (2005a: 757).

La contraposición clásica entre Empirismo y Racionalismo, entre la fundamentación del conocimiento en la experiencia *versus* la razón deductiva, parece contradecir la inclusión de Hume dentro de la metafísica idealista, en primer lugar, porque Hume inaugura las filosofías de corte *antimetafísico*, dudando de la capacidad de la razón de alcanzar los fundamentos últimos de la realidad, y en segundo lugar, porque el psicologismo de Hume está unido, cuando no subordinado, a elementos epistemológicos, que intentan determinar el ámbito legítimo del saber. Sólo una visión sesgada del Libro I del *Tratado de la naturaleza humana* puede darnos una visión de Hume como filósofo idealista. Sin embargo, hasta prácticamente la publicación de la obra de Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, en 1941, la filosofía de Hume era reconocida como la propia de un escepticismo extremo que surgía a partir de las tesis del psicologismo del *Treatise*. Hume estaría en la línea de lo que algunos intérpretes denominan la «vía de las ideas» (Benítez & Robles, 1994: 111). Una línea interpretativa que tendría sus orígenes en el idealismo cartesiano. Descartes habría iniciado una revolución en el pensamiento al hacer depender la verdad no de criterios objetivos, sino del sujeto, del yo y sus ideas. Para Descartes, no conocemos las cosas directamente, sino las ideas. John Locke habría descubierto en Descartes los fundamentos de una nueva filosofía, en abierta oposición al aristotelismo dominante en las Universidades. Locke recogió así el legado cartesiano de lo que se ha dado en llamar la «vía de las ideas», que continuarían Berkeley y Hume, legítimos herederos de

las doctrinas de Descartes. Si bien, la concepción *lockeana* negaría la existencia de ideas innatas (Cano López, 2009: 83-88).

Borges no parece haber hecho este recorrido por la historia del idealismo moderno, y sólo da protagonismo a Descartes de forma tardía en su poema homónimo, publicado en su poemario *La cifra*, en 1981, donde parece recuperar a Descartes relacionándolo con los temas del «yo como ilusión» y la «existencia como sueño»:

«Descartes»

Soy el único hombre en la tierra y acaso no haya tierra ni hombre

Acaso un dios me engaña.

Acaso un dios me ha condenado al tiempo, esa larga ilusión.

Sueño la luna y sueño mis ojos que perciben la luna.

He soñado la tarde y la mañana del primer día.

He soñado a Cartago y a las legiones que desolaron Cartago.

He soñado a Lucano.

He soñado la colina del Gólgota y las cruces de Roma.

He soñado la geometría.

He soñado el punto, la línea, el plano y el volumen.

He soñado el amarillo, el azul y el rojo.

He soñado mi enfermiza niñez.

He soñado los mapas y los reinos y aquel duelo al alba.

He soñado el inconcebible dolor.

He soñado mi espada.

He soñado a Elisabeth de Bohemia.

He soñado la duda y la certidumbre.

He soñado el día de ayer.

Quizá no tuve ayer, quizá no he nacido.

Acaso sueño haber soñado.

Siento un poco de frío, un poco de miedo.

Sobre el Danubio está la noche.
Seguiré soñando a Descartes y a la fe de sus padres.
(2005b: 295)

Para Hume, Descartes es un autor que intentando escapar del escepticismo de Sexto Empírico, de Montaigne, de Gassendi y buscando unos fundamentos sólidos del saber que superasen los inciertos principios de la Escolástica, cayó en un abismo aún mayor. Pues fue más radical que Pirrón, dudando de la realidad exterior en el ámbito fenoménico (algo que no ponían en duda los seguidores de Pirrón), así como de la certeza matemática e incluso de la propia razón. Con Descartes, el escepticismo alcanzó un nivel mayor que con cualquier otro pensador de la época, de ahí haya sido calificado el suyo como el «escepticismo más profundo». Para Hume, si el sistema cartesiano fuese cierto no habría necesidad de ir más allá del *cogito*. Para él, la duda como método para acceder a un principio del que derivar todo conocimiento es un absurdo epistemológico, pues supone poner en cuestión nuestras facultades, nuestra propia capacidad de razonar, no pudiendo alcanzar ningún conocimiento cierto. Persistir en la duda, carecer de creencias, es algo que, según Hume, no puede ser mantenido por criatura alguna. En la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume aceptará una forma «moderada» de aquel escepticismo, que como tal es una excelente iniciación a la filosofía, pues dudar de nuestros prejuicios y opiniones adquiridos por la educación, nos pone en el camino de la correcta investigación. En esta obra, Hume incluye a Berkeley en la tradición escéptica, cuando curiosamente, como el mismo Hume indica, aquél escribe sus *Diálogos entre Hylas y Philonus* «contra escépticos y ateos», pero sus argumentos contra la existencia de la realidad material son auténticamente escépticos, por cuanto «no admiten contestación ni producen convicción. Su único efecto es producir el asombro momentáneo, la irresolución y confusión, que son el resultado del escepticismo» (Hume, 2004: 331).

El escepticismo moderno se fundamenta en el idealismo. Borges considerará a Berkeley como «inventor» de la doctrina idealista (Borges, 2005a: 760). Y si bien señala más adelante que «el idealismo es tan antiguo como la inquietud metafísica», vislumbrando esta forma de pensamiento en aquellos que negaron la realidad de este mundo, como los platónicos, los teólogos, o los defensores del Idealismo Absoluto, Berkeley es considerado como «su apologista más agudo» (2005a: 766).

Para explicar la posición idealista, Borges cita extensamente a Berkeley:

Berkeley (*Principles of Human Knowledge*, 3) observó: «Todos admitirán que ni nuestros pensamientos ni nuestras pasiones ni las ideas formadas por nuestra imaginación existen sin la mente. No menos claro es para mí que las diversas sensaciones, o ideas impresas en los sentidos, de cualquier modo, que se combinen (*id est*, cualquiera sea el objeto que formen), no pueden existir más que en una mente que las perciba... Afirmo que esta mesa existe; es decir, la veo y la toco. Si al estar fuera de mi escritorio, afirmo lo mismo, sólo quiero decir que, si estuviera aquí la percibiría, o que la percibe algún otro espíritu. Hablar de la existencia absoluta de cosas inanimadas, sin relación al hecho de si las perciben o no, es para mí insensato. Su *esse es percipi*; no es posible que existan fuera de las mentes que las perciben». En el párrafo 23 agregé, previniendo objeciones: «Pero, se dirá, nada es más fácil que imaginar árboles en un prado o libros en una biblioteca, y nadie cerca de ellos que los percibe. En efecto, nada es más fácil. Pero, os pregunto, ¿que habéis hecho sino formar en la mente algunas ideas que llamáis libros o árboles y omitir al mismo tiempo la idea de alguien que los percibe? Vosotros, mientras tanto, ¿no los pensabais? No niego que la mente sea capaz de imaginar ideas; niego que los objetos puedan existir fuera de la mente». En otro párrafo, el número 6, ya había declarado: «Hay verdades tan claras que para verlas nos basta abrir los ojos. Una de ellas es la importante verdad: Todo el coro del cielo y los aditamentos de la tierra -todos los cuerpos que componen la poderosa fábrica del universo- no existen fuera de una mente; no tienen otro ser que ser percibidos; no existen cuando no los pensamos, o sólo existen en la mente de un Espíritu Eterno» (2005a: 759-760).

Berkeley negó la realidad exterior, la materia, para él, lo real sólo existe para la mente que lo percibe. Toda otra forma de concebir la realidad es una duplicación innecesaria³. Pero para explicar la continuidad de los objetos, tuvo que recurrir

³ Es por ello que los espejos tienen algo de monstruoso. Al comienzo del relato de «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», Bioy Casares recuerda de una Enciclopedia apócrifa que «uno de los heresiarcas de Uqbar había declarado que los espejos y la cópula son abominables, porque multiplican el número de los hombres» (Borges, 2005a: 431).

a la Divinidad, lo que le resultaba gratificador para la defensa de su sistema teológico. Hume, sin embargo, lo corrigió, no era preciso acudir a tal instancia trascendente, el obispo Berkeley, queriendo reafirmar la religión, había abierto la caja de Pandora de la metafísica. Ni siquiera, según Hume, era posible afirmar el «yo» como una sustancia en la que subsistían las ideas, como defendía Descartes y corroboraba Berkeley. Únicamente existe una corriente de percepciones que se suceden unas a otras, no hay un sujeto metafísico detrás de esos continuos cambios. Es a partir de aquí como Borges construye la imagen de Hume, refiriendo las tesis escépticas del Libro I del *Tratado de la Naturaleza Humana*, en el que se niega la «identidad personal», y en el que muchos intérpretes, desde Thomas Reid a Bertrand Russell, han reconocido el pensamiento de Hume.

3.2. Las consecuencias extremas del idealismo: «Nueva refutación del tiempo»

Pero Borges piensa que debemos tomarnos en serio el «laberinto» en el que Hume confesaba habernos introducido (Hume, 1981: 884), y tener el valor de recorrerlo. Mientras que Hume no volvió en su obra posterior sobre estos temas, Borges parece haber recogido el testigo, tan habituado a pasear por laberintos y a imaginar mundos posibles. Y para Borges, la consecuencia lógica y radical del atomismo psicológico del yo consiste en la «refutación del tiempo».

Al inicio del ensayo Borges señala que esta refutación del tiempo bien hubiera merecido «una línea de Huxley o de Kemp Smith» (2005a: 757). Con ello Borges nos da una pista de sus lecturas. Dos obras principales de la hermenéutica *humeana* refiere Borges: la obra de Thomas Henry Huxley, sobre *Hume*, dentro de la colección «English Men of Letters Series» de 1878 y *The Philosophy of David Hume* de Norman Kemp Smith, publicada en 1941, que supuso un giro en los planteamientos de la interpretación de Hume. En la caracterización que Borges hace de Hume en «Nueva refutación del tiempo», en principio parece estar lejos del «agnosticismo epistemológico» de Huxley (que sólo considera válido el conocimiento probado mediante la demostración científica), así como del «naturalismo» de Kemp Smith. Pues Borges parte del Hume escéptico, tanto del mundo material, posición que ha recogido de Berkeley, como de la identidad

personal. Pero esa realidad que parece desvanecerse ante sí, aun se sustenta según Borges en la idea de tiempo. Tanto Berkeley como Hume afirman el tiempo, para Berkeley como «sucesión de ideas que fluye uniformemente y de la que todos los seres participan» y en Hume «una sucesión de momentos indivisibles». El mundo idealista es posible describirlo de la siguiente manera:

Un mundo de impresiones evanescentes; un mundo sin materia ni espíritu, ni objetivo ni subjetivo; un mundo sin la arquitectura ideal del espacio; un mundo hecho de tiempo, del absoluto tiempo uniforme de los *Principia*; un laberinto infatigable, un caos, un sueño. A esa casi perfecta disgregación llegó David Hume (2005a: 761).

Si admitimos los argumentos idealistas, según Borges es posible ir más lejos, sacando todas sus consecuencias. Si negamos la materia y el espíritu, y también el espacio, que son continuidades, ¿por qué no negar el tiempo? «Fuera de cada percepción (actual o conjetural) no existe la materia; fuera de cada estado mental no existe el espíritu; tampoco el tiempo existirá fuera de cada instante presente» (2005a: 768). Si partimos del atomismo mental *humeano* en el que cada percepción es una existencia distinta no sólo caemos en el «laberinto» al que Hume nos condena en el «Apéndice» del *Tratado de la Naturaleza Humana*, disolviendo el yo, sino que, además, se vuelve inaccesible cualquier continuidad. El tiempo no es posible fuera de cualquier momento presente, pero este momento se agota en sí mismo, sin relación alguna con cualquier otro.

Borges corrobora la disolución de la temporalidad al relatar una experiencia íntima:

Paseando por la localidad de Barracas siente que esas luces, esas veredas, la higuera, las calles, la noche, forman parte de algo que ya ha vivido muchos años atrás, en su infancia. Es más, intuye la identidad de los dos momentos. No se trata de un remontarse en el tiempo, sino más bien sentirse fuera del tiempo, tal vez muerto, poseedor de la eternidad. Pero si hay dos momentos idénticos, la cadena de causas y efectos que conforman el ayer y el hoy se

desintegraría, «el tiempo –dice Borges– si podemos intuir esa identidad, es una delusión: la indiferencia e inseparabilidad de un momento de su aparente ayer y otro de su aparente hoy, bastan para desintegrarlo» (2005a: 765). Si una vivencia se repite es porque resulta la misma, lo que permite «desbaratar y confundir la historia del mundo» (2005a: 769).

Podríamos suponer también que, si vivimos un mismo momento, si se repite una vivencia, la rueda que encadena todos los acontecimientos volverá a reproducirse en su mismidad. De ahí tal vez que Borges a continuación, y en otros textos, se vea seducido por la idea del Eterno retorno.

A partir de la dialéctica de Berkeley y Hume, Borges concluye en la concepción de Schopenhauer⁴, en la que, citando su obra *El mundo como voluntad y representación*, «la forma de aparición de la voluntad es sólo el presente», pues el pasado y el porvenir sólo existen por un encadenamiento de la conciencia en el momento actual. Schopenhauer llega a identificar el tiempo con «un círculo que girara infinitamente: el arco que desciende es el pasado, el que asciende es el porvenir; arriba, hay un punto indivisible que toca la tangente y es el ahora» (2005a: 770). Una concepción que surge y lo acerca a las doctrinas budistas, y que permite comprender el pensamiento de Hume ligado a alguna forma de la doctrina de los ciclos.

Sin embargo, tras esta reflexión a la que nos conduce la metafísica idealista, esa forma de pensar irrefutable, nuestra creencia natural sobre la «realidad» se impone, y en esto Borges coincide con la interpretación naturalista que Kemp Smith hace del pensamiento de Hume. Tal vez el ensayo sólo ha sido un intento de convencernos de que nuestra existencia es ilusoria, como un consuelo, al decir de Borges, frente al fluir temporal y a una existencia que no llegamos a comprender, ni tal vez, aceptar:

And yet, and yet... Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos.

⁴ Para el estudio de la relación entre Borges y Schopenhauer, véase el interesante artículo de Iván Almeida «De Borges a Schopenhauer» (2004).

Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges (2005a: 770-771).

La esencia de nuestro yo es la temporalidad, un continuo pasar, un perpetuo tránsito, un irreversible suceder. Imaginar otros posibles tal vez sea sólo un consuelo, aunque es preciso considerar que la literatura y el pensamiento acometen también una labor de resistencia (como Borges pudo comprender en la última etapa de su labor literaria).

3.3. Pensar dentro de los límites del idealismo: Hume en el planeta de Tlön

Tal como se va desentrañando, conforme avanza el cuento de «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», Tlön es un planeta inventado por los habitantes del país imaginario de Uqbar. Una sociedad secreta del siglo XVII ideó la invención de un país fantástico, Uqbar, bajo los auspicios de los estudios herméticos, la filantropía y la cábala. Dicha fraternidad, perseguida en Europa, se trasladó dos siglos después a América. En Memphis, un millonario decidió apoyar el proyecto, ampliándolo a la invención de un planeta, con la condición de que la empresa se mantuviese en secreto y no pactase con el impostor Jesucristo. La creación se plasmó en una Enciclopedia, que tomaba como modelo la *Encyclopaedia Britannica*, y en la que se concretaban entre otros aspectos, los lenguajes de las naciones de ese planeta, el sistema de numeración, su concepción de la realidad y las distintas herejías que la contradecían. A principios del siglo XX, esta secta hizo llegar a sus trescientos colaboradores el Tomo XI de la *Enciclopedia* de Tlön, y anunció la preparación de los 40 tomos de la *Enciclopedia*, no ya en inglés, sino en alguno de sus idiomas. El título de la Enciclopedia era *Orbis Tertius*, el «Tercer Mundo», pues la concepción de los habitantes de Tlön era «idealista», siguiendo los preceptos de

Berkeley y Hume, lo que condicionaba su forma de entender la realidad, y sus diversas lenguas.

La trama del relato, de gran complejidad, se desvela al final de la narración, en un «Apéndice» fechado en 1947, curiosamente seis años después de la publicación del cuento original, lo que sitúa la narración en un marco profético. Ya en este momento, la perfección idealista de Tlön se ha impuesto a nuestra débil e imperfecta realidad. El sueño de unos hombres, plasmado en una Enciclopedia *fantástica*, ha conquistado nuestro mundo «real».

