



WILLIGIS JÄGER

LA OLA ES EL MAR

Espiritualidad mística

Lectulandia

La antigua visión del mundo ya no vale y las personas se desesperan porque no saben realmente por qué viven. Nuestros conceptos sobre la fe fueron concebidos cuando aún se creía que la tierra era un disco y las estrellas agujeros en la bóveda celeste. Hoy día ya no es posible hablar de Dios tal como se hacía en el s. XIX. Y he aquí un hombre que da respuestas a preguntas elementales sobre la interpretación del sentido del ser humano dentro de los sucesos evolutivos del universo. En su opinión es más que urgente interpretar nuevamente los conceptos de pecado original, salvación, resurrección, personalidad y apersonalidad de Dios, atemporalidad y eternidad. Igualmente Willigis Jäger nos habla sobre cielo e infierno desde la perspectiva de la mística. Siendo él mismo un hombre impregnado de espiritualidad mística, es capaz de abordar estos temas con una gran libertad, más allá de las doctrinas establecidas por la Iglesia.

Willigis Jäger ha fundado la Casa de San Benito en Würzburg, Alemania, dedicada a caminos de espiritualidad mística y de crecimiento personal. En ella imparte cursos de Contemplación y de Zen, así como también en diferentes ciudades europeas, entre ellas algunas españolas.

Lectulandia

Willigis Jäger

La ola es el mar

Espiritualidad mística

ePub r1.0

Titivillus 17.05.18

Título original: *Die Welle ist das Meer*

Willigis Jäger, 2000

Traducción: Carmen Monske

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

El libro

El gran deseo de Willigis Jäger, conocido benedictino y Maestro Zen, consiste en recuperar y dar nueva vida a las diferentes tradiciones de la mística y explicarlas a la luz de la cosmovisión moderna. El autor acompaña al lector en su búsqueda personal de la verdad, del sentido de la vida, y le ofrece respuestas y soluciones que superan una visión anticuada del mundo y transmiten una visión nueva de la realidad y del ser humano. Las tradiciones místicas de las grandes religiones son el punto de partida de la visión esperanzada del autor y de su tesis básica según la cual el camino futuro de la humanidad será el camino hacia la plenitud de la vida. Acompañar a las personas en ese camino es la meta de las conversaciones sobre mística mantenidas con Christoph Quarch, que constituyen el contenido de este libro. La visión cósmica y el pensamiento integrador del autor confieren una sorprendente viveza y actualidad a la espiritualidad mística que el libro describe.

El autor

Willigis Jäger es uno de los guías espirituales más importantes de nuestro tiempo. Como monje benedictino está profundamente enraizado en la tradición contemplativa mística del cristianismo occidental. Para ahondar sus experiencias se entrenó en el Zen por espacio de doce años, seis de los cuales los pasó en un centro de la escuela Zen *Sanbokyodan*, en Kamakura, Japón. Desde 1983 hasta el año 2000 dirigió la casa de San Benito de la abadía de Münsterschwarzach, en Würzburg, Alemania, donde sigue dando cursillos de Contemplación y de Zen.

El editor

Christoph Quarch, Dr. Phil., filósofo y Director de estudios en el Deutsche Evangelische Kirchentag (Día de la Iglesia Evangélica Alemana). Hasta el año 2000 fue redactor de la revista «Comentarios Evangélicos». Vive en la ciudad de Fulda, Alemania. Es el editor del libro de la colección Herder Spektrum: E. U. v. Weizsäcker: *Eine neue Politik für die Erde* (Una política nueva para la tierra). (4746).

La traductora

Carmen Monske, discípula de Willigis Jäger desde el año 1983 y, desde 1995, Maestra Zen de la Escuela Zen *Sanbokyodan*. Estudios de filología inglesa. Secretaria de Dirección trilingüe. Vive en Madrid, acompaña a las personas en su camino espiritual e imparte sesshin.

e-mail: carmen.monske@terra.es

PRÓLOGO

Del editor

El trayecto en tren desde Würzburg a Stuttgart dura dos horas; y dos horas duró la viva conversación que mantuve, una noche de enero de 1999, en un compartimento de tren, con mi colega de entonces, Michael Strass. Volvíamos a casa después de haber tenido con Willigis Jäger una entrevista que poco después debía publicarse en la *revista* «Comentarios Evangélicos», y durante ese trayecto experimentamos un estado de inspiración como nunca habíamos sentido antes, en tantos viajes como habíamos hecho juntos para realizar otras entrevistas.

Habíamos hablado por espacio de una hora con Willigis Jäger en la Casa de San Benito, pero en esa hora tocamos temas que impregnarían nuestras conversaciones durante muchos días después. ¡Qué cosas oímos en ese breve tiempo en el que nuestro huésped contestó a todas nuestras preguntas! Por lo menos a mí me parecía que se había abierto la puerta a un mundo espiritual cuya existencia de alguna manera había intuido desde siempre, pero que nunca se me apareció tan claro y diáfano como durante la entrevista.

Lo fascinante era que Willigis Jäger hablaba sobre los misterios de las religiones y de la fe sin dejarse llevar por exaltaciones románticas. Todo lo contrario, allí había alguien que sabía hablar de vida y muerte, de resurrección y renacimiento, de milagros y sacramentos de una forma que satisfacía las exigencias intelectuales que había adquirido en el transcurso de un largo periodo de estudios de filosofía. Allí, alguien hablaba de Dios sin que en su discurso aparecieran los conceptos y frases deslavazadas que me habían estropeado más de un culto divino dominical. Pero, a la vez, hablaba de tal forma que en muchas de las cosas que decía podía reconocer la fe de mi infancia, no tan ingenua como antaño sino interpretada nuevamente bajo una luz que, sin lugar a dudas, se basaba en una experiencia espiritual. Me parecía que, después de todo, podría haber una fe cristiana capaz, por un lado, de resistir mis criterios severos de honestidad intelectual y, por otro, de ajustarse a mi anhelo de una religiosidad auténtica.

Pero ¿resistiría también esta fe los criterios de la enseñanza religiosa? Mi colega no estaba tan seguro de ello y, en parte debido a esta controversia, nuestras conversaciones adquirieron una fecundidad permanente. También yo estaba convencido de que muchas cosas que piensa y dice Willigis Jäger son difícilmente digeribles para el sentido común cristiano. E, igual que mi colega, me resultó insatisfactorio que sus conocimientos se nutrieran de fuentes de experiencia que a nosotros nos estaban vedadas, o aún siguen estándolo. Pero la veracidad indiscutible y la autoridad con la que nuestro huésped había desarrollado sus pensamientos ante

nosotros hizo que, desde el principio, no me quedara ninguna duda de que merecía la pena interesarse más profundamente por la sabiduría de este hombre. Y así surgió la idea de añadir, a la anterior entrevista para la revista, una entrevista en forma de libro.

Willigis Jäger, vacilante al principio, accedió finalmente a ello, convencido de que un libro de este tipo podría servir para facilitar el acceso a sus experiencias y conocimientos a todas aquellas personas que carecieran del tiempo suficiente para leer alguno de sus libros más extensos. Nos reunimos durante dos fines de semana en la Casa de San Benito y, nuevamente, me encontré con un interlocutor altamente presente y concentrado que, aunque a veces le costaba mucho esfuerzo encontrar las palabras adecuadas, jamás eludió una pregunta. Como tercer participante, Willigis Jäger había invitado a su amigo de muchos años, Alexander Porej, al que le agradecemos aquí sus comentarios inspirados y sus preguntas aclaratorias. Asimismo, doy las gracias a Christine Teufel y a Ulla Bohn, que acompañaron el proceso de elaboración de este libro en sus diferentes fases de lectura, así como a los colegas de la editorial Herder Spektrum, que debieron tener mucha paciencia con nosotros.

Christoph Quarch, Fulda, agosto del 2000

PRESENTACIÓN

Este libro se ha escrito para personas que viven en el entorno cultural cristiano pero no están bautizadas o no se sienten ya ligadas a la Iglesia. En él, no se considera a Dios como creador de un mundo ontológico diferente de El mismo, sino como unidad del ser y del no ser; una unidad donde no existe separación alguna entre Dios y mundo, entre espíritu y materia, entre ser y no ser. Lo que en Occidente denominamos Dios se considera aquí como la Realidad Una que se revela en innumerables formas, pero sigue siendo siempre ella misma. Es como el mar, que se manifiesta en miles de oleajes diferentes pero sigue siendo la misma agua.

Durante mi larga estancia en Japón llegué a formarme una idea de la cosmovisión oriental, lo que me permitió mirar desde fuera nuestro edificio de la fe cristiana. También me di cuenta de que las religiones son modelos que el ser humano utiliza para interpretarse a sí mismo y al mundo. Pero los modelos no son la realidad; a menudo descansan en postulados que simplemente se repiten, sin cuestionarlos. Cuando la ciencia usa un modelo para explicar procesos complejos sabe que el modelo no es el fenómeno en sí, sino tan solo una interpretación. Ese modelo se modifica en cuanto surgen nuevos conocimientos. Las religiones se sirven de modelos; también ellas deberían tener la valentía, cuando cambia la visión del mundo, de crear nuevos modelos o de reinterpretar los antiguos porque, si no, se convierten en un obstáculo en el camino de las personas, en lugar de una ayuda. Por eso, hay personas profundamente religiosas que no se sienten vinculadas a ninguna confesión. Para ellas están pensadas, en primer lugar, las conversaciones recogidas en este libro.

Soy consciente de que el contenido del libro puede infundir temor a más de uno, y también suscitar controversias; precisamente por ello podrá inducir a discusiones sobre religión y mística. En él nada se considera como absoluto. No se quiere convencer a nadie, ni se desprecian los conceptos religiosos existentes. Tan solo se intenta ver las verdades antiguas bajo una luz diferente. Con ello no pretendo devaluar otras opiniones, sino tan solo presentar puntos de vista sobre el sentido de la existencia humana. Sé, por mi larga experiencia pastoral, que muchas personas comparten estos puntos de vista y que esos pensamientos constituyen un apoyo en su camino, también en su camino cristiano. Para ellas se ha escrito asimismo este libro.

Desde mi infancia estoy buscando respuesta a las preguntas auténticas de la vida: ¿por qué vivo?, ¿cuál es el sentido de estos sesenta, setenta o, a lo mejor, ochenta años de vida en esta insignificante mota de polvo, ubicada al borde de un inmenso universo? En los caminos espirituales de Oriente he encontrado una profundidad espiritual que es totalmente equivalente a la mística cristiana. Creo haber encontrado

en la mística oriental y occidental las respuestas verdaderas a la pregunta por el sentido de la vida. A veces, me parece que la mística supone la salvación de la religión. Ni en el budismo ni en el hinduismo existe una Congregación de la Fe que dicte a las personas lo que deben creer. En ambas tradiciones, la religión se sigue renovando gracias a las experiencias de los sabios y místicos. Por supuesto, en las religiones orientales nos encontramos con todo tipo de matices en cuanto a creencias y prácticas religiosas. Pero allí se sabe muy bien que al fin y al cabo la meta consiste únicamente en la experiencia de la realidad y que la religión se ha desarrollado a partir de la experiencia mística de personas sabias. Por lo menos así es como entiendo yo la revelación.

