

MÉTODOS DEL SILENCIAMIENTO

MÉTODOS DEL SILENCIAMIENTO

Marià Corbí

C  T R

Diseño Portada: Pere Rius

© CETR editorial, 2006
Rocafort 234 bxs.
08029 Barcelona
Teléfono: 93 410 77 07
Fax: 93 321 04 13
www.cetr.net

ISBN: 84-935368-0-6
Depósito Legal B-40.176-2006

Impresión: Gràfiques Molero
Ronda Sant Pere, 44
08010 Barcelona

SUMARIO

REFLEXIONES GENERALES.....	13
El camino como autoconducción.....	13
El camino unifica los medios y los fines.....	14
Las estrategias del camino.....	16
El diseño de cada tramo del camino.....	21
El camino interior con dioses o sin dioses.....	22
El camino interior en el Antiguo Testamento.....	25
El desapego.....	27
La maduración del espíritu.....	29
Un paso forzoso y fundamental: las noches del espíritu.....	31
El camino interior es un camino al silencio, a la unidad y a la libertad.....	31
No somos un proceso, ni el camino es un proceso.....	34
El camino como transformación de las facultades.....	35
Función de los procedimientos y métodos de silenciamiento.....	35
Las enseñanzas sobre el camino interior no son una teoría.....	38

MÉTODOS, TÉCNICAS Y PROCEDIMIENTOS	41
Técnicas de apoyo del sentir	43
La compasión	43
El sentir y el camino interior	43
La noche del sentir	44
Transformar el sentir desde la mente.....	49
Transformar el sentir desde el sentir mismo.....	50
Indagación con el sentir usando mitos, símbolos e imágenes.....	52
Pauta para el trabajo con símbolos y mitos.....	55
Una segunda forma de servirse de símbolos y mitos.....	58
Observaciones importantes para el trabajo desde el sentir	60
La trampa de los sentimientos.....	61
Los sentimientos y el camino interior	62
La sumisión a ritos y preceptos.....	64
El camino interior es una transformación de la percepción.....	66
El trabajo con los receptores	68
Técnicas de apoyo: la devoción	71
La vía de la devoción en las sociedades de conocimiento	71
La práctica de la devoción sin creencias	74
Las dificultades del manejo del sentir en el camino interior.	
Método de Al Yüfi.....	81
La indagación con el sentir o el trabajo interior con la percepción y el sentir.....	83
El amor al Dios real.....	86
La existencia y la no existencia de Dios en el camino interior	87
Meditación sobre el símbolo “mensajeros del otro mundo”	90
La veneración por todos los seres.....	93

Dios como don y amor	93
Técnicas de apoyo: el trabajo con la mente	94
La concentración.....	94
El andamio del raja yoga.....	94
El samyama: dhâraṇa, dhyâna y samâdhi	97
Visualizaciones	99
El yoga del conocimiento	100
La mente como instrumento de silenciamiento interior.....	102
Actitud pasiva de la mente	103
Actitud indagadora de la mente.....	104
La indagación interior	105
Peculiaridades del yoga del conocimiento.....	106
La propuesta Jñāna y la propuesta de Al Yîli.....	109
La Realidad no es algo particular	111
Condiciones para poder practicar con eficacia el yoga del conocimiento (Jñāna-yoga).....	112
Técnicas de apoyo de la acción.....	113
Sólo dar	113
La acción que no busca los frutos de la acción (Karma Yoga).....	114
La naturaleza de la acción desinteresada	117
El planteamiento de una acción cotidiana que conduzca al silencio	120
La desegocentración de las relaciones humanas.....	121
Nuestra propuesta para el trabajo interior, en las nuevas circunstancias culturales.....	123

ALGUNAS OBSERVACIONES PARA EL CAMINO	130
La concordancia y confluencia de las grandes tradiciones religiosas.....	130
Las dos grandes modalidades en las que se presenta la religión	131
El camino hace extranjero en la propia tierra	134
El poder real del ego.....	135
Desviaciones del camino	136
La música y el camino interior.....	140
La música es la expresión de un comprender y sentir en el que no hay ni sujetos ni objetos.....	142
Una oferta realista.....	143
EPÍLOGO	148
Un camino de novedades inconcebibles	148
En el camino no hay nada que hacer, nada que evitar	152

REFLEXIONES GENERALES

El camino interior es una invitación, una incitación y un recorrido. Hablar de ‘camino’ es una metáfora, porque en realidad no es ir a ninguna parte, sino despertar a nuestra verdadera condición. Pero la metáfora ‘camino’ es útil para describir algunos rasgos importantes que caracterizan el proceso a ese despertar.

Comenzaremos con algunas reflexiones generales, antes de entrar en la descripción de los diferentes procedimientos propuestos por los Maestros y tradiciones religiosas de la humanidad.

El camino como autoconducción

El camino interior es una autoconducción y una creación única y exclusiva de cada persona.

Es un logro que cada uno ha de conseguir personalmente. Nadie puede ser sustituido en esa tarea. Nadie puede hacerlo por nadie.

Cada uno ha de arreglárselas para salir del baúl de la egocentración, que está cerrado con llave desde fuera.

Es iluso pensar que un dios me sacará al aire fresco y a la luz de fuera del baúl.

Si me falta iniciativa, convencimiento, creatividad y empeño, me quedaré irremediabilmente en el baúl, moriré en él.

La luz y la libertad serán un regalo gratuito, pero sólo recibiré la luz y esa libertad si consigo arreglármelas para abrir el baúl.

Puesto que las cosas son así, necesitamos con urgencia conocer las estrategias que han utilizado y ofrecen los maestros para conseguir abrir desde dentro el baúl cerrado desde fuera.

El camino unifica los medios y los fines

Quien no comprenda que en el camino interior no hay dualidad entre medios y fines, se extraviará.

La pretendida dualidad en la vía entre medios y fines se puede disolver de tres maneras:

- o negando la existencia de medios válidos y reales,
- o negando la existencia de fines formulables,
- o uniendo los medios y los fines.

En cualquiera de los casos, el resultado será el mismo: desaparición de la dualidad “medios / fines”, aunque los procedimientos para conseguirlo difieran.

Hay escuelas y maestros que remarcan e insisten en que no hay medios posibles que lleven a la unidad desde la dualidad. Cualquier procedimiento, método o técnica que se articule en la dualidad y desde ella, no sale de su círculo sino que lo afianza.

Los maestros de este filón pueden pertenecer a diversas tradicio-

nes y diversas escuelas, pero siempre acaban remarcando la desconexión radical en el camino interior entre los medios y los fines. Sostienen que es la lucidez con respecto a esta situación la que facilitará que se acentúe la alerta de la mente y del sentir y para que se despierte la capacidad de discernir y reconocer la más leve brisa del Uno.

El convencimiento de que no hay “práctica” que conduzca, que el camino es un “no-camino”, equivale a proclamar que el único medio adecuado es la presencia misma del fin, aunque éste llegue a nosotros sólo como un tenue perfume o sabor.

Los maestros del segundo filón niegan la misma posibilidad de proponerse fines en el camino interior, porque el Único es inobjetable. Quien se propone un fin, dualiza, con ello afianza el sujeto y el objeto como contrapuestos. Esa actitud, ¿cómo va a conducir a escapar de la dualidad y de sí mismo?

Dôgen habla de “simplemente sentarse”, dejando de buscar cualquier objetivo. Propone el ejercicio de una lucidez sin forma. ¿No es ese medio el mismo fin?

En este caso, como en el anterior, el fin está presente en el medio hasta hacerlos indiscernibles.

Dice D. Loy: *“La práctica es el modo natural en el que se manifiesta la iluminación original. Así es como Dôgen elude toda dicotomía entre práctica e iluminación, entre medios y fines [...] Practicando de ese modo –sin buscar ni esperar nada–, el zazen va transformando gradualmente nuestro carácter hasta que finalmente nos volvemos capaces de comprender con claridad que la verdadera naturaleza de nuestra mente y del universo entero son no-duales. No es posible, por tanto, afirmar que el zazen sea la causa de esta experiencia ya que, como dijera Chôgyan Trugpa, la iluminación es siempre un accidente... aunque resulta innegable que la práctica nos hace más proclives a sufrir ese accidente”*.¹

1. D. Loy: *No-dualidad*. Barcelona, Kairós, 2000. pgs. 259-260.

Los maestros del tercer filón fomentan la atención y el amor a todos los seres, siempre, en toda circunstancia y en todo momento. Para todo el que haya intentado este procedimiento es evidente que el medio, en la medida en que uno es capaz de aplicarlo, es ya el fin. No hay forma alguna de aplicar con seriedad este método, sin confundirlo con la filantropía o la acción social y política, sin que el fin mismo esté de alguna forma presente en el medio.

Esta atención amorosa a todo, puede adoptar varias formas: interés mental y sensitivo por todo, como puede hacerlo un poeta; amor y dedicación a todos los seres y a todas las personas, como un Francisco de Asís; vuelta a todas las cosas con el máximo de interés perceptivo, haciendo del propio cuerpo un sensor. Los pintores se convierten en ojos para ver y los músicos en oídos para oír. Rumí dice de Mahoma que era todo ver y oír.

Las estrategias del camino

Hacer el camino interior es aprender a pensar y sentir desde el silencio, por tanto, sin palabras ni conceptos ni símbolos; es aprender a salir del baúl de la egocentración; es llegar a concebir y experimentar qué es pensar y sentir donde no hay sujeto que piense o sienta y donde no hay ya objeto para el pensar y el sentir.

Para conseguir este propósito no hay método eficaz que lleve
-de un sujeto que piensa y siente sobre cosas,
-a un no-sujeto que piensa y siente, sin que sea sobre sujetos u objetos.

Desde estas dos premisas ha de partir la reflexión sobre las estrategias del camino.

Todos los grandes maestros religiosos invitan a recorrer el cami-

no interior. Expresan el término al que se ha de llegar, y con la expresión misma de ese término, indican cómo hay que trabajar para llegar.

Su invitación, que es una propuesta, es, a la vez, la propuesta de cómo caminar.

Además de esa enseñanza fundamental, todos los maestros proponen algunos procedimientos concretos de apoyo.

Lo esencial de la enseñanza de los maestros es el tránsito de la egocentración del pensar y del sentir a la absoluta gratuidad del silencio. Esta doctrina básica es tan simple y rica que estalla en diversidad en sus seguidores.

Los maestros insisten en el difícil tránsito, para el que se requiere el máximo interés, la máxima dedicación, la máxima iniciativa y creatividad. No se sale de un baúl bien cerrado desde fuera si no es con la mayor dedicación e inventiva; y la egocentración es un baúl bien cerrado desde fuera.

La fuerza de la enseñanza de los maestros no reside tanto en los métodos que proponen cuanto en sus palabras, dichas desde más allá de los límites para que, oyéndolas, podamos saber de qué hablan y cómo encontrar la salida.

Si tuviéramos que resumir lo esencial del método de los grandes se podría decir que consiste en oír sus palabras y, desde ellas, hacer el intento, con la máxima entrega, atención, humildad, creatividad e iniciativa.

El camino interior tiene que plantearse y trabajarse desde la egocentración, porque ahí es donde realmente residimos cuando lo iniciamos.

Para el sujeto, con sus deseos y proyectos, el camino interior resulta nuclearmente informulable; difícil de comprender y de practicar; ajeno a todo método que pueda practicarse desde el yo; le resulta difícil por gratuito y hermético.

Hay que plantear la tarea desde el ego y con los procedimientos que le son propios, desde sus temores y finalidades; y hay que hacerlo con palabras, conceptos y símbolos; con esfuerzos y métodos nacidos y estructurados para los proyectos de supervivencia del yo y de su mundo.

Desde el ego, como estructura de deseos, y con los instrumentos que él construye y usa para sus finalidades, hay que conseguir silenciarlo, hasta el punto que muera, para que la mente y el sentir puedan llegar al lugar donde no hay ni sujetos ni mundo.

Dicho brevemente: hay que encontrar la manera de salir de la burbuja de la egocentración, en un total estado de alerta, usando instrumentos que el yo ha creado para sostenerse, sobrevivir y edificar su mundo, y eso, por si fuera poco, para entrar en un campo de conocimiento y de sentir que está vacío de sujetos y objetos.

Ahí está la dificultad del tránsito, ahí el punto de ruptura, la imposibilidad de método, ahí está el salto gratuito. Gratuito porque no se puede lograr desde el yo y con sus métodos y finalidades; porque cuando iniciamos el camino e intentamos progresar por él, no disponemos de otra cosa que el yo y sus procedimientos. Tenemos que intentar romper la burbuja de la egocentración con instrumentos que sirven para construirla y conservarla.

Por consiguiente, hay que plantearse las estrategias del camino teniendo en claro que no hay, ni puede haber procedimiento que transite desde el conocer y sentir del yo, al conocer y sentir silencioso.

La primera lección que hay que aprender para emprender el camino interior es, pues, que no hay un puente establecido, acreditado, fácil, gradual, claro e infalible que transite de una orilla a la otra.

El único puente posible nace de las palabras del maestro, y transita por el intento, esto es, por un grado agudo de alerta y por un esfuerzo continuo.

El eje central del procedimiento para caminar es el contacto continuo con las palabras de los grandes para, oyéndoles hablar, entender su lenguaje y aprender a discernir para poder encontrar la sutil salida.

Las palabras de los maestros refinan nuestro pensar y sentir y nos proporcionan el discernimiento, la llave de la puerta. Ese es el don inapreciable e imprescindible de los maestros:

Ese es el método esencial que proponen todos los maestros.

Es un método que es en realidad un no-método.

Es un método que es sólo un intento, y el intento es sólo otro nombre del interés y del amor. Y el interés y el amor es un don que puede llegar con las palabras o el rostro del maestro.

Pero ¿cómo conseguir el máximo amor e interés por lo que se quiere hacer, cuando quien actúa es el yo y cuando lo que se le propone comporta su vaciamiento, su muerte y una legalidad del pensar, sentir y actuar que es opuesta a la suya?

Aquí viene la ayuda de los métodos y técnicas de apoyo. ¿Cuáles?

- La acción desinteresada. (Karma yoga).
- La concentración. (Raja yoga).
- La devoción. (Bhakti yoga).
- El continuo esfuerzo por comprender. (Jñana yoga).
- El trabajo en grupo.
- La comunicación entre las personas que hacen el camino.
- Una planificación detallada de la distribución del tiempo.
- Proyectos a corto y medio plazo y en grupo.

Estas técnicas de apoyo (que no son más que técnicas de apoyo) deben usarse para ejercitarse en la atención, para despertar el interés y el amor, para silenciar los sentimientos y pensamientos que obsta-

culizan, para mejorar el desapego, para profundizar el silencio, para adquirir el discernimiento.

Es capital evitar algunos errores importantes con relación a las técnicas de apoyo.

Hay que abandonar la añoranza de un procedimiento que, paso a paso, asegure el tránsito al silencio y tranquilice la conciencia de que ya se está haciendo lo correcto.

Hay que abandonar la ilusión de que con la adhesión fiel y constante a un método o procedimiento puede uno verse aliviado de la responsabilidad de tener que apañárselas para encontrar por sí mismo la salida. Nada ni nadie puede eximirnos de tener que buscar, tantear, proyectar, probar, fracasar y volver una y otra vez a intentar con la mayor intensidad, iniciativa y esperanza.

Hay que alejarse de la ilusión de que haciendo lo que se puede con una técnica o método acreditado y reconocido, está hecho, por nuestra parte, todo lo que hay que hacer; y que el resto nos vendrá dado por Dios, desde el cielo o desde donde quiera que sea.

Hay que huir de la creencia de que recorrer el camino interior es practicar rigurosamente un método acreditado de una gran tradición.

El camino interior se asemeja al proceso de un artista. No hay ningún procedimiento acreditado cuya práctica lleve a ser un buen pintor, buen músico o poeta. Quien quiera convertirse en músico, pintor o poeta deberá apoyarse principalmente en el intento serio y esforzado de llegarlo a ser. Podrá y deberá utilizar procedimientos y métodos, pero será consciente, en todo momento, que todo eso le ayudará, pero no le convertirá en artista.

Deberá trabajar proyectando siempre sus próximos pasos. Su caminar será de proyecto concreto en proyecto concreto. No esperará convertirse en pintor, músico o poeta por algo que le caiga del cielo, ni esperará tampoco que la inspiración le solvente los problemas. Sabe

que si la inspiración alguna vez llega, llega sólo a quien trabaja sobre proyectos concretos. Sólo proyectando, realizando, equivocándose, reflexionando y corrigiendo se hace el camino.

La forma de proceder en el camino interior se asemeja mucho al camino del artista.

Quien quiera hacer el camino interior, y no sólo de boquilla, tendrá que tener clara su decisión; tendrá que intentar intensa y decididamente. Ese intento se plasmará cada día en un proyecto concreto sobre el que trabajar.

En la elaboración del proyecto se echará mano de métodos, sistemas y técnicas de apoyo, pero sabiendo, siempre, que la finalidad del intento y la ayuda que puedan prestar los proyectos y técnicas de apoyo será siempre saltar a donde ningún proyecto o método puede conducir, llegar a donde sólo se puede acceder por la pasión infatigable del intento, que es el interés de la mente y el amor.

El diseño de cada tramo del camino

El camino interior, que es un camino por las vías del silencio, se mueve siempre y progresa, sin contar ni con instintos ni con deseos; es, por ello, un camino que no reacciona a estímulos, ni recorre vías trazadas sino que procede siempre por propia decisión y construyendo las veredas por las que anda. No es un camino marcado ni por la naturaleza ni por las apetencias ni siquiera por los maestros. En los campos del silencio, los que primero lo transitaron ¿sobre qué podrían hacer marcas y con qué?

Por consiguiente, el camino interior requiere:

- primero, la máxima iniciativa y creatividad, lo que supone una aguda actitud proactiva, y
- segundo, trabajar siempre sobre proyectos que han de tener el máximo grado de concreción.

Puesto que no hay camino trazado de antemano, para dar aunque no sea más que un paso, hay que tomar, en cada caso, la iniciativa de delinear los próximos tramos a recorrer. Y el trazado no puede ser ni general ni abstracto, porque sobre caminos generales o abstractos no se pueden poner los pies. Tampoco basta con señalar el final del camino allá lejos. Hay que trazar tramo a tramo hasta llegar el término; y cada uno de los tramos tiene que ser claro, preciso y concreto para poder andar por él con todo el cuerpo.

Hay que diseñar también qué técnicas de apoyo utilizar en cada caso y en cada circunstancia o etapa de la vida. El diseño de la estrategia deberá apuntar a debilitar la egocentración de cada una de nuestras facultades: debilitamiento de la egocentración del sentir, del pensar, de la percepción y de la acción. El debilitamiento conseguido en cada una de estas facultades redundará en todas las demás, pero hay que tenerlas a todas ellas en cuenta cuando se hacen los proyectos de los tramos del camino a corto y medio plazo.

El camino interior con dioses o sin dioses

Los humanos tenemos dos grandes vías de acceso a la dimensión sagrada de la existencia. Una la de la mente, la de la lucidez y otra la de la percepción, la conmoción.

En un caso se pone entre paréntesis la atracción y la repulsión, la conmoción, la pasión y el fuego de la carne, a fin de concentrarse mejor en la luz de la mente. Se abstrae uno del bullicio de los sentidos y se aparta de los vientos de la pasión para usar la razón con todo rigor hasta que nos conduzca a las fronteras del conocimiento silencioso.

Entonces se usa también la pura lucidez de la mente para adentrarse en la verdad sin conceptos y sin formas, la verdad silenciosa.

En el otro caso se usa la fuerza de la percepción, del sentir, la fuerza de los vientos de la pasión y el calor del fuego del corazón para entrar en la percepción y en el sentir de “eso que aquí viene”, encarado sin los moldes y sin los reclamos de la necesidad.

La acción no tiene autonomía, sigue siempre a la mente o al sentir, y los prepara.

Entre estos dos extremos de nuestras posibilidades de tener noticia –la mente y el sentir– existe una gran gama de términos medios en los que intervienen estos dos polos en diversos grados de combinación.

Si observamos las diversas tradiciones religiosas de la humanidad, advertiremos que en unas preponderan más el uso de la mente y en otras el uso de la sensibilidad y el sentir.

Los datos dicen que las tradiciones en las que prepondera la mente en la búsqueda sagrada, no son teístas; en cambio, en las que prepondera el sentir, lo sagrado se presenta en figuras con diverso grado de antropomorfización: Antepasados, Gran Espíritu, Dioses.

En las grandes tradiciones de Oriente prepondera la mente, en las de Occidente, paradójicamente, prepondera el sentir. Las religiones llamadas “proféticas” caen en este segundo ámbito.

Las tradiciones religiosas en las que se usa el calor, la conmoción, el sentir y la percepción, trabajan en un mundo de realidades perceptibles: figuraciones mitológicas y simbólicas, muy cargadas axi-

ológicamente. Todas esas realidades, necesariamente son concretas y están modeladas inevitablemente por los patrones culturales de la época de que se trate. Todas esas figuraciones se presentarán con los rasgos del patrón cultural con el que cada grupo humano construye el medio en el que vive. No debe extrañar que lo que la gran experiencia religiosa percibe en estas tradiciones tenga rasgos antropomorfos.

Por el contrario, a las tradiciones que usan la razón y la lucidez mental que se aparta de los vientos que provocan la percepción y el sentir, les es posible alejarse de los patrones culturales con los que la necesidad articula la realidad. El resultado de esta actitud son formas de presentarse la experiencia de lo sagrado sin antropomorfismos, sin dioses.

Las nuevas sociedades industriales de Occidente son las llamadas sociedades inteligentes porque tienden a vivir de la creación continua de conocimientos y de la innovación; sobreviven mediante la continua creación de ciencia, tecnología, nuevos productos y nuevos servicios. Estas circunstancias culturales están empujando a una mutación de las condiciones de la búsqueda y de la experiencia religiosa.

Para el Occidente de la segunda revolución industrial, que se ve forzado a vivir de la creación continua de conocimientos, resulta más fácil y connatural usar la mente para la indagación religiosa que el sentir, y esto por dos razones:

Primera razón: quien trabaja en su vida cotidiana más con la mente que con la percepción y el sentir, es muy probable que encuentre más fácil andar por el camino interior con la mente, que tiene muy ejercitada, que con el sentir, que lo tiene poco cultivado.

Segunda razón: hasta bien entrado el siglo XX el molde o patrón de la construcción cultural, que estructuraba la percepción y el sentir, era inconsciente. Por consiguiente, se ignoraba que el mundo en el que se mueve nuestra sensibilidad era nuestra propia construcción;

se creía ver y sentir las cosas como son. Ahora, entrado ya el siglo XXI, sabemos que nuestro mundo sensitivo es todo él construcción; una construcción que, además, en las sociedades dinámicas de innovación continua, hay que rehacer y actualizar continuamente.

Esta transformación cultural impone que el mismísimo patrón cultural de configuración de la sensibilidad esté enmarcado por la mente. En las nuevas condiciones culturales, no todo es mente, pero todo está empapado e invadido por la mente, porque incluso en la construcción continua de los patrones de configuración cultural del sentir, de la valoración y de la percepción, tiene que intervenir ahora explícita y conscientemente la mente.

Cuando los patrones culturales no son fijos sino que están en continuo movimiento, nuestra percepción y nuestro sentir no pueden captar lo sagrado en los mismos patrones y modelos en los que nos hablaron nuestros antepasados, ni vivirlos como ellos los vivieron.

En las nuevas condiciones culturales las formas antropomórficas de presentarse lo sagrado sólo pueden ser una ensoñación, sólo pueden tener la estructura de un poema, no de una creencia. El Dios de las tradiciones proféticas es sólo una ensoñación (en el sentido positivo de los poemas) para nosotros. Llamarle “sólo una ensoñación” no es hacerle bajar peldaños de realidad, es únicamente situarle en otra tesitura epistemológica.

Los profetas, también, son como una gran obra donde “lo otro” se hace perceptible y se revela en concreto.

El camino interior en el Antiguo Testamento

Ni en el Pentateuco, ni en los Libros Históricos, ni en los Salmos, ni en el Cantar de los Cantares, ni en las Lamentaciones, ni

en los Libros Sapienciales se formula lo que sería el camino interior como camino de silencio, como tránsito del conocer y sentir desde la necesidad y la egocentración, al conocer y sentir desde el silenciamiento de la necesidad y la egocentración. En ninguna parte se habla del conocimiento de Yahvé como de un conocimiento que trasciende por completo la dualidad.

El monoteísmo, el creacionismo, la revelación, el providencialismo, la Alianza, la Ley y la responsabilidad de los hijos de Israel, lo invaden todo. Ese paquete de nociones crea una trama mitológica que se apoya en dualidades que las Escrituras no se proponen trascender: Yahvé / criaturas, Yahvé / pueblo de Israel, pueblo de la Alianza / restantes pueblos, Ley / responsabilidad humana.

Sin embargo la fe y confianza en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el asentimiento a la Alianza, el sometimiento a la Ley, la búsqueda del rostro de Yahvé y el temor y amor a Yahvé conducen, aun sin formulárselo, al silencio interior y a la Unidad.

El temor a Yahvé, el amor y la obediencia a sus mandatos son el eje de la Sabiduría. El temor no es sólo el miedo al Yahvé justiciero, terrible, celoso, vengativo, es sobre todo, una actitud alerta, sumamente cuidadosa; es una actitud respetuosa, humilde, sometida y sagrada frente al Sumo Señor, creador, providente y juez. El temor de Yahvé es una forma de amor y atención entregada y sometida. El temor de Yahvé es una forma obediente y confiada de amor.

Yahvé crea, decide, elige, guía, salva. Ni el pueblo ni el individuo son nada sin Él. Israel no puede atribuirse nada sino es su constante infidelidad. Yahvé hace de Israel un pueblo, Él lo guía, Él lo salva de sus enemigos, Él les da una tierra, Él castiga sus infidelidades y sólo Él le rescata de todos sus males. Yahvé “es el que es”.

Él revela la Ley, Él amonesta, Él castiga, Él perdona y sólo Él salva. Es el Dios del Pueblo Elegido, su heredad.

El fundamento de Israel como pueblo, su bienestar y su salvación es la Ley, pero la Ley llama no sólo a sometimiento sino a algo que es más que eso, que es sinceridad, rectitud, honestidad.