«Tlön, Uqbar y Orbis Tertius» viene a ser la plasmación de las especulaciones teóricas que Borges iniciase en los ensayos referidos más arriba. Cuando Borges presenta la doctrina idealista en «Nueva refutación del tiempo» señala que «comprenderla es fácil; lo difícil es pensar dentro de sus límites» (2005a: 415). En el relato, Borges intenta pensar dentro de esos límites un mundo en el que sus habitantes son congénitamente idealistas, y, por lo tanto, la realidad no la constituyen los «objetos» en el *espacio*, sino las «ideas» que se suceden en su mente. Así pues, sin referencia espacial, sino sólo *temporal*, una serie de actos mentales que, a la manera *humeana*, resultan independientes unos de otros. La ausencia en Tlön de «objetos reales» determina sus lenguas, así en Tlön no contemplan los sustantivos, de los que carecen, basando sus idiomas y dialectos en «verbos impersonales» (por ejemplo, a la palabra *luna* le corresponde el verbo *lucecer* o *lunar*), o en «acumulación de adjetivos» (*luna* se diría *aéreo-claro sobre oscuro-redondo o anaranjado-tenue-del cielo*). Y en su literatura abundan los «objetos ideales», a la manera de Meinong, «convocados y disueltos en un momento, según las necesidades poéticas» (2005a: 435). Sólo una ciencia es posible, la «psicología», cualquier otro saber queda subordinado a ella. Aquí es dónde se muestra un mundo a la medida de las concepciones de Berkeley y Hume:

He dicho que los hombres de ese planeta conciben el universo como una serie de procesos mentales, que no se desenvuelven en el espacio sino de modo sucesivo en el tiempo. Spinoza atribuye a su inagotable divinidad los atributos de la extensión y del pensamiento; nadie comprendería en Tlön la yuxtaposición del primero (que sólo es típico de ciertos estados) y del segundo —que es un sinónimo perfecto del cosmos—. Dicho sea con otras palabras: no conciben que lo espacial perdure en el tiempo. La percepción de una humareda en el horizonte y después del campo incendiado y después del

cigarro a medio apagar que produjo la quemazón es considerada un ejemplo de asociación de ideas (2005a: 436).

Vemos que el «idealismo» conduce, como en «Nueva refutación del tiempo», a una reflexión sobre el «tiempo». Y de igual manera que en este ensayo, la consecuencia lógica de un mundo perceptual es la negación del tiempo, como así lo propone una de las escuelas de Tlön. Borges niega el «tiempo objetivo», como Aristóteles en su *Física*, pues del tiempo una parte ya ha sido y no es, mientras que otra parte todavía no es, y parece aceptar el «tiempo subjetivo o psicológico» de Agustín de Hipona en *Las Confesiones* cuando entiende el pasado como recuerdo y el futuro como expectativas, modalidades ambas del momento «presente». Pero desde la perspectiva *humeana*, el «presente» aparece como «indefinido», formado por un conjunto de momentos ideales que no mantienen relación entre sí, por lo que no se suceden, sino que se disuelven, como imágenes evanescentes.

En el cuento, Borges contrarresta la posición de aquellos que afirman la realidad del instante presente con otras hipótesis plausibles, como la de Russell en *The Analysis of Mind*, cuando supone la reciente creación de nuestro planeta con unos habitantes que recuerdan un «pasado ilusorio», o con las no menos coherentes con el idealismo como las siguientes:

Otra escuela declara que ha transcurrido ya todo el tiempo y que nuestra vida es apenas el recuerdo o reflejo crepuscular, y sin duda falseado y mutilado, de un proceso irrecuperable. Otra, que la historia del universo –y en ellas nuestras vidas y el más tenue detalle de nuestras vidas– es la escritura que produce un dios subalterno para entenderse con un demonio. Otra, que el universo es comparable a esas criptografías en las que no valen todos los símbolos y que sólo es verdad lo que sucede cada trescientas noches. Otra, que mientras dormimos aquí, estamos despiertos en otro lado y que así cada hombre es dos hombres (2005a: 437).

Todas estas hipótesis son formas de negar el tiempo. De ahí se sigue la imposibilidad de un sujeto idéntico, que perdure a través de sus vivencias, dado que

ninguna sustancia ni objeto se extiende a través de un tiempo discontinuo. Al carecer los objetos y los actos de continuidad espacial y temporal se excluyen el «principio de identidad» y el «principio de causalidad» en nuestra interpretación de la realidad.

Borges recurriendo a la filosofía como un «juego dialéctico» del «como si», motivado por el asombro, a modo de contrapunto, pondrá en escena a un herejarca de Tlön que propondrá la escandalosa hipótesis «materialista». La existencia de objetos materiales supone concebir una realidad aparte de nuestras ideas. La hipótesis, rechazada por desafiar el «sentido común» idealista, pondrá en cuestión los fundamentos del mundo de Tlön, no solventándose la cuestión hasta que otro herejarca de tradición ortodoxa proponga una hipótesis que nosotros denominaríamos *spinoziana*, y que Borges considera cercana a Schopenhauer: la del «panteísmo idealista», según la cual «hay un solo sujeto, que ese sujeto indivisible es cada uno de los seres del universo y que éstos son los órganos y máscaras de la divinidad» (2005a; 438). Definitivamente es la postura aceptada en Tlön pues tiene a su favor varias razones, «la primera, el repudio del solipsismo; la segunda, la posibilidad de conservar la base psicológica de las ciencias; la tercera, la posibilidad de conservar el culto de los dioses» (2005a: 438). La postulación de un sujeto único y eterno incide en la literatura, donde es raro que los libros estén firmados (tema recurrente en otros textos clásicos de Borges), en las matemáticas, donde la «operación de contar modifica las cantidades», etc.

En la *Postdata de 1947*, el orden preciso del idealismo filosófico de las naciones de Tlön ha triunfado y se ha impuesto a nuestra vacilante realidad. El narrador del relato vaticina que pronto desaparecerán de nuestro planeta los idiomas, para dejar paso a las nuevas lenguas postuladas en la Enciclopedia *Orbis Tertius*. Afirma: «El mundo será Tlön». Si bien Tlön es un laberinto, al menos es un laberinto ideado por los hombres, dada nuestra incapacidad de entender el mundo que nos rodea. La creación de una Enciclopedia, ese «espejo conceptual del mundo» (Sarlo, 2007: 109) ha terminado por dar vida a un nuevo mundo. Como dice Beatriz Sarlo: «Los sabios de Tlön inventan filosofías del “como si”, no sólo para interpretar el mundo sino también para modificar el modo en el que lo percibimos; luego esa percepción (“como si”) se imprime sobre el mundo y lo adecúa según la forma en como este es pensado» (2007: 112).

Nuestra «realidad» ha sucumbido ante el orden racional de Tlön, ante su «rigor de ajedrecistas», «su historia armoniosa» (Borges, 2005a: 443). El narrador, mientras tanto, desde un hotel de Adrogué (un lugar de memoria, ligado a la

niñez de Borges), sucumbe a la indiferencia, apegado a un pasado incierto (no en vano se dedica a traducir un texto de Browne), tal vez, como única forma de hacer frente a un final apocalíptico.

El cuento de Borges se ha interpretado como una crítica de Borges a la inconsistencia del pensamiento realista, ante la inconmensurabilidad de las leyes del lenguaje y el oculto e indescifrable orden de lo real. De ahí la apuesta a favor del idealismo. Pero tal interpretación es errónea o al menos incompleta, pues en el relato la concepción idealista se desboca, comenzando a multiplicarse los objetos a la manera de Meinong, copiándose sin fin e invadiendo la realidad. De ahí que algunos intérpretes hayan caracterizado el relato como una *reductio ad absurdum* del idealismo (Botero Camacho, 2006). La aparente economía del mundo de Tlön es ficticia, y el principio de no contradicción es insostenible en él. Al menos en el mundo «real» nos regimos por un límite según el cual «no todo lo pensable existe» (Almeida, 2006: 114).

Aunque tampoco queda claro que Borges pretendiese refutar el idealismo, pues si bien se ha mostrado su inconsistencia formal, su imperio o dominio no deja de ser una ficción. Resulta más plausible concebir el relato como la puesta en forma de una hipótesis filosófica, como explicamos al concebir la relación de Borges con la filosofía. De esta manera, Borges se ha servido del pensamiento de Hume para reflexionar sobre alguna de sus perplejidades: lo real, el tiempo, la identidad personal.

4. Más allá del idealismo: La doctrina de los ciclos

Para Borges, la «negación del tiempo» era la consecuencia extrema del idealismo *humeano*, una tesis que el propio Hume no se atrevió a formular. Pero en ese «juego dialéctico» en el que consiste la filosofía, Hume proporcionaría a Borges otra variación sobre el tiempo: la idea del eterno retorno de lo mismo.

En 1943, Borges añadía a una nueva edición de *Historia de la Eternidad*, el ensayo «El tiempo circular» en el que declaraba: «Yo suelo regresar eternamente al Eterno Regreso» (2005a: 393). Era este uno de los temas que siempre estuvo presente en sus obras y al que recurría a modo de obsesión. Precisamente en este

ensayo señala que la idea del Eterno Retorno aparecía recogida en los *Diálogos sobre la religión natural* de David Hume. Y en una entrevista, muchos años después, Borges revelaría a María Esther Vázquez, que la primera persona que le habló de esa doctrina fue su padre y que éste la recogió de la citada obra de Hume (Borges, 1983).

Borges ya había hecho uso del argumento de Hume, sin mencionar al filósofo, en el ensayo «La doctrina de los ciclos», en la primera edición de *Historia de la Eternidad* (1936), si bien actualizándola al introducir una referencia a la doctrina atómica de Rutherford.

En el ensayo de 1943, «El tiempo circular», Borges teoriza sobre el Eterno Retorno, y los tres modos fundamentales en los que, según él, se ha manifestado. El primero, refiere al «argumento astrológico» del *Timeo* platónico, donde se manifiesta que todos los planetas volverán a ocupar la misma posición que en su origen y que todo se volverá a repetir; el segundo es el más divulgado, el señalado por Nietzsche y del que Borges descubre un antecedente en los *Diálogos sobre la religión natural*, cuando Hume afirma:

No imaginemos la materia infinita, como lo hizo Epicuro; imaginémosla finita. Un número finito de partículas no es susceptible de infinitas trasposiciones; en una duración eterna, todos los órdenes y colocaciones posibles ocurrirán un número infinito de veces. Este mundo, con todos sus detalles, hasta los más minúsculos, ha sido elaborado y aniquilado, y será elaborado y aniquilado: infinitamente (*Dialogues*, VIII) (Borges, 2005a: 394; Hume, 2004a: 136).

En los *Diálogos sobre la religión natural*, Hume había introducido esta hipótesis cosmológica como una explicación posible del cosmos, una explicación materialista, tan coherente o más que la hipótesis teológica del designio⁵. Hume entendía aquí la filosofía al modo de Borges, como un «juego dialéctico»,

⁵ Es precisamente en la parte VIII de los *Diálogos sobre la religión natural*, donde Hume aventura las argumentaciones más arriesgadas para explicar el misterio del universo, contra el argumento teológico del designio. Para David O'Connor al defender la «vieja hipótesis

amparado en un escepticismo, que ponía en entredicho cualquier forma de explicación sobre aquello que trascendiese la experiencia. Hume recuperaba así la «doctrina del eterno retorno» de los antiguos griegos como contrapunto de la concepción cristiana del universo. Su argumento partía de la idea de una materia finita en un universo donde transcurre un tiempo infinito, y en el que, por tanto, se repetirán todos los acontecimientos, y además de un modo infinito, durante toda la eternidad. Hume introducía aquí otra de las ideas que venía obsesionando a Borges, la del «infinito». De hecho, Georg Bossong ha caracterizado a Borges como *pensador de lo infinito*, (Bossong, 1988, 33). Sus símbolos preferidos como son las imágenes de los espejos (los espejos enfrentados), el laberinto, el reloj de arena, el tiempo cíclico, la eternidad, la biblioteca (de Babel) suponen una prefiguración del mismo. A la presencia del infinito le confería Borges un aire de amenaza. En el ensayo «Avatares de la tortuga» declara: «Hay un concepto que es el corruptor y el desatinador de los otros. No hablo del Mal cuyo limitado imperio es la ética; hablo del infinito» (2005a: 254). La idea de infinito deja así una estela de desolación, como bien señala Ana María Barrenechea «Borges sabe que toda realidad se disuelve con la presencia del infinito y lo convoca constantemente en sus obras, a veces aludiéndolo en una palabra, otras desarrollándolo en complejo argumento» (Barrenechea, 1984: 19). La misma autora refiere una cita de la obra de Borges, de *El idioma de los argentinos* (1928):

Sospecho que la palabra infinito fue alguna vez una insípida equivalencia de inacabado; ahora es una de las perfecciones de Dios en la teología y un discutidero en la metafísica y un énfasis popularizado en las letras y una finísima concepción renovada en las matemáticas –Russell explica la adición y multiplicación y potenciación de números cardinales infinitos y el porqué de sus dinastías casi terribles– y una verdadera intuición al mirar el cielo (Barrenechea, 1984: 18).

Estas referencias a lo inacabado, a las perfecciones de Dios, o su inclusión en el universo matemático, dan una serie de pistas sobre el verdadero sentido del «infinito». Si analizamos las reflexiones de Borges sobre este concepto y las

epicúrea» modificada, Hume se está convirtiendo en un precursor de la teoría del Big Bang, como más adelante de la teoría de la evolución de Darwin (O'Connor, 2001: 137-145).

relacionamos con otros aspectos de su obra podemos comprobar cómo Borges expresa poéticamente la condición del ser humano extraviado en un universo regido por una Divinidad, cuyos designios nos están vedados conocer, o por un orden secreto e impenetrable, tal como refería Hume también en los *Diálogos sobre la religión natural*, que hacen fracasar nuestra búsqueda insaciable de un «sentido».

Borges intentó refutar esta concepción del Eterno retorno mediante la tesis matemática sobre el Infinito de Cantor. Pues si es posible un número infinito de combinaciones de la materia, ya no resulta necesario un Regreso Infinito. Es a través de la postulación de un infinito material, a partir de una hipótesis matemática, como Borges niega la doctrina de los ciclos. Pese a lo atractivo de la idea del Eterno Retorno, y a pesar de utilizarla en relatos tales como «Las ruinas circulares» o en el poema «La noche cíclica», Borges *descree* de la hipótesis. Es más, la siente como una amenaza, como una pesadilla, al igual que el Infinito, muy lejos de aquella apreciación de Nietzsche que servía para afirmar la vida.

Resulta ahora sencillo de explicar la inclusión de David Hume en el poema de 1940, «La noche cíclica», así como el aire de pesadilla que recorre este poema sobre la «doctrina de los ciclos», como puede apreciarse al introducir los términos: «arduos, oprimirá, gemirá, fétido, insomnio, abismo, oscura, noche, esquina remota, higuera sombría, vereda rota, rosa apagada, etc». Reproducimos el poema:

La noche cíclica

A Sylvia Bullrich

Lo supieron los arduos alumnos de Pitágoras:
los astros y los hombres vuelven cíclicamente;
los átomos fatales repetirán la urgente
Afrodita de oro, los tebanos, las ágoras.

En edades futuras oprimirá el centauro
con el casco solípedo el pecho del lapita;
cuando Roma sea polvo, gemirá en la infinita
noche de su palacio fétido el minotauro.

Volverá toda noche de insomnio: minuciosa.
La mano que esto escribe renacerá del mismo
vientre. Férreos ejércitos construirán el abismo.
(David Hume de Edimburgo dijo la misma cosa).

No sé si volveremos en un ciclo segundo
como vuelven las cifras de una fracción periódica;
pero sé que una oscura rotación pitagórica
noche a noche me deja en un lugar del mundo
que es de los arrabales. Una esquina remota
que puede ser del Norte, del Sur o del Oeste,
pero que tiene siempre una tapia celeste,
una higuera sombría y una vereda rota.

Ahí está Buenos Aires. El tiempo que a los hombres
trae el amor o el oro, a mí apenas me deja
esta rosa apagada, esta vana madeja
de calles que repiten los pretéritos nombres
de mi sangre: Laprida, Cabrera, Soler, Suárez...
Nombres en que retumban (ya secretas) las dianas,
las repúblicas, los caballos y las mañanas,
las felices victorias, las muertes militares.

Las plazas agravadas por la noche sin dueño
son los patios profundos de un árido palacio
y las calles unánimes que engendran el espacio
son corredores de vago miedo y de sueño.

Vuelve la noche cóncava que descifró Anaxágoras;
vuelve a mi carne humana la eternidad constante
y el recuerdo ¿el proyecto? de un poema incesante:

«Lo supieron los arduos alumnos de Pitágoras...»

(Borges, 2005a: 863-864).

Posteriormente, Borges intentó escribir un cuento cuyo argumento girase en torno a Hume y la idea del Eterno Retorno, que finalmente no llegó a realizar. Así, tras el éxito de *Ficciones*, Borges continuó con la labor de idear argumentos para sus *contes philosophiques*, y en Febrero de 1945, en la Revista *Latitud* en una «Encuesta para escritores» al preguntarle qué preparaba, declaró que una serie de cuentos sobre la ciudad de los inmortales, sobre Averroes, sobre contrabandistas y «otro cuento fantástico sobre el tema del eterno retorno, que se titulará, si no me equivoco, “El traductor de Hume”» (Borges, 2001: 353). Lo curioso es que los cuentos posteriores que va alumbrando no hacen referencia al tema y en 1949, cuando publica *El Aleph*, únicamente hay una referencia tangencial a Hume, en «La busca de Averroes», y no en relación con la doctrina del eterno retorno. Sin embargo, como ya hemos referido la idea nunca la abandonó.