Casualidad o Providencia: estoy escribiendo estas líneas en Bursfelde, una antigua abadía benedictina, donde estoy impartiendo un cursillo. Precisamente en este monasterio tuvo su origen una reforma en la Edad Media. A partir de impulsos místicos se fue generando una nueva forma de religiosidad entre los seculares, la *devotio moderna*. En un principio, fue practicada solamente en círculos seculares y, más adelante, se introdujo en los conventos. Dentro del marco de la reforma de Bursfelde, estas formas de oración contemplativa se introdujeron también en la Orden benedictina. A la celebración de la liturgia y de la oración común en el coro se añadieron una meditación particular matutina y una vespertina. Hoy en día, son principalmente seculares los que se unen en múltiples grupos para practicar esta oración contemplativa. A estas personas quisiera animar con las entrevistas que figuran a continuación.

Willigis Jäger

INTRODUCCIÓN: ¿EN EL UMBRAL DEL MILENIO DEL ESPÍRITU?

El espíritu de la época despierta la necesidad de la mística

En su calidad de Director del Centro de Caminos Espirituales «Haus St Benedikt», de Würzburg, usted está en contacto con muchas personas. Día tras día trata con huéspedes, discípulas y discípulos, dedicados, cada uno a su manera, a la búsqueda; conversa con ellos y conoce sus angustias y esperanzas. ¿Qué es lo que mueve a estas personas?

Muchas mujeres y hombres que se acercan a mí ya no se encuentran a gusto en su entorno cristiano tradicional. Nada o muy poco les aporta la enseñanza impartida por las iglesias. Porque ni les ayuda a vencer sus problemas de la vida cotidiana ni concuerda con su cosmovisión. ¿Y cómo podría ser de otro modo? Hace tiempo que sabemos por la astrofísica que los seres humanos no somos el ombligo del mundo. Nuestra tierra es una mota de polvo en el borde del universo, ubicada en una pequeña galaxia, una más entre los cerca de doscientos cincuenta mil millones que probablemente existen. Este universo comenzó probablemente en tiempos inmemoriales con el Big Bang y, desde entonces, va dilatándose casi a la velocidad de la luz. Se habla de *cuásares* pulsantes y de agujeros negros. Y se cree que, después de un tiempo inimaginablemente largo, el universo se fundirá nuevamente en un único punto. Todo esto lo sabemos hoy y no encaja en absoluto con lo que las iglesias llevan enseñando durante siglos y lo que aún creen muchos cristianos, pues la mayoría de los dogmas surgió en una época en la que se creía que la tierra era un disco y las estrellas agujeros en el firmamento.

¿Por qué creen las personas algo que está en contradicción con sus conocimientos?

Porque necesitan ideas religiosas. Les aportan sentido y esperanza, sin los que el ser humano no puede vivir, porque es característico de nuestra especie poder reflexionar sobre nosotros mismos. Reflexionar sobre uno mismo significa irremisiblemente reflexionar sobre el sentido de la vida, sobre el sufrimiento, la muerte, y la vida después de la muerte. Carl G.Jung se dio cuenta de este hecho con gran claridad. Una vez escribió: «*Nuestras confesiones religiosas, con sus ritos y conceptos anticuados, reflejan, aunque justificadamente, una concepción del mundo que no suponía grandes dificultades en la Edad Media, pero que al ser humano de*

hoy se le ha vuelto incomprensible, a pesar de que un instinto profundo aún le sigue induciendo a aferrarse a ideas que están en conflicto con la cosmovisión moderna y que, tomadas en sentido literal, no se corresponden con el desarrollo mental que se ha producido en los últimos cinco siglos. Esto ocurre obviamente para no caer en el abismo nihilista de la desesperación». Pero hoy en día precisamente esto sucede cada vez con mayor frecuencia. La antigua visión del mundo ya no vale y las personas se desesperan porque no saben realmente por qué viven.

¿Y entonces acuden a usted?

Si, pero no es este el único motivo. También vienen a verme cristianos creyentes y practicantes que han empezado a dudar de su fe; que se han dado cuenta de que la fe de su infancia ya no les sirve como guía a través de la vida y, sobre todo, a través de la muerte. Y luego tenemos a un gran número de huéspedes que no pertenecen a ninguna iglesia o confesión, que no están bautizados, pero que son profundamente religiosos. Esas personas intuyen que hay algo que, si bien hasta este momento no había desempeñado ningún papel para ellos, ahora parece imprescindible para encontrar el sentido de sus vidas.

¿Cuál es el motivo de ello?

No hay una explicación sencilla, pero puedo dar algunos motivos. Desde hace algún tiempo estoy observando el fenómeno de la saturación: las personas en Occidente disponen de tantos bienes y artículos de consumo que al final ya ni saben qué sentido tiene todo ello. Además, es difícil orientarse por la cantidad de ideologías que nos invaden desde el mundo entero a velocidades increíbles debido a los nuevos medios de comunicación. Asimismo, los políticos no dicen con frecuencia la verdad pues resultaría demasiado sombría, y tampoco sería buena para una campaña electoral. Finalmente, somos manipulados constantemente tanto por la publicidad como por la selección de las noticias. Todo ello origina en muchas personas una gran inseguridad. Por eso, comienzan a buscar un nuevo orden de valores que pueda servir de base para una convivencia satisfactoria en este planeta.

Durante siglos era sobre todo el humanismo europeo el que ofrecía un sistema universal de valores, pero el humanismo ha caído en descrédito. Hace algún tiempo, el filósofo Peter Sloterdijk lo criticó duramente; afirma que el humanismo no ha conseguido convertirnos en seres que respondan a sus propias exigencias éticas. Por ello propone buscar nuevas reglas para el «parque humano» del futuro.

¿Será eso lo que les hace falta a las personas de hoy?

Detrás de las explicaciones de Sloterdijk está la pregunta angustiosa de hacia dónde va la especie del homo sapiens, cuya inmadurez es patente. Ni las religiones, ni el marxismo, ni el existencialismo han conseguido convertir a las personas en seres mejores. El humanismo no ha logrado desarrollar a las personas de manera significativa en ninguna de sus manifestaciones históricas, ni en la edad antigua, ni en la cristiana, ni en la de la Ilustración. Más bien parece lo contrario. Por lo menos es lo que se desprende de una mirada al siglo veinte: después de Stalin, Hitler, Mao, Pol Pot —y cito solo los nombres más relevantes alrededor de los que se formaron sistemas que despreciaban al ser humano—, después de todas las luchas tribales de África, del empobrecimiento de la población en América Latina y del incremento de la criminalidad en el mundo entero, el ser humano ya no puede evitar preguntarse por el humanismo auténtico.

A la vista del tremendo fracaso del humanismo en el siglo veinte habrá que plantearse de nuevo la pregunta sobre la formación humana. En este aspecto tiene razón Sloterdijk. Nietzsche, al que se refiere, ya se dio cuenta de ello unos cien años antes. En su libro «*Así hablaba Zaratustra*», compara a la juventud —y podemos aplicar tranquilamente la comparación a nuestra vida entera— con un camello que se arrodilla dispuesto a que lo carguen. A continuación se levanta tambaleándose y lleva su carga hacia el desierto. Allí se convierte en un león. Cuánta más carga haya llevado, tanto más fuerte se vuelve el león. Y luego tiene que matar a un dragón. El nombre de este es: «¡Deberás!». Una vez muerto el dragón, el león se convierte en un niño que se va desarrollando de acuerdo con lo que es él íntimamente. Nietzsche se está dirigiendo a los sacerdotes y maestros que parecen estar en posesión del monopolio del castigo. No significa ningún menosprecio de la educación o de los educadores, se trata más bien de un grito desesperado por haber estos fracasado en convertir a las personas en seres humanos. Pone de manifiesto el tremendo déficit de la educación recibida por la humanidad a través de la religión, la teología, la filosofía, la escuela y la política. Ese déficit nos lleva hoy día a cuestionarnos el sentido de la educación en general. ¿Existen posibilidades de una socialización del ser humano que garantice realmente una convivencia digna?

Sloterdijk propone liberar la formación humana de toda connotación moral, no someténdola ya a los filósofos y teólogos, puesto que tarde o temprano será competencia de la genética y la bioquímica. Por eso, su lema es: «técnica antrópica» en vez de formación humanista. ¿Qué opina usted de eso?

Cuestiones tales como «técnica antrópica», «selección prenatal» y manipulación genética me inquietan. Y con razón, pues nadie sabe cómo debería ser en realidad la

persona del futuro. La tesis de Sloterdijk es correcta en el sentido de que no parece que la «domesticación» del ser humano se logre mediante los mandamientos y prohibiciones de la moral. No necesitamos solamente directrices —tampoco «directrices para el parque humano»— para modelar nuestra convivencia. Pero tampoco conseguiremos un ser humano auténtico mediante su «cría». Nuestro entendimiento está sesgado por un egocentrismo que amenaza a la vida misma. Nos encontramos en un callejón sin salida al que nos ha llevado la hipertrofia de la razón, junto con un narcisismo destructor. A la vista de este hecho veo tan solo una solución: no alcanzaremos el humanismo auténtico a través de los mandamientos, sino a través del conocimiento y de la experiencia mística de unidad con todos los seres. Tenemos que avanzar hacia nuestra fuente auténtica, nuestra naturaleza verdadera, nuestro núcleo divino, o como lo queramos llamar. Toda moral impuesta desde el exterior parece estar condenada al fracaso. A pesar de ello debemos intentar explicar a nuestros hijos cómo pueden vivir de manera aceptable dentro de la sociedad. Tenemos que establecer reglas que van desde el semáforo de tráfico hasta la responsabilidad social, pero la verdadera transformación del ser humano se origina en la profundidad de su ser.

¿Cómo se puede motivar a las personas a desear tal transformación desde la profundidad de su ser?

No es tan difícil. Los seres humanos conservan la intuición de que existe un lugar donde toda pregunta quedará contestada. Cada vez es mayor el número de personas que va en busca de ese lugar. Y son precisamente esas personas las que se acercan a nosotros o buscan sitios parecidos. Una vez una mujer me dijo que sus padres eran ateos pero que, a la edad de seis años, ella ya sabía que sus padres mentían. Por ello solía ir a la iglesia a escondidas. Otras personas me han asegurado que habían intentado explicar a sus padres que no eran hijos suyos, sino que provenían de otro sitio y pertenecían a un lugar diferente. Si esta convicción permanece hasta edades avanzadas no es porque se trate de una manía.

¿Qué es lo que ofrece usted a todas esas personas? ¿Qué pueden encontrar con su ayuda?

Acompaño a esas personas en un camino espiritual que lleva a la experiencia de lo que anuncian las escrituras sagradas de las diferentes religiones, de lo que celebran los rituales y los sacramentos, de lo que han prometido originalmente las iglesias, o sea, la experiencia de lo que constituye la meta de las religiones: Dios, Divinidad, Vacío, Brahmán. En estas palabras encuentro una alusión a lo Último y Uno. Por lo

tanto, los utilizo de manera equivalente.

Usted dice: «Lo que las iglesias han prometido originalmente». ¿Quiere decir esto que hoy día ya no cumplen con esa promesa, que no se ven capacitadas para enseñar la experiencia religiosa? ¡Será, afín de cuentas, la necesidad de experiencias religiosas o espirituales lo que hace que las personas acudan a usted!