El temor a Yahvé es mucho más que temor; el sometimiento a Yahvé y a su Ley es mucho más que sometimiento. El temor a Yahvé y la obediencia a sus preceptos conducen a conocer a Yahvé, a buscar su rostro, a amarle y a confiar en Él.

Por consiguiente, la manera de interpretar y vivir las nociones centrales de la mitología de Israel conducen a la experiencia del silencio interior y a la unidad, aunque ni la mitología ni las formulaciones que se encuentran en los libros de las Escrituras hebreas lo tematizan o lo expresen.

La trama mitológica y la capacidad teórica del Israel de las Escrituras ni posibilitan ni facilitan plantear el camino religioso como un camino de silencio, conocimiento y unidad. Pero aunque ni lo formulen ni lo representen mitológicamente, lo dicen implícitamente y de hecho lo viven.

El desapego

El ego es un conglomerado cuyos elementos no dependen de uno mismo porque vienen de padres, educadores, entorno familiar, social y cultural; es un entrecruce de influencias; es un resultado azaroso.

El ego está estructurado sobre la necesidad; es una estructura de necesidades, por tanto, es una estructura de dependencias, de apegos. El núcleo que le constituye se apoya fuera, porque se apoya en los apegos. No tiene un núcleo interno, es sólo un núcleo de dependencias.

Así, pues, el ego no tiene ningún apoyo interno, porque su núcleo interno es sólo necesidades, por tanto vacío. El ego es un núcleo de lo que no tiene, un núcleo vacío.

Lo que liga ese hatillo de vacíos interiores y de dependencias exteriores es la identificación con el cuerpo.

La necesidad y el apego no son suficiente fundamento para la autoestima. En el ego no se puede hacer pie para sustentar la autoestima. Por tanto, la autoestima que pretende apoyarse en el ego depende necesariamente de la opinión de otros, depende de fuera, como todo en el yo.

¿Qué hacer para tener donde hacer pie? ¿Qué hacer para que la autoestima no dependa de otros? ¿Qué hacer para apoyarse en algún nivel de sí mismo?

Los maestros insisten en la necesidad ineludible del desapego. El desapego quita al ego la posibilidad de constituirse como núcleo de dependencias y pone en evidencia su vacío. El ego está vacío porque es el conjunto de las necesidades en el soporte del cuerpo.

Y enseñan los maestros que quienes practican seriamente el desapego silencia al ego; y al silenciarlo no van a parar a la nada sino a otro soporte que hay en él, que no es ningún yo.

Ese otro nivel que aflora como fruto del desapego, no depende de nada porque no es un núcleo de necesidades, de vacíos; ni tampoco recibe la autoestima de nadie. De ahí surge otro género de autoestima que no nace de un ego ni recae en un ego; es una autoestima que brota de la solidez de ese otro nivel al que se le han dado muchos nombres: Dios, Átman, Brahman, Yo con mayúscula, “el que es”, Absoluto, Vacío, Espíritu, Antepasado.

La solidez esencial de ese nivel, engendra confianza incondicional, veneración, entrega, amor, paz, reconciliación.

El desapego no es enemigo de la autoestima que nace de uno

mismo, pero ya no del ego; es enemigo de la autoestima que no nace de sí mismo sino que depende de otros.

La maduración del espíritu

El camino a recorrer es transitar de una conciencia dual, donde aparecen sujetos y objetos, a una conciencia unificada, vacía de sujetos y objetos, que es conciencia del “no-dos”.

Para completar ese tránsito tiene que darse una maduración del espíritu. Y la maduración requiere un tiempo.

Dice Nisargadatta² que el sadhana es la maduración acelerada. Los procedimientos, los métodos que proponen los maestros son una aceleración de la maduración. Y cualquier método no es más que la búsqueda de lo que hay que dejar, hasta desapegarse de todo, incluido el mismo método. Esa es la maduración.

El éxito consiste en no pedir nada para sí. Cuando no pidas nada, ni al mundo ni a Dios, cuando no desees nada, ni busques nada, el Estado Supremo vendrá a ti, sin que lo hayas invitado ni esperado.

Hay que abandonar hasta la opinión sobre sí mismo para ver y ser, simplemente. Ser y ver lo que llega. Ve lo que tu eres. Mira dentro de ti y ve.

Y afirma Nisargadatta que ningún maestro puede decir más que esto.

La maduración es el ir muriendo a sí mismo de la simbología cristiana. No pedir nada para sí, ni del mundo ni de Dios; no buscar ni desear nada; abandonar toda opinión de sí, ¿qué es sino morir a sí mismo por completo?

2. Cfr. Nisargadatta: *Je suis*. Paris. Les deux Océans, 1982, Cap. 43. pgs. 207-212.

En una tradición se expresa de una forma conceptual y en la otra de una forma simbólica.

Estoy escribiendo estas cosas en la Pascua.

Cuando toda búsqueda cesa y ya no queda más que la conciencia desnuda de ser, sin ser ya ni yo, ni esto o aquello; cuando las capacidades de ver y comprender ya no son de un ego, ¿no es eso la completa muerte a sí mismo? ¿no es eso morir antes de morir? Cuando se afirma que ese puro ser y ver es el Estado Supremo, ¿no es eso la resurrección?

Entre las formas y expresiones vedantas y las cristianas hay una doble diferencia.

La primera es que los vedantas se expresan conceptualmente y los cristianos simbólicamente.

La segunda diferencia es que los vedantistas ni parten ni se apoyan en creencias y los cristianos parten y se apoyan en creencias.

En unas condiciones culturales de sociedades no fundamentadas en creencias, la segunda diferencia desaparecería y quedaría únicamente la diferencia que arranca del trabajo interior realizado preferentemente desde la sensibilidad (los símbolos de la tradición cristiana) o del trabajo interior realizado preferentemente desde la mente (las expresiones vedantas).

Esas dos formas de trabajo y expresión no se oponen sino que se complementan, como nuestras facultades mentales y sensitivas no se oponen sino que se complementan.

Habrá conflicto entre esas formas de trabajo y expresión sólo si se meten por medio las creencias exclusivas y excluyentes.

Un paso forzoso y fundamental: las noches del espíritu

*La noche es para ti la guía de los misterios.*³

Con el corazón alerta,
la travesía de noches
no entenebrece la mente,
es guía de los misterios,
arranque de intimidades.

El camino interior es un camino al silencio, a la unidad y a la libertad

El camino interior es a la vez camino hacia el silencio, hacia la unidad y hacia la libertad.

La esencia del camino interior es el silenciamiento de la interpretación y de la valoración del mundo con el fin de acabar con la egocentración del uso de las facultades.

El silencio completo de la egocentración abre la puerta a un conocer y sentir sin referencia, sin morada, sin retorno, pura luz, puro fuego encendido por la pasión por lo que hay.

La vía a ese conocer y sentir silencioso, testigo desinteresado de lo que hay, es el camino a la unidad.

Cuando la mente y el sentir se alzan, no para ir de caza sino para tener noticia de lo que hay y poderlo testificar, la dualidad que genera la necesidad (yo y eso otro de ahí) se diluye.

3. Rumí: *Fíhi-ma-fíhi*. Rosario, del Peregrino, 1981. pg. 87.

El testigo y lo testificado son el mismo misterio y la misma presencia; el que siente y lo sentido se saben como no-dos.

Al contrario, cuando la realidad cognoscitivo-sensitiva que soy funciona al servicio de la necesidad, se genera la dualidad y las facultades se abren en abanico.

Primero se crea una contraposición entre mí mismo, como núcleo de necesidades y deseos, y lo otro.

Luego la percepción sale al mundo que es exterior al ego, para indagarlo y ponerlo al servicio de la necesidad.

La mente posibilitará la tarea de vanguardia de la percepción, proporcionándole patrones de lectura.

Los patrones de interpretación que la mente ofrece, con los que se orientará el trabajo de la percepción y se realizará la lectura de los datos que ésta aporta, provienen de la necesidad, según una versión cultural determinada, socializada y asimilada por grupos e individuos.

Cuando la mente ha interpretado los datos aportados por la percepción, siguiendo los criterios que suministra la necesidad, el sentir reacciona en positivo o en negativo, según lo conocido pueda satisfacer deseos o alejar de su satisfacción.

Cuando el sentir ha reconocido el estímulo y ha reaccionado con respecto a él, se desencadena la acción; la cual estará, también ella, estructurada y regida por la necesidad.

Por consiguiente, si se utilizan las capacidades cognoscitivas y sensitivas para servir a la necesidad, la realidad se escinde en dos y las facultades humanas se diversifican para abrirse en abanico.

Si, por el contrario, se silencia la necesidad y desde ese silencio se hace uso de la capacidad de conocer y sentir lo que hay, se genera la unidad completa.

Cuando la mente y el sentir se activan para volverse a lo que

hay, sin buscar nada en ello, deja de generarse la disyunción “yo y lo otro”. Tampoco se diversifican las facultades ni se abren en abanico.

Cuando la necesidad no incita a salir de casa y, consecuentemente, la realidad no puede presentarse como estímulo, la percepción tiene que estar movida por el interés de la mente.

La mente, silenciada la necesidad, pierde los patrones de lectura y ni puede ofrecer orientación a la percepción ni leer sus datos.

Por tanto, la mente que se activa sin estar al servicio de la necesidad, se orienta a través de un interés mental semejante a un amor.

A su vez, el amor y la conmoción, silenciada la necesidad, se asemejan a un interés mental.

Cuando se produce el silencio, y la mente y el sentir no caen en letargo sino que están en agudo estado de alerta, todas las facultades se fusionan en la unidad:

- La percepción sale de casa vacía de orientaciones y patrones pero lúcida como una mente. Los ojos, los oídos y las manos son luz, comprensión, mente.

- La mente va tan vacía de patrones y formas que es como una pura percepción y un puro sentir la presencia de la realidad.

- El sentir también vacío de patrones es como un receptor global y como una mente porque es un sentir que comprende.

- La actuación cuando es desinteresada, es como una percepción de la realidad, porque trata con ella para sentirla y conocerla.

Así pues, desde el silencio, la percepción es inteligencia, sentir y acción; la inteligencia es sentir y ver; el sentir es comprender; la acción es percepción, amor y conocimiento.

Todo se funde en un testimonio unificado, frente a una realidad no escindida en dos.

Por último, el camino hacia el conocer y sentir silencioso, que es el camino a la unidad, es también el camino a la libertad completa.

La vía que pasa por el silenciamiento completo de la necesidad, conduce indefectiblemente a la completa libertad:

Si la necesidad calla, nadie tiene poder para someter.

Por consiguiente, quien silencia por completo a la necesidad, silencia al tirano.

Quien silencia al tirano, es completamente libre.

El que recorre el camino interior se vuelve un ser de lucidez diamantina y, a la vez, cálido como un poeta; no hay nada en él que no sea uno ni nada le somete.

No somos un proceso, ni el camino es un proceso

La Realidad, el “no-dos” no es algo que se produzca. Si no hay dos, ¿cuál podría ser su causa?

Cuando hay necesidad, hay dualidad; cuando hay dualidad, hay diversidad; cuando hay diversidad, hay individualidades; cuando hay individualidades, hay causas y efectos.

Cuando no hay necesidad, no hay dualidad; cuando no hay dualidad, no hay diversidad; cuando no hay diversidad, no hay individualidades; cuando no hay individualidades, no hay causas y efectos.

El camino desde la necesidad al silencio de la necesidad, es el camino del “dos” al “no-dos”; no puede ser, pues, un proceso en el que haya acciones y efectos. No es un proceso porque el “no-dos” no puede ser causado. Donde no hay dos, no hay proceso. El tránsito de la conciencia de dualidad a la de no dualidad no puede ser causada, no puede ser, por ello, un proceso.

El camino interior, el camino del silencio, es sólo una toma de conciencia instantánea, con un largo proceso de preparación.

La tierra y la vida, con todas sus transformaciones, tampoco son un proceso, si son vistas desde el silencio; son un despliegue, una manifestación del Único.

El Único es diverso, aunque no plural; tiene movimiento, aunque no se mueva para adquirir nada.

El camino como transformación de las facultades

El camino interior, la vía del silencio, es una transformación del pensar y del sentir. Esa transformación es un cambio en lo que se da por real y un cambio en el sentir de la realidad. Ese cambio consiste en pasar de dar y sentir como real sólo a lo concreto, acotado, objetivo e individualizado, a dar y sentir como real lo no concreto, lo no acotado, lo no objetivo y no individualizado.

Función de los procedimientos y métodos de silenciamiento

Los procedimientos, los métodos de silenciamiento de los maestros y de las grandes tradiciones religiosas, son elaboraciones abstractas, —por tanto, parciales y especializadas—, del uso y funcionamiento de las facultades cognitivas, sensitivas, perceptivas y activas, para conseguir, con ese uso, acceder al silencio.

El camino interior es el que va de la utilización de todas nuestras facultades al servicio de la necesidad y en funcionamiento egocen-

trado, al uso desinteresado y no egocentrado de esas mismas facultades como testigos de lo que hay.

Es, pues, el tránsito de una naturaleza en el uso de nuestras facultades, –la propia del viviente necesitado–, a una segunda naturaleza –algunas tradiciones le llaman “sobrenaturaleza”– en la que se ha conseguido el silencio de la perspectiva de la necesidad.

Para el ejercicio de lo que podríamos llamar primera naturaleza no se requieren métodos, nos viene dada con nuestra condición humana. En ella el uso de nuestras facultades es espontáneo. En ese uso espontáneo las facultades se abren en abanico; la percepción, la comprensión, el sentir, la valoración y la acción están perfectamente diferenciadas pero actúan conjuntamente.

La segunda naturaleza no nos viene dada. Nos viene dada sólo su posibilidad y la disposición a ella, pero hay que adquirirla, actualizarla. Para ello hay que aprender un segundo uso de las facultades. Hay que llegar a adquirir una segunda espontaneidad, coordinación y unidad en el uso de nuestras facultades; esta vez no con la espontaneidad de un viviente necesitado sino con la espontaneidad de la completa desegocentración.

Los maestros se plantean el tránsito entre estos dos usos de nuestras facultades: el tránsito desde la primera espontaneidad a la segunda.

Algunas personas, las que podríamos llamar genios religiosos, pasan sin más de una espontaneidad a la otra. En terminología de las tradiciones teístas, Dios les da esa gracia; en terminología de las tradiciones de la India, sus vidas anteriores abrieron esa posibilidad; en terminología laica diríamos que tienen ese don, ese genio.

Pero los maestros saben que eso es extremadamente infrecuente, que lo corriente es ingeniárselas para aprender y adquirir la segunda

naturalidad y espontaneidad que se vive como un logro y como un don.

Para abordar esa tarea, abstraen cada facultad de todas las demás y estudian procedimientos graduados y metódicos para provocar el tránsito de cada una de esas facultades, abstraídas del conjunto unitario, y trabajar mejor con ellas.

Los maestros son de la opinión (verificada durante milenios) que trabajar desde una facultad, abstrayendo lo más posible del uso de todas las demás, es más eficaz y rápido que trabajar con todas las facultades a la vez.

En esto, los maestros y sus métodos se asemejan a la ciencia. La ciencia es también un uso de la mente especializado y abstraído de las demás facultades. La ciencia es un artificio en el que se abstrae de todo lo que no sea pura comprensión, para adquirir así mayor agilidad, precisión y eficacia.

Lo que pretenden los maestros cuando inducen al cultivo intensivo de una facultad, sea la mente, el sentir, la percepción o la acción, es conducir a esa facultad al silencio; no pretenden construir un hombre que sea sólo mente o sólo sentir o sólo acción, sino acceder a una segunda naturalidad unificada en la que todas esas facultades funcionen juntas y espontáneamente, pero silenciadas.

Los procedimientos de silenciamiento, los grandes métodos, son sólo eso, abstracciones, artificialidades construidas para iniciar a la segunda naturalidad y espontaneidad. Son construcciones artificiosas que uno usa cuando necesita andaderas, que las abandona cuando ya no las precisas para acceder y permanecer en silencio, y que retoma cuando las vuelve a necesitar, hasta que el silencio se hace tan estable que no requiere de más apoyaturas.

El paso de la primera naturalidad a la segunda se asemeja al proceso que debe seguir un artista. Los músicos y los pintores tienen

que adquirir una segunda naturalidad en la comprensión, en el sentir y en la expresión. Esa segunda naturaleza no la adquieren por salto (sólo algunos genios lo hacen), tienen que lograrla metódicamente. El pintor tendrá que abstraer cada uno de los aspectos de la pintura, –materiales, dibujo, perspectiva, volúmenes, colores, etc.,– y cultivarlos aislada y metódicamente hasta dominarlos. Lo que pretende con el cultivo de esos aspectos parciales es sólo adquirir una segunda naturaleza en la vivenciación y en la expresión. Algo semejante tendrá que hacer el músico y cualquier otro artista.

Cuando hayan adquirido esa segunda espontaneidad, los artistas sólo volverán a atender al cultivo de esos aspectos parciales para mantener lo adquirido y para perfeccionarlo.

De forma semejante procede el hombre religioso.

Las enseñanzas sobre el camino interior no son una teoría

Lo que enseñan los maestros religiosos con respecto al camino interior no es una teoría que tenga que pasarse a la práctica. Entre la teoría y su aplicación a la práctica hay una conexión necesaria que no se da en el camino interior.

Un poema no es una teoría que uno aplica en la práctica para poder ver la belleza; un poema es una expresión, una incitación, una invitación a buscar e indagar hasta verificar por sí mismo. Para verificar un poema hay que recrearlo de nuevo. Algo semejante ocurre con las enseñanzas de los maestros. Lo que dicen, aunque lo expresen en conceptos, es sólo una incitación y una orientación para que intentemos la transformación de nuestras facultades. La transformación a la que se nos invita es una sutilización.

Aprender de los maestros no es comprenderles y aplicar sus teorías, ni es tampoco hacer bajar al sentir las ideas que hemos comprendido de ellos. En ningún caso es aplicar procedimientos. Quien se lo plantee así, irá de frustración en frustración, porque no se orienta correctamente. Cree que es cosa de procedimiento y voluntariedad y ni es cuestión de procedimiento ni menos de voluntariedad; es un intento y una indagación que debe conducir a un refinamiento y sutilización del uso de nuestras facultades.

Hay que intentar aprender a usar las facultades sin interés propio, sin egocentración, sin ego, no al servicio de la vida sino como testigos de la vida.

Quienes se preguntan por el procedimiento para llevar lo que dicen los maestros a la práctica, están esperando, en un rincón de su espíritu, que exista un procedimiento, una fórmula –por ardua y difícil que sea–, un método que conduzca infaliblemente a la realización que proponen los maestros.

No existe ni puede existir esa fórmula, ese procedimiento y ese método que estuviera en relación de causa y efecto con el resultado.

No es extraño; si no existe un método o una fórmula para convertirse en poeta, músico o pintor, ¿cómo va a existir para llegar al conocimiento y el sentir del que hablan los maestros?

MÉTODOS, TÉCNICAS Y PROCEDIMIENTOS

Los métodos de silenciamiento ideados por los maestros y las tradiciones son únicamente técnicas de apoyo para el intento que pretende saltar la dura frontera de la egocentración.

Los procedimientos parten del trabajo con cada una de las facultades, para concentrarlas y refinarlas hasta que sean capaces de discernir y llegar a ver.

Las propuestas de los maestros se pueden dividir en tres grandes bloques que corresponden a nuestros tres tipos de facultades: a la mente, al sentir y a la acción.

Vamos a recorrer brevemente esas propuestas.

Técnicas de apoyo del sentir

La compasión

¿Mi compasión no es plena?
Algo me reservo.
La aceptación del otro
¿no es completa?
Algo me reservo.
Si reservo algo,
el yo se refuerza.
Si el yo tiene apoyo,
estaré cegado.

El sentir y el camino interior

El sentir cotidiano es reactivo, prefijado, no le interesa ni la novedad ni la indagación; no se interesa realmente por las cosas, sino por sí mismo.

Es repetitivo, circular, monótono, siempre igual. Sólo cambia para degradarse, perder filo, novedad, vigor, atractivo. Se desgasta y envejece.

Hay otra posibilidad de sentir: un sentir prospectivo, indagador, que jamás repite, que no pierde filo sino que se afina con el cultivo, un sentir que va de novedad en novedad, de perplejidad en perplejidad, de pasión en pasión, que se interesa por percibir y conocer el universo.

Esa es una posibilidad habitualmente ignorada, no cultivada del sentir.

Cuando el sentir logra escaparse de la circularidad de la egocentración, consigue interesarse verdaderamente por las cosas.

La noche del sentir

La función del sentir en la especie humana y en toda especie viviente

En la especie humana, y en toda especie viviente, el sentir está estructurado en función de las necesidades y de su vocero el deseo. Hablar del sentir es hablar de la estructura de información y de acción de la necesidad y del deseo.

El sentir, así estructurado y orientado, es el que determina la dirección del querer y de la acción. El sentido de la vida, para una persona, viene determinado por la dirección que toman los sentidos y la conmoción.

Por tanto, “el sentir”, “la orientación y el estímulo de la acción” y “el sentido de la vida” están articulados y movidos por un potente motor: la necesidad polivalente y su satisfacción.

Ese sentir funciona como criterio de realidad para todo viviente y también para la persona. Ese sentir-criterio dice lo que se da por realidad y lo que no.

El mismo sentir funciona como criterio de valoración. Él dice lo que vale y lo que no. Él señala, marca lo que es pertinente y lo que no.

El sentir en la persona concreta

El sentir de las personas concretas está articulado en torno de un pequeño paquete de deseos centrales, y su contra cara de temores, de los que se derivan otros deseos y temores, que forman una configuración que se manifiesta como un proyecto personal. Ese proyecto determina la orientación de las acciones y de las relaciones y constituyen el sentido de la vida para el individuo.

Ese paquete de deseos estructurados y temores como un proyecto es en parte consciente y en parte inconsciente. Aunque el proyecto no sea plenamente consciente, cumple con su función de criterio de realidad, criterio de valoración y acción y estímulo que da sentido a la vida.

Ese proyecto, consciente e inconsciente, construido y recibido, se convierte en el juez que determina si la persona se ha realizado o ha fracasado, si se le da por salvada o por perdida.

Ese sentir, —que es un proyecto de satisfacción de deseos, que estimula a vivir y da orientación a la actuación, que es el sentido de la propia vida—, somete, porque desde él impera la necesidad, y se vive con anhelo, con inquietud, con temor, como deber y como fatalidad.

El proyecto personal tiene desplazamientos a lo largo de la vida. El proyecto de la juventud no es el mismo que a los 45 años, cuando ya se han cumplido todas las funciones biológicas, ni el mismo que a los 50 largos cuando se empieza a ver con claridad lo que han sido los logros y los fracasos personales y profesionales de la propia vida.

Ese proyecto, que es el mismo y es cambiante, tira de nosotros a lo largo de toda la vida como si nos llevaran con una argolla en la nariz.

El logro del proyecto casi nunca es satisfactorio; y al final de la vida, toda esa lucha aboca en una única perspectiva inevitable y próxima: la propia muerte.

Esta es la lógica del sentir; con esta lógica la vida ha conducido a las especies de los vivientes, incluyendo a la nuestra, desde hace muchos centenares de millones de años. Es una lógica perfecta, eficaz y potente. Todos los vivientes somos hijos de esa contundente lógica. Esa implacable lógica guía y somete a todas las especies vivientes, incluida la nuestra.

Desde la perspectiva de la lógica del sentir, ¿qué es la “noche del sentido” de la que habla S. Juan de la Cruz?

Es quebrar esa lógica del sentir para abrir un gran portalón al conocimiento y al sentir mismo.

¿Cómo se quiebra el funcionamiento de esa lógica?

Silenciando el deseo / temor –dejándolo a un lado–, actuando prescindiendo de él.

Este ladeamiento del deseo / temor en todo el funcionamiento de nuestras facultades, incluido el sentir, provoca un desconcierto y desarticulación del eje de nuestra estructura de vivientes y genera importantes consecuencias ya que el sentir se queda:

–sin un criterio de realidad que le oriente en la interpretación del mundo;

–sin un criterio de valoración, es decir, sin un criterio que le oriente en la acción;

–sin motivación para el trabajo, la actuación, las relaciones personales, es decir, sin sentido de la vida;

–esa desorientación y desmotivación del sentir deja paralizado, sin saber qué hacer.

Estas consecuencias provocan vértigo, angustia, temor, miedo

de una situación como esa y, sobre todo, la pregunta ¿se puede vivir así? ¿será eso vivir?

- Esa es la noche del sentir, porque es quedarse vacío y a oscuras,
- sin motivos para vivir;
- sin estímulos, sin viento a la espalda;
- sin gusto por nada;
- sin sentido de la vida;
- paralizado, sin motivos para la acción.

Para hacer el camino interior es ineludible aprender a afrontar todas las consecuencias del silenciamiento del deseo. Quien rehuya estas consecuencias no podrá hacer el camino interior. Quien se acobarde, quien tema y se tire atrás, quien no comprenda que la lógica, que el deseo impone al sentir, no puede acarrear en el camino al silencio (ni aunque esa lógica esté sublimada y transformada), estará eficaz e irremediamente impedido, trabado, clavado al lado de acá de la frontera del silencio.

La noche del sentido es “la dichosa ventura”

Dice S. Juan de la Cruz que el paso por la noche del sentido no se ha de vivir:

- como una mortificación, es decir, una redención por el dolor y la privación;
- como una expiación de culpas y debilidades;
- como una cruz inevitable y no amada;
- como un menosprecio del mundo, de la condición animal, de las relaciones humanas;

-como un túnel religioso, que sería como un período iniciático cruel de paso para poder acceder al paraíso del otro mundo.

Si la “noche del sentido” fuera todo eso, muchos podrían excusarse pensando: eso no es para mí, eso es para héroes, para personas elegidas, extraordinarias y potentes.