Existe un tercer modo del Eterno Retorno para Borges, «el menos pavoroso y melodramático, pero también el único imaginable». Según esta concepción, los ciclos del tiempo «serían similares, pero no idénticos» (2005a: 394). Es la propuesta que aparece en la mitología de las *edades* de Hesíodo, en el *fuego* de Heráclito, en Bacon, en Vico, en Schopenhauer, en el *Eureka* de Poe... y también en la doctrina del Buda, como menciona y se encargará de desarrollar en su célebre conferencia sobre el budismo (Borges & Jurado, 2000). Borges, como filósofo le critica la negación del pasado y del porvenir y, por lo tanto, de cualquier novedad. Y en la citada entrevista con María Esther Vázquez, vuelve a criticarla:

En las cosmogonías hindúes, en el budismo, por ejemplo, los ciclos se repiten, pero no son idénticos: es decir, una persona no vive su propia vida un número indefinido o infinito de veces, sino que cada ciclo influye en el subsiguiente y así podemos descender a animales, a plantas, a demonios, a fantasmas, o podemos volver a ser otra vez hombres y eventualmente podemos perder nuestra identidad. Eso sería el Nirvana y eso sería la mayor felicidad, caer en la rueda de la vida y vernos libres de la vida. Esa idea me impresionó muchísimo y luego la he aprovechado muchas veces. Personalmente, descreo de ella. No solamente descreo, sino, como dije en un artículo titulado «La doctrina de los ciclos», si ésta es la milésima vez que

mantenemos esta conversación, es realmente la primera porque no recuerdo las anteriores. Un argumento que suele emplearse a favor de esa idea, sobre el cual tiene un poema muy lindo el poeta Dante Gabriel Rossetti («*I have been here before, / But when or how I cannot tell: / I know the grass beyond the door, / The sweet keen smell, / The sighing sounds, the lights around the shore. / ... You have been mine before...*»), es que, si yo creo haber vivido ya este momento, eso introduce una modificación, porque suponiendo que ésta sea la segunda vez que mantengo esta conversación y pienso: «yo ya he hablado sobre esto con María Esther Vázquez y le he dicho las mismas cosas en esta misma sala de la misma Biblioteca Nacional», entonces esto no habría ocurrido la primera vez, entonces los ciclos no serían idénticos. El hecho de recordar un ciclo anterior sería en realidad un argumento contra la doctrina de los ciclos. Además, si suponemos una sucesión indefinida o infinita de vidas, cada vez recordaremos mejor las cosas y eso nos permitirá modificar quizá nuestra conducta, y entonces se derrumbaría la teoría (Borges, 1983).

La «doctrina de los ciclos» que surgió en el pensamiento de Hume, resultó ser una idea fructífera para la especulación sobre el tiempo y la eternidad, sobre lo finito y lo infinito, sobre nuestra condición humana, como también un excelente recurso literario para los ensayos, los poemas y los cuentos de Borges. Sin embargo, a partir de las reflexiones *borgianas*, se manifiesta como un sistema de pensamiento con incoherencias formales profundas, que no logra proporcionarnos una respuesta a los enigmas de la existencia. De ahí que debamos entender la filosofía de Borges más como «juego dialéctico», que como un «sistema», lo que nos mostrará lo necesario de peregrinar por sus laberintos.

5. Conclusiones

La imagen de David Hume visto a través del espejo de Borges nos desvela la concepción de un pensador que lleva a cabo, como Borges, juegos con el tiempo y con el infinito, que siente la angustia del existir en un universo desordenado, e instala la paradoja en el corazón mismo de la filosofía.

Lejos de muchas interpretaciones académicas, Hume aparece en el espacio *borgiano* asociado a la representación de una realidad que niega sus mismos fundamentos, así, la materia y el espacio, la identidad y la causalidad, el sujeto y el tiempo. Una salida posible aparece en la «doctrina de los ciclos», que Hume formuló en los *Diálogos sobre la religión natural*, pero tan incoherente como cualquier otra hipótesis que postule un orden racional del universo. La representación *borgiana* de Hume dejará perplejos a muchos intérpretes de su obra. Una visión difícil de comprender si no se entiende la filosofía como diálogo incesante, escepticismo irónico, juego dialéctico, en definitiva, como dicha del pensamiento. Borges y sus obsesiones, ya lo indicó Foucault al inicio de *Las palabras y las cosas*, es una fuente de inspiración para el ejercicio del pensamiento, también para explorar nuevas miradas a la historia de la filosofía.

Agradecimientos

Nunca pensé que llegaría el momento fatal. Poco antes hablé con ella por teléfono y la observé con ánimo entusiasta por la publicación de su nuevo libro, por las grabaciones planificadas, por el interés de los alumnos por sus asignaturas de la UNED. Sé que gustaba de Borges y espero que le agrade este artículo. Dedicado a María Teresa Román López, que siempre tuvo palabras amables y sabias. Como Borges, nunca puso fronteras al pensamiento.

Agradezco también a la profesora Purificación Mármol Rodríguez, que me animase a concebir estas reflexiones. Corrigió con delicado esmero el borrador del ensayo y me hizo sugerencias inestimables.

Bibliografía

- ALAZRAQUI, J. (ed.) (1987). *Jorge Luis Borges. El escritor y la crítica*. Madrid: Taurus.
- (1978). «Jorge Luis Borges». En: J. Roy (comp.), *Narrativa y crítica de nuestra América*. Madrid: Castalia, pp. 34-36.
- ALMEIDA, I. (2004). «De Borges a Schopenhauer». *Variaciones Borges* 17, 103-141.
- ALMEIDA, I. & PARODI, C. (eds.) (2006). *El fragmento infinito. Estudios sobre «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de J. L. Borges*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- BALDERSTON, D. (2017). «Cómo escribía Borges: un cuento y un poema». *Lo que los archivos cuentan*, Vol. 5, pp. 129-152.
- BARNATÁN, M. R. (1978). *Conocer Borges y su obra*. Barcelona: Dopesa.
- BARRENECHEA, A. M. (1957). *La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*. México: El Colegio de México.
- BENÍTEZ, L.; ROBLES, J.A. (1994). «La vía de las ideas». En: E. de Olaso (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 6. Del Renacimiento a la Ilustración, I*. Madrid: Trotta, pp. 111-132.
- BERKELEY, G. (2013). *Comentarios filosóficos; Ensayo de una nueva teoría de la visión; Tratado sobre los principios del conocimiento humano; Tres diálogos entre Hilas y Filonús; Alcifrón*. Madrid: Gredos.
- BORGES, J.L. (2005a). *Obras Completas I*. Barcelona: RBA.
- (2005b). *Obras Completas II*. Barcelona: RBA.
- (2001). *Textos recobrados 1931-1955*. Barcelona: Emecé Editores.
- (2010). *Cartas del fervor. Correspondencia con Maurice Abramowicz y Jacobo Sureda (1919-1928)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2017). *Borges Esencial*. Barcelona: Real Academia Española. Penguin Random House.
- (1983). *Veinticinco agosto 1983 y otros cuentos*. Madrid: Siruela.
- BORGES, J. L., FERRARI, O. (2005). *En Diálogo II*. México: Siglo XXI.
- BORGES, J. L., JURADO, A. (2000). *Qué es el budismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- BOSSONG, G. (1988). «La infinitud del lenguaje en la obra de Jorge Luis Borges». En: Victorino Polo (coord.). *Oro en la piedra. Homenaje a Borges*. Murcia: Editora Regional, pp. 33-53.

- BOTERO CAMACHO, M.J. (2006). «Objeción literaria al empirismo de David Hume». *Estudios ingleses de la Universidad Complutense*, vol. 14, pp. 123-150.
- CAMURATI, M. (2011). «Borges ¿un argentino extraviado en la metafísica?». *Variaciones Borges*, 31, pp. 221-231.
- CANO LÓPEZ, A. J. (2009). *La teoría de las pasiones en David Hume (Del modelo clásico de las pasiones al paradigma ilustrado)*. Murcia: Universidad de Murcia.
- CASTANY PRADO, B. (2012). *Que nada se sabe: el escepticismo en la obra de Jorge Luis Borges*. Alicante: Universidad de Alicante.
- DE TORO, A.; DE TORO, F. (eds.). (1999). *Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX*. Madrid/Fránkfort del Meno: Iberoamericana–Vervuert.
- KEMP SMITH, N. (2005, *First published* 1941). *The Philosophy of David Hume*. Basingstoke, England: Palgrave.
- HUME, D. (1981). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional.
- (2004). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Istmo.
- (2005). *Diálogos sobre la religión natural*. Madrid: Tecnos.
- JOHNSON, D. E. (2012). *Kant's Dog. On Borges, Philosophy, and the Time of Translation*. New York: Suny Press.
- LEMA-HINCAPIÉ, A. (2002). «Borges y la Filosofía Occidental: algunos momentos de la Crítica». *Praxis Filosófica*, nº 14, pp. 99-114.
- MARTÍN, M. (2002). «Borges, perplejo defensor del idealismo». *Variaciones Borges*. 13, pp. 7-21.
- (2006). «Tras el rumbo de Hume en la invención de Tlön. Versiones paródicas de El Otro, El Mismo». En: I. Almeida & C. Parodi (eds.), *El fragmento infinito. Estudios sobre "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" de J. L. Borges*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 123-136.
- MATEOS, Z. (1998). *La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Biblos.
- MOLLOY, S. (1979). *Las letras de Borges*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- MOULINES, C.U. (1999). «El idealismo más consecuente según Borges: la negación del tiempo». En: A. de Toro, F. de Toro (eds.), *Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX*. Madrid/Fránkfort en Meno: Iberoamericana–Vervuert, pp. 179-187.
- MOURE, C. (2013). «Borges y la refutación (poética) del tiempo». *Variaciones Borges*, 35, pp. 245-264.
- NUÑO, J. (1986). *La filosofía de Borges*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- O'CONNOR, D. (2001). *Hume on Religion*. London: Routledge.

- REID, TH. (2004). *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*. Madrid: Trotta.
- RODERO, J. (2006). *La edad de la incertidumbre. Un estudio del cuento fantástico del siglo XXI en Latinoamérica*. New York: Peter Lang.
- Román López, M.T. (2010). «UNA APROXIMACIÓN A LAS FILOSOFÍAS ORIENTALES NO DUALES». *Éndoxa, Series Filosóficas*, 25, pp. 103-127.
- SAVATER, F. (2008). *Borges: La ironía metafísica*. Barcelona: Ariel.
- VÁZQUEZ, M.E. (1984). *Borges, sus días y su tiempo*. Buenos Aires: Javier Vergara.
- VASQUEZ, M.M. (2011). «Metarrelatos, espejos y mundos posibles en Tlön, Uqbar, Orbis Tertius de Borges». *Acta literaria*, nº 42, I Sem. 9-31.
- VELARDE LOMBAÑA, J. (2001). «Razón ilustrada y agnosticismo». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 4, pp. 287-296.
- VITIELLO, V. (2007). *Borges: memoria y lenguaje*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- VV.AA. (2016). *A través del espejo* (Antología a cargo de Jesús Ibañez). Girona: Atalanta.

Enviado: 3/07/2018

Aceptado: 22/10/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



ANTONIO MACHADO: CONOCIMIENTO Y LÓGICA

ANTONIO MACHADO: KNOWLEDGE AND LOGIC

Enrique GALLUD JARDIEL*
Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN: Este ensayo se centra principalmente en el aspecto epistemológico de la filosofía machadiana: sus opiniones sobre el conocimiento y la ignorancia, sus conclusiones sobre los mecanismos de la mente y sus consejos sobre el campo de la aplicación pedagógica del conocimiento, esto es: sobre el aprender y el enseñar. Los textos que sirven de base a este estudio son principalmente los libros *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* (1936) y *Los complementarios*, en los que el autor crea a un profesor imaginario para exponer sus ideas sobre el tema. Estas dos fuentes se ven complementadas por diversos poemas de carácter filosófico en los que su pensamiento se sintetiza.

PALABRAS CLAVE: Machado, filosofía, lógica, epistemología, conocimiento.

ABSTRACT: This essay focuses mainly on the epistemological aspect of Machado's philosophy: its opinions on knowledge and ignorance, his conclusions about the mechanisms of the mind and his advices on the field of the pedagogical application of knowledge; this is: about learning and teaching. The main texts that are the basis of this study are *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* (1936) and *Los complementarios*, in which the author creates an imaginary teacher to present his ideas on the subject. These two sources are complemented by various poems of a philosophical nature in which his thought is synthesized.

* E-mail: egjardiel@gmail.com

KEYWORDS: Machado, philosophy, logic, epistemology, knowledge.

Tras sólo un moderado estudio de la obra literaria de Antonio Machado, se hace evidente que, de no haber escrito la poesía luminosa y profunda que nos legó, habría de todos modos pasado a la posteridad por su hondo y claro pensamiento, tal y como lo hallamos en su prosa. De hecho, la hermenéutica española ha logrado reivindicar al Machado articulista y dramaturgo, ampliando así la visión que de él se tenía fuera de los círculos intelectuales. Se han editado escritos privados y poco conocidos del poeta y se han revisado sus artículos y, en ellos, sus ideas sobre España, su política, su sentido, su futuro y otros temas de variada índole. Hoy, todos coincidimos en la noción de que sin lectura y entendimiento suficiente de las prosas de Machado no es posible una justa valoración de su poesía, aunque no falta quien diga que en Antonio hay dos Machados diferentes y sucesivos: «Es posible que el filósofo naciera cuando el poeta, por alguna razón, había en él empezado a morir» (Sánchez Barbudo, 1969: 110).

Pero lo que nos interesa aquí es el aspecto epistemológico de la filosofía machadiana: sus opiniones sobre el saber, el conocer y el ignorar; sus conclusiones sobre los mecanismos de la mente y sus consejos sobre el campo de la aplicación pedagógica del conocimiento; esto es: sobre el aprender y el enseñar.

Machado trata frecuentemente de este tema en sus *Proverbios y cantares* y más aún en *Juan de Mairena*, libro que encierra treinta años de experiencia didáctica en los institutos universitarios de Soria, Segovia, Baeza y Madrid, poniendo ante los ojos del lector un esquema altamente racional y de gran claridad, y que el autor nos brinda desde una perspectiva innecesariamente modesta, cuando afirma en su *Biografía*: «No tengo vocación de maestro y mucho menos de catedrático. Procuero, no obstante, cumplir con mi deber (Machado, 1999: 64)».

1. Un ejercicio de apocrifismo

Para expresar con más libertad sus opiniones al respecto, el escritor se escuda en heterónimos. «La creación de los apócrifos había sido un sistema de A.M. para manejar unos sistemas de conceptos que él no podía presentar con convicción,

pero que le parecía que debían ser expuestos de un modo u otro» (Valverde, 1982: 27). «Antonio Machado dice que este apócrifo representa el “yo filosófico” de sus años jóvenes; añade luego que “mira las cosas con un criterio librepensador”, en la más alta acepción de la palabra» (Barjau, 1975: 94). Crea entonces unos profesores apócrifos como recurso para manejar unos sistemas de conceptos que le parecía que debían ser expuestos de un modo u otro. No es éste el único caso en el que Machado muestra su gusto por lo apócrifo. Está convencido de que la realidad se puede mejorar. Por eso, se dirige a unos imaginarios alumnos y les dice: «Tenéis unos padres excelentes, a quienes debéis respeto y cariño; pero ¿por qué no inventáis otros más excelentes todavía?» (Machado, 1982a: 113).

En boca de los mencionados profesores pone toda una serie de sentencias, donaires, apuntes y recuerdos que, a primera vista, pueden sugerir desorden, pero que bien entendidos encajan perfectamente en un todo coherente y no meramente teórico, sino de innegable utilidad práctica.

El maestro que enseña a Machado, para que él nos enseñe a nosotros, tuvo a su vez su maestro: Abel Martín, al que se describe como un sabio olvidado y caduco, supuestamente nacido en Sevilla en 1840 y muerto en Madrid, en 1888 o 1889, ¿qué más da? El estilo de sus apócrifas enseñanzas es firmemente didáctico y decimonónico, y éstas precisan que Juan de Mairena —el discípulo por excelencia—, más desenvuelto y lúdico que su maestro, las aclare y complete.

Este procedimiento estilístico del desdoblamiento es habitual en Machado, quien en su *Cancionero apócrifo* se menciona a sí mismo como un poeta que fue profesor en Soria, Baeza, Segovia y Teruel y que ha sido confundido con otro célebre poeta del mismo nombre, autor de *Soledades*, *Campos de Castilla*, etc. Además, confiesa en su *Retrato*:

Converso con el hombre que siempre va conmigo
—quien habla solo espera hablar a Dios un día—;
mi soliloquio es plática con ese buen amigo
que me enseñó el secreto de la filantropía (Machado, 1982b: 42).

Sánchez Barbudo considera que este desdoblamiento no es sino otra forma de reconocer el valor del «otro», la manera que tiene el poeta de interesarse por sus semejantes: «Lo que Machado dice constantemente en *Juan de Mairena* es que la mónada no debe ser “sorda e indiferente” a otras melodías, a otras almas» (Sánchez Barbudo, 1959: 210).

Los filósofos apócrifos Abel Martín y Juan de Mairena surgen de este mismo impulso hacia el desdoblamiento y le permiten una total libertad a la hora de arremeter contra los manidos tópicos relativos al saber. Para dejar clara desde el inicio la heterodoxia de sus comentarios nos presenta a Juan de Mairena como un especialista en Retórica —cuyas clases imparte de manera gratuita y voluntaria— y que paradójicamente ha de ganarse la vida como profesor de Gimnasia. Éste es el primer ataque implícito a un siglo superficial, supercineasta, ñoño y deportivo, en donde sólo los «filósofos trasnochados» como Mairena se ocupan del eterno tema del conocimiento. Como fuere, lo que el preguntón incansable e irónico que es Juan de Mairena hace con sus estudiantes en sus clases opcionales de Retórica, no es enseñar Retórica, sino enseñar a aprender, hacerles hacer gimnasia mental. Sus procedimientos son fijos y bien definidos y en ellos se halla implícita su teoría y su particular punto de vista, su perspectiva, algo que él consideraba imprescindible y cuya necesidad percibió a temprana edad, como cuenta en una anécdota ilustrativa. Al parecer su madre le había comprado de niño en cierta ocasión un trozo de caña de azúcar. El pequeño Antonio vio a un niño con otra igual y le preguntó a su madre: «¿La de ese niño es mayor que la mía?» A lo que ésta le respondió: «Claro que no. ¿Dónde tienes los ojos?» Eso fue precisamente —confesó años más tarde Machado— lo que había seguido preguntándose durante toda su vida: ¿Dónde tenía los ojos?