Sí y no. A nosotros acuden personas que desean hacer una experiencia profunda y, asimismo, personas que ya la han hecho. Lo que comparten es el saber o la intuición de que la enseñanza meramente intelectual no les satisface, de que en un camino puramente cognitivo no les será posible encontrar la respuesta a su pregunta por el sentido de la vida.

¿Es este el motivo de que nuestras iglesias estén en la mayoría de los casos vacías y de que pierdan seguidores continuamente?

Un problema central de nuestras iglesias hoy en día consiste en el hecho de que apenas enseñan el gran tesoro de su tradición mística y espiritual. Los elementos místicos del cristianismo están apenas presentes en las iglesias. Resulta significativo que los grandes científicos del siglo veinte, hombres como Heisenberg, Pauli o Schrödinger, en su búsqueda por un lenguaje para expresar la dimensión espiritual de sus descubrimientos físicos, no se acercaran al cristianismo, sino al hinduismo y al budismo. ¿Quién sabe, por ejemplo, que en el cristianismo tenemos una tradición mística espiritual que no desmerece en nada de la sabiduría y profundidad de las enseñanzas de Oriente? Durante mucho tiempo han quedado en el olvido pensadores místicos tales como el maestro Eckhart, Juan Tauler o Nicolás de Cusa.

¿Se debe, a lo mejor, a que en la historia del cristianismo se ha impuesto una teología que ha ocultado ese tesoro místico?

En la teología oficial de las grandes confesiones se menciona la experiencia mística, como mucho, de forma marginal. En el catecismo romano, que tiene 800 páginas, no se menciona la palabra *mística* ni una sola vez. En la iglesia católica, la mística es adjudicada a la dogmática. Es controlada por la pedagogía racional de la fe y tan solo tiene la posibilidad de hacerse oír si se adapta a su conceptualización abstracta. Esto les ha ocasionado bastantes dificultades a los místicos cristianos. Si querían transmitir sus experiencias tenían que hacerlo a través del filtro de la dogmática. Como consecuencia de ello, la vivencia directa, la experiencia originaria, se vio frenada y suavizada. Por esta razón la mística cristiana ha desempeñado

siempre un papel secundario en el panorama mundial de la mística. El radio de acción de las corrientes místicas del hinduismo y del budismo y también, en menor medida, del islam es mucho mayor porque podían desarrollarse de forma mucho más libre que la mística cristiana, domesticada por la dogmática.

¿Es simplemente la dominación de la dogmática lo que le corta las alas a la mística en el cristianismo o se debe a que la teología prevalece en los dogmas cristianos?

Resulta difícil contestar a esta pregunta. Desde luego, es un hecho que en la teología cristiana de los últimos doscientos años no ha habido lugar para la mística. Ha ocurrido justamente lo contrario: los teólogos se dedicaban a una racionalización de la fe y no querían saber nada de la mística presuntamente «irracional». En su opinión, la teología tenía que responder a los mismos patrones que las ciencias naturales. Pero eso era, o sigue siendo, un malentendido. Los maestros de sabiduría de todas las religiones están de acuerdo en que aquello de lo que estas tratan se encuentra más allá de toda formulación conceptual y de todo conocimiento racional.

¿A qué se debe pues el malentendido racionalista en el cristianismo?

Arranca desde antiguo, en parte influenciado por la filosofía de Aristóteles. En la teología que él desarrolló, Dios reina por encima de todo. No es el Dios que habita en todo. Es la cima de la creación, pero no está en ella. Es la meta a la que todo aspira. Pero El no pasa a la creación. El Dios de Aristóteles no es la plenitud desbordante que se revela como creación. Bajo la influencia de esta filosofía aristotélica, Alberto el Grande y Tomás de Aquino dieron forma en la Edad Media a la teología cristiana. Se extendió el concepto de un Dios fuera del mundo que, igual que el Yahvé de los antiguos israelitas, determina el destino del mundo desde el exterior. Pero no fue solo eso: a este Dios tan objetivo también se le podía aplicar la exigencia científica de un conocimiento objetivo y racional. Y, como consecuencia, de ello resultó una falta de comprensión hacia la mística.

¿Cuáles son las consecuencias de esta tendencia teísta de la teología cristiana?

El teísmo lleva a una visión dual del mundo. Crea un abismo profundo entre Dios y mundo. Según él, ambos son ontológicamente diferentes, son realidades existentes para sí. El mundo se convierte en valle de lágrimas, del que hay que huir por el puente salvador de la cruz de Cristo. La visión de Jesús como salvador es, en este sentido, en el cristianismo, una consecuencia directa del pensamiento teísta. Soteriología, cristología, teología del sacrificio: todo ello tan solo tiene importancia si

nos basamos en el teísmo.

¡Quiere decir que Jesús no pretendía ser el salvador o redentor sino que estos términos son interpretaciones teístas de su actuación!

Sin duda, Jesús fomentó a veces la interpretación teísta de su vida y de sus enseñanzas, hecho que se debe a la naturaleza del lenguaje de su tiempo. Lo que resulta decisivo, desde luego, es que el cristianismo ha cargado con una hipoteca enorme, es decir, con la teología de la salvación, que no procede de Jesús, sino de Pablo. Esta hipoteca consiste en que, por un lado, hoy día apenas es posible enseñar a una persona instruida que un hombre dio su vida en la cruz hace dos mil años para expiar nuestras culpas y, por otro, en que, unido al desdén por el mundo terrenal, se predicó un desprecio, imposible de transmitir hoy, hacia la tierra, la naturaleza, la mujer, el cuerpo, la sexualidad y los sentidos. Soy consciente de la ausencia de matices en estas declaraciones pero, mirando hacia atrás, a los dos mil años de cristianismo, me parece que contienen mucho de verdad.

Pero este dualismo no se encuentra solamente en el cristianismo.

Ciertamente que no, hay elementos teístas y dualistas en el cristianismo, en el islam y en el judaísmo, pero también en el budismo y en el hinduismo, cuando sus prácticas religiosas no siguen los *caminos místicos* de sus fundadores. Por ejemplo, la fe budista *amida* apenas se distingue del cristianismo en su estructura básica. En India vi sacrificios de animales con los que se quería apaciguar a la divinidad Kali. Igual que ocurre en las demás religiones, se crea primeramente un abismo entre Dios y mundo y, a continuación, este abismo se supera gracias a la abnegación y las ofrendas, así como gracias a la promesa de una salvación en el más allá. La promesa de la redención participa precisamente de este modelo conceptual.

El hecho de existir aspectos duales en todas las grandes religiones nos hace pensar que el modo de hablar sobre Dios en forma teísta, o sea, su objetivación, podría tener su raíz en el intelecto humano. ¿Será posible una teología no teísta? O, dicho de otro modo: ¿no será el teísmo la única forma posible de hablar sobre Dios?

Eso sería decir demasiado. Si echamos un vistazo a la historia de la filosofía nos daremos cuenta que no todos nuestros grandes pensadores sostenían una teoría dual teísta. Curiosamente, fue precisamente Platón, el maestro de Aristóteles, quien presentó decisivamente la teología no teísta. Porque, al contrario que Aristóteles, Platón —a pesar de todas las interpretaciones erróneas de sus textos— desconoce el

dualismo ontológico. Pero su filosofía solo ha sobrevivido en el pensamiento europeo como una contracorriente, dentro del misticismo. Proclo y Plotino, del siglo III, son neoplatónicos, y asimismo Dionisio y Evagrio Póntico en el siglo IV. También Eckhart, Nicolás de Cusa y Leibniz recurren a Platón.

¿Cómo se explica usted esto?

En la filosofía platónica Dios está tanto en el mundo como más allá de él. La materia sola no existe, se convierte únicamente en realidad gracias a las ideas intemporales que se manifiestan en ella. Resulta interesante que este «idealismo» haya merecido nuevamente la atención de las ciencias modernas. El caso es que la aparición de la mecánica cuántica es una prueba de que nos estamos acercando a una cosmovisión que recuerda en muchos aspectos a Platón. Sé muy bien que será discutible entender a Platón de esta forma, pero el hecho de que los místicos recurran a él apoya esta interpretación.

¿Cuáles son las analogías más relevantes entre la filosofía platónica y la mística!

Me parece que la analogía más importante es que en ellas no existe ningún abismo que separe a Dios del mundo; ambas consideran que el mundo no es otra cosa que la manifestación de Dios y que, en consecuencia, la salvación no consiste en conciliar los dos, sino en despertar a la naturaleza esencial. Bien mirado, la meta verdadera de todos los sabios y fundadores de religiones consistía en liberar a las personas de su estado de adormecimiento y conducirlos a la experiencia de lo divino. La salvación consistía, para ellos, en caer en la cuenta, en el conocimiento. He ahí donde radica, para mí, la verdadera importancia de Jesús: no en su muerte expiatoria en la cruz por una humanidad pecadora, sino en habernos señalado un camino hacia la experiencia de unidad con el principio divino originario, una experiencia que él mismo tuvo y que le permitió no solo llamar a Dios familiarmente «Padre», sino también decir «el Padre y yo somos uno», o «quien me ve a mí, ve al Padre», o «antes de ser Abraham, era yo». Por ello, sería absolutamente legítimo para los cristianos, imitando a Cristo, entregarse al proceso del conocimiento a través de una consciencia mística.

A pesar de la creciente sensibilidad que se da en las iglesias hacia la espiritualidad y el misticismo, se observa que las personas en busca de experiencias religiosas no se acercan a ellas, sino que buscan su salvación más bien fuera de las instituciones establecidas.

Bajo la influencia de las tradiciones budistas e hindúes se han formado en Occidente grupos y comunidades que tienen poco o nada que ver con las iglesias. Parece como si el misticismo hubiera emigrado de ellas. También existe una pseudomística: en el llamado «mercado espiritual» pululan los charlatanes que ofrecen sentido. Por ejemplo, el movimiento de la Nueva Era, tan extendido, ha dado bastantes frutos de índole dudosa. Aún así hay que pensar que las personas que se acercan a él están en una búsqueda seria y, aparentemente, no han encontrado en ningún otro sitio algo que les satisfaga.

Me ha dicho que muchas de las personas que acuden a usted padecían una crisis de identidad. ¿Cree usted que estas crisis de identidad van en aumento?

Sí. Y me temo que habría que buscar la causa en la forma de vida de nuestra sociedad. Los patrones tradicionales del matrimonio y de la familia se están desmoronando en parte, y las identidades regionales y nacionales están desapareciendo. Al mismo tiempo, se está produciendo una aceleración enorme de todos los procesos vitales. La gente está descontenta y falta de energía. Dirijo un círculo denominado «Foro de ejecutivos y espiritualidad». Allí escucho una y otra vez las quejas de personas insatisfechas a pesar de que han conseguido el éxito profesional, y veo, asimismo, cómo hay que prescindir de más de un compañero de cincuenta años de edad, debido a un infarto de corazón o a causa de un derrumbamiento psíquico. Precisamente este malestar resulta característico entre los ejecutivos de las empresas. En muchas personas llega a producir dolencias físicas, como se ve por el aumento dramático de las enfermedades crónicas. Este es un caldo de cultivo favorable para que aparezcan las crisis de falta de sentido. Pero esto no debería ser motivo de lamentaciones. Las crisis también son positivas, o por lo menos podrían serlo si uno es capaz de considerarlas bajo este punto de vista y las utiliza para encaminarse hacia algo nuevo. Desgraciadamente lo logran muy pocos.