Pero la noche del sentido no es nada de eso. La noche del sentido es sólo el camino de tránsito:

-a la libertad de la sumisión a proyectos impuestos por la urgencia de la vida, por nosotros mismos o por otros;

-a la libertad de la sumisión y sujeción que impone el deseo (no a su desaparición);

-a la liberación del temor, del ansia y la preocupación que suponen las expectativas que generan nuestros proyectos, de los traumas de sus periódicas transformaciones, de la opresión de los fracasos, de la resignación amarga que acompaña a la marginación que la edad impone en la marcha de la vida, de las relaciones afectivas y profesionales;

-a la liberación, sobre todo, del temor de la muerte inevitable.

Gracias a la noche del sentido, la mente y el sentir quedan libres, disponibles y frescos para conocer, venerar, sentir y amar a todas las cosas y las personas. Liberándose de la necesidad, los sentidos se capacitan para reconocer y querer.

Cuando uno tiene la inteligencia y el valor de adentrarse en la noche del sentido, sabe, experimenta y vive, aunque en el seno de un breve desconcierto y desorientación, que está entrando en la libertad, la claridad y el amor, en el no-temor y la paz.

Cuando más dentro de la noche, más libre del tirano –el deseo / temor– y la lógica que impone.

La noche del sentido no es, por tanto, ni una mortificación ni

una redención por el dolor, ni es una purificación del pecado ni un precio duro y extraño impuesto por Dios para acceder a su reino.

La noche del sentido es el camino de la libertad, de la luz y del calor del corazón. Es una luz y un calor tan grandes, tan lejanos del deseo, sus limitaciones e imposiciones que provoca una desorientación del sentir y sus criterios. Es la luz y la libertad la que provoca la desorientación, aunque luego conceda la firmeza y la paz.

Entrar en la noche del sentido no es ni un castigo ni una cruz, es, desde el inicio de su penumbra hasta su más profunda oscuridad, “una dichosa ventura”. Así se sabe, así se vive y así se siente desde el inicio de la noche hasta la alborada.

Para hacer el camino interior es ineludible quebrar los pasos de la lógica del sentir y tener el valor y el discernimiento para arrostrar sus consecuencias.

Transformar el sentir desde la mente

¿Cómo llegar a esa otra dimensión del sentir?

Una posibilidad es cambiar la configuración del sentir desde la mente.

Cuando la fuerza de la comprensión desde el silencio de la necesidad enraíza en la mente, nace un nuevo fundamento para el sentir. La nueva comprensión abre a una nueva realidad, y la nueva realidad provoca un nuevo sentir.

La luz de la nueva comprensión, intensa y persistente y dejada en exposición continuada, cambia el sentir.

Esa otra dimensión del sentir es centrífuga, sale de casa para investigar el mundo y no regresa; sale para conocer, no para volver con

el cesto lleno. No se interesa por la conmoción sino por las cosas. Lo que busca no es sentirse vivir y vibrar, sentirse bullir de vida en la conmoción; lo que busca es sentir las cosas mismas, su existir, su maravilla.

Sale de casa sólo porque quiere conocer las cosas sintiéndolas. Ningún estímulo le saca de casa. No busca nada, sólo cuenta con su voluntad de investigar la inmensidad. Nadie le lleva de la mano; sólo se apoya en la guía interna, porque en la indagación sólo se puede andar libremente y sin someterse a nadie. Abandona el hogar por interés y amor del mundo.

Quiere enamorarse de lo real para conocer y amar, para contar con la fuerza que da la pasión para investigar y conocer; no quiere enamorarse para sentirse enamorado.

Usa la carne como sensor, no para sentirla vibrar sino para conocer. La usa porque sabe lo que es el interés completo, la pasión que lleva a la luz y a la novedad sin fin.

Cultivar esa dimensión del sentir, que es proactiva e indagadora, es cultivar el sentir silencioso. Eso es practicar la verdadera religión.

Transformar el sentir desde el sentir mismo

Se trabaja con las distintas facultades para transformarlas, para sutilizarlas.

Hemos apuntado que el sentir se puede transformar desde la mente. Vamos a ver cómo se puede transformar el sentir trabajando desde el sentir mismo.

Las artes saben cómo indagar con el sentir. La religión también aprendió a proceder de forma semejante.

En las indagaciones con el sentir, aunque el instrumento prin-

principal sea el sentir, tanto en el arte como en el camino interior, interviene fuertemente la mente.

La mente interviene para crear procedimientos, artificios, métodos que saquen al sentir de la rutina.

El trabajo de la inteligencia al servicio del sentir es como el cañamazo en el que se teje el nuevo sentir. Son artificios que consiguen desplazar al sentir de la trivialidad habitual para conducirlo a un nuevo sentir.

Así, pues, la investigación con el sentir es una marcha continua de artificio en artificio, de método en método, de construcción en construcción.

No hay ningún método ni artificio que consiga, con su simple aplicación, de una vez por todas, una marcha continua de novedad, de frescura, de ruptura de automatismos y rutinas. Cada nuevo artificio y método en el uso del sentir proporciona algún tipo de novedad y frescura. Así ha procedido siempre el arte y tiene que proceder el camino interior.

En arte, cada nueva obra es un artificio, fruto de una indagación y punto de partida de otras indagaciones. Cada obra es un artificio y un sentir que es término de un tramo de camino y punto de partida de otro tramo.

El proceso del arte, de artificio en artificio, es una creación continua que no tiene otra finalidad que escapar de la rutina y entrar en la novedad, recuperar una y otra vez la frescura y riqueza de la realidad; el proceso del arte es luchar continuamente contra la rutina e inercia, para que el fuego no se apague, para que la pasión crezca.

Los artificios son métodos para arrancar al sentir de sus hábitos, forzándole a lo inhabitual, a la novedad, a la sorpresa, a la perplejidad.

En el camino interior hay que proceder de manera semejante. Hay que crear siempre nuevos y nuevos procedimientos para conseguir desplazar al sentir de su egocentración habitual, hasta conducirlo

a un profundo y completo silencio de la egocentración. Ahí reside el nuevo sentir.

Todo camino auténtico ha de ser siempre una autoconducción, aunque confiada en la guía interior y el discernimiento.

Esa autoconducción requiere tener una idea clara:

- de qué se ha conseguido y qué falta;
- de qué tramo de camino se ha recorrido y qué tramo queda por recorrer;
- con qué fuerzas se cuenta y cuáles son los puntos flacos;
- dónde se es fuerte y dónde no.

El caminante ha de ser capaz de presentir los estadios próximos y los lejanos.

El camino del silencio transita más allá de estímulos e instintos; por tanto, no va sólo, hay que diseñarlo. Es una construcción hecha sin patrones dados; es una creación siempre única e irrepetible; es un camino por formas de sentir insospechadas.

Indagación con el sentir usando mitos, símbolos e imágenes

En la época preindustrial y agraria las creencias daban soporte a las imágenes mítico-simbólicas que invitaban e incitaban a un nuevo sentir. Si se aceptaba la incitación de las imágenes, símbolos y narraciones, con desapego y entrega, se trascendían las representaciones y se entraba en el verdadero sentir desde el silencio.

Quienes seguían la invitación buscando alguna seguridad, alguna solución o salvación, quedaban atrapados en la creencia, cogidos en la figuración.

El resultado de ese error era, no un hombre unificado en el sentir y conocer silencioso, sino un hombre escindido entre un sentir real, el regido por el deseo /temor, y un sentir pretendido, sin apoyo real, sólo apoyado en imágenes y representaciones, en ausencias.

¿Qué ocurre en las sociedades industriales sin creencias ni dioses?

¿Cómo se pueden usar mitos y símbolos en la indagación con el sentir, cuando no están apuntalados por creencias?

Para solventar la dificultad tendremos que partir de un principio fundamental:

Para trabajar desde el sentir hay que tener en cuenta que el sentir sólo se puede ejercitar sobre realidades que tengan consistencia sensitiva, real o imaginaria, por tanto, sobre realidades concretas, al alcance de los sentidos y de la carne.

En las nuevas condiciones culturales nos encontramos con una situación nueva: nos faltan las creencias que den consistencia a símbolos y mitos para poderlos usar como lo hicieron nuestros antepasados de las sociedades preindustriales.

Si no aprendemos otra forma de utilizar mitos y símbolos para trabajar con el sentir, nos veremos reducidos a la solución vedanta o budista para transformar el sentir: afinar la comprensión de la mente hasta llegar a discernir y realizar el conocimiento silencioso; ese conocer, una vez conseguido, arrastrará al sentir.

Si procediéramos así renunciaríamos a trabajar desde uno de los más poderosos instrumentos de información del viviente, la sensibilidad, y perderíamos toda la riqueza de las tradiciones religiosas mítico-simbólicas y teístas.

Pero no son precisas esas renunciaciones, se da la posibilidad de usar

mitos y símbolos para indagar con el sentir, sin tener que pasar por la sumisión a creencias.

Este procedimiento hace ya mucho, mucho tiempo que se inventó. Consiste en usar mitos y símbolos como las imágenes de los poetas.

Para indagar y llegar a palpar la realidad, no modelada por la necesidad, el sentir procedería como un sediento situado en lo alto de un acantilado sobre un lago. El sediento tendría que ingeniárselas para construir un cazo con una larga cuerda o un largo mango para que pudiera llegar hasta el agua. Con ese cazo podría recoger el agua del fondo del acantilado y beberla.

Sin dar forma al agua, no puede subirse el agua desde el abismo y beberla en lo alto del acantilado.

El hombre del acantilado sabe, en todo momento, que el cazo no es el agua, que la forma del agua es la del cazo, no la del agua informe. Da forma a lo informe para poder beber y sentir el agua. Sabe que el cazo no es el agua y sabe también que el agua no tiene ningún lazo con el cazo. Por consiguiente, el sediento estará libre del cazo, usará ese u otro cazo; todos los cazos le permitirán saciar la sed. Sin embargo sabrá que para sentir el agua, precisa siempre construir un cazo y aprender a usarlo.

No sería una actitud cuerda ponerse de rodillas o en concentración sobre el acantilado y pedir que el agua suba. Si no se utiliza un cazo o un cubo no se podrá saciar la sed.

Y está excluido lanzarse al agua, porque el hombre del acantilado está enraizado, como un árbol, a la tierra seca. Necesita agua para ablandar la tierra y liberar sus raíces.

No hay ningún cubo sagrado, porque ninguno está hecho de agua. Todos los cubos que se sumerjan en el agua son sagrados por su contacto con ella, pero ninguno de forma especial porque ningún cubo está hecho de agua.

En cualquier caso, lo importante de usar cubos (símbolos, mi-

tos e imágenes) es beber el agua. Sólo el sabor y el frescor del agua serán la guía, no el cubo.

De manera semejante a como lo hace el sediento del acantilado, deberá trabajarse con el sentir en las nuevas sociedades. Los símbolos y mitos son como cazos que uno lanza más allá de la realidad que construye la necesidad. Gracias a esos cubos puede el sentir gustar la realidad no conformada por la necesidad y, por tanto, informe para un viviente.

Los mitos símbolos y narraciones sagradas, son, usando otra imagen, como señales en el camino que orientan al caminante; señales que deben ser dejadas atrás lo antes posible y lo más posible.

Pauta para el trabajo con símbolos y mitos

Primero hay que entender qué dicen los símbolos, los mitos, las narraciones de la realidad que nos rodea y de nosotros mismos. Todos los grandes símbolos religiosos hablan de esta realidad, no de otra más allá de ella.

Si es necesario se ha de usar la razón para comprender la verdad de la afirmación de los símbolos. Si partimos de la afirmación de mitologías cazadoras / recolectoras “el Cielo y la Tierra son nuestros Ancestros”, la razón debe trabajar con todo rigor hasta comprender con claridad esta afirmación de los mitos. Debemos argumentarnos tantas veces como sea necesario hasta conseguir que la afirmación sea evidente por sí misma sin necesidad del apoyo de la argumentación.

Cuando el trabajo con la razón esté terminado, resultará evidente que “el Cielo y la Tierra son nuestros Ancestros”. Cuando se ha

conseguido la evidencia y la intuición, entonces es preciso detenerse en ella hasta que el sentir se implique.

Mientras se requiera la argumentación para comprender la verdad de la afirmación simbólica, el sentir se mantendrá aparte. El sentir sólo reacciona frente a las realidades concretas, y una argumentación no es nunca una realidad concreta.

Cuando sea plenamente evidente que “el Cielo y la Tierra son nuestros Ancestros”, entonces y sólo entonces el sentir intervendrá. Hay que darle tiempo. Hay que fijar la mente en la evidencia de la afirmación del símbolo hasta que el sentir entre en acción.

Cuando la mente ha conseguido echar una nueva luz sobre la realidad, ésta y no otra supuestamente aparte, el sentir podrá reaccionar ante ella.

También hay que dar tiempo a la maduración de la nueva percepción de la realidad. El nuevo sentir madurado abrirá puertas inesperadas a la percepción.

Estos son los pasos:

La mente se esfuerza por arrojar nueva luz sobre la realidad, invitada e incitada por los símbolos y narraciones sagradas.

Cuando la realidad recibe esa nueva luz, aparece transformada y evidente en sí misma por el foco de la luz de los símbolos. La luz de los símbolos es una luz mental.

La nueva cara de la realidad, patente y evidente en sí misma, despierta un nuevo sentir.

Ese nuevo sentir, plenamente asentado, eclosiona en una nueva percepción. Entonces está el trabajo terminado.

Así cuando la mente ve con toda claridad y sin necesidad de argumentación que “el Cielo y la Tierra son nuestros Ancestros”, el sentir reacciona frente a esa realidad y los sentidos la perciben.

Entonces los símbolos se convierten en una intuición, un sentir y una percepción.

El trabajo con los símbolos debe conducirnos a la unidad de la dimensión cotidiana de la existencia y de la dimensión sagrada y, simultáneamente, a la unidad de la comprensión mental, del sentir y de la percepción. Lo que no conduzca a esa total unidad, es un trabajo inconcluso o desviado.

Hay que evitar creer que existen realmente las figuras y los hechos contados por los símbolos y narraciones sagradas.

Si las figuras simbólicas existieran, deberíamos configurar nuestra mente y nuestro sentir a esa supuesta realidad. Pero sólo podemos “creer” que las figuras simbólicas existen, porque tal como son afirmadas y como distintas de la realidad cotidiana, no podemos ni verificarlas ni percibir las.

Crear las afirmaciones de los símbolos y narraciones religiosas es forzarnos a configurar nuestro pensar y sentir según esas creencias. Pero entonces, quien cree, afianza una dualidad radical: esta realidad nuestra cotidiana y la afirmada por los símbolos y narraciones religiosas.

Entonces el sentir tiene que esforzarse por conmoverse no con esta realidad cotidiana a la luz del símbolo, sino con el símbolo mismo. En ese caso, también los sentimientos están vueltos no a la realidad que nos rodea y a nosotros mismos, iluminado todo por la luz de la imagen sagrada, sino a la imagen sagrada misma.

Cuando se sabe que la imagen no es real, los sentimientos y la percepción no se detienen en ella.

Cuando la imagen “se cree” real, nos empeñamos con la voluntad para que los sentimientos y la percepción queden atrapados en ella, eso falsea nuestro sentir y nos afianza en una realidad radicalmente dual y en un pensar y sentir no silencioso sino apoyado en figuraciones y palabras.

Una segunda forma de servirse de símbolos y mitos

Hay ocasiones en los que la razón ha conducido con tal eficacia a la visión directa de lo que dice el símbolo, que ya no se requiere nada más para que todos los perceptores se sientan concernidos. En ese caso, no quedará otra cosa que hacer que dejar tiempo al sentir para que se empape de esa comprensión y para que se transmute, lentamente o como un rayo, en conmoción.

En muchas otras circunstancias, la mayoría, la razón es capaz sólo de conducir a la mente a una intuición que no logra apartar del todo la neblina; neblina que impide que la certeza golpee con fuerza y conmueva.

Cuando uno se encuentra en esa situación, podrá trabajar de una doble manera:

Primero, insistiendo más y más en los esfuerzos denodados de la mente para conseguir que se opere la claridad completa.

Segundo, trabajando desde el sentir directamente. ¿Cómo? Utilizando los símbolos como visores.

La estructura significativa, semántica y sensitiva de los símbolos debe orientar la indagación de todos nuestros perceptores hasta llevar a verificar lo que dicen los símbolos.

Los símbolos son estructuras semánticas que hacen referencia a nuestros perceptores. Esa referencia a los sentidos puede servirles de visor. Por ejemplo: cuando los indios americanos del norte decían que el cielo y la tierra son nuestros ancestros, nuestros padres y abuelos o cuando decían que todos los vivientes son nuestros parientes, estaban haciendo referencia a nuestra capacidad sensitiva de captar, en todo lo que nos rodea, la proximidad y el lazo profundo del parentesco.

Esa referencia al sentir debe funcionar como un visor con el que apuntar nuestros sensores hasta dar con un sentir de las realidades que nos rodean que verifique lo que esas afirmaciones sagradas dicen.

El sentir, así orientado, sale a investigar y verificar.

El sentir es una forma de comprensión que va de abajo a arriba, como el comprender puede convertirse en un sentir que va de arriba a abajo.

La dualidad, dicen los maestros, no es real. La dualidad es clara únicamente en las puertas de entrada del camino al silencio y en los primeros tramos, luego, cuando se ha caminado largamente sea por vía del sentir o por la comprensión, se advierte que, poco a poco, la dualidad de las facultades se diluye.

El sentir es una comprensión con la carne. Incluso en sus niveles más oscuros, la carne sabe lo que toca, tocándolo lo conoce. Los sentidos perciben y percibiendo lo que les rodea lo comprenden. La conmoción si es interna, se transforma en luz.

Así es que lo que falta de completa claridad a lo conseguido por la razón y la intuición, puede completarse desde el trabajo con los símbolos desde el sentir.

El sentir-percibir que proporcionan los mitos y los símbolos sagrados, siempre es peculiar porque es de una realidad que es sutil, aunque sea perceptiva; una realidad que no es como la de las percepciones de la vida cotidiana. Es una percepción real, inmediata, directa y generadora de certeza completa, aunque sea de una realidad sutil y vacía.

Se trata de una percepción tan sensitiva, inmediata y directa como pueda serlo la percepción de la belleza.

Tanto la percepción de la belleza como la de los símbolos sagrados es simultáneamente sutil, inasible y, a la vez, clara, directa, sensitiva y más convincente y más cierta que la más sólida y masiva de las percepciones materiales.

Observaciones importantes para el trabajo desde el sentir

Primera observación:

Se puede trabajar con el sentir indirectamente a través de la mente, transformando radicalmente la comprensión de la realidad. Cuando por el conocimiento se transforma la realidad, se transforma el sentir.

Se puede trabajar con el sentir directamente, utilizando mitos, símbolos, narraciones y creencias usadas como metáforas, para ayudar al sentir a saltar los límites de la vida cotidiana, de una forma parecida a como lo hacen las artes. Cuando el cuerpo, como sensor, salta los límites de la necesidad, la comprensión le sigue.

Segunda observación:

Las imágenes, mitos y símbolos no hablan de ellos mismos, hablan de lo que nos rodea. No hablan de una superrealidad o de un superser que está en otro lugar, hablan de esto de aquí.

Tercera observación:

Las imágenes, mitos y símbolos no dicen nada que deba creerse. Las imágenes son instrumentos de trabajo, vehículos expresivos, señales en el camino. Nada más.

El equívoco surgía cuando las imágenes mitos y símbolos eran, a la vez, instrumentos de programación colectiva. Eso ocurría en las sociedades preindustriales. Entonces lo importante era que se les creyera, que se les tomara como reales, que uno se sometiera a ellos.

Para la programación lo importante es la sumisión, no la experiencia de otra dimensión en esto mismo, porque resulta peligrosa para el orden establecido. Desde el punto de vista de la programación, más vale que esa otra dimensión no se dé plenamente, porque libera de la sumisión a fórmulas.

Cuarta observación:

Desde la perspectiva del procedimiento de iniciación al silencio, lo peculiar de las tradiciones teístas no es tanto que tengan dioses, sino que trabajan con el sentir.

Lo peculiar de las tradiciones no teístas no es tanto que no tengan dioses, cuanto que no trabajan con el sentir sino con la mente.

Quinta observación:

En las sociedades globales de la segunda industrialización tenemos riqueza de métodos, no-contraposición.

Esa riqueza nos ayuda a comprender que hay dos grandes centros de trabajo para acceder al silencio: la mente y el sentir; esa es nuestra manera humana de proceder desde esos dos centros de trabajo.

Ese dato aclara la forma de caminar y el término del camino, que es el conocer y sentir silencioso.

La trampa de los sentimientos

Quien únicamente da por real lo que sus sentimientos dan por real, pierde por completo la capacidad de pensar y la objetividad de sus juicios.

Cuando alguien se identifica con sus sentimientos, ya no piensa más; cuando parece que lo hace, es sólo su sentir el que se expresa en pensamientos. Da como pensamientos lo que sólo son expresión de sentimientos.

Cuando ya no es el pensamiento el que habla sino el sentimiento el que se expresa con ideas, entonces, las ideas sobre las cosas, las

personas y los acontecimientos, cambian tantas veces y tan radicalmente como los sentimientos.

Una persona así no va más que a donde los sentimientos le llevan, por tanto, es inepta para cualquier tarea seria y está incapacitada para hacer el camino al silencio.

Este es un importante principio a tener en cuenta.

Los sentimientos y el camino interior

El trabajo que hay que hacer con los sentimientos es semejante al que hay que hacer con el conocer: discernir con claridad lo que se siente.

Hay que aprender a discernir entre “mis” sentimientos, que son “mis” emociones, y un sentir que es tan amplio y tan grande, tan desinteresado, tan universal, tan profundo y tan fino, que no cabe en el ego, que lo desborda, que lo olvida.

“Mis sentimientos” son como un fuego con el que me construyo un hogar donde estar caliente, acogido y recogido sobre mí mismo, lo mío y los míos; un hogar donde huir de la intemperie del cosmos.

Mis sentimientos mantienen mi carne y mi corazón calientes y vibrantes; pero el calor y la vibración son, primariamente y sobre todo, por mi propio vivir y por lo mío.

El sentir como testigo desinteresado, es un fuego que se enciende contemplando lo que hay y en el que se consume la obsesión por lo mío.

Mi carne se transforma en un sensor capaz de notar la vibración del existir de todas las cosas.

Mis sentimientos me recluyen en una carne que se deteriora, se hace vieja y ha de morir.

El sentir como testigo se escapa de la prisión del yo y trans-

forma mi carne en un sensor con el que la inmensidad se siente a sí misma; el “uno” se siente “uno”.

Hacer el camino interior es abandonar “mis sentimientos”; todos, incluso los que creo y siento más nobles; silenciarlos, despojarlos de la valoración que les doy. Valen para vivir como un deprecador, como un necesitado; pero no sirven, no valen y son un estorbo para hacer el camino interior.

¿Qué puedo hacer para manejarme con “mis sentimientos”?

1º. Aprender a discernir los dos tipos de sentire: el sentir de “mis sentimientos” y el sentir como “testigo desinteresado”.

2º. Darme cuenta que “mis sentimientos” son el juez supremo en la vida cotidiana.

Lo que dicen es real, lo doy por real. Lo que ellos no dicen que sea importante, no es real, es como si no existiera. Si mis sentimientos dicen “eso no”, en la mayoría de los casos no hay juez superior de apelación.

A corto, pero sobre todo, a medio y largo plazo, lo que ellos dan por valioso e importante, cuenta en mi vida y en mi actuación, existe; si ellos no lo dan como importante y valioso, no existe, se olvida, se abandona.

“Mis sentimientos” están al servicio del “yo”.

“Mis sentimientos” son el criterio último de valor y realidad que guía mi vida. Ellos trazan las vías por las que discurre mi existir.

Es, pues, evidente que he de desnudarlos de todos esos prestigios si quiero hacer el camino interior, que es un camino de silencio completo del yo.

La primera tarea que tengo que hacer es comprender la función que ejercen “mis sentimientos” y a quién sirven.

La segunda es arrebatárles el prestigio que tienen, la función

de juez supremo que ejercen de lo que es real o no lo es, de lo que vale o no vale.

3º. Una de las tareas más difíciles del camino interior es comprender y aceptar que se puede vivir sin “mis sentimientos” y fuera del hogar que con ellos construyo.

Se puede vivir sin “mis sentimientos” —con ellos silenciados—, cuando se ha comprendido que son un obstáculo, cuando se ha comprendido y sentido que hay otro modo de sentir que vale infinitamente más que “mis sentimientos”.

4º. Sólo hay dos formas eficaces de apartarse de “mis sentimientos”:

Comprenderlos claramente con la mente. Comprender cuál es su fundamento y su función; comprender cuáles son sus efectos.

Hacer pie, lo más sólida y frecuentemente posible, en el sentir silencioso, en un sentir que ya no son “mis” sentimientos porque es un sentir del testigo desinteresado. Es un testigo tan interesado por todo, tan vuelto a todo, que se olvida de sí mismo.

Ese sentir es conocimiento, es desvelamiento del misterio del existir de lo que hay y que yo mismo también soy.

La sumisión a ritos y preceptos

Dice Sankara en su comentario a la Bhagavad Gîtâ⁴ que las Escrituras dan preceptos y deberes únicamente para los que, por falta de lucidez, tienen todavía deseos. Con todo, la intención de las Sagradas Escrituras es eliminar la ilusión, no imponer actos.

4. *Bhagavad Gîtâ* con los comentarios advaita de Sankara. Madrid, Trotta, 1997, pgs. 48-62.

Dice, también, que la prescripción de ceremonias y ritos es obligatoria únicamente para quienes todavía piensan yo soy el actor y este es mi deber. No hay ningún rito o ceremonia que realizar para quien ha comprendido al Único.

Por consiguiente, quien no conoce todavía la condición ilusoria de su “yo” está sometido a deberes y ritos. En cambio, no es posible la coexistencia en la misma persona del conocimiento de la verdad con la sumisión a actos religiosos y a deberes, aunque esa persona, ya sin ego, pueda cumplir deberes y practicar ritos, por el bien de otros.

El camino de los ritos y los deberes está primero, la renuncia viene después.

Quien conoce al Único se hace capaz de renunciar a todos los actos religiosos y a los deberes. Abandonar los ritos y deberes es la última renuncia, y una de las más costosas porque esos son los últimos asideros del “yo”. Cuando el “yo” se suelta de la sumisión a ritos y deberes, se precipita en la conciencia de la propia nada.