2. Base filosófica necesaria

De manera ambiciosa, Mairena no deja de recordar que el saber y sus procedimientos —la epistemología— son la consecuencia de una metafísica concreta. Nos comunica que cada persona pensante —valga la redundancia— ha de tener su propia metafísica y nos describe la suya, diciéndonos que el universo mismo

es una actividad consciente, una substancia o fuerza activa de carácter, antes que nada, mental. El Ser, en su visión metafórica, no es sino un gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo y cuyo mirar y aprehender es una característica intrínseca. Machado recrea prácticamente la noción de Parménides de Elea, quien decía que ser y pensar son una misma cosa.

Partiendo de este postulado, en un universo así planteado, la consciencia lógica, metódica y sistemática queda como el único instrumento viable para el conocimiento. «La filosofía de Mairena empieza con la duda y termina con una teoría de la creencia» (Barjau, 1971: 68). Machado se define a sí mismo como un partidario de un neo-racionalismo que se halla más allá incluso de la duda cartesiana, puesto que una duda metódica —y éstas son sus propias palabras— será siempre pura *contradictio in adjecto*, como un *círculo cuadrado*, un *metal de madera* o un *guardia de asalto*. Porque el que tiene un método o cree tenerlo, tiene o cree tener un camino que conduce a la verdad, que es precisamente lo necesario para no dudar. «El pensamiento de Machado no es un pensamiento cerrado, es una reflexión que pone inevitablemente en marcha otra reflexión, una continua invitación a meditar; una especie de nuevo socratismo» (Barjau, 1975: 112).

Este sistema machadiano se traduce en la noción de una Escuela Popular de Sabiduría Superior, a semejanza de la Escuela Superior Popular de la que habla Max Scheler en *Las formas del saber y la sociedad*. «[En Machado] la presencia de Scheler no se limita a las ocasiones en que se refiere a él por su nombre, sino que aporta diversas cuestiones que tendrán amplio desarrollo en las reflexiones machadianas» (Valverde, 1982: 25). Tal noción estaba influida por las ideas de Ortega y Gasset en *Misión de la universidad*. Ha de mencionarse, a modo de inciso, el aprecio intelectual que le tuvo: «Antonio Machado era personalmente muy devoto de Ortega» (Valverde, 1982: 18). Le cita abundantemente y le dedica un verso, denominándole elogiosamente «arquitecto de Sofía».

Volviendo a la Escuela, la finalidad de ésta consistiría en revelar al pueblo todo el radio de su posible actividad pensante, toda la enorme zona de su espíritu que puede ser eliminada y, consiguientemente, obscurecida. «En la Escuela Superior de Sabiduría que proyecta Mairena se enseñará a librepensar, a “desplegar todo el radio de la posible actividad pensante”, a “repensar lo pensado”, a “desaber lo sabido”» (Barjau, 1975: 94-95).

En cuanto al destinatario de tal actividad nos asegura que tenemos un pueblo maravillosamente dotado para la sabiduría, en el mejor sentido de la palabra; un pueblo a quien no acaba de entontecer una clase media, entontecida a su vez por la indigencia científica de las universidades y por el pragmatismo eclesiástico, enemigo siempre de las altas actividades del espíritu.

La suya no sería, empero, una labor fácil, pues, aunque los futuros maestros de la Escuela sólo pretenderían despertar al dormido, y sólo de ese modo contribuirían a la difusión de la cultura, enfrente de ellos estarían siempre, no precisamente los dormidos, sino aquellos que, medio desvelados, no quieren despertar del todo, ni mucho menos despertar a su prójimo.

La necesidad de una utópica institución de tales características es perentoria, si no queremos que el asistemismo, el utilitarismo y la confusión nos dominen por completo. Y, para convencernos de ello, pasa a disertar sobre la ignorancia, que afecta incluso al sentido de la vida. En *Soledades, galerías y otros poemas* se lamenta del hecho de que no sabemos ni por qué vivimos:

¡Ay del noble peregrino
que se para a meditar
después del largo camino
en el horror de llegar! (Machado, 1983:140)

Esta realidad obstaculiza la búsqueda de la verdad, porque la verdad del hombre empieza donde acaba su propia tontería. Pero la tontería del hombre es inagotable:

¡Ojos que a la luz se abrieron
un día para, después,
ciegos tornar a la tierra,
hartos de mirar sin ver! (Machado, 1982b: 142)

Machado parte de la base de que «[...] de diez cabezas, nueve embisten y una, piensa». E indica el error de los pragmatistas:

Lo corriente en el hombre es la tendencia a creer verdadero cuanto le reporta alguna utilidad. Por eso hay tantos hombres capaces de comulgar con ruedas de molino. Os hago esta advertencia pensando en algunos de vosotros que habrán de consagrarse a la política (Machado, 1982a: 43).

Los utilitaristas no han reparado en que lo que ellos hacen es invitar a elegir una fe, una creencia, y que el racionalismo que ellos combaten es ya un producto de la elección que aconsejan, y el más acreditado hasta la fecha. Hablando del aprendizaje automático que preconizaba el utilitarismo —en virtud del cual y desde el primer tercio del siglo, se puede aprender el inglés u otro idioma, en quince días y por correspondencia, si así se necesita— Machado afirma que es deber de los profesores el prevenir a los alumnos de extravagancias de tan mal gusto —son sus palabras textuales— como estos esnobismos o novedades irreflexivas. Es curioso el contemplar cómo Machado, tan progresista en otros temas, se muestra aquí tan clásico y precavido a la hora de enjuiciar conceptos nuevos y antiguos relativos a la transmisión del saber. Nos dice que el pasado y lo que implica viven en la memoria de las gentes, que, por actuar en las consciencias, se hallan incorporados al presente y en constante función de porvenir. Por ende, lo pasado es materia de infinita plasticidad, apta para ser transformada y recibir las más variadas formas, pero sin desaparecer. A este esnobismo utilitarista del aprender sin base, únicamente en virtud de lo inminentemente útil, se le puede aplicar el siguiente comentario de Mairena:

Recordad lo que tantas veces os he dicho: De cada diez novedades que se intentan, más o menos flamantes, nueve suelen ser tonterías; la décima y última, que no es tontería, resulta a última hora de muy escasa novedad. Y esto es lo inevitable, señores. Porque no es dado al hombre el crear un mundo de la nada, como hizo el Dios bíblico, ni hacer tampoco lo contrario, cosa más difícil todavía. La novedad propiamente dicha nos está vedada (Machado, 1982a: 129).

Además de lo dicho, y con respecto a las críticas hechas a la aplicación sistemática de la lógica tradicional por parte del alumno para la obtención de conocimiento, Machado llega a una afirmación harto tajante: la de que casi todo ataque a algo anterior presupone una ignorancia básica del concepto en sí o, como mínimo, una interpretación errónea del mismo. La broma que se permite sobre este antitradicionalismo cultural es lo suficientemente ilustrativa:

—A Vd. le parecerá Balzac un buen novelista —decía a Juan de Mairena un joven ateneísta de Chipiona.

—A mí, sí.

—A mí, en cambio, me parece un autor tan insignificante, que ni siquiera lo he leído (Machado, 1982a: 59-60).

Pero no todos aceptan este punto de partida tan descorazonador. Hay gentes que saben muchas cosas, hay eruditos, hay especialistas en todas las ramas del saber. Estamos en buenas manos, se podría decir. Pero Machado no las tiene todas consigo y no deja de enjuiciar el tema de la supuesta erudición de un siglo y un continente cultos:

Cantad conmigo en coro: Saber, nada sabemos,

de arcano mar vinimos, a ignota mar iremos...

Y entre los dos misterios está el enigma grave;

tres arcas cierra una desconocida llave.

La luz nada ilumina y el sabio nada enseña.

¿Qué dice la palabra? ¿Qué el agua de la peña? (Machado, 1982b: 142)

Pero no hay que ser tan exagerado. Evidentemente hay gentes que saben cosas. Muchas cosas. Pero ¿sirve para algo el acaparamiento del saber? Según lo que se haga luego con lo aprendido, pues nos menciona en caso de un erudito amigo suyo que aprendió tantas cosas que no tuvo tiempo de pensar en ninguna de ellas. Y eso sin tener en cuenta que el tiempo deformará lo sabido, lo que le lleva a afirmar en *Proverbios y cantares* que:

De toda la memoria sólo vale
el don preclaro de evocar los sueños (Machado, 1983: 212).

Hay que considerar con mucho cuidado el aspecto de la finalidad del saber. Machado critica el hecho de que sus contemporáneos se empeñen en que el pueblo aprenda a leer, sin decirle para qué. Además, pone de relieve que, aunque el amor a la verdad es el más noble de todos los amores, no es oro en él todo lo que reluce. Porque no faltan sabios, investigadores, eruditos que persiguen la verdad de las cosas y de las personas, con la sola esperanza de deslustrarlas.

Otro riesgo que corre el sabio en ciernes es el de la excesiva personalización de la sabiduría. Dice Mairena:

Nosotros, los maestros, somos un poco egoístas, y [...] quisiéramos acaparar [la cultura]. Nuestras mismas ideas nos parecen hostiles en boca ajena, porque pensamos que ya no son nuestras. La verdad es que las ideas no deben ser de nadie (Machado, 1982a: 117).

Pasa, a continuación, a criticar y casi ridiculizar el concepto de especialización del saber, del que ya había hablado Ortega en *La barbarie del especialismo*, cap. XII de *La rebelión de las masas*, diciendo: «Cuando el saber se especializa, crece el volumen total de la cultura. Ésta es la ilusión y el consuelo de los especialistas. ¡Lo que sabemos entre todos! ¡Oh, eso es lo que no sabe nadie! (Machado, 1982a: 45)»

Y remata sus comentarios sobre este punto asegurando que los hombres que están siempre de vuelta en todas las cosas son los que no han ido nunca a ninguna parte. Porque ya es mucho ir; pero volver, ¡nadie ha vuelto!

3. Individualismo

Pasando ya a términos más constructivos Mairena recalca la importancia que su Escuela daría al individualismo: «El que no habla a un hombre, no habla al hombre; el que no habla al hombre, no habla a nadie (Machado, 1982a: 267)».

Recuerda que Unamuno habría proclamado que cada uno de los hombres es una especie única y afirma tajantemente: «Nosotros [la Escuela de Sabiduría] no pretenderíamos nunca educar a las masas. A las masas que las parta un rayo. Nos dirigimos al hombre, que es lo único que nos interesa (Machado, 1982a: 201)».

Aclara, no obstante, que no es partidario del aristocratismo de la cultura, en el sentido de hacer de ésta un privilegio de casta. La cultura debe ser para los más, debe llegar a todos individualmente; pero antes de propagarla, es preciso hacerla. La pedagogía de regadera —afirma— quiebra indefectiblemente cuando la regadera está vacía.

Mairena está convencido de que no hay más sabiduría que la propia y se manifiesta en contra de la noción de sabiduría colectiva. Por más vueltas que le da no halla manera de sumar individuos. La búsqueda del saber no es, no puede ser una experiencia gregaria: «Sobre todo no olvidemos que la cultura es intensidad, concentración, labor heroica, callada y solitaria, pudor, recogimiento antes, mucho antes que extensión, propaganda (Machado, 1982c: 134)».

Aquello de que dos cabezas piensan mejor que una es una solemne tontería. Al contrario, nos asegura que donde varios hombres o varios sabios se reúnen a pensar en común, hay siempre un orangután invisible que piensa por todos.

La aventura del pensar es algo que el hombre debe emprender en solitario, sin importar adonde llegue. Por ello, la Escuela de Sabiduría no sería en absoluto

dogmática, sino que estaría abierta a todo tipo de ideas, por estrafalarias que pudieran parecer:

Nadie debe asustarse de lo que piensa, aunque su pensar aparezca en pugna con las leyes más elementales de la lógica. Porque todo ha de ser pensado por alguien, y el mayor desatino puede ser un punto de vista de lo real. Que dos y dos sean necesariamente cuatro, es una opinión que muchos compartimos. Pero si alguien sinceramente piensa otra cosa, que lo diga. Aquí no nos asustamos de nada (Machado, 1982a: 169).

Y si este principio individualista es aplicable al aprendizaje, lo es también a la enseñanza. Por ello, Mairena se quejaba de que no hubiera un buen manual de literatura española. Hubiera deseado que tal manual existiera para poder prescindir de él.

Ahora bien, no se está hablando aquí de autodidactismo a ultranza. Por el contrario: Machado nos previene contra los autodidactas, pues afirma haber visto en su soledad «[...] cosas muy claras / que no son verdad». Y añade:

Sin maestro, por revelación interior o por reflexión autointrospectiva, pudimos aprender muchas cosas, de las cuales cada día vamos sabiendo menos. En cambio, hemos aprendido mal muchas otras que los maestros nos hubieran enseñado bien. Desconfiad de los autodidactas, sobre todo cuando se jactan de serlo (Machado, 1982a: 61).

El maestro es una pieza fundamental, pero lo que ocurra entre el maestro y el discípulo sí que ha de ser un proceso personal, único e intransferible. Además, no sirve cualquier maestro: ha de darse una adecuación pertinente de maestro y enseñanza. Como ejemplo de esto nos transmite su convicción de que, en una Facultad de Teología bien organizada, tendría que existir imprescindiblemente

una Cátedra de Blasfemia, y ésta la tendría que desempeñar inexorablemente el mismo Demonio.

4. La duda sistemática

Y ese maestro ideal sería el que, antes que nada, nos enseñaría a dudar, pues la duda es una de las más esenciales herramientas del conocimiento, a semejanza de la lógica y la razón. Pero Machado, como ya hemos mencionado, no aconseja la duda a la manera de los filósofos, sino la duda poética, que es duda humana, de hombre solitario y descaminado entre caminos. Nos dice: «Aprende a dudar, hijo, y acabarás dudando de tu propia duda. De este modo premia Dios al escéptico y confunde al creyente (Machado, 1985: 92)».

Lo importante es ser siempre conscientes de que todo puede y debe ser cuestionado. Nos recuerda que hay hombres que nunca se hartan de saber. Y hay otros, en cambio, que nunca se hartan de ignorar. No se duermen tranquilos sin averiguar que ignoraban profundamente algo que creían saber. Por ello la duda metódica debe llevarse hasta sus últimas consecuencias. Por principio, no hay que creer ni al maestro: «Doy consejo a fuer de viejo: / nunca sigas mi consejo.»

Recalca Mairena: «No toméis demasiado en serio nada de lo que os diga. Desconfiad sobre todo del tono dogmático de mis palabras. Porque el tono dogmático suele ocultar la debilidad de nuestras convicciones (Machado, 1982a: 264)».

En ninguna circunstancia se ha de incurrir en el error de tomarse demasiado en serio uno mismo. Porque —se pregunta— ¿con qué derecho someteríamos nosotros lo humano y lo divino a la más aguda crítica, si al mismo tiempo declarásemos intangible nuestra personalidad de hombrecitos docentes?

Y, junto con la duda, el instrumento supremo no es sino la vieja lógica aristotélica, criticada por algunos innovadores utilitaristas no por inútil, sino por antigua. Sin embargo, es algo imprescindible para la especie:

El hombre es por natura la bestia paradójica,
un animal absurdo que necesita lógica (Machado, 1982b: 143).

A esta lógica Mairena la describe como «[...] el artificio maravilloso que empleó el pensamiento humano durante siglos para andar por casa» y añade que la vieja lógica es como los andadores con los que se ha de hacer todavía un largo camino, como una calabaza que sirve para flotar en nuevas aguas y que compensa con su vacío la pesada macidez de algunos encéfalos. Los métodos de aprendizaje pueden ser diversos hasta cierto punto, pero han de flotar siempre con esta metafórica calabaza, haciendo al estudiante reflexionar continuamente sobre todos los factores e implicaciones de lo que aprende.

Su validez la plantea Mairena de forma negativa. Reta a sus alumnos a que la impugnen y a que la utilicen hasta su extremo, para demostrar su imperecedera eficacia: «A última hora, arte, ciencia, religión, todo ha de aparecer ante el Tribunal de la Lógica. Por eso nosotros queremos reforzar la nuestra, sometiéndola a toda suerte de pruebas ante el Tribunal de sí misma (Machado, 1982a: 236)».

Esta idea es la que Machado quiere llevar a su extremo. Se ha dicho que los sabios ignoran el método, puesto que se limitan a vivirlo. En las clases de Mairena, éste intenta imbuir en sus oyentes la concepción de esta fuerte necesidad de un procedimiento razonado para el aprendizaje, concepto antiguo, pero que, debido a su validez, vuelve a repetirse. Como nos dice en sus *Proverbios*:

Bueno es recordar
las palabras viejas
que han de volver a sonar (Machado, 1975: 147).