¿Por qué?

Porque a esas personas en crisis se les abandona a su suerte. Uno de los problemas centrales de nuestra forma de vida es la soledad y esta no disminuye ahora por poder comunicarnos con el mundo entero a través de Internet. Es una ironía ver que se rompen matrimonios porque uno de los cónyuges se dedica solamente a la comunicación virtual, a «chatear», olvidándose de su pareja real. Pero en Internet no se encuentra lo que la persona necesita en realidad, pues allí no se dan encuentros de carácter realmente íntimo, que son los únicos capaces de combatir la soledad.

El fracaso de muchas personas podría deberse al hecho de que el camino descrito por usted no ofrezca lo que precisamente han perdido las personas en crisis: ¿patria e identidad? Sabemos por las encuestas que «sentirse acogidos» es lo que la mayoría de los cristianos espera de las iglesias. Y muchos de los que las abandonan se refugian en el seno de sectas y «grupos de matiz psicológico» que les prometen seguridad.

La persona que haya perdido su patria —y hay un número muy grande de ellas en el mundo moderno— o bien es capaz de aceptar esta pérdida y convertirla en motivo para la búsqueda de una «patria» muy distinta, su identidad auténtica, o bien se busca una patria sustitutiva en forma de determinados grupos y comunidades que le prometen apoyo y salvación. De esta última actitud surge la ideología del fundamentalismo, que en el fondo no es otra cosa que la búsqueda desesperada de la patria, por parte de personas que se han quedado sin orientación. Seduce con promesas simples de salvación según la divisa: «si haces esto y aquello, y sigues fiel y religiosamente a la comunidad, entrarás en el cielo». Las sectas deben sus éxitos a esta estrategia, pero a las personas se les ayuda bien poco con ella.

¿Pero no existen estas mismas promesas simplistas de salvación en las Iglesias establecidas?

Por supuesto, y no solamente en ellas. También el hinduismo, el budismo o el islamismo conocen esta sencilla lógica: «observa nuestros mandamientos en la tierra y serás redimido después de la muerte o, por lo menos, tendrás una reencarnación mejor». En esto consiste la estructura básica de la forma «exotérica» de las religiones, de la que habría que diferenciar su núcleo «esotérico» —la dimensión mística— que a menudo no se percibe fácilmente.

La religiosidad convencional exotérica es precisamente la que abandonan muchas personas hoy en día, por lo menos en nuestras latitudes. ¿Cómo puede ser que al final lleguen nuevamente una fe dogmática o fundamentalista?

Habría que distinguir. Hay una religiosidad muy ingenua y simple, por ejemplo como la que se da en África o América Latina, donde los creyentes piden ayuda a su Dios y no se preocupan mucho de cuestiones teológicas o existenciales. El número de este tipo de creyentes está creciendo debido al aumento de nacimientos en el hemisferio sur. Esta religiosidad ingenua la han perdido en gran medida las personas del mundo occidental debido al triunfo de la moderna cosmovisión científica, lo que ocasiona crisis de orientación que, a su vez, favorecen el mencionado movimiento retrógrado hacia el fundamentalismo y el sectarismo. Pero en esta vuelta a atrás ya no

se recupera la religiosidad originaria e ingenua, esta se ha perdido sin remedio.

¿Deberían pues las Iglesias cristianas corregir su visión del mundo y del ser humano? Se observa, sobre todo en el catolicismo romano, una fuerte tendencia a rechazar la adaptación al espíritu de la época.

No se trata de adaptaciones al espíritu de la época sino de la disposición a tomarse en serio los conocimientos de las ciencias modernas que interpelan a la teología; tomárselos en serio hasta el punto de estar dispuestos incluso a pasar de los dogmas antiguos, insostenibles por más tiempo o, por lo menos, a reinterpretarlos. Pero esto no es más que un primer paso, porque otro problema de las Iglesias consiste en que la idea de Dios que propagan está influenciada por un concepto anticuado del mundo. Con el fin de llegar a las personas actuales, influidas por las ciencias modernas, las Iglesias deberían revisar sus ofertas teológicas sin exigir demasiadas acrobacias intelectuales. Tendría que cambiar la manera de hablar sobre Dios. Pero falta valor para salirse de una vez de la vieja estructura interna del sistema de fe e intentar un comienzo nuevo. Me gustaría que hubiera teólogos más valientes.

¿Que tengan una vena mística y espiritual?

Que no se agarren a un concepto intelectual y dual de Dios, como hace la mayoría de sus colegas. Cerrar la puerta de acceso a la mística, como hace la mayoría de los teólogos, es una de las consecuencias de una teología de miras estrechas. Otra, y no menos grave, consiste en dejar de lado la dimensión corporal de la vida humana. La religiosidad del ser humano no se limita a su intelecto, pues también es posible tener experiencias religiosas a través del cuerpo y de la psique y, de hecho, las buscamos realmente a través de ellos. Piense tan solo en la moda actual del bienestar o en el entusiasmo de muchas personas por el deporte. Ya sea, haciendo patinaje acrobático, parapente o deslizándose en una tabla sobre la nieve, en todas esas modalidades deportivas se consiguen vivencias físicas tremendas que resultan mucho más fascinantes que lo que las Iglesias pueden ofrecer.

¿Quiere decir esto que el deporte puede ser un sustituto de la religión?

¿Por qué «sustituto de la religión»? Potencialmente, en el patinaje acrobático o el parapente hay exactamente la misma religiosidad que en un culto divino. Repetiré aún muchas veces una frase que representa el fondo de la espiritualidad que intento transmitir: *La religión es nuestra vida, y el proceso de la vida es nuestra religión verdadera. Dios no quiere ser adorado, quiere ser vivido.* Soy consciente de que esta

formulación encontrará oposición, pero nuestro cuerpo es más íntimo a nuestra naturaleza verdadera que nuestra razón. El cuerpo encierra una religiosidad de la que carece la cultura religiosa eclesial. Debería darse en ella una dimensión corporal y, por eso, me pregunto cómo podría enriquecerse la vida de la fe cristiana con un componente corporal. En este sentido, tengo puesta cierta esperanza en las mujeres.

¿Por qué? ¿Es que las mujeres tienden con más facilidad a una espiritualidad corporal que los hombres?

Me he dado cuenta muchas veces de que las mujeres están más abiertas a una experiencia mística que los hombres. Supongo que tiene que ver con el hecho de que ellas tienen una aptitud innata para integrar y, si viven esta tendencia de forma consciente, están más cerca del espacio transpersonal que la gran mayoría de los hombres. Esta particularidad se plasma en el nivel físico: las mujeres piensan mucho más con ambos lados del cerebro, mientras que los hombres, por regla general, activan sobre todo el lado intelectual del cerebro, el izquierdo. Consecuencia de ello es que las mujeres integran directamente otros niveles físicos en sus formas de vida y sus maneras de pensar. Si entendemos esta integridad de la vida y del pensamiento como algo específicamente «femenino», hay que lamentar un déficit general del componente femenino en nuestra sociedad occidental. No me refiero con ello a que los hombres deban volverse más «femeninos», sino a un cambio en la orientación básica de la vida: apartarnos de la fijación unilateral en el dinero, el poder, el éxito, el prestigio y el rendimiento, y enfocarnos más en un estilo de vida integral, donde la sensibilidad y la corporalidad encuentren asimismo su espacio adecuado.

¿No podría concretar un poco más el concepto de «lo femenino»?

Lo femenino está relacionado con las intuiciones, con los sentimientos, con la apertura y la comprensión integral, con la mirada envolvente, con las sensaciones, el afecto, la entrega y el amor. Estos elementos femeninos han quedado desplazados en nuestra época patriarcal. Tampoco las cualidades relacionadas con las labores domésticas y el cuidado de los necesitados encuentran su merecido reconocimiento, por no decir que son menospreciadas. Las características femeninas apenas han podido ejercer su influencia como elementos constitutivos dentro del desarrollo de nuestra sociedad. La mujer se ve desgarrada entre dos ámbitos vitales, vida privada y vida profesional, cuando podría constituir el vínculo entre el ámbito individual y el comunitario. Conciliar estos ámbitos constituye una de las tareas más importantes que nuestra sociedad tiene que realizar. Hoy por hoy, nos encontramos completamente inmersos en un egoísmo narcisista, más bien «masculino». Para no

ahogamos en él debemos reconquistar el ámbito referido al «nosotros», que adquiere mayor importancia en la visión femenina del mundo. Esto abarca desde cuidar a los demás, respetar al ser humano y a la naturaleza, escuchar al otro, sentirse solidario con el grupo, o disfrutar de estar en comunidad, hasta la economía de mercado justa y la socialización del capitalismo. La creatividad, la alegría por la vida, por las cosas hermosas, tales como el arte, la creatividad y demás aspectos vivificantes podrían humanizar el árido paisaje mercantil, el de los empresarios y la economía. Pero aquí cuento menos con las corrientes femeninas. Se trata más bien de un cambio desde el interior, que en nuestro lenguaje denominamos transformación: la integración de los valores interiores y exteriores.

Si le entiendo bien, nuestras Iglesias deberían ponerse a trabajar en ello. ¿Qué pasos concretos podrían dar para alcanzar una religiosidad integral?

En lo que se refiere al componente femenino de la religiosidad, un comienzo posible podría consistir en el redescubrimiento del cuerpo. En nuestra Casa de Würzburg, que está dedicada a caminos espirituales, han resultado positivas las experiencias con los gestos de oración. Con ellos, se consigue que en el culto divino no se esté simplemente sentado rígidamente en un banco de iglesia, sino que se incluya al cuerpo activamente en los rituales. Mediante los gestos de oración o la danza meditativa, el cuerpo se convierte en el médium del habla religiosa. Gracias a ello se podría conseguir que la religiosidad ocupara nuevamente en la vida cotidiana el lugar que perdió con el olvido del cuerpo. He editado un libro junto con Beatrice Grimm que se llama «*Der Himmel ist in dir*». (El cielo está en ti) que intenta precisamente llenar este vacío.

Misticismo y corporalidad, espiritualidad y vida cotidiana, ¿acaso no se excluyen?

Todo lo contrario, se compenetran. En este contexto me gusta citar a Josef Beuys: «*El misterio tiene lugar en la estación del ferrocarril*». Así es: Dios se manifiesta en la vida cotidiana, y en ningún otro sitio se le va a encontrar. El Maestro Eckhart ha expuesto esta verdad de forma muy plástica en su exégesis, tan singular, de la historia bíblica sobre María y Marta (sermón 28). No debería ser María, la que está sentada en arrobamiento a los pies de Jesús, el ejemplo a seguir sino Marta, que se afana y sirve a Jesús. Marta está más adelantada que María en el camino espiritual, conoce la experiencia mística que impregna su vida cotidiana mientras que María aún disfruta del gozo del éxtasis. María tiene que atravesar todavía su experiencia de iluminación para volver a la vida cotidiana. Es allí, en las cosas sencillas, donde se trata de experimentar la realidad divina. Dios no quiere ser adorado, sino vivido. Solo por

este motivo hemos nacido como seres humanos: porque Dios quiere ser persona en nosotros.