Por eso dice Sankara que lo único que distingue al sabio es la renuncia. El sabio no está ligado a nada; tampoco a ritos y deberes. Aunque luego, por el bien colectivo, los cumpla.

La sumisión a ritos y deberes ha sido la estructura del camino interior en la época de las religiones; y este es el camino todavía para los hombres que, en nuestra época, han podido tener religión.

Sin embargo, esa vía no es ni posible ni necesaria para los hombres de las sociedades industriales sin religión. Los hombres de las nuevas sociedades no podrán ni tendrán que pasar por las ceremonias y los ritos religiosos pero, en cambio, tendrán que pasar por los deberes antes de llegar a la completa desnudez y renuncia.

Para el Islam es algo diferente. Para los musulmanes siempre será necesario, también en la sociedad industrial, pasar primero por ritos y deberes para llegar luego a la renuncia. Y una vez llegados,

todavía deberán cumplir los ritos y deberes, aunque esta vez sin sujeción alguna, porque la revelación islámica es camino, ley y cultura al mismo tiempo.

El camino interior es una transformación de la percepción

El camino interior es un camino de paradojas: es un camino que es una sutilización, una espiritualización y que consiste en una transformación de la percepción.

La sutil propuesta del camino interior es una propuesta a trabajar con los sentidos y la percepción de un viviente. Es un camino que parte de la realidad que se ve y se toca. No arranca de un recóndito espíritu ni de unas esencias ocultas. Empieza en un mundo de percepción y sentir y termina en un mundo de percepción y sentir transformado.

Es una vía que parte del mundo de las percepciones y sentires de un depredador y termina en el mundo de percepciones y sentires de un testigo y un amante.

Lo que nos proponen los grandes maestros religiosos es únicamente una inflexión de nuestro sistema sensor.

Su discurso es éste:

Debéis mirar de tal manera a las cosas que os rodean que os intereséis verdaderamente por ellas y no por vosotros mismos en la relación a ellas.

Que vuestros sentidos escudriñen con el máximo interés cada uno de los seres. Debéis mirarlos, tocarlos, olerlos, escucharlos, gustarlos y sentirlos con dedicación, pero sólo para tener noticia de toda

la riqueza y maravilla de su ser, no para sacar provecho o disfrutar con su contacto y con su uso.

Si les percibís con todo vuestro ser volcado hacia ellos, los sentiréis existir.

Para sentir desde dentro su propio existir, deberéis olvidaros de vosotros mismos. Si caéis en la tentación de sentirlos a vosotros mismos en su compañía, ellos no os dejarán que sintáis el secreto de su existir.

Cuando todo el interés de vuestros sentidos esté volcado hacia los seres que os rodean hasta el punto de sentir el misterio inescrutable de su propio existir, entonces los conoceréis en ellos mismos, desde dentro, desde su propio y exclusivo secreto.

El conocimiento encendido por el sentir es una noticia tan próxima, tan íntima, con tanta inmediatez que aparta e impide, como una profanación y un empobrecimiento falseador, cualquier intento de conceptualización, de diseño o descripción de ese conocimiento, que es en sí mismo claro, indudable, masivo y engendrador de una certeza sin fisura.

Ese conocimiento es una noticia de la presencia misma del existir de los seres que nos rodean.

La mente es el elemento móvil de todo este proceso.

Ella puede adelantarse a la percepción y convencerla para que se vuelva con total interés a las cosas. Ella puede argumentar a los sentidos para que trabajen. Puede convencer al sentir para que preste atención. Pero ella no puede ni suplir ni sustituir a los perceptores y al sentir en el proceso que estos deben recorrer.

Además, la mente misma es un perceptor, aunque sea el más móvil y el único que tiene la capacidad de mirar las cosas desde la distancia.

Para comprender el papel de la mente en el proceso interior hay que advertir que se asemeja mucho más a un perceptor que a un

espíritu. La mente no es el órgano espiritual del hombre, es sólo un peculiar sensor de un viviente.

Así pues, el camino interior que proponen los grandes maestros religiosos no se mueve entre entidades metafísicas sino entre percepciones y sentires.

Es un camino inteligente, concreto, práctico, adecuado y propio de un viviente.

Es una propuesta real e inteligente para seres vivientes.

No se dirige a espíritus, ni se aleja del sentir y de la carne.

No conduce a un ámbito etéreo lejano de los sentidos y de las vibraciones de la carne.

El trabajo con los receptores

El conocimiento silencioso puede ser un conocimiento sin objeto alguno. Puede ser pura luz de conciencia, que no es luz de un ego ni es conocimiento de ningún objeto; puede ser una luz y un calor que ni es de nadie ni ilumina nada. Ese es el término del conocimiento y sentir silencioso.

Pero el conocimiento silencioso también puede ser un conocimiento testigo. Entonces, el conocimiento silencioso que, por definición no puede apoyarse en palabras, se tendrá que apoyar en realidades concretas, perceptibles.

La percepción puede ser física o imaginaria.

Al no apoyarse en palabras, no puede ser conceptual, abstracto, universal; sólo puede ser concreto, sensitivo, corporal.

Un conocer así sólo puede ser directo, inmediato, sin intermediación de término lingüístico, sin representación.

Al no tener apoyo lingüístico, resulta ser un conocimiento que no diseña lo que conoce en función de las acciones del sujeto, no lo simplifica; por tanto, aborda las realidades en toda su complejidad y su misterio.

Para llegar a ese conocimiento-percepción inmediato, aquí y ahora, habrá que aprender a:

1º Callar el conocimiento de base lingüística porque el conocimiento mediatizado por la lengua no es inmediato, tiene una pantalla lingüística interpuesta; con esa pantalla diseña, concibe y simplifica en función de las acciones del yo (con ello egocentra el conocimiento); es general, no concreto; se apoya en la memoria, en el pasado, en lo recibido de otros, en lo aprendido, en lo aceptado como perteneciente a saberes ya hechos por generaciones anteriores, en construcciones colectivas acreditadas, en criterios prestigiados por la autoridad religiosa o cultural, en deducciones de cualquiera de los saberes anteriores.

Todas estas formas de conocimiento alejan de la intuición concreta e inmediata del aquí y ahora.

2º Además del empeño por adquirir el hábito de silenciar el discurso interno, el diálogo interno que mediatiza el conocimiento, habrá que refinar el ejercicio de la percepción.

Habrà que concentrarse en una percepción sensitiva intensa, totalitaria, que absorba por completo toda capacidad de atención.

Hay que conseguir una percepción que por su concentración, detalle e intensidad, unifique todo el ser en el acto de la percepción.

Esa percepción puede ser de realidades físicas o simbólicas, pero siempre tendrá que ser de realidades concretas, inmediatas, aquí y ahora.

El hombre del camino interior tendrá que comportarse de una forma parecida a como hacen los artistas plásticos y los músicos.

Hay que aprender a volcarse tan totalitariamente en la percepción que los ojos se hagan luz de la mente.

El interés y la atención han de ser de tal intensidad y tan en

concreto sobre lo que se da inmediatamente, que la luz de la mente se haga visión de los ojos.

En resumen, habrá que pretender

-una concentración lo más completa posible en el acto de la percepción,

-una percepción detallada e intensa,

-una atención sostenida e interesada por lo que se presenta aquí y ahora,

-un silencio completo de las palabras y con ellas de la memoria y de los proyectos.

Habrà que hacer todo eso por amor e interés por la realidad misma que se presenta en concreto.

El silenciamiento de todo filtro, de toda simplificación, de toda construcción (porque toda construcción es egocentrada), de todo pasado y de todo futuro, permite concentrarse en el acto cognoscitivo inmediato, aquí y ahora.

Por consiguiente hay que ejercitarse en la percepción, en mirar, tocar, oír, oler y gustar por puro interés por la realidad, y ello con un interés tal que lleve a la atención completa y sostenida sobre la realidad misma, en concreto, no sobre mis conocimientos de esa realidad, ni mis intereses en ella, ni mis recuerdos o proyectos sobre ella.

Sólo cuando se hace patente ese interés completo por la realidad misma, tal como se da, en concreto, (y si es en concreto, es un interés perceptivo), sólo cuando se da un interés que es capaz de callar la egocentración y todas las construcciones que desde ella se realizan, sólo en ese radical vacío de sí y en esa radical humildad, la realidad entrega la inmensidad de su misterio y se produce el conocimiento silencioso.

Técnicas de apoyo: la devoción

La vía de la devoción en las sociedades de conocimiento

La vía de la devoción, la bhakti, no tiene por qué estar bloqueada para las sociedades fundamentadas en el conocimiento y en los proyectos y no en creencias. Sin embargo, la devoción no podrá practicarse en esas sociedades inmediata y directamente, como en el pasado; se requerirá un paso previo por la vía del conocimiento, la vía jñāna.

Una sociedad sin creencias y sin dioses, como la nuestra, no puede practicar la devoción sin un trabajo previo de comprensión. ¿En qué ha de consistir ese trabajo previo?

Para que la devoción sea viable a los hombres de las nuevas sociedades se requerirán cumplir cuatro supuestos:

Primer supuesto: La devoción, la bhakti,

-tendrá que iniciarse sin creencias,

-tendrá que poderse practicar sin creencias

-y deberá poder concluirse también sin ir a parar a creencias.

Segundo supuesto: La devoción es la entrega del devoto al amor y servicio de una entidad divina con rasgos personales. Por tanto, la devoción requiere de personajes sagrados y de dioses.

Tercer supuesto: La devoción es una forma de hacer el camino interior que trabaja desde el sentir. El sentir opera con los sentidos reales, la percepción, o con los virtuales, la imaginación; por tanto, requiere siempre de formas sensibles. El término de la devoción ha de poderse representar sensiblemente para que pueda ser objeto de los sentidos. La Nada, el Vacío, el Ser, no pueden ser objetos de devoción.

Incluso la idea de Dios tendrá que tener algún tipo de representación antropomórfica, aunque sea meramente imaginativa y sutil, (como es el caso de Yahveh y Alá) para poder ser objeto de culto.

Cuarto supuesto: Los hombres de las sociedades industriales de innovación continua no pueden partir de la creencia en Dios o en entidades divinas. Por consiguiente, tienen la vía de la devoción bloqueada de entrada. Sin embargo, se puede desbloquear con relativa facilidad.

Para nuestros antepasados, Dios y las figuras sagradas tenían una gran consistencia: la que proporcionaba la creencia individual y, sobre todo, la creencia colectiva.

Nuestros contemporáneos se encuentran con esas figuras sagradas vaciadas de consistencia porque ya no las sustenta la creencia. Por consiguiente, o se proporciona a esas figuras una consistencia que no se fundamente en la creencia o no será posible la devoción para las gentes que viven plenamente en su tiempo.

¿Cómo proceder, entonces, para desbloquear la situación y hacer posible la vía de la devoción?

Primero habrá que llegar a comprender que la explicación de la realidad que hace la ciencia es enormemente eficaz y útil para poder manipularla con éxito, para crear tecnología y para sobrevivir en mejores condiciones; pero, a pesar de todas esas ventajas, no es la única explicación posible ni la que más justicia hace a todos los aspectos de la realidad.

En todo lo que nos rodea hay belleza, armonía, esplendor, gracia, y hay también estrategia, algo que se podría llamar planificación, inteligencia. La realidad no es inerte como la materia. La realidad tiene algo que es “como iniciativa”.

Los poetas ven todas esas cosas y las dicen. Las figuras sagradas de dioses apuntan y señalan algunas de esas dimensiones.

Los grandes mitos, las escrituras sagradas, los grandes textos y los grandes maestros religiosos, hablan, hacen patente y encarnan la dimensión olvidada y profunda que trasciende la vida cotidiana, la dimensión que sólo se manifiesta a quienes consiguen silenciar la egocentración.

Con este tipo de reflexiones es posible liberarse de la creencia exclusiva y excluyente que la ciencia, en muchas ocasiones tiende a implicar, y queda así abierta la racionalidad de las figuraciones divinas. Hablamos de figuraciones divinas, no de existencia de dioses.

En las nuevas condiciones culturales, dios o los dioses son figuras simbólicas que apuntan a determinados aspectos de la realidad; no son entidades existentes separadas de la realidad. Sólo la creencia podría sustentar esas entidades como existentes; pero ya no existe esa posibilidad para la mayoría de los hombres de las nuevas sociedades.

Las antiguas figuras sagradas, sustentadas en el pasado por las creencias, tendrán ahora que estar sostenidas por la racionalidad y la intuición, si se ha hecho, previamente, un adecuado trabajo mental. Si el conocimiento que se consigue así es consistente, las figuras sagradas, con toda su estructura simbólica y sensitiva, podrán prestarse a la devoción.

Por consiguiente, en las nuevas condiciones, la vía de la devoción sólo estará abierta si se ha practicado previamente un tramo previo de la vía del conocimiento. La vía del conocimiento consiste en usar convenientemente la capacidad de razonar e intuir humana.

De estas consideraciones se concluye que iniciar en el camino interior a los hombres de las sociedades de conocimiento desde la vía de la devoción, sin haber pasado por la vía del conocimiento, se asemeja a construir edificios sobre arena: vendrá la riada de la cultura laica, sin creencias ni dioses y se llevará por delante las edificaciones.

Quien ignore la dureza de estas condiciones de vida de la nueva cultura industrial, se condena a sí mismo a edificar sin solidez.

En ocasiones, contemplando a los grupos de personas jóvenes reunidas por las iglesias, resulta inevitable una lamentación: ¿hay mayor inconsciencia y despilfarro de esfuerzos y buenas voluntades? Enormes esfuerzos para construir bellos edificios sin ocuparse de que se edifiquen sobre roca.

La práctica de la devoción sin creencias

Para nuestros antepasados el fundamento de la devoción a una figura sagrada era la fe entendida como creencia en la existencia real de la figura sagrada a la que se daba culto: Dios, el Hijo de Dios, la Virgen María, etc. La creencia daba consistencia al personaje sagrado que se veneraba.

¿Qué pasa con los hombres de las modernas sociedades sin creencias? Si no pueden dar realidad con la creencia a las figuras sagradas, ¿cómo practicarán la devoción como vía al silencio?

En la historia de las religiones, la devoción ha sido un potente instrumento para silenciar al yo. Con la devoción se podía trabajar desde la sensibilidad, para conducirla al sentir silencioso y desde él, al conocimiento y a la experiencia de la unidad.

Las nuevas sociedades industriales ¿tienen barrada esa vía? ¿Es la creencia, en una sociedad culturalmente estructurada sin creencias, la condición imprescindible de la devoción, como camino espiritual?

No. Sin creencias la devoción puede ser también un camino practicable ¿Cómo?

Cuando uno consigue aproximarse a lo que existe con atención

y en silencio, advierte que la naturaleza y el cosmos no son inertes; parecen tomar iniciativa y dirigirse a nosotros. Parece que los seres nos transmitan mensajes; mensajes sin palabras pero inteligibles. Parece que los vivientes nos miraran. Las nubes, el cielo, el sol, la luna y las estrellas parece que se volvieran hacia nosotros como si fueran un rostro. Dice la Bhagavad Gîtâ que cuando se mira a todo lo que nos rodea con profunda atención y en silencio, todo son ojos, bocas y manos que se dirigen a nosotros. El Buda dice que para el hombre en silencio, las cosas son un largo discurso.

La realidad de lo que existe no es como la materia de nuestra física o nuestra química; cuando se la mira y se la escucha en silencio, parece tener unos rasgos oscura pero profundamente personales.

Esa experiencia, que en un grado u otro mucha gente tiene, no es un puro ensueño, una ilusión o un delirio; es un dato sobre el que hacer pie en nuestra relación con las cosas.

Cuando nosotros, humanos, nos volvemos con total interés, alerta y en silencio hacia todo lo que nos rodea, la inmensidad del cosmos es como si se antropomorfizara y nos hablara, como si se vistiera de rostro.

Frente a esta experiencia, profunda y convincente, caben posturas diversas en los hombres de nuestra civilización:

-una, no darle importancia y descartarla poco menos que como una alucinación;

-otra, hacer pie en ella para que sea la base de una experiencia estética;

-otra, hacer de ella la confirmación de la creencia,

-y por último, hacer de ella el fundamento no de una creencia sino de una experiencia religiosa peculiar, soporte del camino hacia el sentir silencioso que en las tradiciones religiosas se llama la vía de la devoción.

Sin embargo, en una sociedad como la nuestra, en la que se

estructura el pensar y el sentir de las personas sin creencias, la vía de la devoción tendrá que practicarse de una forma distinta a como lo hicieron nuestros antepasados en la tradición cristiana.

No podremos partir de la creencia en la existencia del personaje sagrado como si fuera real y separado del mundo de los seres que nos rodean. Si tuviéramos que partir de esa creencia nunca podríamos practicar la vía de la devoción si no es marginándonos en profundidad de nuestra cultura, aunque superficialmente no lo parezca, o viviendo con un espíritu y un sentir esquizofrénicamente escindido en dos: el que corresponde al pensar y sentir de una sociedad laica y sin creencias y el que corresponde a hombres religiosos y creyentes.

En estas circunstancias, la vía de la devoción sería el camino del silencio para los marginales: los que ellos mismos se marginan o los que son marginados, pero no para los hombres del centro de la corriente de nuestra cultura.

Hoy, para seguir la vía de la devoción, hay que hacer pie no en la creencia sino en la experiencia de la realidad, en la que la realidad parece como si se antropomorfizara.

Hay que aprovechar esos rasgos antropomórficos de la experiencia de un momento puntual de silencio para llegar a producir un silencio y una experiencia que ya no sea un fogonazo pasajero sino un estado habitual.

Cuando paseando por las montañas o por las costas conseguimos tener una experiencia de silencio en la que la realidad cobra rostro, podemos dejar que se desarrolle libremente o impedirselo.

-Sé, desde una cultura de hombre de las sociedades científicas e industriales, que en los árboles, en las plantas y en las flores no hay bocas que puedan hablarme;

-sé que ni la tierra ni los cielos tienen ojos con los que mirarme;

-sé también que ni las montañas ni el mar, ni el sol ni la luna tienen rostro con el que establecer una relación conmigo.

Si dejo que ese mi saber científico y colectivo, invada la experiencia que he tenido del cosmos y de la vida que me rodea, agostará y apagará la tenue llama que alimenta el pábilo de mi peculiar vivencia.

Cabe otra postura: la que deja que la experiencia se desarrolle y cobre cuerpo.

Sé cuál es mi saber de la realidad y sé, a la vez, que todo mi saber no es más que una interpretación, una simplificación, no lo que la realidad es.

Si junto esos dos saberes, permitiré que la realidad me hable de sí misma desde más allá de mis interpretaciones y desde más allá de lo que yo le atribuyo ser.

Si la realidad del cosmos y de la vida, cuando un hombre se dirige a ellas con la totalidad de su atención y de su ser, le hablan antropomorfizándose, hay que permitirle que lo haga y no impedirselo, porque sólo así se hacen patentes ciertos rasgos de lo que es, que quedan filtrados por nuestros conceptos científicos y tecnológicos.

Esta no es una postura irracional sino racional, porque es racional admitir y dejar desarrollarse aspectos de la experiencia de la realidad que no recogen nuestros sistemas pragmáticos de conceptos.

Cuando uno permite que la experiencia se desarrolle, sin ahogarla con interpretaciones científicas, algo se antropomorfiza dirigiéndose a mí y algo me dice que el fundamento de esa figuración es real, aunque no como lo dice la figuración.

Esta experiencia y no la creencia es el fundamento de la vía de la devoción para los hombres de las sociedades industriales.

Los pasos a dar serían:

Primero me acerco a la realidad en silencio y en estado de alerta;

luego permito que se desarrolle y cobre consistencia la figura sagrada que toma cuerpo en mi experiencia;

por último, hago de esa figuración sagrada un punto de apoyo desde el que trabajar para lograr el silenciamiento completo.

Cuando la experiencia ha sido real y reconocida como tal, (no cuando sólo ha sido creencia o testimonio de otros), se crea algo así como un inicio de relación personificada.

Siempre la figura sagrada y la relación serán un “como si” porque se sabe y se experimenta que hay una profunda inadecuación entre lo que es la radicalidad de la experiencia –que siempre es de silencio y, por tanto, sin palabras ni formas– y la figuración que adopta. Aunque el “como si”, que siempre está presente a la mente y al sentir, en cierta medida es una descalificación, la forma que adopta lo sagrado afirma y confirma al pensar y al sentir que hay fundamento para que la experiencia tome ese aire y esa forma.

La seriedad de la experiencia (repito, no la creencia) hace que la antropomorfización cobre consistencia hasta poder soportar una relación de dedicación y entrega. Los maestros religiosos afirman que entonces es el momento para utilizar la estructura que ha adoptado la experiencia para, apoyándose en ella, conseguir mayores grados de desegocentración del pensamiento y, sobre todo, del sentir.

Podríamos decir que, en la nueva situación cultural, la mente, comprende con claridad los rasgos del fenómeno que está viviendo y, comprendiendo, abre el camino para que el sentir pueda trabajar en la vía de la devoción a fin de conseguir no ya un momento puntual

de conocer y sentir silencioso sino un estado habitual de conmoción silenciosa del sentir.

Las figuras sagradas y la devoción son sólo medios, instrumentos para hacer el camino interior.

Esto queda claro en el planteo que hay que hacer de esta vía en las sociedades industriales, pero es también la enseñanza de los grandes maestros del pasado.

Por consiguiente, el camino interior, en las sociedades de conocimiento, y más la vía de la devoción, ha de ir precedida, acompañada y seguida de trabajo mental.

No se podrá practicar la vía de la devoción, como la hemos descrito, a menos que, previamente, haya quedado claro en qué consiste el camino interior.

Tiene que haberse comprendido previamente —no creído— que el hombre es capaz de dos formas de conocer y sentir: una al servicio de la supervivencia y, por tanto, directa o indirectamente de estructura egocentrada, y otra, desde el completo silencio de la egocentración.

Se deberá comprender, como hemos indicado, que la aparición de figuras sagradas es una forma que adopta la experiencia de la realidad, desde el silencio, en determinadas circunstancias; y se deberá comprender, también, que es bueno y útil dejar que esa experiencia y esa figuración se desarrolle, porque proporciona un medio potente para trabajar con el sentir y lograr el gran conocer y sentir silencioso.

Deberá quedar en claro, que aceptar y trabajar con figuras sagradas, no quiere decir tener que creer que existan seres como los que se representan.

Falta la creencia, pero la suple la comprensión del fundamento real que hay para permitir que esas figuraciones se desarrollen y puedan ser usadas para hacer el camino interior por hombres que tienen la estructura de su pensar y sentir sin dioses ni figuras sagradas.

La confluencia de tradiciones religiosas fuerza a un planteo del camino interior y de la vía de la devoción que comporta una gran dosis de conocimiento

La confluencia de tradiciones religiosas fuerza a que todas las tradiciones tengan que incluir, en la forma de hacer el camino, una fuerte dosis de conocimiento.

Quien se proponga hacer el camino interior en la actual confluencia de tradiciones religiosas y quiera hacerlo, teniéndolas explícitamente en cuenta y sirviéndose de ellas, se verá empujado a hacer un planteo muy mental del camino.

En una cultura como la nuestra, en la que se vive del cultivo de la ciencia y de la tecnología y en la que confluyen todas las tradiciones de la humanidad, nos vemos obligados a trascender las formas divergentes de las religiones y nos vemos forzados a comprender, con claridad, a qué están apuntando todas ellas desde su diversidad.

Esta es una postura jñana, muy mental, poco propicia a la vía de la devoción tal como se ha practicado en Occidente hasta ahora, pero abierta a una vía de la devoción que no se apoye en creencias.

Será pues lógico que se insista y se practiquen formas de camino interior fuertemente teñidas de trabajo con la mente, tales como la vía hindú vedanta, la budista, especialmente la zen, el raja yoga o la de los místicos cristianos y musulmanes más mentales como Eckhart, Ibn Arabí, Rumí, etc., sin que esa acentuación de tendencia excluya a las demás vías.

No se impide la vía de la devoción, pero para que la devoción sea viable tendrá que pasar, de una forma u otra, por la vía del conocimiento. Y eso no se hará por elección sino forzados por la necesidad impuesta por las nuevas condiciones culturales.

No es lo mismo la devoción y entrega a Jesús, el Hijo de Dios, de una cristiandad desconocedora de todas las demás tradiciones, que excluye que la devoción a Jesús pueda convivir con la devoción a Krishna o a Alá como igualmente legítimas y correctas, que la devoción y entrega a Jesús que debe aceptar y comprender como legítimas esas otras devociones.

Evidentemente, quien practique la vía de la devoción en el nuevo siglo, tendrá que haber pasado por un buen tramo de la vía jñana, la vía del conocimiento.

Las dificultades del manejo del sentir en el camino interior. Método de AlYili

Cuando, en las nuevas circunstancias culturales, nos ponemos a trabajar en la Vía, no sabemos qué hacer con nuestro sentir; no sabemos cómo utilizarlo para caminar. Intuimos que no contar con él es una gran pérdida porque es no usar uno de los recursos más potentes y definitivos que poseemos. Además, hasta que la percepción y el sentir no llegan a intervenir, le falta un buen tramo al camino que nos queda por recorrer.

Cuando tenemos que vérnoslas con nuestro sentir:

-o nos estamos enfrentando a nuestros sentimientos, que siempre están conectados con nuestros deseos, frustraciones, satisfacciones o temores y, por tanto, tendremos que dejarlos a un lado;

-o se trata de sentimientos devotos con respecto a una figuración divina, que suponen poder ser creyente en sociedades laicas de cambio continuo;

-o no sabemos qué hacer con nuestra percepción y nuestro sentir en el camino interior.

Ya hemos aprendido a operar en el arte con un sentir, que no es ni sentimiento ni devoción. Sabemos indagar la belleza con el sentir.

Pero la belleza es sólo el gran chambelán que guía hasta la puerta del rey, pero que tiene que quedarse fuera.

La belleza es como una navegación de cabotaje con respecto a mi natural egocentración.

Es como una vidriera de luz abierta en una sala oscura. Quien contempla la luz que se filtra desde la vidriera, continúa encerrado en la sala oscura.

La belleza es comprensión y son sentimientos conectados con el deseo, pero con unas especiales resonancias de vacío, con unos extraños vislumbres de claridad. En la belleza brilla y se trasluce el Absoluto.