5. El valor de la lógica

Machado hizo una defensa a ultranza de la epistemología aristotélica: la experiencia no se puede transmitir directamente y de forma automática, sino que sólo se puede poner a los otros individuos en condición de adquirir la misma experiencia mediante un procedimiento razonado, predominando así la deducción sobre la inducción. Por ello, nuestro autor hubo de enfrentarse a los métodos educativos que surgieron de una sociedad orientada en gran medida hacia el utilitarismo. Los conceptos de «saber para saber» o de «saber para evolucionar» se hacían impopulares por momentos y las tendencias educativas de Europa señalaban hacia lo fácil y, sobre todo, hacia lo práctico. Nuestro pensador se rebela ante un procedimiento educativo que tiende a enseñar conclusiones sin enseñar cómo se llega a ellas y que pretende mecanizar y automatizar la enseñanza. «Despacito y buena letra —dice—; el hacer las cosas bien / importa más que el hacerlas». El poeta comenta que no hemos de sorprendernos si encontramos en la lógica —considerada inútil— otro valor de más alta categoría que el de la utilidad.

Cuando Machado habla del razonamiento lógico como elemento de aprendizaje —concepto basado en una antigua tradición— se opone a las nuevas tendencias de su momento, que creían más en el valor de la espontaneidad que en los beneficios del sistematismo y las normas. Hace evidente su interés por mejorar el nivel de comprensión del estudiante y en no facilitar una asimilación primaria, fuera del terreno de lo sistemático, que lleva indefectiblemente a un conocer superficial, como al que combate cuando dice:

Bueno es saber que los vasos

nos sirven para beber;

lo malo es que no sabemos

para qué sirve la sed (Machado, 1982b: 149).

Dentro de este proceso Machado otorga gran valor a la palabra y a todo lo que ella implica. Como curiosidad se podrían mencionar las opiniones del pensador sobre el aprendizaje de lenguas, puesto que todo el proceso lógico cognoscitivo del que hemos hablado sólo puede llevarse a cabo dentro de los paradigmas de la propia lengua y la lengua es, según Machado, aquella en la que se vive y piensa y no puede ser más que una —así como sólo es una la lógica— por lo que debemos contentarnos —y cito textualmente— con el conocimiento externo, gramatical y literario de las demás. Por consiguiente, sobre el concepto de aprender otras lenguas de meta como la propia, nos dice:

El francés, el inglés, el alemán, el italiano deben estudiarse como el latín y el griego. Un *causeur* español, entre franceses cultos, será siempre perfectamente ridículo; vuelto a España al cabo de algunos años, será un hombre intelectualmente destemplado y disminuido por la dificultad de pensar bien en dos lenguas distintas. Que Dios nos libre de ese hombre, que traduce a su propio idioma las muchas tonterías que, necesariamente, hubo de pensar en el ajeno. Y si llega a ministro... (Machado, 1982a: 169)

El párrafo queda cortado por unos puntos suspensivos que dejan de nuevo a la lógica encargada de deducir sus consecuencias.

A modo de ejemplo a lo anterior, el poeta, teorizando sobre la Retórica y su empleo de la Lógica como punto de partida, se pregunta:

¿Creéis vosotros que es posible hablar bien, pensando mal? Si pensáis conmigo que esto no es posible, ¿os extrañará que la retórica nos conduzca necesariamente a la lógica, al estudio de las normas o hábitos de pensar que hacen posible el conocimiento de algo? (Machado, 1982a: 148)

Y son precisamente estos hábitos de pensar los que el Machado pedagogo inculca a sus hipotéticos estudiantes mediante la práctica continuada y meto-

dológica de silogismos, sorites, contradicciones, refutaciones, argumentos *ad hominem*, *a contrariis*, *a simili*, y todo tipo de ejercicios lógicos que son, a su vez, los procedimientos deductivos del aprendizaje y los que van a colocar a sus educandos en posición de poder aprender ordenadamente en el futuro. Únicamente tras esta preparación que el poeta propugna puede tener validez la aplicación práctica de la llamada «pedagogía de la alusión», a la que Ortega define en su libro *Meditaciones del Quijote* y según la cual, para enseñar una verdad, basta con una alusión leve con la que la lógica que hemos aprendido y asimilado tiene material suficiente para hacernos llegar hasta dicha verdad. Ortega contaba, evidentemente, con una generación con conocimientos racionalmente adquiridos.

El resultado de todo esto es que la lógica de Mairena sale triunfante de todas las pruebas y enseña claramente a deducir y a desglosar las implicaciones de cualquier afirmación. Se observa que el procedimiento educativo de Machado se basa totalmente en la aplicación sistemática de este razonar inquisitivo, que se pregunta el porqué de las cosas, que considera que, para un espíritu medianamente científico, todo conocimiento es la respuesta a una pregunta y que, si no existe la pregunta, no puede haber tal conocimiento. Machado enseña con ejemplos la aplicación total de la lógica a todo postulado, como en el caso siguiente, donde reflexiona sobre un mandamiento cristiano:

Amar a Dios sobre todas las cosas, es algo más difícil de lo que parece. Porque ello parece exigirnos: primero, que creamos en Dios; segundo, que creamos en todas las cosas; tercero, que amemos todas las cosas; cuarto, que amemos a Dios sobre todas ellas. En suma: la santidad perfecta, inasequible a los mismos santos (Machado, 1982a: 49).

6. Conclusiones

Para finalizar mis comentarios intentaré enumerar brevemente los aspectos principales de la epistemología de Machado, tal y como los propugna, y de sus aplicaciones prácticas, a mi modo de entender:

1. Interpretación metafísica como origen de las formas y teorías de conocimiento. Relación directa entre metafísica y epistemología, actuante en todos los planos del aprendizaje.
2. Explicación del universo como consciencia activa.
3. Presentación de los procesos de conocimiento como destilación de una práctica de siglos.
4. Concepto de la enseñanza «total» y no limitada por consideraciones utilitaristas temporales.
5. Necesidad de un procedimiento sistemático en cualquier método de enseñanza.
6. Empleo de la consciencia lógica como único instrumento de conocimiento.
7. Visión de la lógica como disciplina no innata, que ha de aprenderse y ejercitarse.
8. Defensa de la práctica continuada de ejercicios lógicos y deductivos, a partir de una base fijada de antemano.

Estos puntos sobre la necesidad de la comprensión racional y no automatizada del aprendizaje son un somero resumen de lo antedicho, pero es, en realidad, presuntuoso el pretender sintetizar ideas de un pensador que en breves tercetos y aun en pareados, supo condensar toda suerte de enrevesados pensamientos y reflexiones. Y sobre este tema, Machado, maestro indiscutible de la síntesis, afirma:

Ésta es la escala gradual de nuestro entendimiento: primero, entender las cosas; segundo, entenderlas bien; tercero, entenderlas mejor; cuarto, entender que no hay manera de entenderlas sin mejorar nuestras entendederas. Cuando esto lleguéis a entender, estaréis en condiciones de entender algo, o sea, en los umbrales de la filosofía (Machado, 1982a: 153).

Bibliografía

- ABELLÁN, J.L. (1979). «La filosofía de Antonio Machado y su teoría de lo apócrifo», *El basilisco*, 7, 77-83.
- (1995). *El filósofo Antonio Machado*. Valencia: Pre-textos.
- ÁNGELES, J. (1977). *Estudios sobre Antonio Machado*, Barcelona: Ariel.
- BAKER, A.F. (1985). *El pensamiento religioso y filosófico de Antonio Machado*, Ayuntamiento de Sevilla.
- BALTANÁS, E. (2006). *Los Machado*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- BARJAU, E. (1971). «Antonio Machado. Entre la poesía y la filosofía». *Convivium*, 35, 49-75.
- (1975). *Antonio Machado: teoría y práctica del apócrifo*. Barcelona: Ariel.
- (1981). «Juan de Mairena: teoría del diálogo», *Instituto de Bachillerato Cervantes*, s/n, 247-264.
- CANO, J.L. (1986). *Antonio Machado*, Barcelona: Salvat.
- CEREZO GALÁN, P. (1975). *Palabra en el tiempo (Poesía y filosofía en Antonio Machado)* Madrid: Gredos.
- (1994). «Lo apócrifo machadiano: “un ensayo de esfuerzos fragmentarios”», en *Antonio Machado hoy, 1939-1989*, Madrid: Casa de Velázquez, 185-207.
- (2012). *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta (Ordo Academicus)*, Universidad de Almería.
- COBOS, P.A. (1963). *Humor y pensamiento de Antonio Machado en la metafísica poética*, Madrid: Ínsula.
- (1970). *El humanismo de Antonio Machado en sus apócrifos*. Madrid: Ancos.
- FRUTOS, E. (1959). «La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado», *Revista de filosofía*, 69-70, 271-292.
- GARCÍA BACCA, J.D. (1984). *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, Barcelona: Anthropos.

- GARCÍA CASTRO, J.M. (2013). *La filosofía poética de Antonio Machado*, Madrid: Siruela.
- GIBSON, I. (2006). *Ligero de equipaje*. Madrid: Santillana.
- GIL NOVALES, A. (1970). *Antonio Machado*, Barcelona: Fontanella, 2ª ed.
- GONZÁLEZ, R.A. (1957). «Pensamiento filosófico de Antonio Machado», *La Torre*, V, 18, 129-160.
- (1986). *Antonio Machado*. Madrid: Júcar.
- GULLÓN, R. (1961). «Machado comentado por Mairena», *Sur*, 272, pp. 62-68.
- (1967). *Las secretas galerías de Antonio Machado*, Santander: La isla de los ratones.
- GULLÓN, R.; ANDERSON IMBERT, E. (1973). *El pícaro Juan de Mairena (1939)*. Madrid: Taurus.
- GULLÓN, R.; ANDERSON IMBERT, E.; LIDA, R. (1973). *Elogio de Mairena (1948)*. Madrid: Taurus.
- GUTIÉRREZ GIRADOR, R. (1969). *Poesía y prosa en Antonio Machado*, Madrid: Guadarrama.
- MACHADO, A. (1975). *Nuevas canciones y De un cancionero apócrifo*, Madrid: Castalia.
- (1982a). *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo (1936)*, Madrid: Castalia.
- (1982b). *Campos de Castilla*, Madrid: Cátedra, 8ª ed.
- (1982c). *Los complementarios*, Madrid: Cátedra, 2ª ed.
- (1983). *Soledades. Galerías. Otros poemas*, Madrid: Cátedra.
- (1985). *Antonio Machado. Poeta en el exilio*, Barcelona: Anthropos.
- (1999). *Antología comentada (Poesía y prosa)*, Madrid: Ediciones de la Torre.
- MARTÍNEZ DE VELASCO, L. (coord.) (1995). *Antonio Machado y la filosofía*, Madrid: Orígenes.
- MONTSERRAT, S. (1943). *Antonio Machado, poeta y filósofo*, Losada: Buenos Aires.
- MUÑOZ MILLANES, J. (1999). «El otro irreductible de Juan de Mairena», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 594, 71-85.
- ROMERO, F. (1953). «Apócrifo del apócrifo. Sigue hablando Mairena», *Buenos Aires Literaria*, 14, 1-6.
- SIGWAN, M. (1966). «El tema del “otro” en Antonio Machado», *Convivium*, 21, 266-286.
- SÁNCHEZ, J.A. (2013). «El tiempo en la poética de Antonio Machado», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 31, 189-212.

- SÁNCHEZ BARBUDO, A. (1959). *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid: Guadarrama.
- (1969). *Los poemas de Antonio Machado*, Barcelona: Lumen, 2ª ed.
- (1974). *El pensamiento de Antonio Machado*, Madrid: Guadarrama.
- (1979). «Ideas filosóficas de Antonio Machado», en A.W. Phillips y R. Gullón (eds.), *Antonio Machado*, Madrid: Taurus.
- (1989). «El pensamiento de Abel Martín y Juan de Mairena y su relación con la poesía de Antonio Machado», en Francisco López (ed.), *En torno a Antonio Machado*, Madrid: Júcar.
- (1993). «Antonio Machado y su pensamiento filosófico: una síntesis», en Pablo Luis Ávila (ed.), *Antonio Machado hacia Europa*, Madrid: Visor, 159-171.
- SERRANO PONCELA, S. (1954): *Antonio Machado, su mundo y su obra*. Buenos Aires: Losada.
- SESÉ, B. (1990). *Claves de Antonio Machado*, Madrid: Espasa-Calpe.
- TORRE, G. DE (1957). «Antonio Machado y sus poetas apócrifos», *Ínsula*, XII, 126.
- TUÑÓN DE LARA, M. (1967). *Antonio Machado, poeta del pueblo*. Barcelona: Nova Terra.
- VALVERDE, J.M. (1982). «Introducción biográfica y crítica», en *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo (1936)*, Madrid: Castalia.
- ZAMBRANO, M. (1938). «Antonio Machado y Unamuno, precursores de Heidegger», *Sur*, VIII, 42, 85-87.

Recibido: 5/10/2018

Aceptado: /15/11/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



ORTEGA Y EL AMOR

ORTEGA AND LOVE

Manjula BALAKRISHNAN*

Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN: Este ensayo estudia la original visión del filósofo raciovitalista José Ortega y Gasset sobre el controvertido tema del amor. Sus opiniones se encuentran recogidas en su obra titulada *Estudios sobre el amor*, así como en una serie de artículos varios, publicados en el diario *El Sol* a lo largo de diversos años. En este trabajo se analizan todas las diferencias históricas del amor que Ortega establece, las variedades del mismo y, sobre todo, lo que el pensador denomina “pseudoamor”. Es ésta una teoría que sostiene que los enamoramientos no son amor verdadero, sino meramente un proceso de atención mal dirigida, de concentración excesiva en otra persona, independientemente de sus cualidades.

PALABRAS CLAVE: Ortega, amor, pseudoamor, pasión, deseo.

ABSTRACT: This essay studies the original vision of the raciovitalist philosopher José Ortega y Gasset on the controversial subject of love. His opinions are included in his work *Studies on love*, as well as in a series of articles published in the newspaper *El Sol* over several years. In this paper we analyse all the historical differences of love that Ortega establishes, the varieties of love and, above all, what the thinker calls ‘pseudo-love’. This is a theory that sustains that the act of falling in love is not true love, but merely a process of wrongly aimed attention, of excessive concentration on another person, regardless of his/her qualities.

*C/ Romero, 4 – 28693 Quijorna (Madrid) - manjuspain@gmail.com

KEYWORDS: Ortega, love, pseudolove, passion, desire.

Ortega y Gasset nombra metafóricamente el amor como «una abeja estrechada que sabe de miel y de punzada» y se queja de que no muchos filósofos se hayan ocupado antes de él, lo que considera una imperdonable negligencia: «El amor es para Ortega uno de los grandes problemas filosóficos del pensamiento occidental» (Haro Honrubia, 2018: 183). Por lo general, el hombre dedicado a la búsqueda del saber idolatra la razón y desprecia el sentimiento y el instinto. La sociología misma tiende a ignorarlos y, aunque abunda en el estudio de las condiciones de las familias y las circunstancias de las parejas, tampoco se detiene en el hecho en sí.

Pero la visión de Ortega es, afortunadamente, más amplia. Hace suyo el antiguo dicho de «Nada humano me es ajeno». Y es porque siempre intenta decirnos con muchas y adecuadas palabras lo que bien puede resumirse en una simple frase: «El acontecimiento más importante de nuestra vida es el hecho de la vida misma». En efecto, los sucesos tienen importancia porque los vivimos. Fuera de la vida no hay sobre qué filosofar. ¿Y qué hay más vital que el amor? «Ortega meditó, y mucho, sobre el amor. El “eterno insatisfecho”, como Ortega define el amor en *Estudios sobre el amor* (1941) recorre sus páginas desde sus inicios hasta el final de su producción» (Haro Honrubia, 2018: 177). Para Ortega la filosofía era «la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión» (Ortega, 1963: 752).

El filósofo dedica al tema todo un libro: *Estudios sobre el amor*. Esta obra es una recopilación de tres trabajos distintos, titulados *Facciones del amor*, *Amor en Stendhal* y *La elección en amor*, que se publicaron como folletones en el diario *El Sol* de Madrid entre 1926 y 1927 y que se reunieron después en un libro del que apareció en 1933 la traducción alemana, antes que la primera edición española, que no se puso a la venta hasta 1941. Además, se ocupa del tema en toda una serie de artículos varios, dispersos entre todas sus obras, y que aparecen principalmente en *Las Atlántidas*, *Meditación de un pueblo joven*, *El espectador y Goethe desde dentro*. Como es inevitable cuando se publican series de conferencias sobre el mismo tema a lo largo de los años, muchas ideas aparecen repetidas en diferentes escritos y, en general, el material se encuentra en desorden. Es muy gratificante, empero, la labor de clasificar y analizar un cúmulo de opiniones de este tipo, que se encuentran entre las que menos interés han despertado hasta el momento de la ingente obra del filósofo.

1. Variedades del amor

Hablemos de amor, dice Ortega; pero comencemos por no hablar de *amores*. Los amores son historias más o menos accidentadas que acontecen entre hombres y mujeres. En ellas intervienen factores innumerables que complican y enmarañan su proceso hasta el punto de que, en la mayor parte de los casos, hay en esos amores de casi todo, menos de eso que en rigor merece llamarse amor.

La dificultad de definir de entrada lo que es el amor obliga a utilizar un procedimiento inverso: aún no se sabe bien qué es eso, pero se intuye claramente lo que *no* es y la labor ha de iniciarse limpiando de hierbajos el jardín.

Y así nos encontramos, en primer lugar, con el *pseudoamor*, que no es ni siquiera un mero sucedáneo del amor verdadero, sino, a decir de Ortega, lo rotundamente otro. Veamos esto en detalle.