Esto significa que deberíamos convertirla vida cotidiana en ejercicio, según lo formuló Karlfried Graf Durckheim.

Por lo menos, mi empeño consiste en redescubrir en la mayoría de nuestros quehaceres cotidianos, que siempre tienen un componente corporal, la religiosidad inmanente en ellos y tomarla en serio: incorporar algo en el patinaje y en el parapente que permita reconocerlos como expresión religiosa, igual que la oración en la iglesia. Tan solo aquí y ahora, en este preciso instante, existe la posibilidad de comunicación con la Realidad primera. Carece de importancia donde se esté.

El Maestro Eckhart lo expresó de forma clásica: *«Desde este fondo más entrañable has de obrar tus obras, sin por qué alguno. De cierto digo: mientras hagas tus obras por el reino de los cielos o por Dios o por tu eterna bienaventuranza, es decir, desde fuera, realmente andarás mal. Pueden aceptarte tal cual, pero no es lo mejor. Pues de veras, quien se imagina que recibe más de Dios en el ensimismamiento, la devoción, el dulce arrobamiento y en mercedes especiales que cuando se halla cerca de la lumbre o en el establo, hace como si notara a Dios, le envolviera la cabeza con una capa y lo empujara bajo un banco. Pues, quien busca a Dios mediante determinado modo, toma el modo y pierde a Dios, que está escondido en el modo. Pero quien busca a Dios sin modo lo aprehende tal como es en sí mismo; y semejante persona vive con el Hijo y él es la vida misma. Si alguien durante mil años preguntara a la vida: “¿Por qué vives?”, esta, si fuera capaz de contestar, no diría sino: “vivo porque vivo”. Esto se debe a que la vida vive sin por qué, justamente porque vive para sí misma. Si alguien preguntara entonces a un hombre veraz, uno que obra desde su propio fondo: “¿Por qué obras tus obras?”, él, si contestara bien, no diría sino: “obro porque obro”. (Sermón V b)».*

Pero, para ello, sería preciso que la corporalidad pudiera experimentarse en los cultos y oficios divinos.

Sí. Mediante la mutua compenetración de cuerpo y religión la vida cotidiana podría ganar una nueva dimensión religiosa. También podríamos decir: la vida cotidiana sea oración. Suelo decirles a mis discípulos y discípulas después de un cursillo: «Estos días han sido un entrenamiento para la vida cotidiana. Habéis practicado para la vida. Cada paso que vais a dar será la continuación del cursillo. Andar es oración, oración andada, y podrá experimentarse como manifestación de la Realidad divina». Estar de pie puede ser oración, así como la espera en la parada del

autobús.

En este contexto me gustaría contar una historia hebrea: *Los discípulos preguntaron al Rabí por el secreto de la sabiduría, a lo que este contestó: “Cuando estoy sentado, estoy sentado; cuando estoy de pie, estoy de pie; cuando ando, ando”. Los discípulos se miraron consternados, creyendo no haberle entendido bien. Así que le volvieron a preguntar de nuevo: “Maestro, ¿cuál es el secreto de tu sabiduría?”. Y él volvió a decir: “Cuando estoy sentado, estoy sentado; cuando estoy de pie, estoy de pie; cuando ando, ando”. Los discípulos se enojaron, diciendo: “Maestro, lo que tú dices lo hacemos también, pero estamos muy alejados de tu sabiduría”. FJ Rabí sonrió, moviendo su cabeza: “No”, dijo, “cuando estáis sentados, ya os habéis levantado, cuando estáis de pie, ya os habéis marchado, cuando andáis, ya habéis llegado”.*

Ha puesto un tema sobre el tapete: la anécdota parece indicar que se debe ser un Rabí sabio para encontrar el misterio en la estación del ferrocarril.

La compenetración de vida cotidiana y espiritualidad presupone haber tenido la experiencia de que no hay nada que no sea la manifestación de lo divino. Consecuentemente, la consumación de la vida es el contenido auténtico de la religiosidad, y toda oración y todo rito son algo que añadimos a aquello con lo que celebramos esta verdad. Lo que importa es reconocer la consumación de la vida como tarea propiamente religiosa. Para esto no se tiene que ser necesariamente un Rabí sabio; lo que sí hace falta es tener la disposición para comprometerse en un camino espiritual.

Generalmente la espiritualidad y la mística no se asocian precisamente con la vida cotidiana, sino todo lo contrario: con la huida del mundo y con la ascética.

El primer paso en el camino espiritual consiste en el ejercicio ascético de dejar atrás hábitos y apegos. Pero no se trata de la ascética por la ascética, sino de liberarse de lo que nos condiciona. Este paso es irrenunciable; pero igualmente irrenunciable será la posterior vuelta al mundo, aunque entonces el mundo será experimentado de una forma nueva y diferente.

También en este caso me gustaría contar una historia: *Un hombre partía leña al borde de un bosque y se ganaba así su sustento. Cuando pasó por allí un ermitaño, el hombre le pidió consejo para su vida. El ermitaño le contestó: “Adéntrate más en el bosque”. El hombre penetró más en el bosque y se encontró con unos árboles magníficos, los taló y los vendió como leña. Se hizo rico. Un día se acordó de lo que le había dicho el ermitaño: “Adéntrate más en el bosque”. Así lo hizo y encontró una*

mina de plata. La explotó y se hizo aún más rico. Pero un buen día se volvió a acordar de lo que le había dicho el ermitaño: “Adéntrate más en el bosque”. Así que penetró más en el bosque y encontró unas magníficas piedras preciosas (símbolo de la iluminación). Se puso contentísimo, pero se acordó del cornejo del ermitaño: “Adéntrate más en el bosque”. Así que siguió el consejo, se adentró más en el bosque. Y una buena mañana se encontró de nuevo en el borde del camino donde había comenzado a partir leña, allí donde había encontrado al ermitaño. ¿Qué quiere transmitirnos esta historia? Significa que quien vaya hasta el final por el sendero de la experiencia, volverá finalmente a la vida cotidiana como persona transformada. Se dice que el seglar Pang exclamó: «¡Qué maravilla! Parto leña, acarreo agua». Y en el Evangelio de Tomás, Jesús dice: «Partid un trozo de madera, y allí estoy yo. Levantad una piedra, y allí me encontraréis».

Resumiendo las reflexiones que hemos hecho hasta aquí, tenemos el siguiente panorama: estamos viviendo en una situación límite en la que cada vez más personas entran en una crisis de falta de sentido debido al vertiginoso cambio social. Al mismo tiempo, esto nos lleva a una marcha espiritual hacia delante, por lo menos a un anhelo espiritual creciente. Existe la antigua idea, que se basa en Joaquín dei Fiore, de que el tercer milenio será el del espíritu. Haciendo referencia a la famosa frase de Karl Rahner de que «el cristiano del futuro será místico o no será», usted dijo que la persona del futuro será mística o no será. ¿Estamos en el umbral de un milenio espiritual?

«La persona del futuro será mística». Si se interpreta así la visión de Joaquín dei Fiore, estoy plenamente de acuerdo. Sin embargo, no quisiera hacer especulaciones sobre los próximos mil años. Por eso, más modestamente, creo que el siglo XXI será el siglo de la metafísica. Y sus propulsores no serán los filósofos y teólogos, sino los científicos. Pues son ellos los que apuntan unívocamente a una realidad que no puede demostrarse. Dicho de otro modo: remiten a aquello que hasta ahora todas las religiones han denominado, con todo derecho, Dios. Nos encontramos efectivamente en una situación de cambio tremenda. Intuyo que estamos al comienzo de una evolución acelerada de la especie humana, sin que podamos saber adónde nos va a llevar.

***¿Significa eso que espera usted un progreso en la evolución de la humanidad?
¿Cuál será el detonante de ese progreso?***

Hay posibilidades ocultas en nosotros que no se han descubierto aún. Hasta ahora nuestro potencial se ha ido activando en cada momento hasta el nivel necesario para

la supervivencia de la especie humana. Si cambian las condiciones para la supervivencia hay que suponer que se despertarán potencialidades nuevas y desconocidas, igual que en algunas etnias se han desarrollado capacidades que ya no se dan en la mayoría de las personas. Por ejemplo, la doctora Mario Morgan cuenta, después de haber convivido por espacio de tres meses con los aborígenes australianos, que pudo observar en sus compañeros facultades que eran necesarias para la supervivencia de la comunidad y que, por eso, fueron desarrolladas, tales como la telepatía, el uso de la homeopatía o la facultad de expirar en un tiempo brevísimo, cuando la vida llega a su fin, por la vejez.

En Occidente nos parecemos a pianistas que tocan solamente en una octava; pero en un piano hay siete octavas. Así que nos valemos únicamente de nuestras facultades mentales y causales, mientras que en la profundidad de nuestra conciencia hay potencialidades capaces de captar e interpretar la realidad de forma muy distinta. Me parece que estas potencialidades revisten la mayor importancia para la supervivencia de la especie humana si las condiciones de vida de la Tierra siguen desarrollándose tan dramáticamente y con la misma rapidez con que lo han hecho en los últimos cien años. Si nuevas tecnologías van a inundar la Tierra, si nos dedicamos a clonar seres humanos y producimos robots que desvalorizarán nuestro trabajo, si la población mundial sobrepasa el límite de los diez mil millones, si comenzamos a realizar una selección prenatal, si todo esto ocurre, no es lógico suponer que nuestras capacidades mentales actuales sean suficientes para hacer frente a estos desafíos. Tan solo nos queda la esperanza de un progreso evolutivo de la conciencia humana: que la raza humana desarrolle la capacidad de liberar nuevos potenciales mentales y, además, que le quede tiempo suficiente para lograrlo. Entonces, nuestra conciencia se habrá desarrollado.

PRIMERA PARTE
LAS BASES DE LA ESPIRITUALIDAD MÍSTICA

1

LA OLA ES EL MAR

La naturaleza de la experiencia mística

Para muchos, la palabra mística suena a algo irracional y a secretismo; por lo menos, a algo que no es apto para personas ilustradas. ¿Cómo reacciona usted ante estos prejuicios?

En efecto, la imagen del misticismo se ha distorsionado mucho en Occidente. Algo de beatería y exotismo, de misterio y de santidad elitista parecen ir asociados a esta palabra, pero, precisamente, el misticismo no es nada de todo esto. Por ello es importante aclarar, en primer lugar, lo que es realmente la mística, a saber, nada más que la realización de la realidad.

¿Realización de la realidad? Suena como si hubiera que realizar la realidad ex profeso.

Aunque parezca mentira, así es, exactamente. La realidad que tomamos por real no es la realidad real. La realidad real se nos revela tan solo cuando abandonamos nuestra consciencia egóica cotidiana y entramos en una esfera más alta de la mente. Esta se podría denominar consciencia transpersonal, a diferencia de la consciencia personal de la esfera egóica.

Así pues, la experiencia mística es algo así como el salto a un nivel más elevado de la consciencia. ¿En qué consisten estos niveles de consciencia?