Abd-al-Karim al Yilî, nació en Yil, en la región de Bagdad, en 1366. Fue continuador de las enseñanzas del “Máximo Maestro” (al-Sayj al-Akbar) Muhyî l-Din Ibn ‘Arabî.

Al Yilî, en su libro “El hombre universal” hace una propuesta de meditación que es una indagación sensitiva.

Al Yilî propone un método para trabajar con la percepción y el sentir. Pero una percepción y un sentir no sometidos a la necesidad.

Enseña a usar el sentir sin estímulos del deseo, sin sujetos ni objetos. Enseña a indagar con la percepción y el sentir en Eso, vacío de sujetos y objetos. Enseña a investigar, con nuestros preceptores y nuestra carne, las profundidades de Dios mismo. Esa es una investigación directa, inmediata, sin intermediario ninguno.

La percepción y el sentir desde el silencio son como el tigre de los maestros zen que, libre y señor, se adentra en la inmensidad del

bosque completamente vacío de sujetos y objetos, para recorrerlo en toda su extensión y en todos sus rincones.

Veamos la propuesta del Al Yili en esquema.

Inicio por la vía del conocimiento: Al Yili parte de la consideración de que las cosas, los seres, no son cosas sino cualidades y atributos divinos.

Los sujetos y los objetos son sólo mi lectura de la realidad desde la necesidad; no son lo que hay. Lo que hay, lo que es, no es ni sujetos ni objetos. Lo que hay es el vacío completo de sujetos y objetos. Los sujetos y los objetos están en mi mente, no en la realidad.

Es preciso trabajar con la razón hasta que estas formulaciones sean una certeza, algo evidente por la fuerza del razonamiento.

Cuando estas afirmaciones se han hecho evidentes, por la fuerza del razonamiento, hay que dar un paso más: las afirmaciones han de llegar a ser, para mí, evidentes por sí mismas, de tal forma que pueda comprender su verdad y sentir su certeza, sin que tenga que repetir el razonamiento, ni apoyarme en él.

Necesito llegar a una certeza intuitiva para poder hacer intervenir la percepción. La percepción sólo se puede ejercitar en lo que la mente tiene por real. Lo que la mente no da por real, la percepción no lo advierte, no lo ve ni lo oye.

La indagación con el sentir o el trabajo interior con la percepción y el sentir

Cuando la mente da por sentado que lo que hay no son ni sujetos ni objetos, cuando sabe con certeza y evidencia que lo que es, está

completamente vacío de sujetos y objetos, puede iniciar el ejercicio que Al Yili propone.

Todo lo que hay, las cualidades y realidades que mis sentidos perciben, no son cualidades de sujetos o de cosas, son cualidades de Él. Toda cualidad es su cualidad. Todo debe atribuírsele a Él. Todo son atributos suyos. Todo nombre es su nombre. Todos los nombres son suyos.

Percibiendo y sintiendo las cualidades de lo que hay, se le percibe y siente a Él. Indagando con los sentidos las calidades y las cualidades de todo lo que nos rodea, le estamos indagando a Él.

Lo que nuestros sentidos y nuestra carne tocan y sienten, es Él, directamente, inmediateamente, patentemente, sin intermediación ninguna, porque todo lo que nos rodea está completamente vacío de sujetos y objetos.

Cualquier cualidad o calidad que percibamos o sintamos, por insignificante que sea, cuando se sabe que todo está vacío de sujetos y objetos, pierde los límites y se expande por todo el universo.

En estas condiciones, ninguna cualidad tiene individualidad. Por ello, toda cualidad habla de la unidad.

Esas cualidades sin individuación, esa diversidad que no tiene los límites de la objetividad, habla de la unicidad de todo.

Así, la manifestación rica y diversa de las cualidades habla de la unicidad radical de todo y conduce a la unidad.

Las cualidades sensitivas de lo que nos rodea, que no son cualidades ni de sujetos ni de objetos, porque no los hay, nos toman de la mano y nos conducen a comprender y sentir la unicidad, hasta que nos llevan a ver y sentir al Único que existe en toda esta diversidad, al Sin-forma que se hace presente en toda forma, que sé que no es formas ni de objetos ni de sujetos.

Cuando se ve al Sin-forma en toda forma, al absolutamente Único, se está viendo la Esencia de toda realidad. Ver la esencia es ver al

oculto; es ver la no-manifestación pura en la manifestación; es ver que la manifestación se hunde en el abismo oscuro de la no-manifestación.

Lo que propone Al Yılı es que tomemos las calidades y las cualidades de lo que nos rodea con nuestras manos, con nuestra vista y nuestro oído, con todo el sentir de nuestra carne y con todo el poder de nuestra mente y las sigamos hasta que nos conduzcan al Único.

Las cualidades son como ángeles de Dios que nos llevan de la mano y nos guían al Único; son como sus manos y su rostro. Andando por la vía que las cualidades nos marcan, la individualidad se quiebra y se sumerge en la unidad.

Entonces, mis ojos son sus ojos, mis oídos sus oídos, mis manos sus manos, mi cuerpo su cuerpo, mi sentir su sentir, mi mente su mente.

Mi ego ya no es su adversario sino su forma. Mi mente y mi corazón, que ya no son ni la mente ni el corazón de ninguna individual subjetiva, son suyos porque su esencia es mi esencia.

No conozco ningún autor que proponga un método de indagación con el sentir, que no pase por la devoción y que sea tan articulado y tan claro como el de Al Yılı. Hay que aprenderlo de él e incorporarlo a nuestros útiles de trabajo.

En una época en la que la cultura ya no se apoya en creencias, sino que las excluye, porque se rige por proyectos, creados al paso de las rápidas transformaciones científicas, técnicas y de todo tipo, necesitamos tener a mano un procedimiento que nos enseñe cómo trabajar con el sentir, cuando ya no podemos apoyarnos en creencias.

La devoción a figuras divinas, aunque no es inviable en las nuevas condiciones culturales, es difícil. Al Yılı nos ofrece lo que nos faltaba: una manera viable, para una sociedad de conocimiento y sin creencias, de indagar con el sentir; una forma accesible de utilizar la percepción y el sentir, en el trabajo de recorrer el camino interior.

Este sería el resumen del método que propone Al Yili:

Se parte de que toda la realidad está vacía de sujetos y objetos, porque no hay dos. Ese “no-dos” es Ser, Conciencia, Unidad, la Esencia, Él.

Lo que nuestros sentidos perciben, son formas de Él, sólo de Él. Investigar todo lo perceptible, todas las cualidades y calidades, es indagarle a Él, no hay nada ni nadie más.

Todo son formas suyas que conducen al “Sin forma”, al Único, a la Esencia no manifestada de toda manifestación.

Todas esas calidades y cualidades que son de Él, son mías porque el “no-dos” es mi ser. La realidad de mi ser, vacío de toda objetivación y de todo sujeto, es ser y conciencia del Único, de Él.

El amor al Dios real

Este planteamiento de la vía de la devoción, tiene consecuencias.

Si amo a Dios no amo a una entidad distante, amo a la tierra, al cielo y a la vida. Mi pasión por la tierra y el cielo es mi amor a Dios.

Dios es lo sutil de lo sutil, pero se hace próximo y concreto para mí en las plantas, las flores, los animales y los hombres.

La devoción, pues, no aleja del interés por la vida cotidiana de los hombres sino que aboca, con total dedicación y amor, a toda la realidad que nos rodea, la humana y la no-humana.

La existencia y la no existencia de Dios en el camino interior

Todo ser humano es capaz de tener una experiencia de la realidad doble:

-la experiencia de la realidad relativa, propia de su condición contingente de viviente necesitado;

-la experiencia de la realidad absoluta, que es la experiencia del existir mismo.

Estas dos formas de experiencia pueden presentarse separadas o como dos aspectos de una misma vivencia.

Si me identifico con mi condición contingente de viviente, la experiencia del “existir mismo”, que es una intuición fuerte, pero sutil y huidiza, es Dios.

Mientras me mantengo en la condición de separado del “existir mismo”, yo soy y Dios es. Cuando comprendo que mi condición de viviente es sólo una forma más del “existir mismo”, ni yo soy ni Dios es.

Si creo ser mi condición de viviente, como algo distinto del ser absoluto, ese ser absoluto, el “existir mismo”, está fuera de mí. Si me comprendo como sólo una forma del “existir”, el absoluto no está fuera de mí.

Dios es la figuración de mi ignorancia. El error en la interpretación de mí mismo, da forma a Dios. Si mi error desaparece, Dios desaparece.

Las grandes formas de Dios a lo largo de la historia humana, Ra, Yahvéh, Zeus, Júpiter, Shiva, Vishnú, Alá, etc., son hijas de la experiencia colectiva del milagro del “puro existir”, de la experiencia, también colectiva, de la fragilidad humana y de la ignorancia que supone interpretar esas dos formas de existencia, la humana y la absoluta, como separadas.

Cuando, individual y colectivamente, hacemos del sujeto una objetivación, una representación unida al cuerpo, esa es la experiencia de mi ser como individuo mortal entre individuos mortales. Entonces, la experiencia de “lo absoluto del existir” es también una objetivación, individualizada, externa a mí.

Cuando mi existir es objetivación e individualización, el absoluto es también objetivación e individualización. Eso es Dios para el individuo y los colectivos humanos.

Si yo soy un individuo, Dios es un individuo, porque desde la ignorancia de mi identificación con el cuerpo, ser es siempre individuación. Desde la ignorancia de considerarme una subjetividad individualizada, Dios es una realidad y una subjetividad individualizada. Mientras me experimento como una existencia separada, Dios es una existencia separada.

Si Dios es una existencia separada, cuando la ciencia lo busca, no lo encuentra. Los hombres de las sociedades científicas y tecnológicas tienden a hacer real sólo lo que la ciencia encuentra y sólo lo que tiene algún tipo de existencia concreta. La experiencia del “puro existir” no cumple esas condiciones, por tanto, aunque sea una experiencia humana fundamental, es o negada, u olvidada, o no advertida.

Un hadith dice que Mahoma afirmaba que Dios había manifestado: adopto la forma que me da mi siervo. La experiencia de “lo absoluto del existir”, que todo humano, clara u obscuramente tiene, funciona como un trasfondo que adopta la forma que los individuos y las colectividades le proyectan. La objetivación del absoluto mismo es la proyección de una forma sobre ese trasfondo.

Cuando se representa a Dios como una existencia separada, se ha proyectado una forma, que es una objetivación, sobre el trasfondo.

Ni la objetivación que hago de mí mismo, ni la representación que hago de Dios es real. Sin embargo, la forma que proyecto de Él, es sobre un trasfondo que es Él mismo. En cambio la forma que proyecto de mí y de las demás realidades que me rodean, no es sobre mi trasfondo sino sobre el suyo.

Esa es la razón por la que una profundización del conocimiento y experiencia de Dios, le hace más y más real pero menos objetivable, menos individualizable, mientras que, simultáneamente, el conocimiento y experiencia de lo contingente, se hace menos y menos real, hasta disolverse en la nada, en su nada.

Él, como trasfondo, no es la causa material de todo lo que existe, porque las objetivaciones, acotaciones e individualizaciones que sobre ese trasfondo se proyectan, no tienen realidad, como tales acotaciones e individualizaciones. No son nada, fuera de Él.

La experiencia de Dios puede ser cierta, cuando uno se vive como un individuo separado. Esa experiencia es la expresión del “puro existir”.

La creencia en Dios interviene, no en lo relativo a la experiencia absoluta del existir, sino en lo relativo a la forma que se da a esa experiencia, a la forma que se le proyecta.

Cuando comprendo que la realidad que soy como ser y conciencia, no es la objetivación, la representación y la individualización que hago de mí mismo, sino que la realidad que soy es la del “existir mismo”, entonces sé que no soy nada separado de ese trasfondo, libre de toda forma y fuente de toda forma, que no SOY otra cosa que el trasfondo mismo.

Si soy capaz de conocerme y sentirme como ser y subjetividad vacía de toda objetivación y, por tanto, de toda acotación e individualización, entonces sé y siento al trasfondo mismo, sin separación ninguna. Entonces mi Ser-Conciencia es sin individuación ni separación, y “el que es” es sin individuación ni separación.

Meditación sobre el símbolo “mensajeros del otro mundo”

El símbolo dice que todas las realidades de este mundo son mensajeras del otro.

Los hombres de las sociedades sin dioses ni creencias ¿cómo pueden trabajar con estos símbolos?

Primero, realizando una indagación mental.

Las realidades de este mundo no son ni recursos, ni cosas, ni seres vivientes autónomos que van cada uno a la suya, ni especies que van a la suya, aunque esas sean las lecturas de nuestra cotidianidad. Para comprender verdaderamente, dice el símbolo, hay que salirse de esas perspectivas exclusivas.

Las realidades de este mundo son un discurso del otro mundo.

Cada cosa y cada viviente es una palabra distinta que se pronuncia desde el otro mundo. Esa es su naturaleza primordial.

Parece que la naturaleza propia de cada una de las especies vivas sea hacer su juego, pero no, su naturaleza original es hablar del otro mundo.

Las realidades no son simples palabras escritas y pronunciadas; son enviados que transmiten un mensaje, son como seres vivos dotados de la capacidad de dirigirse a mí para hablarme, como si fueran personas. Cada ser es un mensajero que se dirige a mí, individualmente, y me habla. Cada uno de ellos es un emisario vivo del otro mundo.

Hasta aquí la aclaración mental del símbolo.

Podría seguirse la indagación por esta vía hasta llegar a comprender con tal claridad que las realidades no son cosas, recursos, vivientes que van cada uno a la suya, sino que son discursos, mensajeros del otro mundo, que esa claridad de comprensión transmutara toda la realidad. La lucidez de la mente transmuta, también, el sentir.

Segundo, realizando una indagación sensitiva.

Cuando se ha comprendido que las realidades son mensajeros, pero la luz no es aún suficiente para cambiar el sentir, puede abandonarse la vía de indagación con la mente y entrar en la indagación con el sentir.

Cuando nuestros antepasados “creían” las afirmaciones de los símbolos no requerían pasar por la aclaración de la mente y podían entrar directamente en la indagación con el sentir. Nosotros, ciudadanos de una cultura sin creencias, ciudadanos estructurados a través de las ciencias y las tecnologías, hemos de dar unos pasos previos de indagación con la mente, antes de poder utilizar la fuerza de los símbolos.

¿Cómo trabajar desde el sentir y la percepción con el símbolo mensajeros?

Esforzándose en percibir, sentir y tratar a todas las realidades como a mensajeros que se dirigen a mí y me hablan. Se indaga con el sentir cuando todos mis sentidos y mi cuerpo entero se aproximan y palpan así a los seres. Cuando todo mi sistema de receptores trata a las realidades adecuadamente y no como a piezas de caza, ellas descubren su naturaleza original, sólo encubierta por la ignorancia de mi relación con ellas.

Los símbolos orientan al cuerpo, a los sensores y a la acción para tratar con las realidades más allá de los patrones de la cotidianidad; para dar la posibilidad a las realidades de que muestren a los sentidos y a la carne toda su naturaleza primigenia.

Tratar las realidades como dicen los símbolos es utilizarlas como visores. Gracias a los símbolos, los maestros nos proporcionan una orientación eficaz para la indagación con el sentir y la percepción, a fin de que consigamos la verificación, por nosotros mismos, de lo que ellos afirman con los símbolos.

La verificación con el sentir, por pequeña que sea, arrastra a la mente y le ayuda a completar el camino de claridad que le falta. A su vez, cuando gracias a la indagación del sentir la mente crece en claridad, el sentir, se reafirma y se profundiza.

La indagación previa con la cabeza habrá que repetirla, regularmente, varias veces antes de que pueda ser soporte sólido para la indagación simbólica. Una vez conseguida esa base firme mental, que sustituye a las creencias del pasado, habrá que repetir muchas veces el trabajo con los símbolos antes de conseguir la verificación.

Todos los seres de nuestro mundo son mensajeros sutiles que sólo desde el silencio hablan.

Esos sutiles mensajeros son ángeles del Único.

Los ángeles del Único no son entidades autónomas, son chispas del Único Fuego.

La veneración por todos los seres

Si los seres son lo que son,
no es locura hablarles
como lo hacían
los antiguos cazadores.

Mayor locura es tratarlos
como objetos inertes,
como recursos a explotar,
como cosas.

Dios como don y amor

Al Yilî pone en boca de Dios esta frase:
*Yo no soy mío, soy tuyo.*⁵

Dios es conciencia sin necesidad alguna, por consiguiente, conciencia con ausencia completa de egocentración. Él es conciencia pura y unidad perfecta, por ello, no es una conciencia que vuelva sobre sí mismo para poseerse. Él es como el sol, luz y calor que se difunde gratuitamente. Para quien se pone al sol, el sol es la donación de la vida.

Quien se sienta a sí mismo como un yo frente a Dios, le comprenderá como puro don, como amor. Si hubiera otro que Él, Él no podría ser percibido más que como don completo de sí mismo, como luz y amor que no tiene en el más mínimo resto de egocentración ni de vuelta sobre sí, porque no es ninguna individualidad.

Para el ego, que en su ignorancia, se percibe como otro que Dios, Dios es amor.

Sin embargo, Dios no es otro de nada ni de nadie, por tanto, no puede ser ni donación ni amor, tal como nosotros entendemos estos términos, porque para Él nadie es otro y Él no es otro de nadie.

Él es un sol de luz y calor puro, perfectamente unificado y sin dualidad ni rastro de egocentración o vuelta sobre sí.

Nos es difícil comprender qué es una conciencia que no es sujeto de necesidades que, por tanto, no tiene ningún objeto frente a sí. ¿Cómo comprender “al que es”, frente al cual no hay ni un otro ni un tú posible?

Sin embargo, para un yo, que se considera como una entidad autónoma frente a Dios, Dios es amor y pura donación.

5. Abd al-Ikarim Al-Yilî: *El hombre universal*. Madrid. Alquitara, Mandala Ediciones, 2001. pg. 90.

Técnicas de apoyo: el trabajo con la mente

La concentración

El andamio del raja yoga

El yoga tiene dos caras:

-una que medita y llega a comprender la irrealidad del yo y de la propia individualidad, abhâva;

-y otra que ve y comprende el propio existir como unidad con el Ser, como plenitud de beatitud, pureza y paz, mahâyoga.

La profunda comprensión de la irrealidad del propio yo, conduce al conocimiento de eso único no dual; y, a la vez, la noticia clara de eso no dual, lleva a la visión de la propia irrealidad. Este doble trabajo se realiza por etapas.

Hay, en primer lugar, un trabajo que es preparatorio y previo a cualquier tarea del yoga y que debe acompañar en todas sus tareas como un trasfondo: la moralidad.

Los ejes de los preceptos morales para el yoga son cinco:

-no dañar a ningún ser ni con el pensamiento, ni con la palabra ni con la acción;

-decir la verdad;

-no codiciar;

-castidad;

-completa rectitud e inocencia en pensamientos, palabras y acciones.

Una actitud radicalmente moral debilita la motivación egoísta de la actuación y abre, con ello, las puertas a una actitud de la mente y

del corazón no egocentrada. Sin una profunda moralidad que embride al yo ¿cómo iniciarse en la experiencia de la irrealidad del yo y en la experiencia de la verdad de eso no dual?

Además de la moralidad el yoga exige una postura adecuada para los ejercicios de concentración, âsana. El cuerpo debe permanecer quieto, sentado y erguido, el pecho, las espaldas y la cabeza rectos.

Luego viene el control de la respiración, prânâyâma para serenar la mente y el sentir.

Después, hay que evitar toda dispersión de facultades para poderlas recoger, pratyahara.

Ni la moralidad, ni la postura y respiración correctas, ni el recogimiento sirven para nada si no se da un vivo interés por la propuesta del yoga. El interés despierta la atención igual que la atención posibilita el interés. Atención e interés son dos caras de un mismo hecho.

El interés y la atención que requiere el yoga no son los que surgen espontáneamente, los que están relacionados con los procesos del instinto y de la egocentración, sino los que sólo se dan libre y voluntariamente.

Sólo entonces se está en disposición de iniciar la concentración, dhârana.

Se concentrará la mente en un solo objeto, interno o externo, excluyendo cualquier otro pensamiento, idea u objeto, hasta conseguir que esa concentración en una única realidad, silencie cualquier otro contenido de la mente.

Cuando la mente se concentra así sobre un solo objeto, lo medita, dhyâna; le da vueltas y vueltas hasta que el objeto se le revela, hasta que la mente queda invadida por una sola forma y un solo color.

Cuando la totalidad de la mente esté invadida por un solo objeto, por un solo color, se quiebra la dualidad sujeto / objeto. Eso es el samâdhi.

El Raja yoga trabaja desde la mente, a través de la concentración; no trabaja desde el sentir, aunque no lo olvide. El Raja yoga es una ingeniería refinada y detallada de la desarticulación de la egocentración desde la mente.

Patañjali sabe que cuando la dualidad de la mente queda destruida, el sentir sigue a la mente, porque el sentir siente siempre la realidad que la mente le propone.

Sin embargo no se ignoran los problemas del sentir durante el arduo y frío trabajo de despiece de la egocentración de la mente. Aunque no sea desde el sentir desde donde se desmonte el mundo que construye la necesidad, se invita al sentir a colaborar en el trabajo proponiéndole la devoción a Isvara, el Señor. En el Raja yoga no es la devoción al Señor la que conduce a la unidad; la unidad se consigue a través de la concentración, pero la devoción al Señor ayuda a reconocer la naturaleza de Purusha, porque conduce a un conocer que no es de un ego ni es conocimiento de nada; hace patente una conciencia que se ha retirado por completo de la relación Sujeto/Objeto.

El paquete de conceptos moralidad, postura adecuada, control de la respiración, recogimiento, atención-interés, concentración, meditación y samâdhi, forman una unidad en el que el paso de uno a otro no tiene fronteras; entre ellos hay acentuaciones pero no fronteras. La atención conduce y supone el interés; ambos llevan y son fruto de la concentración; la concentración guía a la meditación, aunque la meditación sea una concentración; y la concentración y la meditación abren las puertas del samâdhi que conduce a la experiencia de una conciencia que no es un ego frente a un mundo sino una total y completa unidad.

El samyama: dhârana, dhyâna y samâdhi

El eje central del trabajo en el Raja-yoga se articula en torno al samyama, la tríada gradual formada por dhârana, la concentración, dhyâna, la meditación y samâdhi, la experiencia de unidad.

La moralidad, la postura, âsana, el control de la respiración, prânâyâma, el recogimiento, pratyahara, son preparaciones para el ejercicio del samyama: la concentración –dhârana– sobre objetos, conceptos o símbolos, llevada con tal dedicación e intensidad que conduzca a una absorción de la mente en el objeto de concentración, –dhyâna–. Esa actitud meditativa conduce progresivamente a la eliminación de la dualidad que forman el meditador y el objeto de meditación. La desaparición de la dualidad, fruto del tránsito progresivo por la concentración y la meditación es la experiencia de unidad, el samâdhi.

Patañjali propone que se realice samyama sobre una larga lista de objetos de concentración. Propone el samyama sobre conceptos de importancia cognoscitiva como el significado lingüístico, sobre las tendencias latentes de nuestras actuaciones y sentires, sobre el pensamiento propio y ajeno, sobre las consecuencias de nuestras acciones (las fructificaciones del karma), sobre la intuición de la mente, sobre el corazón, sobre el instante y su sucesión, sobre la capacidad de discernir de nuestra mente.

Propone también que se practique el Samyama sobre objetos físicos, sean del propio cuerpo, como el ombligo, la traquea; o externos al propio cuerpo, como el sol, la luna, la estrella polar, etc.

También propone el samyama sobre nuestros sentidos y facultades, como el espacio y la capacidad de oír, el espacio y el propio cuerpo, la capacidad de los sentidos y su esencia, el yo, etc.

Cada uno de estos ejercicios, además de ir proporcionando la experiencia de unidad en cada uno de los ámbitos que se proponen, abre un nuevo acceso cognoscitivo a cada una de las realidades sobre las que se ejercita la concentración, la meditación y el samâdhi.

Esa es la tarea central que propone el Raja-yoga: ejercitar dhâraṇa, dhyâna y samâdhi en todo lo que nos rodea para conducirlo todo a la experiencia de unidad.

A la concentración y el samâdhi con objetos deberá seguirle la concentración y el samâdhi sin objetos. Ahí se producirá el completo retraimiento de la conciencia en su condición de conciencia no-ego y unidad absoluta.

Visualizaciones

Las visualizaciones son un procedimiento de concentración de la mente y del sentir que ha sido utilizado por casi todas las tradiciones religiosas. Las utilizan los budistas, el yoga, los hindúes y los cristianos.

Lo que se pretende con las visualizaciones es lo mismo que se intenta conseguir con los demás métodos de concentración propuestos por el Raja-yoga:

- crear un punto de atención que sea capaz de callar el monólogo continuo de nuestra mente y nuestro sentir, monólogo con el que mantenemos y alimentamos el ego como estructura de deseos, temores, frustraciones y proyectos;

- crear un punto de atención capaz de silenciar el mundo cotidiano que ese ego construye, ve y siente.

La concentración por visualización se basa en la utilización de la imaginación: la mente y el sentir se imaginan algo con tal detención e intensidad que absorban por completo el interés y la atención.

El objeto sobre el que verse la visualización puede ser una persona sagrada, v. gr. Jesús; una escena de un personaje sagrado, v. gr. el nacimiento; una escritura de mantra, v. gr. la representación de la escritura de “OM”; un objeto complejo de imaginar; un paisaje, una escena sagrada, etc.

Se recomienda que lo que se escoja como objeto de visualización sea agradable y atractivo.

La concentración sería un fracaso si la visualización se convirtiera en motivo de recuerdos, añoranzas, etc. Se trata no de observar nuestros sentimientos sino la escena imaginada. No se pretende levantar polvaredas de sentimientos y deseos sino silenciarlos.

El yoga del conocimiento

El yoga del conocimiento no precisa de creencias ni de ninguna organización religiosa. Puede practicarse con un planteamiento plenamente laico. Hace de la mente y de su capacidad razonadora e intuitiva, el principal instrumento de silenciamiento y camino interior.