El término de “pseudoamor” (amor falso o engañoso) se lo toma Ortega prestado a Stendhal, específicamente de su obra *De l'amour* [*Sobre el amor*, 1822], que comenta en detalle. Allí el francés había intentado —sin mucho éxito, según nuestro autor— clasificar las especies eróticas y teorizar ampliamente sobre el tema. De cualquier forma, Ortega emplea este término peyorativo alternativa-mente con otro que puede llevar a engaño: el término “enamoramiento”, sobre el que dice: que no es el amor verdadero en absoluto, pero que nos confundimos al referirnos a él. «Por malaventura perturba la comprensión de esta realidad, que por ser elemental debía ser resplandeciente, el vicioso e inveterado uso de llamar con la sola palabra “amor” las cosas más dispares» (Ortega, 1964b: 49). El enamoramiento, en cambio, es un estado de alma complejísimo donde el amor en sentido estricto tiene un papel secundario.

Este pseudoamor, dice el filósofo, es lo más necio y antivital que existe. En él para nada interviene la voluntad. Es un proceso automático e irreflexivo. «Una vez iniciado, el proceso del enamoramiento transcurre con una monotonía desesperante» (Ortega, 1964a: 584). Todos los que se enamoran, se enamoran igual, lo que confirma su carácter mecánico.

Para que se produzca tienen que darse unas condiciones específicas. La primera de ellas es la de la *predisposición*: el que se enamora es porque quiere

enamorarse y ese deseo existe antes que el objeto. Téngase en cuenta que el amor es la actividad que se ha encomiado más. Los poetas, desde siempre, lo han ornado y pulido, dotándolo de cierta realidad abstracta, hasta el punto de que antes de sentirlo, lo conocemos y nos proponemos ejercitarlo en el futuro como si fuera un arte o un oficio. Se ama el amor y lo amado es sólo un pretexto. «Ortega concede que, en definitiva, el hombre sólo ama lo amable, lo que merece ser amado, pero si esto no existe en la realidad debe imaginarlo. Y las perfecciones fantaseadas producen el amor» (Morán, 2002, 4).

Son necesarias también unas condiciones de *percepción*. Partiendo del deseo ya existente se busca a quien lo pueda satisfacer, o sea, la persona que va a ser amada. Intervienen asimismo condiciones de *emoción*, la capacidad de responder emocionalmente a esa visión de lo amable. Y también se precisan unas condiciones de *constitución* en nuestro ser para coincidir en mente y química y poder mantener la ilusión que nosotros mismos hemos creado.

El proceso de este falso amor, de este «enamoramiento» es, definitivamente, algo negativo. Es un fenómeno de atención, es más, de concentración, pero de concentración neciamente dirigida. «El exclusivismo de la atención dota al objeto favorecido de cualidades portentosas» (Ortega, 1964a: 580). Es algo semejante al entusiasmo místico. El mundo no existe para el amante. La amada lo ha desalojado y sustituido. No se trata, pues, de un enriquecimiento de nuestra vida mental. Todo lo contrario. Hay una progresiva eliminación de las cosas que antes nos interesaban. Ortega recalca que el enamoramiento es un estado de miseria mental en el que nuestra vida interior se estrecha, empobrece y paraliza. Sin embargo, el enamorado tiene la impresión de que su vida de consciencia es más rica. Esto sucede porque, al reducirse su mundo, se concentra más y todas sus fuerzas psíquicas convergen para actuar en un punto, lo que le da a su existencia un falso aspecto de intensidad. Pero no nos engañemos. Durante el enamoramiento se produce un angostamiento y una relativa paralización de nuestra vida de consciencia. «Bajo su dominio somos menos, y no más, que en la existencia habitual» (Ortega, 1964a: 577).

El enamoramiento se caracteriza por contener a la vez estos dos ingredientes: el sentirse «encantado» por otro ser que nos produce «ilusión» íntegra y el sentirse absorbido por él hasta la raíz de nuestra persona, como si nos hubiera arrancado de nuestro propio fondo vital y viviésemos trasplantados a él, con nuestras raíces vitales en él. Es éste un recinto hermético, sin porosidad ninguna hacia el exterior y del que es muy difícil salir. Si en el paroxismo de nuestro

enamoramamiento pudiésemos de pronto ver lo amado en la perspectiva normal de nuestra atención, su mágico poder se anularía. Al enamorado sólo le salva el choque recibido violentamente desde fuera. Por ello los viajes son una buena cura para los enamorados, porque son una «terapéutica de la atención». Pero mientras el choque no sucede, el enamorado tiende automáticamente hacia el frenesí y, necesariamente, hacia la infelicidad.

Ortega finaliza sus reflexiones sobre este pseudoamor definiéndolo literalmente como «un estado inferior del espíritu, una especie de imbecilidad transitoria» (Ortega, 1964a: 581).

Estrictamente hablando el amor es, según Ortega, pura actividad sentimental hacia un objeto, que puede ser cualquiera, persona o cosa. En cuanto actividad sentimental queda el amor, por una parte, separado de todas las funciones intelectuales: percibir, atender, pensar, recordar, imaginar (Haro Honrubia, 2018: 198).

2. Pseudomorfofosis del amor

Siguen ahora otras formas de «amor» que tampoco son amor, a decir de Ortega, sino únicamente lo que podríamos llamar «pseudomorfofosis del amor» y que conviene identificar y dejar momentáneamente a un lado para evitar la posibilidad del equívoco. La que más frecuentemente le substituye es la *pasión*, según él, una forma inferior del amor, a la que en los últimos tiempos se le ha otorgado un rango y un favor resueltamente indebidos. Hay quien piensa que se ama más y mejor en la medida que se esté cerca del suicidio o del asesinato, de Werther o de Otelo, y se insinúa que toda otra forma de amor es ficticia y «cerebral».

Ortega trata de devolver al vocablo «pasión» su antiguo sentido peyorativo. Afirma:

Pegarse un tiro o matar no garantiza la calidad ni siquiera la cantidad de un sentimiento. Es sólo la manifestación externa y extrema de una obsesión. No es la culminación del afán amoroso, sino al contrario, su degeneración en almas inferiores. En él no hay encanto ni entrega. (Ortega, 1966: 473).

Efectivamente: el obsesionado lucha con su obsesión, pues no la acepta en sí, y, sin embargo, ésta le domina. Así cabe una pasión sin contenido apreciable de amor. Cuando tenemos sed, se desea intensamente un vaso de agua, pero no se la ama —nos dice—. El morfinómano desea la droga al propio tiempo que la odia por su nociva acción. Además, el deseo muere automáticamente cuando se logra: fenece al satisfacerse. El amor, en cambio, es un eterno insatisfecho. Del amor nacen, sin duda, deseos, pero el amor mismo no es desear.

Tras estas reflexiones llega a la conclusión de que la *pasión* es un estado patológico que implica siempre la defectuosidad de un alma. La persona fácil al mecanismo de la obsesión, o de estructura muy simple y ruda, convertirá en *pasión* —es decir, en manía— todo germen de sentimiento que en ella caiga. El que mata o se mata por amor, lo haría igualmente por una disputa, una pérdida de fortuna o cualquier otra cosa.

De igual manera no ha de confundirse amor con *gusto*, pues el amor lo tenemos por una sola cosa, y el gusto, por muchas. Lo mismo podría decirse del *interés sexual*, pues basta advertir el hecho constante de que el hombre desea sexualmente a innumerables mujeres, mientras que ama a muy pocas. «Basta advertir el hecho constante de que el hombre desea sexualmente, con una u otra intensidad, innumerables mujeres, en tanto que su amor, por hipertrófico y pululante que sea, sólo se fija en unas cuantas, para que resulte imposible identificar ambos ímpetus» (Ortega, 1964a: 611-612). Menos aún se ha de confundir con el *cariño*, que suele ser, en el mejor caso, la forma del amor matrimonial. Aquí dos personas sienten mutua simpatía, fidelidad, adhesión, pero tampoco hay encantamiento ni entrega. Cada cual vive sobre sí mismo, sin arrebatos en el otro.

3. Una definición abarcadora de variedades

Empezando por el mismísimo principio —el origen del término— hallamos que la situación lingüística es especialmente desdichada: esta palabra, «amor», nos es profundamente ininteligible porque arrastra para nosotros una raíz muerta, sin sentido. Nuestras lenguas la tomaron del latín, pero no era una palabra latina. Los romanos la habían, a su vez, recibido del etrusco, que es hoy una lengua desconocida y hermética. Los griegos empleaban el término “*ta erotiká*”, las cosas del amor, lo que tiene para nosotros una connotación muy limitada.

Además, el amor, junto con la religión, tienen la desgracia de que no se suele pensar en ellos sino religiosa y amorosamente. Todo esto sin contar con la dispersión que se produce por generalización. No sólo ama el hombre a la mujer y la mujer al hombre, sino que amamos el arte o la ciencia, ama la madre al hijo, el hombre religioso ama a Dios y el numismático aficionado ama a su colección de monedas y más intensamente a su más rara pieza. «Con el solo nombre de amor denominamos los hechos psicológicos más diversos, y así acaece luego que nuestros conceptos y generalizaciones no casan nunca con la realidad» (Ortega, 1966: 470). ¿Cómo colocar en el mismo casillero al amor a Dios, al arte o a la ciencia, junto con el amor por una persona del sexo opuesto?

La tradición platónica habló del reconocimiento de lo bueno y lo bello, y ello ha marcado de manera indeleble nuestras nociones culturales. Es incalculable hasta qué estratos de la humanidad occidental han penetrado elementos de la antigua filosofía. El hombre más inculto usa vocablos y conceptos de Platón, de Aristóteles o de los estoicos. Y fue Platón quien conectó amor y belleza. Ya en el Renacimiento Lorenzo de Médicis decía: «*L'amore é un appetito di bellezza*», reafirmando que el verdadero amor es el amor a la belleza de lo amado. Pero esta definición no convence a Ortega. Porque si tomamos el término «belleza» en su sentido más simple y directo, los efectos no coinciden con lo que de las causas cabría esperar. El filósofo considera un error creer que el entusiasmo del amante se fije en la belleza plástica. Y a este respecto escribe lo siguiente:

Siempre he visto que de las mujeres plásticamente más bellas se enamoran poco los hombres. En toda sociedad existen algunas «bellezas oficiales»,

a las que en teatros y fiestas la gente señala con el dedo, como monumentos públicos; pues bien, casi nunca va a ellas el fervor privado de los varones. Esta belleza es tan resueltamente estética, que convierte a la mujer en objeto artístico, y con ello la distancia y la aleja. Se la admira, pero no se la ama. (Ortega, 1964a: 606).

A esta opinión de Ortega cabría objetar que el sentido de belleza en Platón era mucho más amplio. Para el griego, la belleza no significaba propiamente la perfección de un cuerpo, sino que era el nombre de toda perfección y optimidad, la forma en que a los ojos de los griegos se presentaba todo lo valioso. Pero también tiene Ortega respuesta para esto, porque, si lo que amamos es la cualidad en el otro ser, ¿cómo explicar que el amor concluya si el objeto amado permanece idéntico? «Sería preciso más bien suponer [...] que nuestras emociones eróticas no se regulan por el objeto al que van, sino al contrario: que el objeto es elaborado por nuestra apasionada fantasía» (Ortega, 1964a: 566). En definitiva: si el amor muere, sólo puede deberse al hecho de que su nacimiento fue una equivocación.

La otra noción de herencia platónica es la de que el amor es un divino arquitecto que bajó al mundo para que todo el universo viviera en conexión, un sentimiento metafísico de unión que tenemos con el universo. Platón ve en el *eros* un ímpetu que lleva enlazar las cosas entre sí; es —dice el griego— una fuerza unitiva y es la pasión de la síntesis. Por eso, en su opinión, la filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el *eros*. La meditación es un ejercicio *erótico*.

Estas palabras son poéticas, pero para Ortega, nada convincentes. Insiste en que le son igualmente enojosas las dos tendencias usuales de deformar el amor: la que pretende adornarlo con una decoración metafísica y la que quiere descomponerlo en un prurito fisiológico. Nuestro pensador intenta hallar el término medio verdadero entre las interpretaciones materialistas e idealistas del fenómeno y no se le oculta que éste participa tanto de lo sublime como de lo cotidiano. «El amor es obra de arte mayor, magnífica operación de las almas y de los cuerpos. Pero es indudable que para producirse necesita apoyarse en procesos mecánicos, automáticos y sin espiritualidad verdadera» (Ortega, 1964a: 581).

Sus reflexiones le llevan a considerar al amor como un fenómeno de *elección*, una ampliación de la individualidad a costa, diríamos, de la otra persona. Para

él el amor es precisamente un viaje hacia lo íntimo, es el afán de abandonar la periferia del ser amado, que se ofrece por igual a todo el mundo, y apoderarse de su intimidad latente, secreta y que sólo a uno puede entregarse.

4. Características del amor

Dicho esto, pasemos a considerar qué características comunes pueden identificarse entre todas las variaciones que surgen de la conducta social.

La primera que menciona es sorprendente: el amor es raro, *infrecuente*; no llega a ser una aberración del comportamiento humano, pero sí decididamente una anomalía. Veamos por qué.

Insiste el filósofo: «Si se quiere ver claro en el fenómeno del amor, es preciso, ante todo, desasirse de la idea vulgar que ve en él un sentimiento demótico, que todos o casi todos son capaces de sentir y se produce a toda hora en torno nuestro, cualquiera que sea la sociedad, raza, pueblo, época en que vivimos» (Ortega, 1966: 475). El verdadero amor es un sentimiento que sólo ciertas almas pueden llegar a sentir; es un talento maravilloso que algunas criaturas poseen, como el don de hacer versos, el espíritu de sacrificio o la inspiración musical. No ama cualquiera ni se ama a cualquiera con verdadero amor.

Este «divino suceso» se produce únicamente cuando se dan unas condiciones específicas y muy rigurosas entre el sujeto y el objeto. Basta enumerar las condiciones que se precisan para que sea altamente verosímil esta afirmación suya sobre su extremada infrecuencia.

Otra peculiaridad que nos sugiere es la que podríamos llamar *anticipación*. El ideal amoroso existe positivamente, aunque no se sea siempre consciente de él. El hombre lleva dentro de sí unas nociones de feminidad que valora y aprecia y por eso no puede defenderse cuando se encuentra repentinamente con una mujer que posee dichas características. «La mujer, cuando lo es en plenitud, es siempre bella durmiente del bosque vital que necesita ser despertada» (Ortega, 1964c: 434). Esto ha de hacerlo la persona idónea, pues también la mujer tiene prefijada

una imagen de varón. Y la demostración es que, en los casos mayoritarios de hombres que aman a lo largo de su vida a varias mujeres, todas ellas repiten con clara insistencia el mismo tipo de feminidad. Por lo general, la coincidencia llega a mantenerse dentro de un mismo formato físico. La razón es que se está amando en todas ellas a una sola mujer genérica.

Este proceso explica dos incógnitas del tema amoroso.

La primera es el súbito enamoramiento, lo que denominamos el «flechazo». Poco puede apostarse por un amor que nace lentamente; cuando es plenario surge de un golpe, produciendo un irresistible anonadamiento. Este fenómeno sólo tiene explicación en virtud de la coincidencia entre el modelo imaginado y la persona real que aparece de improviso. El amor a esa persona existía ya de antemano.

El segundo enigma explicado es la sensación de que el amor es eterno, de que ya se quería desde antiguo. Al amar, parece que se ha conocido al ser amado desde mucho antes de haberlo conocido en realidad. Esto proporciona una ilusoria impresión de eternidad. «Schiller creía que él y su amada antes de esta vida se habían amado durante otra entera vida, no sabía bien en qué estrella» (Ortega, 1965: 565). Esta sensación dota al amor de un halo de maravilla y de cosa divina. Este fenómeno puede ejemplificarse con el parangón físico de la voluptuosidad, que nos hace sentir un apetito antes de conocer a la persona que lo va a provocar efectivamente y que lo va a satisfacer.

Otra característica esencial del amor estriba en su *naturaleza puramente mental*, pero no como proceso inconsciente, sino como proceso plenamente dirigido, totalmente intelectual. Las opiniones irracionalistas sobre el tema consideran al amor como un efecto mágico y mecánico, exento de razón y que sucede «porque sí», excluyendo todo análisis y toda perspicacia. Y a ellas se opone rotundamente Ortega: «Sin discutir ahora la conexión que pueda tener con ciertos instintos cósmicos yacientes en nuestro ser, creo que el amor es todo lo contrario de un poder elemental» (Ortega, 1966: 474). Afirma que es una creación de la mente, casi un género literario, con todas sus reglas y la proporción de organización, reflexión y artificialidad que una obra artística requiere.

Esta emoción es un producto de la mente y se asemeja al puro razonamiento en que no brota espontáneamente, no surge *ex nihilo*, sino que tiene su fuente

psíquica en las calidades del objeto amado. Nadie ama sin una razón o «porque sí». Se ama algo porque ese algo es *amable*.

En resumen: «el amor es [...] una *institución*, invento y disciplina humanos, no un primo de la digestión o de la hiperclorhidria» (Ortega, 1964b: 51).