Muchos representantes de la psicología más avanzada reconocen diferentes niveles de consciencia. Tenemos por ejemplo a Jean Gebser, uno de los pioneros de la investigación del desarrollo de la consciencia. Un análisis muy diferenciado ha sido realizado por Ken Wilber, investigador americano de la mente. Distingue entre los niveles prepersonal, personal y transpersonal, clasificando este último nivel nuevamente en capas de mente sutil, causal y cósmica. El nivel mental prepersonal o preracional es la etapa de la percepción corporal y sensitiva, de las emociones, de conocimientos simples en forma de imágenes, así como de conocimientos simbólicos y representaciones míticas, pero careciendo de un conocimiento claro. En el nivel mental personal se trata de nuestra consciencia del yo; es nuestra consciencia

cotidiana con su racionalidad y lógica claras, es el nivel de las ciencias y de la investigación universal conceptual. En el nivel mental transpersonal la persona sobrepasa su consciencia del yo, queda inmersa en una realidad que trasciende nuestro yo. En el nivel sutil esto se da en forma de imágenes y símbolos; es el nivel de las visiones y de las profecías. En el nivel causal ocurre la experiencia de unidad con alguien que está frente a mí: por ejemplo con un Dios personal, independientemente de que se le llame *Purusha*, *Brahmán*, *Yahve* o *Alá*.

¿Y qué ocurre en el nivel de la mente cósmica o transpersonal?

Es en el nivel de la mente cósmica donde tiene lugar la auténtica experiencia mística: la experiencia del vacío, de la «divinidad» sin atributos. Aquí es donde la persona experimenta «*el ser desnudo*», el origen del que todo proviene. Es el nivel anterior a todo lo que emerge. Por eso, «*el ser desnudo*» no es un ser que tenga sustancia alguna. Dionisio Aeropagita lo ha expresado de manera maravillosa en este poema: «*El primer origen de todo no es ni ser ni vida. Pues fue él quien creó ser y vida. El primer origen tampoco es concepto o razón. Pues fue él quien creó concepto y razón*». La experiencia mística es la experiencia de que Forma y Vacío son uno, la vivencia de unidad de la propia identidad con la realidad primera. Este nivel mental es la meta del camino espiritual. Es la experiencia mística, y quien la hace será después una persona diferente. Sus ideas religiosas habrán cambiado. En cierto modo, la consumación de este paso significa morir, por lo que en la tradición de los místicos se habla de «la muerte del yo».

Esto suena como si el ego libera un mal del que la persona debiera liberarse.

No, no se refiere a esto. En la mística no se trata de eliminar el ego y de luchar contra él. Tan solo se quiere mostrarle sus límites y darle la importancia que le corresponde. Por eso, el místico se esfuerza en reconocer al ego como lo que es realmente: un centro de organización para la estructura personal de cada individuo. Este centro de organización resulta imprescindible para nuestra vida, nos convierte en seres humanos, y esto es algo que se sobreentiende en la mística. Pero gracias a la experiencia mística la persona ya no se identifica con *ese yo* superficial y, en consecuencia, queda libre para experimentar una realidad en la que el ego deja de ser el factor dominante.

¿No abandona usted con esto el pensamiento occidental? Al contrario de lo que ocurre en la espiritualidad oriental, en Occidente atribuimos al yo una importancia

mucho mayor. Parece que en este aspecto nos encontramos ante una diferencia entre las distintas tradiciones espirituales.

No se trata tanto de una diferencia entre la espiritualidad occidental y la oriental como entre mística y no mística. En Eckhart y en Juan de la Cruz encontramos declaraciones equivalentes a las de los maestros orientales de sabiduría. Para ellos, el ego es un conglomerado de condicionamientos que se han incorporado a nuestra psique a lo largo de la vida. Durante años vamos construyendo una identidad que llamamos yo. La casa paterna, la escuela, la religión, la sociedad, la pareja, los amigos, los ideales, miedos, deseos, prejuicios e ilusiones han aportado su contribución. Nos identificamos con ese conjunto de patrones. Defendemos nuestro yo con ira y miedo. Lo enjuiciamos y condenamos, en nosotros y en los demás. Nos enorgullecemos de él y nos culpabilizamos por él. Con todo ello, la ilusión del ego va en aumento. Pero en el fondo el yo carece de sustancia. Consiste en un cúmulo de cosas aprendidas y no es más que un centro de funcionamiento utilizado como instrumento por nuestra naturaleza esencial. Se disolverá con nuestra muerte; lo que quedará entonces será nuestra verdadera identidad divina. Que permanezca o no un continuum individual después de la muerte carece de importancia para mí. Lo que sigue a la muerte es la vida divina, que no nace y no puede morir. Esa es mi identidad auténtica.

¿Y esto se puede experimentar con la mística?

Con ella se experimenta que el ego es una manifestación de la realidad originaria, igual que todo lo demás. Pero por eso el ego no es «menos yo», sino «más yo». Por esta razón los místicos no viven la relegación de su yo como una pérdida. Les parece algo mucho más valioso que no permite ni siquiera la idea de pérdida. Por lo tanto, casi siempre son personalidades muy fuertes. El ego de muchos místicos del pasado era tan pronunciado que preferían subir a la hoguera antes que traicionar sus convicciones.

Dudo que las personas de hoy día estén preparadas para relegar su ego. Nuestra cosmovisión, nuestra disposición existencial y el orden de nuestra sociedad escriben el yo con letras mayúsculas. ¿Cómo concuerda este espíritu de la época con el camino de la mística que usted describe?

El espíritu de la época no es el único que concede al yo una gran importancia. También la pedagogía religiosa nos ha enseñado durante siglos que debemos comportarnos de un modo determinado para estar justificados ante Dios, bien mediante obras buenas, o bien mediante una fe imperturbable. En ambos casos se nos pide cumplir ciertas condiciones a causa de nuestro yo. La mística dice lo contrario: abandona toda forma de hacer. Según ella, en la vida no se trata de justificación, ni de

contentar al yo, ni de autorrealización. Se trata exclusivamente de descubrir lo efímero de todo proyecto motivado por el ego, incluso, o más aún, los proyectos religiosos. En el ejercicio contemplativo se trata de relegar a un segundo plano incluso la voluntad, por buena que esta sea. Mientras se realicen obras o se reciten credos para ganar méritos con ellos, no se está en el camino de la mística, sino en el esquema del «doy para que me des». La mística no va en contra de la voluntad, sino que pone de relieve que esta es incapaz de trascender el espacio personal.

Esto no se corresponde con la ética del rendimiento, característica del espíritu de esta época.

Sí, pero sería demasiado simple echar la culpa al espíritu de la época sin tener en cuenta que sigue una tendencia conocida en todas las religiones establecidas: la tendencia a crear estructuras que preparen el camino para este trueque espiritual. Siempre que se dicten normas o se proclamen credos salvadores existe la gran tentación de usar dichas normas y credos para sosegar al ego. Lejos, pues, de desprendernos del ego, este se ve fortalecido. Más aún, entra en una cárcel que se construye a sí mismo, en la que acaba dando vueltas sin parar.

Suena como una crítica a la religión.

En las religiones se distinguen diferentes peldaños y cada uno tiene su razón de ser. Lo que resulta lamentable es quedarse estancado en uno de ellos y tomarlo por la religión entera. Esto ocurre justamente cuando al yo le basta con el seguimiento de las directrices éticas y de las verdades de fe de una religión, y espera que los demás hagan lo mismo. Pero en el camino espiritual de la mística estos peldaños deben quedar atrás. El camino nos conduce a un nivel transconfesional en el que la palabra «creo» se vuelve certeza mediante la experiencia, en la misma medida en que se relega la fijación en el yo. Se tratará de las mismas verdades, pero en cada peldaño se interpretarán de forma diferente. Esto es así en todas las religiones, en el budismo y en el hinduismo, igual que en el islam y en el cristianismo.

Si le entiendo bien, este paso del nivel confesional al transconfesional equivale al ascenso desde la consciencia personal a la transpersonal. Y, además, lo ha descrito usted como el despertar desde el adormecimiento a la realidad. ¿Cómo encaja todo esto?

Según en qué nivel de la consciencia nos encontremos se nos presentará un aspecto diferente de la realidad. Reconoceremos un nivel de consciencia más alto

cuando nos demos cuenta de que lo que anteriormente nos pareció ser la realidad entera solo es una parte de la realidad. La mayor parte de la humanidad se encuentra en el nivel intelectual o mental de la consciencia, por lo menos desde los tiempos de la Ilustración, o incluso antes. Este nivel se caracteriza por el fuerte dominio de la consciencia egóica, que cree estar frente a un mundo objetivo que puede ser reconocido y dominado gracias a la razón. Una forma relevante de esta consciencia es el teísmo, del que ya hemos hablado, y también se manifiesta con especial fuerza en la moderna visión científica y positivista del mundo. Quien se mueve en ella se contenta con unas explicaciones meramente bioquímicas y psicológicas de todos los procesos vitales.

¿De modo que la visión científica del mundo empobrece la realidad?

El centro y punto cardinal de la existencia humana para los positivistas es el cerebro que, gracias a unos procesos neurológicos complejos, produce, según ellos, la consciencia. La mística asegura lo contrario: no es el cerebro el que produce la consciencia, sino que esta crea formas y, asimismo, un cerebro. En consecuencia, en primer lugar, no somos un sistema celular bioquímico complejo, sino espíritu: espíritu que se da a sí mismo tan solo una de las formas posibles de la consciencia mental del ego, sin que sea idéntico a ella. El intelecto es una manifestación concreta del espíritu, y el cerebro no es otra cosa que la densificación material de energía espiritual. Pero, más allá de sus manifestaciones y densificaciones, la realidad espiritual se experimenta a sí misma en la experiencia mística. En ella el espíritu se encuentra a sí mismo, por así decir, mientras que en el nivel racional, con su dualismo de sujeto - objeto, sigue estando separado de sí.

¿Mientras que la mística suspende dualismo?

El nivel de la consciencia de la mística es transpersonal. Allí, ya no hay ningún yo como sujeto independiente frente a un mundo objetivo, sino que se experimenta en unidad con él y con una relevancia distinta. Esta explicación no tiene nada que ver con el misticismo sino que coincide esencialmente con los conocimientos de los científicos actuales. A nadie se le pide que crea algo completamente fantástico e imposible. Pero si, a pesar de todo, alguien niega rotundamente la existencia de este nivel transpersonal de la consciencia, se cierra a sí mismo, de entrada, el acceso a la mística. Será imposible convencerle de esta verdad con argumentaciones, pues la mística no es cosa de fe sino de experiencia. Carl G. Jung lo expresó muy claramente así: *«La experiencia religiosa es absoluta. Se escapa a cualquier discusión. Lo único que se podrá decir es que nunca se ha tenido esta experiencia, y la otra persona*

dirá: “lo siento, pero yo sí la he tenido”. Y, con ello, la discusión ha terminado. Carece de importancia lo que el mundo opine sobre la experiencia religiosa; quien la tiene posee el gran tesoro de algo que se ha convertido para él en fuente de vida, sentido y belleza, proporcionando un brillo nuevo al mundo y a la humanidad». (C. G. Jung: *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, tomoli, Olten 1971, pág. 116).

¿Pero no hay ninguna posibilidad de convencer a las personas de la realidad del espacio transpersonal de la consciencia?