Es un tipo de yoga muy adecuado para sociedades que han hecho del conocimiento el medio central de su supervivencia. Las nuevas sociedades industriales desarrollan más la mente que el sentir.

En el yoga del conocimiento la mente debe operar con todas las capacidades de razonamiento e intuición hasta llegar a desarticular las certezas de la vida cotidiana que son las certezas del funcionamiento dual y egocentrado de nuestro conocimiento.

En el yoga del conocimiento se opera con la mente, de una doble manera: razonando e intuyendo. El razonamiento debe ser tal

que conduzca a la intuición directa. Un razonar que no aboque en la intuición directa es inútil para el camino del silencio porque sería incapaz de enrolar a la percepción y al sentir.

Esta doble capacidad de nuestra mente, razonadora e intuitiva, tendrá que aplicarse a dos ámbitos de trabajo.

Primero habrá que comprender, hasta intuir, que lo que da por real la vida cotidiana no es todo lo que es, ni siquiera lo que es. Lo que comprende y siente nuestra vida cotidiana es lo que construye nuestra necesidad. Dicen los maestros que quien silencia por completo la necesidad, calla la dualidad que la necesidad genera, y los sujetos y objetos desaparecen en la unidad.

Nuestras facultades tienen una doble posibilidad: una al servicio de la necesidad y otra que arranca desde el silencio de la necesidad.

La primera tarea será comprender, razonando hasta que llegue a ser una intuición que no requiera más razonamiento, que el mundo que vivimos en nuestra vida cotidiana, que damos como único real, es una construcción individual y colectiva de nuestra necesidad de vivientes.

Lo que realmente es, no es lo que construye el mecanismo dualizador de nuestra necesidad. Nos interpretamos a nosotros mismos y todo lo que nos rodea como un sujeto de necesidad en un campo donde se puede satisfacer esa necesidad. El primer trabajo estará concluido cuando se abran las puertas a esa otra dimensión del conocer, percibir y sentir desde el silenciamiento de la necesidad, del deseo y de sus construcciones.

Cuando se despierta el interés por lo real, prescindiendo de los intereses del sujeto necesitado, gratuitamente, está abierta la gran dimensión humana.

Cuando ese segundo nivel está despejado, empieza el segundo trabajo: recorrer el camino que ha quedado abierto; recorrer los campos del silencio.

La necesidad y la dualidad generan en la mente y en el sentir un movimiento centrípeto, egocentrado. Habrá que razonar, una y otra vez hasta comprender, con toda claridad, e intuir que es posible llevar a la mente a un movimiento centrífugo, desegocentrado.

El movimiento egocentrado se interesa por las cosas y personas en la medida en que, de una forma u otra, repercute en propio beneficio. El movimiento gratuito de la mente se interesa por cosas y personas, por ellas mismas, olvidándose el propio interés.

Cuando el trabajo con la mente está bien hecho y conduce a una clara intuición de lo que es verdaderamente real, el sentir sigue a la mente.

Los desplazamientos de la mente y del sentir desde la perspectiva necesitada, a la gratuita serán, primero, puntuales e inestables y luego perennes y estables.

El uso de la mente y la intuición que hace el yoga del conocimiento, no es como el uso ordinario de esas facultades: explicar, interpretar y situar frente a lo real para mejor sobrevivir, sino que la pretensión será la contraria: desarticular toda explicación e interpretación para conseguir el completo silenciamiento de la mente dualizadora e interesada y así poder acceder a lo que realmente hay más allá de todas nuestras construcciones.

Los maestros jñana proponen colecciones de “textos plantilla” que orientan el trabajo. Sus textos son como lanzaderas que arrancan el pensamiento de su giro egocentrado para lanzarlo más allá de los intereses y construcciones del ego necesitado.

Una vez abiertas las puertas del silencio, queda una inmensidad por recorrer con el pensar y el sentir.

La mente como instrumento de silenciamiento interior

En Occidente tenemos malos hábitos, ya ancestrales, en lo referente al uso de la mente para hacer el camino interior.

Estamos habituados a pensar que lo único que puede hacer la mente en esa tarea es tener noticia del anuncio, comprender lo mejor posible el mensaje y razonarlo, en la medida de lo posible, y someterse y aceptar la verdad anunciada.

Lo que diferencia la adhesión a una verdad religiosa, la creencia, de la adhesión a una formulación ideológica, es la presencia de algún grado de conocimiento silencioso, acompañando a la aceptación del mensaje recibido. Es ese conocer silencioso el que genera la certeza, no la simple noticia ni la racionalización.

Frente a la tarea del camino interior, la mente puede adoptar dos tipos de actitudes distintas:

- una actitud pasiva, sumisa, acogedora,
- y otra actitud activa, indagadora.

Según como se comporte la mente, las restantes facultades se organizan de una manera o de otra.

Actitud pasiva de la mente

La mente adopta una actitud “receptivo-sumisa”; se limita a creer y a esperar la luz que viene de lo alto. No fomenta ni concibe una actitud indagadora; es más, la cohibe, desconfía de ella, porque teme que pueda alejarse de la fe recibida, a la que hay que someterse incondicionalmente. Concibe a la fe como indisolublemente unida a

la creencia. Esta es la razón de su actitud pasiva, sin alternativa. Esta es la manera con la que hemos procedido, durante siglos, en Occidente.

Desde este condicionamiento del uso de la mente, el único trabajo que le queda por hacer en el camino interior es creer, someterse humildemente y, a lo más, fundamentar racionalmente esa fe-creencia. Cuando esa fe-creencia funciona adecuadamente, le acompaña un grado u otro de conocer silencioso; si no fuera así, estaríamos frente a una pura creencia ideológica.

En este caso, el trabajo principal lo hace la voluntad. El creyente adopta una actitud esforzada y voluntariosa para intentar sentir y actuar de acuerdo con la creencia. Para ello, la mente somete al querer y al actuar, como se sometió la mente. El intento es actuar y sentir según dictan los preceptos y consejos que se derivan de la creencia, según el mandato divino de amar a Dios y al prójimo.

Esta actitud de la mente acentúa la creencia, que es el aspecto en el que se puede apoyar en el binomio fe-creencia. Pero, entonces, la creencia no transforma la realidad, sólo la cree otra; con lo cual, el sentir, que siempre sigue a lo que la mente da por real, no cambia sino que es sólo forzado por la voluntad a someterse.

Ahora bien, el sentir sometido no es verdadero sentir, es sólo un sentir “como si”. El sentir, para ser verdadero, no forzado y por tanto fingido, tiene que ser espontáneo.

En esta situación tenemos un sentir sin raíces profundas, porque le falta la tierra de la realidad, que o suena a fingido o tiende a lo sentimental. Más que un auténtico sentir es un querer sentir lo que dicta la fe-creencia; es más decir que se siente, que sentir.

Frente a una mente sumisa y no indagadora, el sentir se hace también sumiso y no indagador. No indaga porque está sometido y ni mente ni sentir sometidos pueden indagar verdaderamente. La mente

sólo puede racionalizar lo que cree y el sentir se hace voluntarioso y ¿más voluntad que sentir.

El sentir verdadero no se conmueve por imperativo de la voluntad. La naturaleza propia del sentir es siempre la voluntariedad, el sentir no puede ser jamás forzado.

Actitud indagadora de la mente.

Para trabajar, en las actuales condiciones culturales, con una mente sometida, como en los párrafos anteriores, falta la pieza básica, la creencia.

Un camino interior que no puede apoyarse en la creencia, tendrá que proceder de otra manera.

Para la mente, las afirmaciones de las sagradas escrituras y de los maestros, no son algo que hay que creer, que hay que aceptar, a lo que hay que someterse y a lo más, racionalizar, si se puede. Son una invitación, una incitación, un punto de partida no un punto de llegada.

El trabajo de la mente será comprender hasta intuir y verificar por sí mismo. Y lo que tiene que verificar está apuntado por las palabras de los maestros, pero de tal forma que tiene que ser trascendido para poderlo comprender verdaderamente y para poderlo verificar. La mente se apoya en las palabras y formulaciones recibidas para trascenderlas por la indagación.

Camina por las palabras con la razón y la intuición, hasta dejarlas atrás y adentrarse en los inmensos campos del silencio. Trabaja e indaga hasta que prenda el fuego que baja de lo alto y brille la luz.

La realidad se transforma con esa luz y deja de ser un campo de

objetos en el que un sujeto necesitado satisface sus necesidades, para mostrar la profundidad indecible del misterio de lo que hay.

En este caso se da una auténtica transformación de la comprensión de la realidad y no de simple creencia. Entonces, como que el sentir sigue a lo que la mente da por real, el sentir también cambia y no por imposición de la voluntad sino espontáneamente y, podríamos decir, sin remedio.

Ese es ya un suelo real para el sentir. En ese suelo real y con la sabia de la nueva comprensión, el sentir es invitado e incitado a intervenir en la indagación. La indagación de la mente incita al sentir y la indagación del sentir incita y aclara la comprensión de la mente.

La indagación interior

La profunda indagación sobre mí mismo conduce a la comprensión de mi condición vacía. Aquí, en mí, no hay nadie.

Mi realidad propia no es ninguna forma de objetividad; estoy vacío de toda objetividad.

Mi realidad original es una pura subjetividad, sin objetividad ninguna. Esa subjetividad pura no es ninguna individualidad, no es nadie.

La indagación sobre mi propio ser me lleva más allá de lo que yo creía ser; me lleva al Absoluto.

También el Absoluto está vacío de toda objetividad y es pura subjetividad; una subjetividad que no es ninguna individualidad.

Ni en mí hay ninguna individualidad, ni en el Absoluto tampoco.

Ni en mí hay nadie, ni en Él tampoco. Ni en mí hay nadie frente a nadie, ni en Él tampoco.

Esa ausencia de toda objetividad y de toda subjetividad entendida como una forma peculiar de objetividad, es la naturaleza del Absoluto, de lo que es; ninguna individualidad es su propia naturaleza.

Peculiaridades del yoga del conocimiento

El yoga del conocimiento es un método para el silenciamiento de la mente y del sentir mediante la comprensión. La transformación de la comprensión de la realidad, calla los deseos y temores y las interpretaciones y valoraciones que de esos deseos y temores se derivan.

El trabajo empieza con la razón para escapar de la interpretación y valoración que la perspectiva egocentrada y dualizadora hace de todo, hasta que la nueva visión, —que lo que hay no es lo que construye la necesidad y el deseotemor—, sea una evidencia intuitiva.

El yoga de la concentración (Raja-Yoga), mediante la concentración sobre un objeto, callando a la vez todo pensamiento y sentimiento, consigue que el objeto se destaque en su propio ser y se autonomice de la relación sujeto-objeto (S-O). El objeto, por la concentración, se escapa de la dualidad y del “campo de objetos para un sujeto” en el que le teníamos situado. Así el objeto de concentración hace presente a la conciencia la realidad que hay, una realidad completamente vacía de toda categoría de sujeto y objeto y de toda dualidad. Esa realidad, no-dualidad, es unidad, luz, calor y paz.

El yoga del conocimiento tiene la misma pretensión que el de la concentración; sólo el método varía. Ambos trabajan con la mente, pero el yoga del conocimiento, en vez de utilizar la concentración de la mente, trabaja con la capacidad de razonar e intuir de la misma mente, con su capacidad indagadora.

Razonando e intuyendo llega a comprender que lo que hay no es el campo de sujetos y objetos que construye la necesidad, sino el vacío de todo eso; lo que hay es un vacío no dual.

Para ayudar e incitar a ese trabajo, los maestros jñana ofrecen lo que podríamos llamar “textos plantilla” para el trabajo, especie de lanzaderas capaces de catapultar el pensamiento más allá de la lectura que de todo hace la necesidad y la egocentración de un viviente.

Veamos un ejemplo de breve “texto plantilla” de uno de los grandes maestros jñana, Gaudapâda.

“En el sueño con ensueños, todos los objetos son irreales porque los objetos soñados se sitúan en el interior y porque tienen carácter restringido.” (Kârikâ, II, 1.)

“Los múltiples objetos que ve el que sueña, los percibe como reales aunque son ilusorios. Lo mismo sucede con los objetos vistos en el estado de vigilia. La única diferencia es que en el caso del sueño se trata de un espacio reducido.” (II, 4.)

Lo que percibimos en sueños, está dentro de nosotros mismos y no es real, sin embargo, mientras soñamos lo damos por real. En la vigilia ocurre algo parecido. Lo que percibimos y damos por real, lo construimos nosotros desde nuestros deseos y temores, como construimos los sueños. Las acotaciones y objetivaciones que hacemos de lo real, están, como los sueños, en nuestra mente, no ahí fuera.

El mundo de objetos y realidades de una garrapata, una babosa, un pez o un camello están en los sistemas nerviosos y perceptivos de esos animales, no ahí fuera. Nosotros somos un viviente como otro y cumplimos la misma ley.

Lo que damos por objetivo, real y existente, lo construye nuestras necesidades, nuestros deseos y temores, nuestras frustraciones y proyectos. Esos mismos constructores construyen los sueños.

Lo que verdaderamente hay no es como lo construyen nuestros

deseos y temores, no es como lo construye nuestra mente y nuestros sentidos que están al servicio de nuestra necesidad de vivientes.

La diferencia entre el sueño y la vigilia es que el sueño es una construcción en el ámbito puramente interior, y la vigilia es una construcción en simbiosis entre los que formamos el mismo grupo social.

Lo que en sueños percibimos y damos por real mientras dormimos, lo construimos íntegramente nosotros y no es real. La afirmación de Gaudapâda es que lo que percibimos, vivimos y damos por real en nuestra vida de vigilia es tan construido por nosotros mismos como lo que soñamos.

Cuando gracias a la indagación con la razón y con la capacidad intuitiva de la mente, llegamos a conocer, sin lugar a dudas, la irre-
alidad de lo que damos por real; cuando llegamos a conocer que lo que damos por real es sólo una lectura que hacemos de ella los sujetos necesitados y que lo que hay, Eso, es el vacío de todo lo que construye la necesidad y el deseo, se produce del despertar, semejante al despertar del que está soñando y dando por reales sus sueños.

El despertar supone la completa transformación de lo que damos por real, como se transforma el criterio de realidad del sueño a la vigilia.

Al despertar de la mente le acompaña también el despertar del sentir.

Con el despertar se terminan los deseos y temores y surge el gozo y la paz.

La propuesta Jñana y la propuesta de AlYîli

El interés de estas dos propuestas de trabajo reside en que ambas pueden arrancar sin apoyarse en creencias. Ambas son aptas

para una sociedad laica y sin creencias, porque ambas tienen un arranque racional.

El punto de partida de ambas propuestas sería:

- Lo que hay no es la dualidad que la necesidad de los vivientes construye. Lo que hay no es un mundo de sujetos y objetos.
- Lo que hay es “no-esa-dualidad”, el “no-dos”.
- Lo que hay está completamente vacío de sujetos y objetos.

A este arranque le llamaremos “punto de partida jñana”.

Este punto de partida es conceptual, razonado. El razonamiento debe conducir a la certeza racional de que las cosas son así.

Desde ahí, las dos propuestas, la jñana y la de Al Yılı, se bifurcan: una utiliza la mente para concluir la indagación y la otra utiliza el sentir.

El procedimiento jñana parte del “punto de partida jñana” y continúa razonando, una y otra vez, desde una perspectiva y otra, hasta que la fuerza del razonamiento repetido conduce a la intuición de que lo que hay no son ni sujetos ni objetos sino el “no-dos”.

Se sabe que se ha llegado a la intuición, cuando uno ya no necesita repetirse el razonamiento para comprender que lo que hay no es la dualidad que crea la necesidad; cuando la fuerza de la certeza de que no hay dos ya no se apoya en el razonamiento, sino que es directa e inmediata.

Cuando la intuición llega, lo que capto como real no son sujetos y objetos sino “eso no-dos” que no construye la necesidad. Esa es, entonces, la realidad para mí. El sentir, que es concreto, que no entiende de conceptos ni razonamientos, despierta a esa nueva realidad.

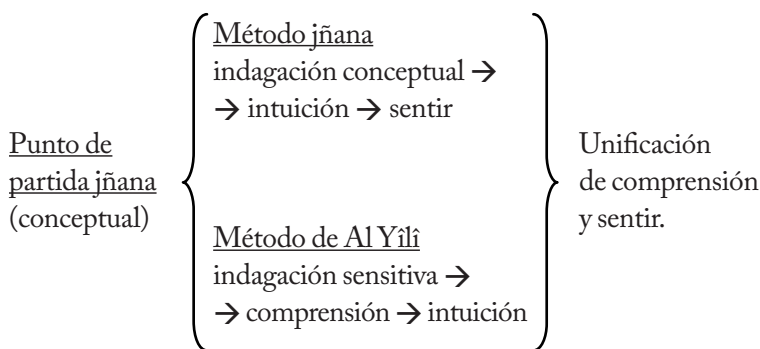
Cuando se llega ahí, la comprensión y el sentir se unifican.

El procedimiento de Al Yılı, parte del “punto de partida jñana” y utiliza ese arranque racional para proseguir la indagación con el sentir.

Sabiendo que lo que hay no es el dos (S y O) que construye la necesidad, emplea los sentidos y su capacidad de conmoción para volverse a todo lo que le rodea y percibirlo, no ya como un mundo de sujetos y objetos, sino como un mundo de formas, que son, directa e inmediatamente, las formas del “no-dos”, del Absoluto, de Dios.

Cuando las realidades no son vistas como cosas desde un sujeto, conducen, poco a poco, a la revelación de su ser, que es uno. Así la intensa indagación sensitiva conduce a la comprensión. Ahí, el sentir y la comprensión se unifican.

En esquema, esta sería la manera de proceder de ambas propuestas:



En la práctica, la utilización metódica de la mente y del sentir, no es tan rigurosa. La investigación con la mente se desliza, casi sin sentirlo, hacia la indagación con el sentir; y la indagación con el sentir también se desliza a la investigación con la mente. Sin embargo, es útil conocer como se trabaja con una facultad o con la otra, para hacerlo menos confusamente y con más eficacia.

Todo nuestro trabajo en la vida interior no tiene más valor que el de “intento”; pero ese intento debe ser claro, lúcido y bien construido.

Nuestro trabajo es una indagación. Una indagación no puede ser desordenada, confusa y mal conducida por falta de procedimiento y de método.

La Realidad no es algo particular

Mi realidad no es mi individualidad.

Mi realidad no es este mi cuerpo, ni los recuerdos de mi historia, ni mis proyectos.

Mi realidad no es lo que me diferencia y contrapone a lo otro y a los otros.

Mi realidad no es esto frente aquello, ni éste frente a aquél.

No es algo concreto señalable.

Mi realidad, porque no es nada particular, es todo; porque no es nada particular, es nada.

Todo lo particular aparece y desaparece; de grado o por fuerza, no retiene ni la mente ni el corazón.

La Realidad, Dios, no es algo particular porque todo está vacío de sujetos y objetos. Dios no es una cosa entre las cosas, ni un sujeto entre los sujetos. No es el ser supremo entre los seres, porque todo está vacío de seres particulares.

No existe, pues, mi realidad y la de Dios porque yo estoy completamente vacío de mí y Él no es algo particular. Por eso dicen los sabios que ni Él ni yo existimos ni no existimos.

Verdaderamente la Realidad se sale de nuestros patrones de comprensión. Nuestros patrones mentales se ordenan a concebir suje-

tos y objetos; y la Realidad, Dios, no es ni unos ni otros. Por esa razón, nuestro saber de Él es un conocer real y verdadero, sin conocer.

Condiciones para poder practicar con eficacia el yoga del conocimiento (Jñana-yoga)

1°. Confiar en el poder de la mente. La mente no sólo puede construir mundos sino que también es capaz de salir de sus propias concepciones.

Para sobrevivir, los vivientes tienen que construir mundos egocentrados al servicio de sus necesidades. Pero los humanos tenemos también el poder de romper las burbujas de nuestras propias construcciones y así poder acceder a Eso real, visto desde el silenciamiento completo de todos nuestros intereses.

2°. La tarea a cumplir, nadie puede realizarla por nosotros. La comprensión que otro proporcione es inútil. Ocurre algo parecido a lo que pasa con la experiencia poética, cada uno tiene que hacerla por sí mismo. Nadie puede tener la comprensión por ti y dártela hecha; cada uno tiene que conseguirla por sí mismo.

3°. Comprender, no creer, que el trabajo con la mente, cuando se hace con constancia y dedicación, es capaz de mutar el sentir con tanta o mayor eficacia que cualquier otro método.

El sentir no cambia por orden de la voluntad, ni por reclamos del deseo; sólo cambia real y verdaderamente con la comprensión.

4°. Estar convencidos que los textos de los grandes maestros jñana son excelentes “textos plantilla” para el trabajo.

5°. Intuir el altísimo rendimiento de este tipo de yoga.

Técnicas de apoyo de la acción

Sólo dar

Hay que comprender, con toda claridad, que no se camina por la vía para recibir, para conseguir ni sentido de la vida, ni realización, ni plenitud, ni salvación. En la vía sólo se puede dar.

En el camino interior hay que desasirse de todo para aprender a bastarse a sí mismo porque se llega a comprender que se puede vivir de la profundidad de uno mismo.

El progreso se mide por la capacidad de ofrecer, dar sin reclamar nada a cambio.

Aprender a caminar por la vía equivale a aprender a dar y no tomar; dar hasta el extremo de que no quede nada de uno mismo.

La acción que no busca los frutos de la acción (Karma Yoga)

De una forma u otra, todas las tradiciones han practicado este tipo de yoga: el amor incondicional budista, la caridad cristiana, el Karma yoga hindú, el servicio a la comunidad musulmana.

La acción que no busca los frutos de la acción, es una acción gratuita. Nuestras acciones habituales son las propias de un viviente necesitado, tanto si actuamos individualmente como si lo hacemos en grupo. Esa es una acción interesada, egocentrada. El yoga de la acción pretende romper la circularidad de la acción que parte del ego para retornar al ego. Pretende que la acción, al no buscar los frutos de la acción, parta del ego para no retornar. Esa sería la estructura de la acción desinteresada.

Ese tipo de acción, desarticula la egocentración, actuando desinteresadamente silencia los reclamos y proyectos del ego.

La acción interesada siempre va acompañada por el sentir. El sentir estimula a la acción, la acompaña y da su aprobación o su rechazo cuando la acción concluye.

La acción desinteresada, en cambio, ni viene estimulada por el sentir, ni el sentir la acompaña mientras dura, ni la acompaña en su conclusión. La acción desinteresada se ve forzada a actuar o con el sentir en contra o sin contar con el sentir.

La acción del viviente necesitado es la acción de un cazador. El sentir es el propio de un cazador. La acción desinteresada ya no es la acción de un cazador sino que pretende ser la acción de un amante desinteresado. Frente a ese tipo de acciones, el sentir propio del cazador se pone en contra o, a lo más y en el mejor de los casos, se inhibe.

La pretensión del yoga de la acción es romper el círculo del que actúa como un cazador que sale de caza y vuelve con su presa. Quien intenta actuar sin pretender volver con una presa, se aleja del sentir de un cazador, pero poco a poco irá despertando en sí, un conocer y sentir sin retorno.

Sin embargo, la acción desinteresada, como método de silenciamiento, parte siempre desde quien actúa y siente según sus intereses. Por tanto, la acción desinteresada tendrá que trabajar un buen tramo del camino, primero con el sentimiento en contra y luego con el completo desinterés del sentimiento.

Quien actúa sin buscar los frutos de la acción, da sin esperar retorno. Por tanto, en la mayoría de los casos, da lo que los que reciben no se lo han ganado, ni lo agradecen. El que practica el yoga de la acción desinteresada, lo practica él, no quien recibe el fruto de esa acción, que tienden a apropiársela a hacerla suya.

El yoga de la acción tiene que tener un arranque estratégico. Se

actúa así, porque se ha comprendido que esa forma de actuar puede inducir al silencio, y desde ahí al conocer y sentir silencioso. Desde esa convicción se actúa en contra del propio sentir hasta que, por el serio intento de la acción desinteresada, cambia la forma de conocer lo que nos rodea y a nosotros mismos y, como consecuencia, cambia también el sentir. Cuando conocer y sentir cambian, dejamos de ser egocentros y ya no necesitamos más del yoga de la acción.

Eso significa, y hay que tenerlo claramente en cuenta, que mientras necesitemos practicar el Karma yoga, habrá que hacerlo siempre o con el sentir en contra o con el completo desinterés del sentir.

La dificultad reside en que, habitualmente, juzgamos que una acción en la que no interviene el sentir en ninguno de los momentos de su desarrollo, no vale la pena hacerla, no puede tener eficacia, no tiene valor humano.

Los maestros del Karma yoga aconsejan que se busquen aliados a esa práctica que ayuden a contrarrestar o, al menos, a paliar el disgusto o el desinterés del sentir.

Quien crea en Dios, que haga ofrenda a Dios de sus acciones. Eso ayuda al sentir. Quien no crea, que ofrezca sus acciones para el bien de los hombres, de la sociedad.

La compasión y la misericordia con los necesitados de ayuda puede también actuar como aliado de la acción metódica del Karma yoga. Pero esas ayudas y esos aliados, no serán suficientes para eliminar el tener que actuar con el sentir en contra o desinteresado.

La compasión y la misericordia, como aliados de la acción desinteresada, no deben confundirse con sentimientos ficticios. Sentimientos ficticios son los sentimientos que no se sienten pero que sería noble y razonable que los tuviéramos y que decidimos con la voluntad tenerlos. Puedo hacer como si sintiera para inducir esos sentimientos, pero no puedo fingir creer que los tengo porque he decidido tenerlos.

Hay que huir de los sentimientos ficticios porque nada ficticio es buena base para el trabajo serio que se requiere en la vía del silenciamiento. Quien confunde lo ficticio con lo real, no puede practicar el yoga con la lucidez que se requiere.

Cumplir el deber tampoco es practicar el Karma yoga. Quien practica la acción desinteresada busca la completa libertad; quien cumple su deber, se somete.

El yoga de la acción desinteresada es un yoga enormemente eficaz e imprescindible. Debe acompañar a la práctica de cualquier otro tipo de yoga (yoga del conocimiento, yoga de la devoción, yoga de la concentración, etc.) y así lo han hecho todas las grandes tradiciones de la humanidad.