Decía Pascal: «Pintar el amor ciego es una sinrazón de los poetas; es preciso quitarle la venda y devolverle para siempre la alegría de sus ojos» (Swaan, 1999: 27). La razón es que el amor es un zahorí, sutil descubridor de tesoros ocultos. Ortega se muestra de acuerdo, diciendo que el amor no ve, pero no porque sea ciego, sino porque su función no es mirar. El amor no es pupila, sino, más bien, luz, claridad meridiana que recogemos para enfocarla sobre una persona o una cosa. Merced a ella queda el objeto favorecido con inusitada iluminación y ostenta sus cualidades con toda plenitud. El amor ni miente, ni ciega, ni alucina: lo que hace es situar lo amado bajo una luz tan favorable que sus gracias más recónditas se hacen patentes. El amor es por lo pronto, *un grado superior de la atención*. Por ello, lo normal es que el hombre amador de un ser o de un objeto tenga de ellos una visión más exacta que el indiferente. Hay en todo objeto calidades y valores que sólo se revelan a una mirada entusiasta. La función esencial del amor es descubrir dichos valores.

El amor tiene, obviamente, un alto grado de *personalización*. En él colaboran la fantasía, el entusiasmo, la sensualidad, la ternura y muchos otros aspectos de la química íntima. La dosis en que aparezca cada uno y el rango que ocupe en la perspectiva total deciden el cariz que va a presentar el sentimiento amoroso. Podemos hallar en el amor el síntoma más decisivo de lo que una persona es, porque el menester amoroso es, en esencia, uno de los más íntimos, probablemente sólo superado por el sentimiento metafísico, o sea, la impresión última que el hombre tiene sobre el Universo. Por tanto, aunque todos lo demás actos y apariencias nos engañen sobre la verdadera índole de cualquier ser, sus amores nos descubrirán su secreto, por muy cuidadosamente recatado que lo mantenga. En nada como en nuestra preferencia erótica se declara tan patentemente nuestro más íntimo carácter. El tipo de humanidad que en el otro ser preferimos, dibuja el perfil de nuestro corazón.

Ahora bien, siendo el amor el acto más delicado y total de un alma, en él se reflejarán la condición e índole de ésta. Es preciso no atribuir al amor los

caracteres que a él llegan de la persona que lo siente. Si ésta es poco perspicaz, ¿cómo va a ser zahorí el amor? Si es poco profunda, ¿cómo será hondo el amor? Según se es, así se ama.

Sin embargo, a veces se presenta una paradoja que quizá no es tal. Con frecuencia oímos decir que las mujeres inteligentes se enamoran de hombres tontos y viceversa. Ortega confiesa que, aun habiéndolo oído muchas veces, no se lo ha creído nunca: «En todos los casos donde pude acercarme y usar la lupa psicológica he encontrado que aquellas mujeres y aquellos hombres no eran, en verdad, inteligentes, o, viceversa, no eran tontos los elegidos» (Ortega, 1966: 474). Se habla generalmente de elecciones erróneas, cuya consecuencia es, inevitablemente, la infelicidad. Se dice que uno o dos de los amantes se ha equivocado. Si lo creyéramos, llegaríamos a la conclusión de que la equivocación es el elemento más frecuente en el amor. Pero nuestro pensador se niega a considerar como válida esta premisa:

Yo no puedo aceptar, sin hartura de razones, ninguna teoría según la cual resulte que la vida humana, en una de sus actividades más graves e importantes —como es el amor—, es un absurdo constante, un despropósito y una equivocación (Ortega, 1964a: 615).

La equivocación, en la mayor parte de estos presuntos casos, no existe. Y afirma que no es raro que una muchacha se enamore de un «calavera», antes de que éste ejecute sus calaveradas. «Poco después, el marido le empeña las joyas y la abandona. Las personas amigas consuelan a la damita sin ventura por su “equivocación”; pero en el último fondo de su conciencia sabe ésta muy bien que no hubo tal, que una sospecha de tales posibilidades sintió desde el principio, y que esa sospecha era un ingrediente de su amor, lo que le “sabía” mejor en aquel hombre» (Ortega, 1964a: 615). Este ingrediente de riesgo era quizá el más atractivo en aquel amor.

5. El carácter histórico del amor

Nuestro autor hace énfasis en el hecho de que, al igual que sucede en las ciencias y las artes, existen en el amor genialidades e ineptitudes y, ¿cómo no?, decadencias y apogeos. Habla de una «coalescencia entre lo natural y lo cultural» y nos hace ver la patente realidad de que el amor está sujeto a las modas. En un «Prólogo» a una edición de *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba, afirma: «Suponer que un fenómeno tan humano como el amar ha existido siempre y con idéntico perfil, es creer erróneamente que el hombre posee una naturaleza preestablecida y fija» (Ortega, 1964b: 49). Para él, el hombre es un ente histórico, determinado —como se sabe— por su circunstancia, y no puede, por ende, haber amado siempre del mismo modo. La emoción amorosa recoge y abarca cuanto el hombre es y depende, por tanto, del grado de perfección al que se haya llegado en un momento histórico concreto. En otras palabras: el amor es una dimensión de la cultura en la que se avanza o se retrocede con los tiempos.

Para explicarlo habla de generaciones y de estilos. El sentimiento amoroso —parangona— se parece sobremanera a la evolución y la historia de un arte. Se suceden en él los estilos y cada época posee un distinto ritual de amor. Se dan en él generaciones y cada una de ellas varía o modifica en algún punto los postulados u objetivos de la generación precedente.

[En cuanto a las teorías del amor] el mundo antiguo se orientó primero en la de Platón; luego, en la doctrina estoica. La Edad Media aprendió la de Santo Tomás y de los árabes; el siglo xvii estudió con fervor la teoría de las pasiones de Descartes y Spinoza. Porque no ha habido gran filósofo del pretérito que no se sintiese obligado a elaborar la suya (Ortega 1964a: 457).

En la época de Ortega primaban las teorías de los alemanes, especialmente las del filósofo psicologista Alexander Pfänder (en su libro *Die Seele des Menschen* [El alma del hombre]) y las del personalista Max Scheler (en su obra *On the Eternal in Man* [De lo eterno en el hombre]). Según este concepto, surge en cada época un tipo de amor distinto, punto que Ortega nos ilustra con un recorrido histórico

por las más importantes variedades: en el siglo XIII existió el amor cortés; en el XIV, el amor gentil y el platónico en el XV; el siglo XVII habló de estima; el XVIII, de galantería y el XIX de romanticismo. Y presenta ejemplos del todo paradójicos sobre estas diferencias históricas. Por ejemplo: los romanos tuvieron que nombrar al concepto con un vocablo forastero, de origen etrusco, como ya hemos dicho, puesto que no tenían palabra para una actividad tan humana; el siglo XVIII, con su rígida razón, redujo el sentimiento a un frío erotismo y a una sensualidad exquisita y nada más. Y esta diferenciación histórica no afecta únicamente al concepto genérico del amor, sino al objeto mismo, y por ello cada generación prefiere un tipo general de varón y otro tipo general de mujer, cierto grupo de tipos en uno y otro sexo. Y como el matrimonio es la manera estadística de analizarlo, vemos que en cada época se casan mejor más mujeres de cierto tipo que de los demás.

6. Otras peculiaridades diferenciadoras

Entre ellas puede mencionarse el carácter *climatérico* del amor, pues al igual que el amor difiere según las épocas, como hemos visto, también lo hace según el lugar, de forma altamente heterogénea. De igual manera que lo hace cada generación, cada raza va forjando también un prototipo de femineidad o de masculinidad que no se produce espontáneamente, sino que va siendo modelado a fuerza de coincidir la mayoría de las mujeres o la mayoría de los hombres en apreciarlo. Un esquema cuidadoso e implacable de lo que es, por ejemplo, la archimujer española arrojaría —nos dice— «pavorosas luces sobre las cavernas secretas del alma peninsular» (Ortega, 1964a: 620).

El amor es, asimismo, una *f fuente de tristeza*, y se puede medir y calcular por el dolor y sufrimiento que es capaz de producirnos, en comparación con otras muchas cosas que nos dejan indiferentes. Respecto a esto, Ortega pone el ejemplo de una monja portuguesa, Mariana Alcoforado, que fue seducida y maltratada luego por un vividor al que amó hasta su muerte. Y transcribe una carta suya a su seductor, donde leemos: «Os agradezco desde el fondo de mi corazón la desesperación que me causáis y detesto la tranquilidad en que vivía antes de

conoceros. [...] Adiós; amadme siempre y hacedme sufrir aún mayores males» (Ortega, 1964a: 555).

Este sentimiento tiene también su *temperatura específica*, con las más sutiles gradaciones por las que se pasa en diversas etapas. «Sutilmente el lenguaje usual habla de amores que se enfrían y el enamorado se queja de la tibieza o de la frialdad de la amada» (Ortega, 1964a: 557). Esta metáfora es muy válida y precisa para entenderlo. Esto ha afectado a pueblos y a épocas y se podría hablar del frío de Grecia, de China y de la Europa del XVIII o del ardor medieval o romántico. Y también, de que cuando dos seres se encuentran, lo primero que perciben uno del otro es su grado de calorías sentimentales.

Otra característica para tener en cuenta es que el amor está dotado de *movimiento*. Explica nuestro autor que a fuer de «actividad» sentimental, el amor se diferencia de los sentimientos inertes, como alegría o tristeza. Se *está* alegre o se *está triste* en pura pasividad. En cambio, amar algo no es simplemente estar, sino *actuar* hacia lo amado. El amor es de suyo, constitutivamente, un acto transitivo en el que el amante se afana por lo que ama. A cien leguas del objeto, y sin que se piense en él, si se le ama, se emana hacia él una fluencia indefinible, de carácter afirmativo y cálido. En este punto cita Ortega a San Agustín en sus *Confesiones*, quien decía: «*Amor meus, pondus meum; illo fervor, quocumque feror*» [Mi amor es mi peso; por él voy dondequiera que voy] (Ortega, 1964a: 580). Y continúa ilustrando su teoría ayudándose de las opiniones de Pfänder, con estas palabras:

Por el poro que ha abierto la flecha incitante del objeto, brota el amor y se dirige activamente a éste; camina, pues, en sentido inverso a la incitación. Va del amante al amado en dirección centrífuga. Este carácter de hallarse psíquicamente en movimiento, en ruta hacia un objeto, el estar de continuo marchando íntimamente de nuestro ser al del prójimo, es esencial al amor y al odio. [...] El amor es una fluencia, un chorro de materia anímica, un fluido que mana con continuidad, como de una fuente (Ortega, 1964a: 556).

Este sentimiento incluye, por supuesto, el aspecto de la intensa *unión*. En el amor nos sentimos unidos al objeto. Pero no es una unión física, ni siquiera precisa de proximidad. Tal vez el ser amado vive lejos, pero estamos unidos con

él en una convivencia simbólica. Nuestra alma parece dilatarse fabulosamente, salvar las distancias y, esté donde esté, nos sentimos en una especial unión con el ser amado. En amor se produce la necesidad de una fusión, de unidad entre los amantes, de negación de la dualidad. Y la razón que Ortega da para esto es que el amor es una cura psicológica contra la soledad. Se quiere a otro en la medida en que, además de ser uno lo que es, se quiere también ser el otro, solidarizarse con la existencia del otro, y se siente, en efecto, el ser del otro como algo inseparable, como uno con nuestro ser.

Conclusiones

1.- El enamoramiento consiste en un exceso de atención sobre otro ser. Esta atención conduce a convertir a ese ser en algo desmesuradamente importante y aparentemente dotado de todas las cualidades que valoramos. Su presencia en nuestra mente es constante, en detrimento de otros asuntos u otras personas.

2.- Cuando se inicia el proceso de enamoramiento, es harto difícil de detener. Cuanto más tiempo pasa, más atados estamos a la imagen del ser amado, produciéndose una completa desproporción de nuestra actividad, en relación con el resto de las acciones vitales.

3.- El enamoramiento es un estado de imbecilidad transitoria.

4.- El enamoramiento pone de relieve cómo somos. Adjudicaremos al objeto de nuestro amor nuestros ideales.

5.- No todas las personas se enamoran ni todas son objeto de enamoramiento.

6.- El amor es algo infrecuente, sólo sentido por algunos; es como un talento más, una capacidad más de nuestra mente.

7.- Cuando el proceso de enamoramiento tiene lugar es siempre semejante y monótono. No todas las personas se enamoran de lo mismo, pero todas se enamoran de la misma manera.

8.- El deseo desaparece cuando lo ansiado se consigue. El amor, sin embargo, siempre se muestra insatisfecho.

9.- El amor propende al exclusivismo. El entusiasmo por un ser hace que ignoremos a los otros seres.

10.- El amor es básicamente un proceso de elección basado en nuestras más íntimas preferencias.

11.- En el proceso del amor, nos proyectamos hacia fuera, en el sentido de que dejamos de ser nosotros el centro de nuestro propio mundo.

12.- El amor consiste en una atracción por la belleza, por una forma de ser que consideramos la mejor y vemos o creemos ver reflejada en otra persona.

Pero después de considerar todos estos aspectos, hemos de darnos cuenta de que la característica más real, más verdadera, más hermosa del amor (y también la más orteguiana) es la de su *vínculo con la existencia*. Y éste es el punto en el que más insiste. Amar es vivificación perenne, creación y conservación *intencional* de lo amado. Amar algo es estarle continuamente dando vida. «Amar una cosa es estar empeñado en que esa cosa exista; no admitir, en lo que dependa de uno, la posibilidad de un universo en donde aquel objeto esté ausente» (Ortega, 1964a: 559). El amor no es, en definitiva, sino una reafirmación de la vida.

Bibliografía

Fuentes primarias

- ORTEGA Y GASSET, J. (1963). *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, vol. I, Madrid: Revista de Occidente, 6ª ed.
- (1964a). *Estudios sobre el amor*, en *Obras completas*, vol. V, Madrid: Revista de Occidente, 6ª ed.
- (1964b) «Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba», en *Obras completas*, vol. VII, Madrid: Revista de Occidente, 2ª ed.
- (1964c). *¿Qué es la filosofía?*, en *Obras completas*, vol. VII, Madrid: Revista de Occidente, 2ª ed.
- (1965). *Velázquez*, en *Obras completas*, vol. VIII, Madrid: Revista de Occidente, 2ª ed.
- (1966). *Goethe desde dentro*, en *Obras completas*, vol. IV, Madrid: Revista de Occidente, 6ª ed.

Fuentes secundarias

- HARO HONRUBIA, A. de (2018). «La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas en *Meditaciones del Quijote*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35, 1, pp. 175-204.
- MORÁN, J.C. (2002). «Sobre el amor en Proust: de Stendhal a Ortega», *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 34, pp. 235-241.
- SWAAN, B. de (1999). *Blaise Pascal: el malabarista de los números*, Santiago de Chile: Andrés Bello.

Recibido: 10/10/2018

Aceptado: 20/11/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



RESEÑAS

MARÍA TERESA ROMÁN, *La exploración de la conciencia. En Oriente y Occidente*, Barcelona: Kairós (2017), 454 páginas.

*Piedad Yuste Leciñena**

El libro que reseñamos a continuación fue la última aportación y la más íntima y personal que hizo la profesora María Teresa Román al mundo académico. Algunos han dicho de él que fue su testamento filosófico, su despedida, su reflexión final acerca de todo aquello que le preocupaba y que estimulaba su curiosidad y sus ansias ilimitadas de saber. Y puede que fuera así, ya que nada más comenzar y antes incluso del prólogo redactado por el Dr. Manuel Almendro, hay un apartado de agradecimientos en el que la autora menciona a todas aquellas personas que de algún modo colaboraron con ella a lo largo de los años. Pero esta apreciación se debe sobre todo a que la publicación del libro casi coincidió con el fallecimiento de María Teresa: solo unos pocos días para mirar y acariciar lo que con tanto cuidado y esmero había elaborado.

La obra que comentamos se interna en esos ámbitos del ser humano que todavía hoy nos inquietan y de los que tan poco sabemos: explora el mundo de la conciencia y de sus diversas manifestaciones, con valentía, sabiendo que va a ocasionar rechazos y filias, pero que nunca dejará indiferente a sus lectores. El propósito de la misma, nos dice su autora, es «formularse preguntas que no suelen transitar por las autopistas convencionales [...] y esto entraña peligro» (p. 24). ¿De qué peligro habla y cuáles son esas preguntas? Peligro porque los temas que va a abordar no son objeto de examen científico o, al menos, la ciencia aún no ha conseguido pergeñar una explicación adecuada y objetiva para algunos de ellos. Peligro también en las respuestas insinuadas por la autora, apoyadas en numerosos textos entresacados de las tradiciones sapienciales y literarias de Oriente y Occidente; fragmentos escogidos de pensadores, poetas, místicos, filósofos y científicos con los cuales va tejiendo su coloquio: William Blake, San Juan de la Cruz, Ken Wilber, David Bohm, Krishnamurti...