En el cristianismo utilizamos para este problema el concepto de gracia, lo que significa que es imposible sacudir desde fuera a una persona que piensa de forma materialista. ¿Y cómo podría tener éxito esa sacudida? Porque es como si a esa persona le faltara el sentido de la dimensión mística. Hablarle de ella sería como intentar explicarle los colores a un ciego. No es posible. No se puede captar la realidad transmental con medios mentales, y no podemos hacer nada más cuando tratamos con personas apegadas al nivel mental. A nadie se le puede convencer de la realidad del espíritu, no hay argumentos para ello. La puerta tendrá que abrirse desde dentro, por así decir. Por ejemplo, como ya hemos visto antes, cuando debido a una crisis existencial quede en entredicho la entera visión del mundo que se ha tenido hasta entonces.

¿No es esto una capitulación ante la pretensión de los positivistas de estar en la verdad?

No. Como mucho será una capitulación ante la necesidad, una de las insensateces mayores a la que se deja arrastrar la humanidad. Positivistas empedernidos se mutilan a sí mismos, por así decir, si se empeñan en cerrar los ojos al hecho de que la realidad es más amplia y rica que aquello que se puede medir, pesar y contar. Hans-Peter Dürr, que desde luego está libre de toda sospecha de ser anticientífico, dijo: «*Un profano tiene ideas mucho más optimistas de lo que es posible comprender gracias a las ciencias. Lo que a mí me enseñan las ciencias es a reconocer los límites del pensamiento científico. Esto no significa tirar las ciencias por la borda... Todos estamos conectados a esas fuentes de las que, a fin de cuentas, tendrán que venir las soluciones*». (W. Ebert: *Evolution, Kreativität und Bildung* Trostberg 1995, pág. 149). Estas fuentes son el ámbito de la consciencia transpersonal.

Ha dicho que la fijación en el nivel mental es un fenómeno de los tiempos

modernos. Esto da la impresión de que la humanidad en su conjunto ha pasado por diferentes niveles de la consciencia.

Y seguirá pasando por ellos. Existe efectivamente una evolución de la consciencia, como lo han mostrado Gebser, Wilber y otros. Provenimos de una preconsciencia arcaica y, a partir de ella, hemos seguido desarrollándonos hacia la consciencia mágica, de la que se encuentran todavía huellas en las leyendas mitológicas de las culturas antiguas, en los cuentos, y en algunos pueblos primitivos aún existentes, de los que nos informan los etnólogos. Pero luego la humanidad llegó a un punto en el que ya no consiguió interpretarse a sí misma y al mundo en ese nivel de la consciencia. Así que la consciencia pasó a alcanzar el nivel mítico. En ese nivel existía un cielo con divinidades —o también tan solo un único Dios— que organizaban y protegían el mundo. O sea, nacieron las religiones que aún siguen rigiendo y dando forma, hoy en día, a la vida de muchas personas. Pero han pasado los tiempos en que la consciencia mítica religiosa abarcaba todos los ámbitos existenciales. Se alcanzó un nuevo nivel de la consciencia, el mental, que desde hace algunas generaciones domina nuestra comprensión del mundo y la de nosotros mismos. Pero ahora nos damos cuenta de que las características actuales de nuestra capacidad mental tiene un límite. Alcanzamos un umbral al que podremos acercarnos cada vez más gracias a nuestra razón científica y técnica, pero que no lograremos traspasar. Con lo cual hemos llegado a un punto en que nos vemos en la necesidad de liberar las potencialidades que aún están ocultas en nosotros, para aprender más sobre lo que es verdaderamente la realidad. La liberación de la capacidad oculta de la consciencia reside en el espacio transpersonal de esta: es la mística.

Suena como si la mística fuera el producto tardío, o incluso final, de una evolución milenaria de la consciencia. Esto resulta frustrante, ya que los testimonios de la mayoría de los grandes místicos datan de hace cientos de años. Buda vivió hace 2500 años, el Maestro Eckhart hace 800.

Cierto, pero esto no es un argumento en contra de la hipótesis de una evolución de la consciencia. Si partimos de la base de que, desde los albores de la humanidad, nuestra mente ha estado provista de una facultad mística, resulta tan solo natural que siempre haya habido algún que otro individuo que haya sido algo así como precursor de experiencias místicas. Pero, en total, se trata de un número muy reducido. Desde luego, en la historia no se aprecian indicios que hagan suponer que la humanidad en su totalidad haya desarrollado una comprensión mística del mundo y de sí misma. Pero existen motivos para pensar que está encaminada hacia ella.

¿Cuáles serían estos motivos?

Según las investigaciones llevadas a cabo por Jean Gebser, nuestra consciencia se ha ido desarrollando. Hace 4500 millones de años se formó nuestro sistema solar. Fue hace 600 millones de años cuando surgió la primera vida en la tierra. Hace 370 millones de años salió de las aguas un reptil, del que proceden todos los vertebrados. El ser humano se desarrolló hace 3 millones de años a partir de una especie de simio. ¿Por qué ha de finalizar la evolución precisamente ahora?

Ya hemos hablado mucho de las experiencias místicas. También ha dicho usted que en realidad no se puede hablar de ellas, puesto que se dan en un nivel de la consciencia que no es posible reflejar adecuadamente con los medios mentales, conceptos y lógica, de nuestro lenguaje. Pero, aún así, los místicos siempre han intentado lo imposible: expresar sus experiencias en palabras e imágenes. Me gustaría que usted también lo intentara.

Ante todo quisiera decir que los místicos se sirven siempre de imágenes y símbolos, pero esto ocurre solo con posterioridad a la experiencia. El maestro chino Foyan dijo: *Cuando las personas utilizan palabras para describir el espíritu, no lo han entendido, pero cuando prescinden de las palabras para describir el espíritu, tampoco lo han entendido.*

¿Por qué?

Porque toda imagen, símbolo y lenguaje sobre el ser están sujetos a cambios constantes, mientras que lo divino permanece inmutable. Eckhart dijo: *«Si tuviera a un Dios a quien pudiera conocer, no le consideraría como Dios»*, (sermón 52). Así se puede entender por qué Juan de la Cruz dijo de Dios: *«Nada, nada. Ni esto, ni aquello»*. Más no se puede decir de Dios. Los místicos de todas las religiones están de acuerdo sobre este hecho. En el zen se recita el texto llamado Daio Kokushi, que dice: *«Hay una Realidad que precede cielo y tierra. No tiene forma, mucho menos nombre. Para los ojos es invisible. Carece de voz; para los oídos inaudible»*. Y más adelante prosigue: *«Oh, mis queridos y excelsos amigos aquí reunidos, si anheláis escuchar la voz de trueno del Dharma, dejad que se agoten vuestras palabras y vaciad vuestros pensamientos, entonces podréis llegar a caer en la cuenta del ser Uno»*.

De modo que tenemos que hacer caso de la famosa frase de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar habrá que callar».

La única salida que queda es, como ya se ha dicho, la utilización de metáforas, parábolas e imágenes. Me gusta servirme de la siguiente representación: Si nos imaginamos la Realidad primera como un océano inmenso, nosotros somos algo así como las olas de ese mar. Si la ola tiene la experiencia «soy el mar», aún hay dos: ola y mar. Pero en la experiencia mística se traspasa también ese dualismo. El yo de la ola se diluye y en su lugar el mar se experimenta como ola. Se experimenta en la unidad de ambos y como unidad de ambos. Este paso no lo lleva a cabo el místico, sino que le sucede. Ya no mira la realidad como un ente frente a él; no la ve, por así decir, desde el exterior sino que la experimenta desde el interior. Utilizando esta imagen, experimenta que todo es ola y océano a la vez. Todo es manifestación de la Realidad Una. Y, como todo es revelación de la misma realidad, también hay una compenetración absoluta de todo. El mar son todas las olas, y todas las olas son una unidad. Todo es cosmos, y todo en él es la manifestación del mismo ser cósmico. Pero esto lo experimenta el místico precisamente al cesar toda diferenciación entre él y las manifestaciones del ser.

La mística no está más allá de Dios y del mundo. La mística es Dios y mundo, una unidad indivisible. Pero esto no significa la abolición de la tensión entre los dos polos. Es la tensión entre un extremo de la vara y el otro. Es la tensión entre mar y ola, entre rama y árbol. Por eso, tampoco se consideran equivalentes Dios y ser humano. El mar se revela como ola. Uno puede dirigirse separadamente al mar y a la ola, pero su esencia es agua. La mano tiene dos caras. Mirándolas con la razón, habrá que mirar primero una cara y luego la otra. Desde el interior, ambas caras se experimentan como una. Por ello, se trata al mismo tiempo de la experiencia del completo vacío y de la plenitud total.

La palabra «vacío» tiene un sentido negativo para muchas personas, porque la consideran un término irritante de la espiritualidad oriental, que se utiliza en oposición al encuentro personal con el Dios de la mística occidental.

El vacío es paso, pero no meta. La meta siempre es vacío y forma, como se dice en el zen. Nirvana no es la disolución en una papilla universal. Nirvana es la experiencia del aquí y ahora, y no un estado en un futuro lejano. El vacío no está vacío. Deberíamos acabar con tres prejuicios contra la mística oriental. El primero es el reproche de quedarse estancado en el vacío. Esto en el zen se llamaría «un zen muerto». Pero en vez de vacío se podría decir igualmente plenitud. Allí ya no hay

ningún ser separado, *sino* solamente la experiencia *cósmica* de «ser con». Todos los místicos dan testimonio de esta experiencia.

El Maestro Eckhart escribe en sus Pláticas Instructivas: «Quien posee a Dios así en su esencia lo toma al modo divino, y Dios resplandece para él en todas las cosas; porque todas las cosas tienen para él sabor de Dios y la imagen de Dios se le hace visible en todas las cosas. Dios reluce en él en todo momento, y en su fuero íntimo se produce un desasimiento liberador y se le imprime la imagen de su Dios amado y presente». *Y Ramana Maharshi dice del iluminado:* «El perceptor percibe directamente por la percepción de Dios». *Éxtasis, raptos y visiones no son la meta de la mística, todo ello no es más que tránsito. Juan de la Cruz no deja lugar a dudas al decir:* «De aquí vienen los arrobamientos y traspasos y descoyuntamientos de huesos, que siempre acaecen cuando las comunicaciones no son puramente espirituales, esto es, al espíritu solo, como son las de los perfectos purificados ya por la noche segunda del espíritu, en las cuales cesan ya estos arrobamientos y tormentos de cuerpos, gozando ellos de la libertad del espíritu, sin que se anuble ni trasponga el sentido». (Noche Oscura, L 2, 12).

Ha hablado de un segundo prejuicio.

También deberíamos dejar de echarle en cara a la mística oriental que predica la autosalvación. En la mística, salvación es «conocer» o «experimentar» la realidad, que es un don que recibe la persona capaz de desasirse. Tan solo por el desasimiento se llega a la realidad siempre presente, no oscurecida por el yo, pero nunca mediante la realización de acto alguno. Somos, más bien, los cristianos los que estamos educados para ganarnos el cielo mediante obras buenas.

¿Y cuál sería el tercer prejuicio?

Pensar que la experiencia mística es subjetiva. Únicamente resultan subjetivas la transmisión y la expresión de la experiencia. Quien haya tenido una experiencia mística profunda reconoce lo Uno y Verdadero debajo de toda expresión verbal y representación ilustrada, con la condición de que realmente describa una experiencia de esta índole. Tengo un libro con 1200 haikus (estrofa japonesa de tres versos sin rima que suman diecisiete sílabas). Son muy distintos entre sí, pero en cada una de las poesías reluce lo Uno que se experimentó de manera inconfundible. Nadie puede simular lo que no ha experimentado. Es un disparate imperdonable decir que entonces toda persona tendría su propia religión. Se experimentó lo Uno y fue expresado de manera inconfundible de acuerdo con la personalidad de cada cual.