La naturaleza de la acción desinteresada

La acción desinteresada es la actuación adecuada y correcta en el camino interior. La actuación éticamente correcta o socialmente correcta no es lo mismo que la acción desinteresada que propugna el yoga de la acción.

Los yogas son métodos, procedimientos para llegar al silenciamiento interior y, a través de él, al conocer y sentir desde el silencio completo de la egocentración. Sin embargo, entre el yoga de la acción y el silenciamiento que abre al conocer y sentir silencioso, no hay una relación de causa-efecto. Los yogas, los métodos, son sólo intentos.

Por ello, cada uno de los que se adentran por el camino pueden comprobar, una y otra vez, y por sí mismos que

-todos los procedimientos para estar totalmente presentes y alerta a los signos de Dios, son infructuosos;

-todos los esfuerzos para conseguir una concentración tal que sea capaz de perforar la circularidad egocentrada de la relación dual de sujeto y objeto, fracasan;

-todas las plegarias y súplicas para estar lúcida y cálidamente presente al que está más próximo que la propia yugular, fracasan;

-todos los esfuerzos para silenciar la memoria que hace de soporte de los deseos, temores y proyectos de futuro, no sólo no crea el silencio sino que añaden un nuevo monólogo;

-todos los intentos por acercarnos a personas y cosas como verdaderos amantes desinteresados, no consiguen acallar los reclamos del propio interés.

Así son las cosas porque el punto de partida es el ego, y cuando el ego actúa es siempre, de una forma u otra, para sí mismo. Las acciones del ego no lo hacen desaparecer sino que lo fortalecen, no lo niegan sino que lo afirman.

El ego, incluso cuando pretende interesarse por algo que no sea sí mismo, está en primer plano.

Los esfuerzos por escapar de la prisión de la egocentración, también eso le fortalece.

¿Cómo escapar de esa trampa original y resistente?

Las tradiciones proponen una solución en dos versiones: la teísta y la no teísta.

La solución teísta.

La egocentración es mi naturaleza pecadora. Sin la ayuda de Dios no puedo sino pecar. Sólo la gracia de Dios puede liberarme de mí mismo.

Lo que a mí me queda por hacer es reconocer mi condición pecadora y pedir a Dios su gracia y su salvación. Debo reconocer que

toda acción del yo, enclaustra en el yo porque está a su servicio. Desde la lucidez de mi egocentración constitutiva pido el auxilio divino.

Eso es morir a mí mismo para que Dios actúe en mí.

La propuesta teísta parece ofrecer una solución muy sencilla: lo que hay que hacer es humillarse ante Dios, confesarse pecador y rogar para que sólo Él salve.

En realidad no es tan sencillo como parece y su sencillez es sólo superficial. Parece sugerir una actitud humilde y pasiva que espera que la solución venga de fuera.

La salvación no parte del yo, pero brota de la profundidad misteriosa de la propia interioridad y del propio intento. La propuesta teísta debe conducir a la Fuente de la vida que brota del abismo que hay en mí mismo y que trasciende el ego.

Ahí reside la dificultad: comprender y actuar sabiendo que la acción correcta no arranca del yo, pero tampoco de una completa alteridad. El que actúa y me salva es, en palabras de Nicolás de Cusa, el “no-otro” de mí mismo.

La solución no teísta dice que la acción que libra del ego no nace del ego sino de un nivel de mí mismo que es desconocido para el ego. Un sentir y actuar que, surgiendo de la profundidad de mí mismo, es directo, espontáneo y no hijo de cálculos y estrategias interesadas.

El ego debe conocer el poder que reside en su propia Fuente, un poder que brota desde más allá del ego, pero que pertenece a lo más íntimo y primigenio de mi propia naturaleza.

El yo debe silenciarse por completo, esa es su tarea, para que desde el seno de ese silencio surja el conocer, sentir y actuar que me es original.

También el lenguaje parece sencillo, pero en la práctica resulta un enigma porque para silenciar al ego se requiere de un poder que

no está en el ego. Pero, ¿cómo actuar desde más allá del ego? ¿Cómo interesarse por algo, saltándose por completo los intereses del ego?

Estas preguntas y otras muchas como estas que se pudieran hacer, no tienen contestación posible. No hay que perder el tiempo intentándolo; lo que hay que hacer es intentar actuar y sentir desde esa profundidad de sí mismo; intentarlo una y otra vez, hasta que surja la posibilidad desde el seno mismo de ese intento.

El planteamiento de una acción cotidiana que conduzca al silencio

No es posible querer recorrer el camino del silencio, actuando en la vida cotidiana buscando principalmente el propio interés, sea del nivel que sea, aunque sea un interés psíquico o espiritual.

Si la acción cotidiana es egocentrada en el trato con las personas, en el trabajo, etc., ¿cómo se esperará conseguir la no egocentración del pensar y del sentir en los momentos en que se pretende hacer silencio?

Sin la desegocentración en la acción cotidiana no hay posible pensar y sentir desde el completo silencio de sí mismo. Sin una acción desinteresada, no hay posible experiencia profunda del silencio.

La actuación cotidiana de individuos y grupos está ordenada a la supervivencia de vivientes necesitados, por tanto, al propio provecho, inmediato o mediato. Se utilizan cosas, personas e instituciones para el provecho de individuos y grupos. Esta es la ley de la vida humana, este es el juego inevitable de la egocentración de todo viviente y de todo grupo de vivientes.

Se procura que sea un juego civilizado estableciendo reglas

que se aceptan e imponen para cortar, lo más posible, la violencia y los choques frontales de intereses. Gracias a esas reglas se hace posible que cada una vaya a la suya en paz.

Las reglas de la vida cotidiana son para ordenar las acciones interesadas de individuos y grupos, no para conducir al silencio. No es eso lo que pretende la cultura y las organizaciones sociales.

¿Qué podemos hacer, puesto que no podemos dejar de actuar, porque no podemos dejar de ser unos seres necesitados?

Hay que intentar reorganizar estratégicamente la propia actuación hasta que no quede en ella resto alguno de egocentración ¿Cómo? Actuando siempre a favor de otros. Que tus actos sean una donación a otros, algo equivalente a una ofrenda y, luego, vive de las sobras.

Con esa reorganización estratégica de la propia acción, el pensar y el sentir dejarán de ser egocentrados y brotarán desde las profundidades del silencio completo.

Sin esa reorganización de la acción, los esfuerzos para silenciar la mente y el sentir, serían anulados por las acciones y relaciones interesadas.

La desegocentración de las relaciones humanas

Las relaciones humanas siempre se sustentan, excepto en muy raros casos, en la necesidad y el deseo.

A partir de ahí pueden presentarse dos casos principales:

-Que la egocentración se amplíe hasta englobar a otra persona, y tendremos una simbiosis. En este caso no se subordina a la otra

persona o a la pareja, pero no se silencia la egocentración sino que se la ensancha hasta que abarque a la simbiosis.

-Que la egocentración no se amplíe. Entonces se subordina y usa a la otra persona. Si ocurre eso, no hay salida para el camino interior. No se puede hacer el camino interior usando a otra persona para el propio interés. Envileciendo e instrumentalizando a otro u otros, no sirve para nada meditar ni concentrarse ni cualquier otro tipo de prácticas, porque ese tipo de relación con otras personas fortalece y confirma la propia egocentración.

Cuando se actúa en simbiosis con otro u otros, el interés del otro puede implicarme tanto como mi propio bien. Me intereso por el otro porque le necesito, pero también por sí mismo. Entonces el interés por el otro puede tomar cuerpo hasta llevarme a ocuparme por el otro por sí mismo y no por mi beneficio.

Si esto ocurre, la puerta de la egocentración queda abierta. El interés por el otro puede crecer hasta el punto de que me olvide de mí mismo. En no pocas ocasiones este es el caso de esposos, padres, amigos, etc.

El auténtico interés por otro, aunque tenga un arranque ambiguo, puede crecer y empujar al desinterés.

Los maestros religiosos nos invitan a que recorramos el camino que va desde comienzo ambiguo a un amor limpio y claro.

Quien instrumentaliza a otro no ama sino a sí mismo. Los maestros afirman que sólo el amor verdadero, el que se interesa por el otro más que por sí mismo, abre los portales del silencio y de la luz.

El trabajo a hacer es discernir cuál es mi relación con las personas que me rodean.

¿Las instrumentalizo? ¿Las uso?

¿Tengo con ellos una relación egocentrada simbiótica? ¿La reconozco como tal o la confundo con el verdadero amor?

¿Soy capaz de reconocer mi arranque interesado y desinteresado, a la vez, para intentar caminar hacia una relación puramente desinteresada?

Sin lucidez con respecto a mi situación, no puedo plantearme recorrer correctamente el camino interior. Mientras haya dependencia de otros, hay instrumentalización. Si uso a otros a favor mío, despliego tinieblas en torno de mis ojos y de mi corazón.

Nuestra propuesta para el trabajo interior, en las nuevas circunstancias culturales

Después de recorrer los diferentes yogas o procedimientos para intentar penetrar en los campos del silencio, sólo nos queda expresar nuestra postura, teniendo en cuenta las particulares condiciones culturales inducidas por las sociedades de cambio e innovación continua.

En muchos casos se tendrá que empezar a andar partiendo de la increencia. Las nuevas sociedades no se fundamentan en creencias, es decir, en modos fijados e intocables de interpretación de la realidad, de valoración, de maneras de organizarse y vivir, impuestos y garantizados por Dios o por la naturaleza misma de las cosas. Los pies de los hombres de las nuevas sociedades no se apoyan ni en creencias religiosas ni en creencias laicas; se fundamentan en proyectos que los individuos y los colectivos tienen que construir al paso de las transformaciones continuas científicas, tecnológicas, organizativas y de todo tipo; al paso, en definitiva, de los cambios continuos de las maneras de valorar y vivir de sociedades de innovación continua.

Además, la convivencia de todas las culturas de la historia y de la tierra y la confluencia de modos de vida, creencias y religiones en una gran sociedad global, contribuye, profundamente, a la relativización de todos los modos de vida y de todas las creencias.

Si no se puede iniciar el camino interior desde las creencias, habrá que partir de la racionalidad. La racionalidad nos dice que el mundo que vivimos y damos por real no es el que construye la dualidad que genera nuestra necesidad de vivientes; lo que hay no es esa construcción, es el “no-dos” de la construcción de nuestras carencias, el vacío de todas esas dualidades y construcciones.

Con este tipo de argumentación, o con otras argumentaciones equivalentes, tendrá que fijarse el terreno donde poner los pies para iniciar el camino.

Por tanto, en las nuevas circunstancias culturales nos veremos forzados a empezar con un tipo peculiar de práctica: la reflexión racional para llegar a comprender con toda claridad que el mundo que vivimos es nuestra construcción, no lo que hay. Este tipo de reflexión deberá hacerse una y otra vez, desde una perspectiva y desde otra, hasta que la conclusión se convierta en una evidencia por sí misma, que no requiera de la fuerza de la argumentación para mostrar su verdad y para generar certeza.

Este tipo de práctica es lo que se ha llamado en la tradición hindú, yoga del conocimiento, Jñana yoga.

Al no poder partir de creencias, éste será el fundamento para cualquier otro tipo de práctica, para cualquier otro método o procedimiento de trabajo en el camino interior.

Quienes hayan recorrido este tramo de la práctica, necesario para los hombres carentes de creencias, habrán comprendido que sólo

el silencio del constructor, la necesidad, y un completo estado de alerta, permiten recorrer el camino.

Silenciar al constructor es callar la dualidad que genera la necesidad, y es callar las interpretaciones, valoraciones que son consecuencias de esa dualidad necesitada.

El resultado del primer tramo del camino habrá sido llegar a comprender que el camino interior es el camino del silencio. Habrá, pues, que buscar procedimientos de silenciamiento.

A lo largo de la historia, los buscadores y maestros del camino, han descubierto varios procedimientos nucleares de silenciamiento. Esos procedimientos nucleares tienen muchas variantes, tantas como maestros. Pero la diversidad de ofertas se articula en torno de unos pocos núcleos

Estos son los principales núcleos de métodos:

Práctica del silenciamiento desde el conocimiento, razonador e intuitivo, yoga del conocimiento o Jñana yoga. Es obligado para todos los que no pueden partir de creencias; es muy adecuado para las actuales sociedades de conocimiento. El zen trabaja también en esta dirección, sobre todo la escuela Rinzai.

Práctica del silenciamiento desde la acción, yoga de la acción o Karma yoga. Se trata de la acción desinteresada que no busca nada para sí. Este yoga es también muy apto para los hombres de las sociedades de conocimiento, para las personas muy activas y para los jóvenes.

Práctica del silenciamiento por la concentración de la mente, yoga de la concentración o Raja yoga. El zen de la escuela Soto insistiría también en este tipo de práctica.

Práctica del silenciamiento por la acción desinteresada o Karma yoga.

Práctica del silenciamiento por la concentración en las posturas del cuerpo o Hatha Yoga.

Práctica del silenciamiento por la devoción a una figuración divina o Bhakti yoga. Este tipo de práctica se hizo en el pasado apoyándose en creencias, pero también se puede practicar sin creencias. Puedo tener devoción y entrega a figuraciones divinas que sé que son construcciones humanas del “no-dos”. Sé que, mientras estoy enclaustrado en la dualidad que genera mi necesidad, esas figuras son proyecciones del Absoluto fuera de mí, como si fuera exterior a mí y con categoría de sujeto. Sé que amo y me entrego a una figuración mía del Absoluto, del no-dos y del sin forma, para arrancarme de la egocentración, madre de la dualidad y de la construcción que en ella se apoya. La práctica devota incluye cultos, imágenes, rituales, mantras.

Práctica de la indagación con el sentir, la propuesta de Al Yilî, que no requiere partir de la creencia ni es una práctica devota.

Cualquier método que se escoja no irá nunca solo.

El yoga del conocimiento siempre será el punto de arranque y engarce para cualquier otro método, en las nuevas circunstancias culturales. Incluso en individuos y sociedades apoyadas en creencias, el yoga del conocimiento intervenía, no necesariamente en el inicio del camino, pero sí en un momento u otro de su recorrido. Un grado u otro de yoga del conocimiento estará siempre presente a todo lo largo del camino

El Karma yoga tendrá que acompañar siempre a cualquier otro procedimiento o yoga.

Igualmente, para practicar el silencio, sea con el método que sea, siempre se requerirá un cierto dominio de la concentración.

Lo mismo habría que decir de la atención a una cierta postura y a un cierto grado de control de la respiración.

Será inevitable, si las creencias laicas no lo reprimen, que en un

momento u otro del proceso interior aparezca algún tipo de Bhakti yoga. En el trabajo interior, cuando uno se siente atrapado en el propio ego, su vivencia del Absoluto es externo a él mismo. Esto ocurrirá aunque uno esté completamente desprovisto de creencias. Y el Absoluto, que sé que es el “no-dos” sin forma, adoptará la figura de persona a la que me puedo dirigir. Esta dinámica no es hija de la creencia ni conduce a la creencia, es parte de la lógica interna del mismo proceso.

La indagación perceptiva de *Al Yili* será útil, se trabaje como se trabaje. Pero será especialmente útil para quienes, sin creencias, tienen todavía dificultad para trabajar el sentir con el Bhakti yoga.

Que ningún método de práctica, ningún yoga, pueda ir sólo no significa que sea necesario trabajar con una síntesis de yogas –yoga integral, yoga de la síntesis– con todos los yogas a la vez. Lo que afirmo es que, aunque se trabaje preponderantemente con un tipo de método, los otros, en un grado u otro, en un momento u otro del proceso, tendrán que presentarse o será útil que se puedan usar como ayudas y complementos.

Se pueden y se deben usar todas las sagradas escrituras y grandes textos de maestros de todos los tiempos y tradiciones.

Se insistirá en aquellos textos que más explícita y ricamente hayan usado el procedimiento con el que se trabaja.

Será bueno y necesario, no ceñirse a una sola tradición, en una sociedad globalizada, por dos razones. La primera, porque así se aprende a trascender las formas y se aprende a discernir el acceso al “Sin forma” en toda forma. La segunda, porque, si no se está atado por creencias exclusivas y excluyentes, no tiene ningún sentido, ni teórico ni práctico, que existan tesoros de riquezas a las que no me acerque y que desconozca.

Los métodos de práctica, como la práctica misma, son necesarios como esfuerzos del ego para escapar de sí mismo, pero son radicalmente

impotentes, porque todo lo que sale del ego no saca del ego sino que lo afirma. Sin embargo, dicen todas las tradiciones, que sólo en el intento firme y constante de escapar de la egocentración, sus construcciones e intereses, se produce el milagro, se concede la gracia del salto más allá de esas fronteras de acero.

Cuando se practica y cuando se utilizan procedimientos elaborados y acreditados por miles de años de historia, siempre hay que estar alerta y ser consciente de la ambigüedad radical que comporta el uso de métodos: hay que utilizarlos con toda dedicación, como si todo dependiera de ellos, sabiendo que no hay relación de causa a efecto entre su uso y la liberación. Y, a la vez, hay que saber que sólo en el continuado e intenso intento que se da en el uso del método, se produce la liberación.

El camino interior anda sobre dos pies: la práctica de las vías del silencio, los yogas, y la lectura continua de los textos de los maestros, con la mayor atención y profundidad posible.

Hay que leer asiduamente los grandes textos, porque estimulan, enseñan como caminar, corrigen los errores, responden a todas las cuestiones que se van planteando en la Vía, previenen desviaciones. Son el contacto inmediato y directo con el Maestro que nos habla desde fuera y desde dentro. Son Dios mismo que nos toma de la mano para que sigamos el camino recto.

Los textos no hay que leerlos y estudiarlos con voluntad intelectual o erudita sino con voluntad espiritual, como elemento central e imprescindible del camino a recorrer.

La práctica y la lectura debe de ser cotidiana. Hay que dedicarle el tiempo que sea necesario para que su peso vuelva del revés nuestra vida diaria, para que falsee nuestra visión dual de la realidad y quiebre nuestro pensar, sentir y actuar egocentrado.

No se puede decir qué tiempo hay que dedicar cada día. Cada uno tendrá que discernir qué peso ha de poner para compensar la fuerza centrípeta del ego en la cotidianidad. La calidad y la cantidad están en una cierta relación. La cantidad no es calidad, pero la calidad requiere de una cierta cantidad.

Será conveniente aprovechar fines de semana, vacaciones etc. para emplearlos en una mayor práctica y lectura o, incluso, para dedicarlos enteramente a la práctica y a la lectura.

Este camino puede hacerse sólo y sin estar en contacto con un maestro vivo, (si estar en continuo contacto con los maestros del pasado se puede decir que es estar sólo y sin maestro). Pero es conveniente practicar y leer en grupo, porque haciéndolo la práctica y la lectura tiene más fuerza para el espíritu. Cuando se camina acompañado de otros puede darse la ayuda mutua y la corrección fraterna, se aprende unos de otros y se transmite la enseñanza. Los que están más avanzados en el camino, ayudan a los demás.

Quien encuentre un maestro del espíritu, vivo, que aprenda todo lo que pueda de él. Pero quien no lo encuentre, que no desespere. Todos los grandes maestros del pasado están vivos en sus textos. Las escrituras sagradas y los grandes textos son espíritu de vida, son maestros vivos que hablan y contestan a quienes les preguntan, son presencias que guían, que salen al paso de las dificultades, corrigen, previenen, estimulan, reprenden.

Para hacer el camino interior como lo proponemos, no se precisan creencias, ni se precisa de una religión, ni de una afiliación obligatoria a ninguna organización religiosa.

No se precisa ser creyente, pero quien pueda serlo, no encontrará en ello ningún obstáculo si entiende la creencia correctamente, como

algo que guía, no que somete. No precisa pertenecer a ninguna religión, pero podrá pertenecer a alguna si entiende la pertenencia de forma que elimine de ella todo juicio y sentimiento de exclusividad, exclusivismo, superioridad, menosprecio o condena.

ALGUNAS OBSERVACIONES PARA EL CAMINO

La concordancia y confluencia de las grandes tradiciones religiosas

Un anónimo monje de Occidente hace un encomiable estudio⁶ en el que intenta concordar la doctrina de la no-dualidad del Advaita vedanta hindú con el cristianismo. Subtitula su estudio como “jalones para un acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el Vedanta”.

El autor intenta hacer, y en gran parte lo consigue, un encaje de bolillos entre los conceptos centrales del Advaita vedanta y la dogmática cristiana.

El intento es sutil e incluso acertado; pero cabe preguntarse ¿es así como deben confluir las diferentes tradiciones religiosas? ¿Es por la vía de las concordancias conceptuales, doctrinales y simbólicas por la que deben entenderse y dialogar las grandes tradiciones religiosas de la humanidad? ¿Habrà que transitar por la concordancia doctrinal del Vedanta y el cristianismo para pasar después a buscar la concordancia de ese resultado con las doctrinas budistas y volver luego a concordar lo conseguido con el Islam y más tarde con las tradiciones africanas y

6. Un monje de Occidente: *Doctrina de la no-dualidad y el cristianismo*. Varanasi, Indica, 1999, India.

americanas? ¿No es ese un trabajo, si no imposible, si farragoso y sólo apto para inteligencias sutiles?

La pregunta clave es ¿es ese el camino que debemos emprender en una sociedad globalizada?

La concordancia desde la diversidad de las doctrinas y de los aparatos simbólicos de las diversas tradiciones es esterilizante y casi imposible. La concordancia hay que buscarla por una vía más fácil y práctica; hay que buscarla desde la pretensión última de todos los sistemas simbólicos y doctrinales que es “andar el camino interior”.

La perspectiva de la verdad-formulada, sea con concepto o con símbolos, de las diversas tradiciones, separa; la perspectiva de la verdad-formulada orientada al camino interior, une.

Las estructuras simbólicas y conceptuales de las tradiciones, divergen; aquello a lo que apuntan esas diversas estructuras simbólicas y conceptuales, que es el camino al conocer y sentir desde el silencio de la egocentración, lleva a la convergencia.

Las dos grandes modalidades en las que se presenta la religión

Hay dos planteos posibles de la religión en las nuevas sociedades industriales:

-la mayoritaria en el Islam y, en cierta medida, en los partidarios de la teología de la liberación y algunas formas, también mayoritarias, católicas y protestantes,

-la de quienes ponen el acento prioritariamente en la vida interior.

Los primeros pretenden construir una sociedad según los

preceptos divinos, y guiados por la revelación. Para ellos el camino espiritual está en la entrega y el servicio a esa lucha.

El camino espiritual y la construcción de una sociedad humana justa, según lo que proclama la revelación, son una misma y sola cosa.

Los segundos, los que dan primacía al camino interior, consideran que la transformación del constructor de la sociedad es prioritaria porque sólo desde el constructor silenciado o en vías de silenciamiento se podrá abordar la construcción de una sociedad nueva y más justa.

Decir que el proceso interior es prioritario es señalar únicamente dónde hay que poner el acento y la perspectiva del trabajo.

Para los partidarios de esta tendencia, todo el interés y todo el esfuerzo se orienta, primero, al completo silenciamiento de la egocentración del pensar, sentir y actuar; apoyados en un pensar y sentir cada vez menos egocéntrico, individuos y grupos se interesarán y amarán verdaderamente lo que les rodea. Así se hacen capaces de promover en torno suyo un nuevo mundo más justo, más gratuito y más noble, como el que proclaman las santas escrituras de todas las tradiciones religiosas. A su vez su trabajo por un mundo mejor les sirve como yoga de la acción para conseguir un mayor silenciamiento.

Los dos planteamientos tienen una larga tradición en la historia de las religiones, pero no siempre son igualmente posibles.

En sociedades preindustriales y estáticas se puede intentar construir la vida de los hombres y de las sociedades según los mandatos de las sagradas escrituras cristianas o musulmanas, pero en sociedades industriales y de innovación y cambio continuo eso es mucho más complicado porque las sociedades dinámicas no pueden apoyarse en la letra de las escrituras sino sólo en el espíritu.

¿Cómo apoyarse sólo en el espíritu si uno no se ha hecho previamente espíritu?

En las nuevas circunstancias culturales parece tener ventaja la

propuesta religiosa que defiende transformar a los individuos según el espíritu para que sean ellos los que ayuden a orientar la construcción de la nueva sociedad.

En estas sociedades, el cultivo intensivo de las ciencias es el motor de las estructuras económicas, de las comunicativas, de las industriales y de la innovación continua de productos y servicios; resulta pues imposible orientarse y someterse a las formas de pensar, sentir, organizarse y vivir propuestas en las escrituras sagradas de las grandes tradiciones religiosas formulados y vividos en términos adecuados a sociedades estáticas y preindustriales.

Los desarrollos de los nuevos modos de vivir, trabajar, pensar y sentir son autónomos de toda sacralización; y así deben permanecer, si queremos que las sociedades industriales de cambio continuo puedan existir y moverse con libertad y agilidad.

Las sociedades con estas características pueden recibir, con cierta facilidad y sin violencia interna el influjo del espíritu (en muchos lugares de esas sociedades se busca ese espíritu), pero difícilmente pueden acoger el influjo de la letra.

Pero, ¿cómo hacer llegar el espíritu, a ese nuevo tipo de sociedades sino es a través de hombres que se han hecho espíritu y no letra?

Por tanto, en el Occidente de las sociedades desarrolladas y dinámicas, se acoge con más idoneidad a las formas religiosas que no pretenden unir indisolublemente y como una única cosa el camino interior y la construcción de la sociedad de los hombres.

¿Es que en las nuevas sociedades industriales no va a ser posible el Islam y el tipo de cristianismo que la teología de la liberación y algunas formas católicas y protestantes propugnan?

Serán posibles si previamente han reconvertido la letra de las Escrituras de estática en dinámica, es decir, de normas, consejos y mandatos

para hombres que viven de hacer siempre lo mismo en sociedades pre-científicas y preindustriales, en normas consejos y mandatos para hombres que viven de la innovación continua en todos los niveles de su vida en sociedades científicas y de industrias sofisticadas.

Cuando ese ímprobo trabajo se haya realizado y sea posible una sociedad en la que el camino interior y el quehacer social se hayan fundido, todavía creo que con esa solución se generará un tipo de sociedad menos ágil y menos móvil que la que deja total y plena autonomía laica a todos los desarrollos humanos. Serán formaciones menos ágiles pero más unitarias y posiblemente más equilibradas y humanas.