* Departamento de Filosofía, UNED. E-mail: pyuste@fsof.uned.es

La doctora Román se atrevió a dirigir su aguda mirada a esos aspectos de la realidad que nos intrigan o atemorizan y que no son sino fenómenos generados por la conciencia: nos referimos a los sueños, a los estados de éxtasis, a las experiencias insólitas ocasionadas por el consumo de drogas, a la sensación de comunión con el universo o con un dios creador. Recoge los relatos de aquellos que han sentido el gélido aliento de la muerte y de los que creen haber podido comunicarse con los espíritus. Situaciones que algunas personas han experimentado (o provocado) y que conviene analizar. No basta repudiarlas por considerarlas irracionales o patológicas: es necesario tratar de comprender cómo y por qué se producen. Aquí será donde los caminos se bifurquen: las neurociencias investigarán su correlato cerebral; mientras nosotros, en este libro, tomaremos contacto con esas prácticas que en tiempos pasados se consideraban malignas o heréticas, o bien, un signo de santidad, y que hoy en día continúan asombrándonos. Es verdad que la autora, en muchas ocasiones, arremete contra la ceguera del reduccionismo científico: ¿podemos afirmar sin temor a equivocarnos que la conciencia surge como efecto de la actividad cerebral? ¿O es más bien aquella quien dirige y determina las funciones de la segunda? Y si fuera así, ¿no será que posee una sustancia inmaterial? María Teresa, inspirada en la sabiduría oriental, se decantó hacia la eliminación de todos los dualismos, entendidos estos como oposición excluyente entre dos términos; así, no podríamos hablar de materia vs espíritu; pero de qué, entonces. Su propósito es ofrecernos un abanico de posibilidades: retazos escogidos de pensadores y místicos; también ideas extraídas del campo de la ciencia. Recupera de Raimon Panikkar el siguiente comentario: «la realidad no es una, no es numérica: es no dual» (p. 69), apuntando hacia una concepción holista de la naturaleza en la que todos los organismos que la integran interactúan entre sí y conforman una sola sustancia; como si se tratara de una inmensa red que se retuerce y ovilla.

Son siete los capítulos componen este libro: *Qué es la realidad. El universo de los sueños. Un campo de práctica, experiencia y estudio. La conciencia chamánica. ¿Un viaje de ida y vuelta? Miscelánea de lo desconocido. Una nueva visión del mundo.* En el primero de ellos, la autora nos plantea una duda: ¿estamos seguros de que esto que observamos a diario es la realidad? La realidad, tal como la concebimos y experimentamos viene tamizada por el lenguaje; un lenguaje racional que «nos impide penetrar en el mundo de la imaginación, lo poético y lo mítico» (p. 32). Utilizamos el lenguaje para ordenar nuestros pensamientos: formas eternas e inmóviles para expresar y dar cuenta de un universo tan cambiante y fugaz como la arena que se escapa entre los dedos. Lenguaje entendido como parloteo incesante que amordaza nuestro mundo interior (p. 45). La autora critica lo que

denomina «comunidad del lenguaje» y reclama para nosotros la necesidad de dejar *hablar* al silencio¹, donde no anidan ni el lenguaje ni las estructuras creadas por él; donde el ser se encuentra consigo mismo y se deleita en su contemplación.

Los restantes capítulos describen, sin tratar de indagar en sus posibles causas fisiológicas, esos otros estados de conciencia que los expertos califican de alterados; repliegues y recovecos de la mente que esconden mundos paralelos y visiones incontrolables; sensaciones y emociones que escapan a nuestro dominio y al juicio de la razón. Se abre ante nuestros ojos un abismo polimorfo que nos atrae y al que llegamos, a veces, de modo premeditado, buscado; en ocasiones, es la mano del chamán la que nos lleva: rituales y bebedizos sabiamente administrados, en su justa medida. No así en los sueños, donde el inconsciente aflora desbocado. Los sueños nos persiguen de noche o de día mostrándonos aquello que negamos, dando verosimilitud a lo inverosímil, mezclando tiempos y espacios, rescatando los recuerdos del olvido o conformando mágicos escenarios. La autora inicia este capítulo con una cita de Ramana Maharsi: «La vigilia es larga y un sueño es corto; aparte de eso, no hay diferencia. Así como los acontecimientos de la vigilia parecen reales mientras estamos despiertos, lo mismo sucede con los de un sueño mientras soñamos» (p. 87). La realidad para el budismo es como un sueño del que hay que despertar; pero esto solo se logra tras un largo y tenaz proceso de aprendizaje. El despertar, la iluminación, el nirvana o disolución en el todo es la meta que intenta alcanzar el monje budista y que consigue practicando la meditación, el yoga de los hinduistas. Permitir que nuestros pensamientos vengán y se marchen, no retenerlos; vaciar nuestra mente de elementos que la perturben, ya sean agradables o infelices; borrar deseos, temores, anhelos y preocupaciones; viajar cada vez más adentro hasta encontrar la Verdad: desaparición de la antítesis sujeto/objeto; para algunos: gozo de sentir a Dios, unión espiritual con todos los seres que pueblan el universo. Experiencia que lleva aparejada una sensación de sosiego e imperturbabilidad similar a la que describen los místicos cuando evocan momentos de éxtasis. Emociones parecidas y alcanzadas desde diversos ámbitos, no solo el religioso; provocadas a veces por la contemplación estética, la lectura de un poema, la audición de un fragmento musical; también tras sufrir el intenso dolor que produce la pérdida de la persona amada. El ser humano siente entonces cómo se diluyen sus fronteras, cómo su ser forma parte de un todo más amplio, más hermoso, menos arraigado a las cosas, más sublime. De esta sensación de trascendencia nos habla María Teresa en su libro, respaldando

¹ María Teresa Román, «Reflexiones sobre el silencio y el lenguaje a la luz de Oriente y Occidente», *Éndoxa. Series Filosóficas* 56 (2012), pp. 53-65.

su discurso en los testimonios de sabios y maestros, como el que toma de Miguel de Molinos: «No hablando, no deseando, no pensando se llega al verdadero y perfecto silencio místico» (144). Los ensayos clínicos realizados con expertos meditadores han mostrado cómo la mente puede generar una respuesta neuronal, por ejemplo, liberar dopamina². El subsiguiente estado de paz y serenidad, común en los momentos de éxtasis, no tendría entonces un origen patológico, pues la voluntad y el recogimiento podrían haberlos desencadenado.

En el capítulo denominado ¿Un viaje de ida y vuelta?, la autora estudia las *experiencias cercanas a la muerte* a través de los comentarios y descripciones aportados por médicos y por personas que han estado a punto de morir, señalando que algunas de esas experiencias son muy parecidas a las que relatan los místicos: «Ambos estados de conciencia se caracterizan por una sensación de paz, sublime belleza, luces divinas, ausencia de tiempo, y la absoluta certeza de que el “verdadero yo” nada tiene que ver con el yo físico» (229). Son las *experiencias cumbre* que define Abraham Maslow y que también examinó Carl Jung. Conjunto de percepciones y sensaciones que solo unos pocos han sido capaces de interpretar y sentir; estados anómalos de la mente que los científicos intentan analizar y catalogar. En *Miscelánea de lo desconocido*, la autora nos habla de la fascinación del ser humano por lo oculto e incomprensible: sucesos prodigiosos como la clarividencia, fenómenos paranormales de cualquier índole, visiones, milagros y apariciones son objeto de su análisis. Pero simultáneamente nos induce a reflexionar sobre la pequeñez humana, todavía ignorante de casi todo: por mucho que la ciencia haya avanzado, quedan demasiadas cosas por descubrir; demasiadas incógnitas, demasiado temor e incertidumbre.

En el último capítulo de este libro, *Una nueva visión del mundo*, la profesora Román nos ofrece una desalentadora panorámica del mundo actual en el que la humanidad se siente «oprimida por los sufrimientos, frustrada por una constante pérdida de apoyos internos y externos, desfondada, sin paz interior...» (p. 345). La desigualdad social llega a herirla; la falta de objetivos, el conformismo, la fascinación por el lujo, la aceptación de lo inaceptable que observamos en derredor, la perturba y duele. Como contrapartida a esta situación e intentando dar respuesta a las inquietudes de una humanidad descontenta, han surgido movimientos y corrientes espiritualistas que buscan curar (o salvarse de) esta

² Michel R. Hagerty et al. (2013), «Case Study of Ecstatic Meditation: fMRI and EEG Evidence of Self-Stimulating a reward System», *Neural Plasticity* 2013. <http://dx.doi.org/10.1155/2013/653572>.

sociedad que enferma por momentos. Algunos buscan en las nuevas religiones lo que las tradicionales no les han podido conceder; otros han creado un complejo entramado de ideas, prácticas y rituales en oposición al escepticismo creciente, donde todo cabe y se amalgama. María Teresa se refiere al movimiento de la *Nueva Era*, surgido en los años sesenta del siglo pasado y cuyo eclecticismo doctrinal admite elementos de cualquier especie, incluidos algunos disparatados e ingenuos. También son objeto de estudio en este capítulo otras escuelas cuyo ideario principal está inspirado o vinculado de alguna manera a las ancestrales enseñanzas de Oriente, como la *Sociedad Teosófica*. Sin olvidar mencionar la influencia que actualmente han adquirido personalidades tan relevantes como Jiddu Krishnamurti, Sri Aurobindo y Teitaro Suzuki, en la exploración de la conciencia humana. Finalmente, la autora dedica un último apartado a explicar en qué consiste la psicología transpersonal y cuál es su horizonte de actuación: analizar esos comportamientos que consideramos fuera del ámbito de lo común y que habitan en lo más profundo de la mente.

Creo que la profesora Román consiguió en este magnífico libro lo que se había propuesto: que el lector olvide por un momento sus prejuicios y contemple el mundo y la vida desde otra orilla; que escuche las voces de los sabios; que no admita sin más lo que la costumbre y la rutina le han obligado a aceptar.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



REVISTAS RECIBIDAS POR INTERCAMBIO:

Nombre	Institución
Almogaren	Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias
Alpha Omega	Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Roma
Anámnesis / Analogía Filosófica	C. de EE. de Teología Sto. Tomás de Aquino. México
Araucaria	Universidad de Sevilla
Areté. Revista de Filosofía	Universidad Pontificia Católica de Perú
Cauriensia	Universidad de Extremadura
Cuad. Ilustración y Romanticismo	Facultad de Filosofía y Letras. Univ. de Cádiz
Cuadernos Agon	Universidad de Barcelona
Cuadernos Empresa y Humanismo	Instituto Empresa y Humanismo. Univ. de Pamplona
Cuadernos Pedagógicos	Universidad de Antioquía. Medellín, Colombia
Dilema. Revista de Filosofía	Facultad de Filosofía. Univ. de Valencia
El Basilisco	Universidad de Oviedo
Enrahonar	Universidad Autónoma de Barcelona
Er. Revista de Filosofía	Universidad de Sevilla
Escritos de Filosofía	Academia Nacional de Ciencias. Buenos Aires
Études Phénoménologiques	Institut Supérieur de Philosophie. Univ. de Louvain
Exemplaria Classica	Servicio de Publicaciones de la Univ. de Huelva
Fragmentos de Cultura	Universidad Católica de Goiás. Brasil
Interdisciplinaridade, Humanismo	Facultad de Letras do Porto. Portugal
Isegoria	Instituto de Filosofía CSIC. Madrid

Nombre	Institución
La Ciudad de Dios	Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial
Laguna. Revista de Filosofía	Universidad de La Laguna
Logos. Revista de Filosofía	Universidad La Salle. México
Pensamiento	Univ. Pontificia de Comillas. Madrid
Philosophica	Vakgroep Wijsbegeerte. Univ. de Gante. Bélgica
Philosophy Today	Society for Phenomenology & Philosophy. De Paul Univ.
Praxis Filosófica	Universidad del Valle. Colombia
Re. Revista de Filosofía	Facultad de Filosofía. Universidad de Chile
Revista Agora	Universidad de Santiago de Compostela Madrid
Revista Agustiniiana	Universidad dos Açores. Portugal
Revista Archipiélago	Facultad de Filosofía y Letras. Univ. de León
Revista Contextos	Universidad de Málaga
Revista Contrastes	Filosofía Teorètica i Pràctica. Univ. de Barcelona
Revista Convivium	Filosofía Teorètica i Pràctica. Univ. de Barcelona
Revista Crítica / Revista Dianoia	Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM
Revista Daimon	Universidad de Murcia
Revista de Filosofía	Facultad de Filosofía. Univ. Complutense
Revista Diálogo Filosófico	Universidad Autónoma de Madrid
Revista Eidos	Universidad del Norte. Barranquilla. Colombia
Revista Filosófica de Coimbra	Instituto de Estudos Filosóficos. Portugal
Revista Latinoamericana de Filosofía	Centro de Invest. Filosóficas. Argentina
Revista Llull	Facultad de CC Matemáticas. Univ. de Zaragoza
Revista Manuscrito	Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Revista Mathesis	Dpto. de Matemáticas. Fac. Ciencias. UNAM
Revista Norba	Universidad de Extremadura

Nombre	Institución
Revista Recerca	Universidad Jaume I. Castellón
Revista Sociedad y Utopía	Fac. de CC Políticas y Sociología León XIII. Madrid
Revista Studia Philosophica Theoria	Universidad de Oviedo Facultad de Filosofía. UPV
Veritas. Revista de Filosofía	PUC Río Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil

INFORMACIÓN PARA LOS COLABORADORES

Envío de originales: Los originales se presentarán en la página digital de la revista: <http://e-spacio.uned.es/revistasuned/index.php/endoxa/index>; el autor/a habrá de registrarse en ella y seguir las instrucciones que se indican. Los manuscritos no han de estar publicados en otro lugar o soporte ni haber sido enviados simultáneamente a otras revistas. El Consejo de Redacción revisará los originales recibidos antes de remitirlos a los evaluadores.

Aceptación: Todos los originales serán evaluados mediante informes de doble ciego por dos personas expertas designadas por el Consejo Editorial y ajenas a la Facultad de Filosofía de la UNED. Los autores podrán sugerir nombres de posibles revisores que no pertenezcan a su propia institución; el Consejo de Redacción se reserva la decisión final. El autor será informado del resultado de la evaluación en un plazo máximo de dos meses.

Libros para recensión: Deben enviarse a la Secretaría de la revista: Facultad de Filosofía, Paseo Senda del Rey, nº 7, Madrid 28040.

Réplicas: Se aceptarán réplicas a artículos y reseñas aparecidos en *Éndoxa*. Serán publicadas bajo idénticos criterios de calidad.

Formato y estructura de los textos originales: Los manuscritos estarán escritos en formato Word o similar. No deben utilizarse negritas ni subrayados, únicamente cursivas, «comillas angulares» y “comillas inglesas”, según los casos. No se fijarán márgenes ni Retornos Manuales, salvo en los puntos y aparte. El texto se dividirá en epígrafes, incluyendo una introducción, conclusión y bibliografía.

Notas: Siempre con la función «pie de página».

Extensión: Para Estudios o Artículos, hasta 35.000 caracteres, incluidos los títulos, resúmenes y bibliografía. Para Reseñas y Comentarios: 3.000 palabras. Interlineado doble. Fuente: Times New Roman, 12 pts.

Figuras y Tablas: Se incorporarán al texto; irán numeradas y con sus respectivas leyendas al pie, en cursiva y tamaño 10 pts.

Abstract y keywords: Todos los manuscritos incorporarán título, resumen y palabras clave en español y en inglés. El autor indicará la institución a la que pertenece debajo de su nombre y escribirá su dirección postal y electrónica mediante un asterisco de llamada a pie de página insertado después de su nombre.

Bibliografía: Alfabética, el apellido del autor en **VERSALES**, seguido de la inicial del nombre y el año de publicación (éste entre paréntesis). Para los Artículos se utilizarán «comillas» y para los títulos de libros y revistas, cursiva. Seguirá por este orden: Lugar: Editorial, página (p. ó pp.)

Éndoxa. Series Filosóficas, puede solicitarse en las condiciones usuales a: Librería UNED: C/ Bravo Murillo, 38 - 28015 Madrid. Tels. 91 398 75 60/73. E-mail: libreria@adm.uned.es.

ÍNDICE

<i>Presentación</i> Diego SÁNCHEZ MECA; Piedad YUSTE LECIÑENA	13
<i>Semblanza de María Teresa Román</i> María Luisa ROMERO GONZÁLEZ	19
<i>El horizonte escatológico en el ideario de Zoroastro</i> María Teresa ROMÁN LÓPEZ	23
<i>Shivaísmo tántrico no dual</i> Raquel FERRÁNDEZ-FORMOSO	41
<i>La relevancia de la producción editorial budista en la visibilización del budismo en España</i> Francisco Díez DE VELASCO ABELLÁN	69
<i>El Budismo durante el patriarcado</i> María Jesús ALONSO SEOANE	137
<i>Los orígenes de la moral en Mencio y en Hume. Un ensayo de filosofía comparada</i> Gerardo LÓPEZ SASTRE	159
<i>Tolstoi y Gandhi: la resistencia pasiva y el reino de Dios</i> Pedro CARRERO ERAS	183
<i>Influencias de Oriente en la figura de Marcel Proust y antecedentes a una comparación entre</i> <i>À la recherche du temps perdu y el budismo</i> David NAVA GUTIÉRREZ	217
<i>Jung y la sabiduría oriental</i> Diego SÁNCHEZ MECA	239
<i>Entre Filosofía y No Filosofía. Un silencio, una espera, una conciencia</i> M ^a Carmen LÓPEZ SÁENZ	255
<i>Aspectos transformadores de la experiencia humana a la luz de la práctica de la meditación de</i> <i>atención plena</i> Miguel IBÁÑEZ RAMOS	285
<i>No pienso, luego existo. Un reto para la nueva buena ciencia</i> Manuel ALMENDRO	309
<i>La España posible de Julián Marías</i> Rafael HERRERA GUILLÉN	343
<i>David Hume a través del espejo de Borges</i> Antonio José CANO LÓPEZ	355
<i>Antonio Machado: conocimiento y lógica</i> Enrique GALLUD JARDIEL	389
<i>Ortega y el amor</i> Manjula BALAKRISHNAN	409

RESEÑAS

<i>María Teresa ROMÁN, La exploración de la conciencia. En Oriente y Occidente</i> Piedad YUSTE LECIÑENA	427
---	-----

UNED

Editorial