¿Podríamos ponernos los hombres de acuerdo y ralentizar la marcha de nuestras sociedades, cuando la innovación en servicios y productos se ha convertido en una ventaja económica decisiva? No creo que lo hagamos, ni a corto ni a medio plazo.

Si eso es así, ¿podrá algún grupo social prescindir del ritmo de los cambios y las innovaciones sin que eso le comporte un daño económico y cultural grave?

Creo que incluso el Islam y las ramas cristianas que se le emparentan en el planteo, para realizar su ideal en las nuevas condiciones culturales, tendrán que insistir fuertemente en el camino espiritual de los individuos que pretendan luchar por la justicia y por un mundo y una cultura construida según lo que se interpreta que es la voluntad de Dios.

El camino hace extranjero en la propia tierra

Quien echa a andar por el camino del vaciamiento interior, sea por la vía que sea, se convierte en extranjero en su propio país y entre los suyos.

El poder real del ego

El poder real para hacer el camino interior está donde está, pero no en el yo.

El poder real es el que está en la Fuente misma de los cielos, de las estrellas, de las montañas, de los bosques y de las nieblas. El poder es el que es la fuente y la consistencia de todo. De ese poder y energía habla la noción hindú de sakti. Pero es cierto que ese poder, que está en la raíz misma del yo, no está a su disposición.

El ego sólo tiene poder para hacer lo que tiene que hacer: cobrar conciencia de las necesidades de su individualidad, leer y ponderar todo lo que le rodea desde la perspectiva perentoria de la necesidad, y dirigir la actuación para sobrevivir. Ahí se acaba su poder.

Pedirle que rijá y posibilite una acción y una estrategia que va más allá de esa función, es pedirle imposibles. Es impotente para ir más allá de su propia misión. Y si se le fuerza a tomar el timón, siempre, indefectiblemente interpretará y valorará las cosas según su exclusiva perspectiva; siempre actuará según la finalidad que tiene inscrita y para la que existe: servir a la necesidad.

Según su naturaleza, el ego ni puede guiar en el camino interior ni puede, en ese orden, tener ninguna actuación eficaz. Ninguna de sus valoraciones, ninguno de sus juicios y ninguna de sus estrategias sirve para dar un solo paso en el camino interior.

Indagar cuál debe ser la actitud y la actuación del ego en el camino interior, ¿es sólo una tentativa sutil de devolverle el poder que nos hemos visto forzados a reconocer que no tiene?

No. La mente cuando funciona como fuerza cognoscitiva del yo, tiene que llegar a conocer las limitaciones de su propia naturaleza, pero, a la vez, ha de tener noticia de la posibilidad de otra dimensión

del conocer, sentir y actuar, más allá de su propio poder pero desde su misma profundidad.

Cuando el ego se conoce a sí mismo, conoce su función y la naturaleza de su ser; pero cuando reconoce esa otra posibilidad que reside en su misma entraña, que está más allá de su control, entonces puede abandonarse a la guía de ese otro poder que brota de la raíz no consciente de su ser; entonces puede fiarse de una luz que no es la luz del yo, pero que es la esencia misma de su interioridad.

Desde la fuente del yo se levanta el testigo: un conocer y sentir sin sujeto de necesidades, sin patrones de concepción o de valoración, sin estrategias de acción.

Cuando el ego se conoce a sí mismo y reconoce al testigo, entonces no emprende imposibles intentos y suelta las riendas; entonces se confía y se pacifica. Paradójicamente, las riendas que suelta no las pone en las manos de nadie que no sea su propia interioridad, su propio fondo, su naturaleza original, dirían los budistas.

Si no llega a conocer con toda claridad sus propios límites y no reconoce la realidad del testigo que reside en su misma fuente, yerra en todos sus intentos por hacer el camino interior y vive en la inquietud que provoca su radical impotencia.

Desviaciones del camino

¿Por qué bastantes personas se muestran interesadas por la posibilidad de hacer el camino interior y, al cabo de un tiempo, o languidecen o abandonan? ¿Dónde está el fallo, en quienes o en qué?

El fallo no está en el valor de la propuesta, claramente válida y digna. Pero es la misma propuesta, la que, después de unos pocos

pasos, discrimina. La invitación al camino, oída desde fuera de él, parece una cosa y cuando se entra en la vía, es otra radicalmente distinta. Algunos abandonan por el desfase entre sus expectativas y la realidad.

Esta no es todavía una explicación suficiente.

También hay fallo en quienes invitan a entrar en el sendero ¿Por qué? Porque aunque las bocas hablan, los ojos están mudos.

¿Dónde se desvían, entonces, los que languidecen o abandonan el camino?

Muchos de los que se acercan a la vía buscan en ella la salvación del sin sentido de la vida, del tedio, de la vaciedad, de la falta de calidad y profundidad de su existir. Buscan algo más que una vida plana y repetitiva; buscan sentimientos profundos y arrebatados que no encuentran ni siquiera en el amor; buscan, en palabras de ellos, realizarse como personas, en profundidad.

Después de experimentar que nada de lo que viven les apasiona, les satisface, les arrastra, buscan su salvación en la Vía. Es decir, buscan que algo les llene, les haga sentir, les conmueva, buscan algo que desde fuera les coja y les salve.

Aunque no se lo digan explícitamente ni sean capaces de reconocerlo, buscan sentimientos grandes, profundos, misteriosos; sentimientos que calmen las ansias de emociones y conmociones; sentimientos que arrebaten del tedio cotidiano; buscan experiencias esotéricas que, como un huracán, lleven tras sí la frágil insignificancia vacía de la propia vida.

Buscan salvarse, salvar su yo.

¡Mala orientación es esa para un camino que sólo se puede andar “estando muerto antes de morir”!

¿Cómo va a ser posible adentrarse por el camino que circula al otro lado de la egocentración del pensar y del sentir, cuando lo que nos

mueve a entrar y caminar por él es la urgente necesidad de salvarse, de tener sentimientos y experiencias que llenen y realicen nuestra individual existencia como personas?

Los maestros dicen que para invitar a hacer el camino a los que están fuera de él, hay que hablarles desde él. Pero entonces, quienes tienen todo su pensar, su sentir y su vida egocentrada, ¿cómo comprenderán a aquel que habla de un pensar, un sentir y una vida que sólo se muestra cuando uno ya ha muerto antes de morir?

Inevitablemente lo entenderán como un mensaje de salvación de la propia individualidad; a lo más como una muerte para revivir a un nivel superior del pensar, sentir y vivir.

Dice Rumí que si se habla al candidato desde la otra orilla con claridad y verdad, se desconcertará y no será capaz de comprender ni de dar el paso al frente. Si, en cambio, se le habla desde donde está, desde la egocentración exclusiva, se dice falsedad y se le engaña. Se corre, además, el riesgo de que esa pretendida verdad, que encaja con su egocentración, la dé por más cierta que la que sería capaz de desegocentrarle, con lo cual se le bloquea el camino a pasos posteriores.

No obstante, los mismos maestros indican que los aprendices, si se mantienen ligados al maestro, deben ser conducidos estratégicamente con engaño, proponiéndoles finalidades que aunque todavía se mueven dentro de los márgenes de su egocentración, le imprimen un movimiento que les lanza más allá de esa órbita.

Así han procedido las religiones tradicionales prometiendo salvación, proporcionando sentimientos y experiencias de calidad en magníficos templos bellamente decorados, con brillantes ceremonias, músicas, aromas y rituales. También ofrecían el calor y la proximidad humana de un grupo amplio en el que uno se podía sentir acogido, arropado y acompañado en unas mismas creencias, normas de vida y rituales.

Con demasiada frecuencia la religión se quedaba ahí, pero en algunos casos era capaz de proyectar, con todos esos procedimientos y con otros, más allá de las órbitas del yo.

Nuestra situación es más desamparada. Nos hemos quedado sin creencias con las que conjuntarnos, protegernos y hacernos homogéneos. Por consiguiente, nos vemos forzados a proponer el mensaje en toda su crudeza, porque sin creencias, nos falta la posibilidad de crear amplios rituales en templos venerables, en organizaciones poderosas.

En una sociedad sin creencias no podemos ofrecer ni figuras divinas poderosas ni sentimientos devocionales arrebatadores. Los dioses de los que podemos hablar son sutiles, como símbolos de paso. Nuestros grupos son asociaciones libres de personas que aprenden a indagar y buscar más allá de las fronteras del yo.

Como el eje de la cohesión de los nuevos grupos no es la creencia, los límites de la asociación son borrosos. No se sabe dónde empieza el grupo y dónde se acaba.

Para el aprendizaje y la guía no podemos fiar en la obediencia. No tenemos nada con qué someter ni queremos someter. El único recurso que nos queda es el “crédito de la calidad”. Quien quiera aprender y progresar tendrá que ser capaz de discernir la calidad de quien pueda ayudarlo, a quien dará, libremente y sin reservas, su confianza.

Estamos realmente en una situación sutil y descarnada. ¿Es ese nuestro ineludible destino, en las nuevas condiciones culturales, o, con el tiempo, podremos disponer de algún tipo de “chocolate del loro” con el que atraer y retener en el aprendizaje a quienes todavía no han comprendido que la gran oferta de los maestros se encuentra únicamente cuando uno ha podido silenciar las exigencias y exclusivismos del yo, cuando uno ha logrado comprender que el verdadero conocimiento

y el verdadero sentir, nace cuando uno ya ha muerto pero sigue vivo, intenso lúcido e interesado por todo?

Me temo que nos hemos quedado, por un tiempo largo, sin el “chocolate del loro”.

La música y el camino interior

En todas las culturas se da una gran relación entre la música y la religión.

La música está presente en los rituales y en las plegarias.

La tradición occidental está llena de obras musicales que se dicen religiosas por sus pretensiones rituales o por su temática.

No siempre las obras que se pretenden religiosas, lo son. Ni tampoco esas obras temáticamente religiosas conducen siempre a lo que es el fundamento de toda vivencia religiosa profunda: el silencio interior.

Por el contrario, en la tradición musical occidental, hay muchas obras que no se proclaman religiosas, ni tienen ninguna pretensión ritual, ni están catalogadas como religiosas y, sin embargo, lo son en profundidad, porque adentran en el silencio y en la unidad de lo real.

La buena música es el Gran Canciller de las experiencias espirituales. Conduce a la puerta misma del palacio donde reside el Absoluto e introduce en él.

Algunas obras musicales conducen a los pórticos del palacio e invitan a entrar, pero se quedan en la puerta. Otras nos adentran en el palacio y nos acompañan un buen tramo.

Con otra imagen podríamos decir que la música hace nave-

gación de cabotaje. Aleja a la mente y al sentir de la tierra de la egocentración y se adentra en el pensar y el sentir desde el silencio del yo.

Muchas obras hacen navegación de cabotaje porque no se alejan nunca mucho de las costas del ego. Sólo algunos grandes se arriesgan mar adentro.

En el camino interior se aprende a navegar por el conocer y el sentir desde el completo silencio del ego, hasta adentrarse en alta mar, perdiendo al yo de vista. Para esa tarea, la música es un adecuado entreno e iniciación.

La buena música es plataforma de meditación porque sitúa al espíritu, al sentir y a la mente más allá de la dualidad que genera la necesidad, más allá de la egocentración.

Desde esa plataforma facilita la entrada en el silencio e incita a la indagación interior.

La gran música conduce a una experiencia de la realidad para la que ya no es pertinente lo mío y lo tuyo, yo y lo otro, yo y los otros; conduce a una experiencia de la unidad radical de lo real.

Esa experiencia es el terreno propio de la experiencia interior, de la experiencia espiritual.

La gran música introduce en un sentir de la realidad que trasciende completamente los sentimientos de mi individualidad, de mi ego y me conduce a sentires desde el silenciamiento del ego, a sentires universales.

También ese es el terreno de lo estrictamente espiritual.

Para nosotros, occidentales, hay dos posibles usos de la música:

El primer uso es aprender a cultivar la sensibilidad, de forma que nos permita aproximarnos a la belleza de lo real. Quien se acerca a la belleza de lo real, se arrima a la verdad, porque la belleza es el esplendor de la verdad.

El segundo uso de la música es iniciar y aprender la práctica del silencio de la egocentración del uso de nuestras facultades, para aproximarnos, desde él, a la realidad que hay y que yo mismo soy.

La música es la expresión de un comprender y sentir en el que no hay ni sujetos ni objetos

La gran música tiene la misma la misma estructura que el conocimiento silencioso porque es comprender y sentir la realidad de lo que hay, sin que haya un sujeto que comprende ni nada objetivo comprendido.

La gran música no expresa los sentimientos del autor ni sus concepciones. El autor desaparece en la obra. Lo que la obra dice en formas sonoras es mayor que el autor y su historia personal; lo que dice la obra es una pura comprensión de la realidad, que es también un puro sentir. Esa comprensión y ese sentir no son de ningún objeto, ni de ninguna individualidad. Es comprensión y sentir vacío de cualquier objetivación y vacío de sujeto conocedor.

Cada autor tiene su estilo inconfundible de decir y su peculiar comprensión y sentir de lo real, pero en su obra, y con su estilo, no hay ningún sujeto ni ningún objeto.

Hay músicas que expresan los sentimientos del autor. En esas obras, se dice con formas sonoras los sentires de una subjetividad, pero, incluso en ese caso, se mantiene un cierto grado de universalidad. Igualmente, hay músicas que sugieren ambientes, determinados tipos de realidades o de situaciones. También en estos casos la referencia a objetos es general y poco concreta.

Por consiguiente, aunque haya músicas que hacen una cierta referencia al sujeto y otras que la hacen a lo objetivo, el núcleo de la

gran música es una concreción en formas sonoras de una comprensión y un sentir en el que no aparece ni el sujeto ni los objetos.

La música es una prueba patente para todo el mundo de que el conocer y sentir silencioso existe. Es una prueba patente de que el hombre tiene la capacidad de un conocer y sentir en el que están ausentes tanto los sujetos como los objetos.

De las otras bellas artes podría decirse algo semejante, pero no con la falta de ambigüedad y pureza de la música.

Una oferta realista

Lo que proponemos es la posibilidad de acceso directo a los textos de todas las grandes tradiciones religiosas.

Podemos leer, comprender y ser guiados por todos los grandes textos de todos los maestros religiosos de la humanidad sin que, para hacerlo, tengamos que someternos a sistema alguno de creencias, a modos de vida o a actuación u organización prefijados.

Podemos seguir a los maestros y aprender de ellos sin tener que creer lo que ellos creyeron, sin tener que organizarnos, valorar y vivir como ellos y sus seguidores lo hicieron, en otras condiciones culturales que las nuestras.

Hemos aprendido a entrar en el estudio de los maestros, lo más libres posible de creencias religiosas o laicas; los estudiamos procurando no tener que creer nada; y salimos del estudio todavía más libres de sumisiones.

¿Qué entendemos por creencias en este contexto? Dar por reales y existentes narraciones míticas, símbolos religiosos, conceptos,

doctrinas religiosas y dogmas; someter la mente y el corazón a esas figuraciones y formulaciones intocables.

Si se da por real lo que una tradición religiosa simboliza, narra, ritualiza y formula, se tiene que negar lo que las demás tradiciones simbolizan, narran, ritualizan y formulan. Con ello, la creencia empuja a las tradiciones religiosas a oponerse, enfrentarse y excluirse unas a otras.

Crear lo que afirman las tradiciones religiosas origina hoy otro problema tan grave como el anterior: a medida que las sociedades van pasando a vivir de una economía dependiente de la continua innovación, se van convirtiendo en sociedades dinámicas forzadas a vivir no de creencias, que fijan, sino de proyectos y supuestos, que dinamizan.

Entonces ¿cómo van a poder vivir una religión fundamentada en creencias y fijaciones, gentes que para comer y progresar deben excluir las creencias para apoyarse sólo en supuestos?

Ya podemos tomar con total radicalidad y entrega a todos los maestros de todas las tradiciones, sin que eso suponga creerles como se les creyó en el pasado. Ya podemos leerles, estudiarles y seguirles sin que ello suponga tener que implantar en nuestro corazón y en nuestra mente creencia alguna; y esa actitud no supone empobrecimiento ninguno de lo que dicen los maestros sino enriquecimiento y una mejor comprensión.

Podemos utilizar toda la riqueza religiosa de la historia humana, para ayudarnos a hacer el camino interior que es un camino de silencio; y la podemos usar en total libertad, sin exclusiones, possibilitando así que las tradiciones no se enfrenten sino que se amen, acepten y ayuden.

Podemos, además, usarlas sin entrar en conflicto con la estructura científica, técnica y apoyada en proyectos y supuestos de nuestra sociedad.

Un camino así, universal, libre de sumisiones y, por tanto, libre de exclusiones, es un camino interior sin clérigos, sin burocracias sagradas, es un camino laico y sólo fundamentado en maestros.

No es un camino guiado por creencias o sumisiones sino guiado por la calidad, los maestros y la creatividad interior.

Una propuesta así es adecuada a las nuevas condiciones culturales, es libre, creativa y satisfactoria, pero no puede ser aceptada por las iglesias oficiales. No ha tenido en ellas la menos acogida o resonancia. Los directivos oficiales de esas iglesias no pueden hacer suyas nuestras propuestas. Es difícil que el tiempo pueda cambiar esta situación. Sin embargo, creo que es la única forma de posibilitar el acceso a la riqueza de las tradiciones religiosas a los hombres de las nuevas sociedades industriales.

¿Qué hacer para que ésta forma de proponer y hacer el camino interior se abra paso?

Tenemos las plataformas laicas de momento cerradas porque todo lo que suene a religioso se identifica con las actitudes, creencias, organización y poder clerical.

Paradójicamente tenemos también las plataformas eclesiales cerradas. Nos han mostrado explícitamente que para ellos hemos muerto; y los muertos no existen, ni se les escucha ni se les discute ni se les menciona.

¿Por que vías se va a poder cultivar el camino interior en grupo, se va a poder estudiar y seguir a los maestros, dar a conocer y comunicar esa oferta capital para la humanidad? ¿Cómo serán los grupos religiosos del futuro?

No se podrá disponer de grandes organizaciones y medios de comunicación porque las grandes organizaciones sólo se pueden fundamentar

-o en creencias, que siempre terminan asociándose con poder,

–o bien sobre intereses económicos o políticos.

Los nuevos grupos religiosos no se basan en creencias, por tanto, no ofrecen ningún interés para el poder, ni tampoco tienen nada que ver con el dinero o la política.

Por consiguiente, no se dispondrá nunca de plataformas poderosas. La única plataforma y el único poder será sólo la calidad de la realización y la calidad de la oferta.

Es de temer que en el futuro, los grupos religiosos serán grupos pequeños, sin plataformas, sin poder sin dinero y sin creencias, articulados entorno de una persona o de un pequeño grupo de personas que han logrado entrar en un proceso real y en un contacto serio y de primera mano con las fuentes de la tradición.

Ese pequeño grupo se mantendrá vivo mientras disponga de individuos de calidad en proceso. Cuando decaiga la calidad, el grupo desaparecerá, pero es de esperar que surgirán otros y otros grupos.

Hay que ir creando la conciencia colectiva y cultural de que lo religioso funcionará así en el futuro, como hace ya centenares de años que trabajan en la India o en ámbitos budistas zen. De una forma muy parecida lleva el arte existiendo en Occidente también centenares de años.

El camino interior, intensivamente cultivado, será cosa de pocos, como también lo es el arte; sin embargo, ese cultivo intensivo de lo religioso de unos pocos, organizados en grupos pequeños autónomos pero interrelacionados, podría conducir a proporcionar algún grado de cultivo a casi todo el mundo, como también se ha conseguido con el arte.

Esos grupos, que no ofrecen programas de vida y actuación, que no imponen creencias, que no tienen ni poder ni dinero, tendrán que crearse y mantenerse por sus propios medios –siempre modestos– en pequeñas plataformas de cultivo y comunicación. Unas salas

para trabajar y reunirse bastarán. A ello tendrá que unirse la explotación inteligente de las posibilidades de comunicación y difusión que proporciona Internet y otros medios de comunicación de las nuevas tecnologías.

EPÍLOGO

Un camino de novedades inconcebibles

Si Dios el altísimo así lo quiere, el emir verá concretados los anhelos de su corazón y, junto a la concreción de esos anhelos, verá llegar, también, aquellos dones que jamás puedo desear por no ser imaginables. En efecto, la verdadera gracia no puede ser imaginada por el hombre, ya que todo cuanto por allí desfila, depende de su intención y de su poder. En cuanto a la gracia de Dios, ella es proporcional al poder de Dios. Esta gracia sólo es digna de Él, y no de la imaginación o la intención de la criatura. Ella es “lo que el ojo no vio, lo que el oído no escuchó, lo que no pasó por el corazón del hombre”. Todo lo que tú esperas de mi gracia, tus ojos lo han visto, tus oídos lo han escuchado y su imagen se dibujó en tu corazón. Pero mis dones todo lo trascienden.⁷

La vía transita paisajes inimaginables.

Todo lo que pueda desear, imaginar, anhelar, concebir y planificar, lo construyo desde los patrones que modela la necesidad.

7. Rumí: *Fíhi-ma-fíhi*. . Rosario, del Peregrino, 1981.pg. 166.

Si la vía circula al otro lado de la frontera del silencio de la necesidad, en esa vía reina el completo silencio de todo lo que pudiera concebir, planificar, imaginar o desear. Carezco, pues, de instrumentos para salir del círculo que construye la necesidad, porque todo concepto, imagen o proyecto será hijo de la necesidad y reconducirá a ella.

Todos los maestros enseñan que hay una inmensidad al otro lado de los límites, y que esos límites se pueden traspasar; pero todos insisten en que no tenemos instrumentos para hacerlo. Sólo podemos intentar e intentar sin descanso, sabiendo, a la vez, que irremediablemente utilizamos procedimientos inadecuados. Si ese intento es constante y sincero, dicen, un día nos podemos encontrar, aunque sólo sea por un instante, al otro lado de la frontera.

Cuando se pretende caminar por los campos del silencio, se hace patente que uno no puede conducirse a sí mismo. El “yo”, con sus criterios y proyectos, se quedó al lado de acá de la frontera; no puede guiar. Hay que esperar ser conducido y guiado. Y se me conducirá “por lo que el ojo no vio, lo que el oído no escuchó, lo que no pasó por el corazón del hombre.”

Lo que iré encontrando no es nada de lo que yo pueda esperar, porque, dice Rumi, lo que yo pueda esperar es lo que mis ojos ya han visto, mis oídos han escuchado, lo que el deseo dibujó en mi corazón.

El encuentro con el más allá de las fronteras, trasciende todo eso. El camino del silencio es alejamiento progresivo de todas mis expectativas, proyectos y concepciones.

Donde estoy no me he traído yo.

Yo no podía ni concebir, ni imaginar, ni, menos, proyectar el camino que he recorrido. No podía esperar llegar donde he llegado, no podía sospechar el camino interior como lo he vivido y como lo vivo.

Muchas veces me inquieta pensar donde he ido a parar, sobre

todo cuando me comparo con todos los que han sido mis compañeros y han vivido las mismas circunstancias que yo. Me inquieto, aunque no quiera, cuando les veo como una piña, pensando y sintiendo igual, y yo solo, lejos de todos ellos.

Sé, por otra parte, que mi inquietud es necia porque parte de un falso supuesto que se explicita en preguntas como “¿dónde he ido yo a parar? ¿qué he hecho yo? Lo que he hecho ¿ha sido lo correcto?; si es lo correcto, ¿cómo es que estoy tan solo?”

El supuesto de todas estas inquietantes cuestiones es siempre que “donde estoy y la dirección que llevo es obra mía”. Y no lo es. Otro me trajo acá. Otro me llevó por una vía que ni mis colegas ni yo podíamos concebir.

Creía que la religión era sumisión y me entregué a ella, y he ido a parar a la libertad.

Creía que la vía era un camino trazado, paso a paso, y no hay camino.

Creía que había que creer, y el camino libera de las creencias.

Creía que la religión era el encuadramiento en un ejército bien organizado y compacto, donde sentías el aliento y el roce de los que marchaban contigo, y he necesitado entender que hay que ir completamente solo.

Creía que sabía lo que tenía que pensar y sentir, y he ido a parar a comprender que la vía transita por la luz y el fuego silencioso.

Creía que sabía lo que había que hacer, y he ido a comprender que no hay nada que hacer.

Creía que caminaba hacia Dios, y he tenido que comprender que a medida que la vía aproxima a Dios, le sume a Él en la niebla y me disuelve a mí como un tenue vapor.

Creía que el camino de Jesús era el camino de la salvación, y he tenido que comprender que no hay nada que salvar.

Creía que debía esforzarme, con la ayuda de Dios, y he tenido que comprender que el trabajo que hay que hacer es más tenue y más sutil que esforzarse, porque es un acertar misterioso.

Creía que recorrer el camino era cultivar el espíritu y alejarse de la carne, y he ido a comprender que la vía del silencio es la transformación del sentir y de la percepción.

Creía que el camino alejaba del mundo, y he tenido que comprender que el mundo es su discurso, su manifestación, su ángel de luz.

Creía que Dios y yo éramos dos, y he tenido que comprender que no hay dos.

Creía que creer en Dios era creer lo que no se ve, y he tenido que comprender que Él es el Patente, el Manifiesto.

Creía en la Iglesia católica apostólica y romana, y he terminado por creer a los cristianos, los hindúes, los budistas y los musulmanes, a todos y a ninguno de ellos.

El camino es un camino de perplejidad en perplejidad; por eso es un camino secreto.

En el camino no hay nada que hacer, nada que evitar

Soy fuego que se une al fuego.
Soy sal que se vierte en el mar.
Soy agua que va a las aguas.
Soy un soplo que va a la brisa.

Ya sé que no existe
mi fuego y el fuego,
mi sal y la mar,
mi agua y las aguas,
mi aliento y la brisa.
Cuando comprendo eso
sé que “no hay nada que hacer
ni tampoco que evitar”.⁸
Entonces llega la paz.

8. *Yoga Vāsishtha*. Madrid, Etnos, 1995, pg. 466.