¿Teniendo en cuenta lo anterior, podría hablamos también de sus propias experiencias?

Quiero sumarlas a las experiencias de las personas con las que voy caminando. Pero nunca hay que olvidar que siempre se trata de descripciones *a posteriori*. Por este motivo volverá a aparecer siempre de nuevo la palabra «yo», aunque en la experiencia en sí no hay ningún yo. Veamos: *Vacío que no es vacío, del cual provienen sonidos, colores, sentimientos y pensamientos. Se trata de un meta vacío o de un vacío supracósmico. Yo y vacío se han fundido. —Vacío, divinidad, nada; también podríamos decir plenitud. Es la plenitud que está preñada de toda posibilidad. Contiene todo potencial y es origen y creación—. Aceptado, en casa, nada falta. Risa, pero no es reír sobre algo, es simplemente risa. —Dicha, pero no es sentirse dichoso debido a algo. Amor ilimitado, pero no es «Te quiero». Paradójicamente, he aquí que no hay ni amor, ni odio, ni vida, ni muerte, ni tú, ni yo, no hay fronteras, ni espacio, ni tiempo—. ELLO va de la mano de ligereza, naturalidad y libertad. —Ha quedado suspendida toda polaridad. Nada resulta absurdo, todo lo contrario, todo es muy natural. He ahí el golpe del tambor. Los sonidos caen de la nada cual perlas y desaparecen. No hay interior, no hay exterior. Un trago de zumo, y no hay nada más que el sabor intenso. Andar, solo este paso. ELLO anda, ELLO ve, ELLO siente, por absurdo que suene. ELLO piensa. También los pensamientos surgen cual perlas y van perdiéndose nuevamente.*

Esa es mi experiencia, pero se manifiesta en todo lo que estoy explicando aquí y en lo que he escrito. Por eso mis palabras parecen a menudo insólitas y, en consecuencia, dan lugar a interpretaciones erróneas. Surgen de un nivel distinto y, al decir esto, no me refiero a una consciencia elitista. Pero no podría hablar de otra forma sin traicionar mi experiencia.

¿Lo que acaba de describir, corresponde a lo que tradicionalmente se denomina «unión mística»?

Sí. «Unión mística» es la expresión cristiana para designar esta inmersión en lo Uno cósmico, transmental y transpersonal. En otras religiones y culturas se han ido cristalizando términos distintos para designar la misma experiencia: vacío, iluminación, liberación, satori, nirvana, samadhi y otros más. Pero siempre se trata de la misma experiencia del ser desnudo, donde todo es como es y, tal como es, es también completo. Pero este ser desnudo no es ninguna sustancia. Allí no se es feliz o no feliz, ni contento o descontento, ni alegre, ni triste. «Estoy contento» supondría ya una recaída en el nivel del ego. En la consciencia cósmica no hay bienaventuranza, ni felicidad en el sentido de un sentimiento. Porque los sentimientos siempre son sentimientos de un yo. Solo hay alegría, pero no «estoy alegre»; o solo hay felicidad,

pero no «soy feliz»; hay éxtasis, pero no «me siento extasiado». A quien haya transcendido el yo le parecerán relativos todos los demás niveles de la consciencia, mientras que la consciencia cósmica es un conjunto armonioso de plenitud absoluta. Es la consumación de todos nuestros anhelos. ¿Y por qué no puede ser la meta de todos los seres? ¿Por qué no llamarla «cielo»?

Hay personas que afirman que la experiencia mística cristiana es superior a la espiritualidad de otras religiones. ¿Estaría usted de acuerdo?

Desde luego que no. Si leo las poesías de Juan de la Cruz no encuentro ninguna diferencia con las experiencias místicas de otras religiones. Quisiera recalcar sobre todo dos de sus poesías: «*Entréme donde no supe*» y «*Qué bien sé yo la fonte*». En esos textos no hay nada que sea personal o cristiano. Por eso pudo escribir lo siguiente el espiritual cristiano John Chapman, que vivió en la primera mitad del siglo veinte y fue un gran guía y acompañante de personas en el camino espiritual: «*San Juan de la Cruz se parece a una esponja impregnada de cristianismo. Si se la estruja quedará la pura teoría mística. Por ello, durante quince años rechacé a Juan de la Cruz, teniéndole por budista. Me gustaba santa Teresa y la leía y releía una y otra vez. Ella es en primer lugar cristiana y solamente en segundo lugar mística. Luego caí en la cuenta de que había desperdiciado quince años en lo que se refiere a la oración*». Juan de la Cruz me ha acompañado a lo largo de decenios, y puedo decir que coincido plenamente con la declaración anterior.

¿Así que la consumación de nuestros anhelos puede encontrarse en todas las religiones, aunque les hayan dado nombres distintos?

Todas las religiones son caminos que llevan a la experiencia de lo divino, pero ninguna de ellas puede afirmar que posee el acceso único. Me gusta ilustrarlo con una imagen: las religiones son como las hermosas vidrieras de colores de una iglesia; dan una estructura determinada a la luz que está detrás, que trasluce a través de ellas. Si no hay luz, resultan insignificantes e incoloras. Por eso, la luz es lo realmente decisivo, pero no podemos verla con nuestros ojos. La luz hace visible, pero en sí es invisible. Solamente será visible al descomponerse en colores, estructurándose. Lo mismo ocurre con las religiones con referencia a lo divino: dan a lo incomprensible una estructura comprensible. El precio que las religiones tienen que pagar por ello consiste en la reducción de lo divino a un sector del espectro, y sería insensato tomar este sector por la totalidad. Tan insensato como creer que las vidrieras tienen una capacidad de iluminar independiente de la luz que las ilumina. Pero, a la inversa, también hay que considerar que la luz tiene que descomponerse en el espectro si no

quiere solamente iluminar sino también hacerse visible. Dios reluce en las religiones, pero nunca se le experimentará en ellas en la plenitud de su luz si no están abiertas a la posibilidad de una experiencia.

¿Para experimentar directamente lo que denominamos Dios tenemos, pues, que salir de la oscuridad de la iglesia y aventuramos a la intemperie?

Siguiendo con la imagen anterior, no creo que exista para nosotros lo divino más allá de la estructura y la refracción. No se puede reconocer algo que no sea una faceta de lo Uno. La realidad una es siempre todo. Dios existe como forma y no forma. Igual que la luz no se puede reconocer sin que ilumine algo, tampoco existe Dios sin forma. Allí donde nada se ilumine, tampoco se ve la luz. Más aún, hoy en día sabemos que lo que llamamos «iluminado» no es, en realidad, otra cosa que luz concentrada. Dicho de otra manera, es nada más que luz. Y la luz aparece al iluminarse a sí misma. Lo mismo ocurre con Dios. No hay otra cosa que Dios, pues Dios mismo es el ser. Y todo lo existente es una manifestación del ser: ser concentrado, por así decir. Y esto es lo que experimenta el místico. No experimenta el Dios puro, desnudo, más allá de las religiones; no se coloca delante de la puerta de la iglesia para mirar al sol (si lo hiciese arruinaría sus ojos, como nos cuenta Platón en el mito de la caverna). Experimenta más bien que todo es manifestación de Dios, la concentración del ser divino, incluido él mismo. El cosmos es la epifanía de Dios. Por ello, la mística verdadera trasciende también la doctrina del *karma*. Causa y efecto son formas de la manifestación de lo divino. Si existiera el renacimiento, renacería solamente el principio divino originario. Pero ni la mística de Oriente ni la de Occidente hablan de renacimiento. Aquí y ahora es el instante intemporal de Dios. Hace poco una persona me echó en cara que yo degradaba al ser humano a una especie de caldera de calefacción para calentar agua. No se había dado cuenta de que somos también el agua que pasa a través de la caldera.

¿Cómo hay que entender esto?

Dios y ser humano se corresponden como oro y anillo. Son dos realidades bien diferentes. El oro no es el anillo, el anillo no es el oro. Pero en el anillo de oro solo pueden existir juntos: son coexistentes. El oro necesita una forma para aparecer y el anillo necesita un material para resultar visible. Son *no dos*. El oro se manifiesta como anillo. Igualmente Dios se manifiesta como ser humano; solo pueden aparecer juntos. He ahí donde radica para mí el sentido de la encarnación de Jesús. En él deberá hacerse visible que todo es encarnación de Dios, desde los *quarks* y *leptones* hasta las formas puramente espirituales de las que no tenemos ni idea. Somos

«personas divinas». También podría decir: Dios se ha manifestado como ser humano.

¿Nosotros mismos somos Dios?

Sí. Aunque para los cristianos esta frase parezca escandalosa, cuando no herética o arrogante. Pero esto se debe al hecho de suponer que el místico pronuncia esta frase desde su consciencia del *yo*. En realidad la frase tiene su origen en la experiencia de unidad donde ya no hay ni *yo* ni *tú*. Además, la sospecha de herejía proviene del hecho de que el cristianismo entiende como «Dios» algo muy diferente de lo que acabamos de llamar «lo divino», la realidad primera, la consciencia cósmica o, precisamente, «Dios». El cristianismo entiende bajo el término Dios, por definición, un ente frente a nosotros. Pero esta idea teísta de Dios tiene solamente sentido mientras nos movemos en el nivel racional de la consciencia. Únicamente allí se necesita a un Dios que redime de una manera determinada. Desde la perspectiva de la mística, esta explicación de la redención es una metáfora del acontecimiento que ocurre en la experiencia mística. La salvación está siempre presente; en la experiencia mística el ser humano irrumpe en ella.

¿Con ello, hay que decir adiós a la enseñanza clásica sobre la redención?

No. La religiosidad tiene diferentes niveles. La humanidad permanecerá todavía por mucho tiempo en un nivel religioso en el que solamente podrá imaginar la salvación como la redención por un redentor. Esta afirmación no supone ningún menosprecio, pero todo creyente tiene que aceptar el hecho de que existe un nivel de consciencia que trasciende su visión religiosa del mundo. Si se da cuenta de esto y, en una situación determinada de su vida, le surge la pregunta sobre el sentido de la vida, entonces estará preparado para encaminarse por el sendero interior, que no es otro que el espiritual.

¿Qué ocurre entonces en ese sendero?

Primero ocurrirá lo que los místicos denominan proceso de purificación. Utilizando términos psicológicos podríamos hablar de un proceso de individuación, en el cual la psique se hace transparente a todos los bloqueos psíquicos y a los condicionantes que han surgido debidos a la educación, la socialización y la enseñanza religiosa. Hay que saber que no se trata de deshacerse de todos estos aspectos, sino de hacerlos conscientes y de aceptarlos. El proceso de devenir transparente conlleva una transformación de la identificación, especialmente en el ámbito religioso. Se hará pedazos el Dios del cielo al que rezábamos cuando éramos

niños. Y más de uno lanzará entonces un suspiro como lo hiciera Nietzsche: Dios ha muerto. En realidad no ha muerto Dios, sino una imagen determinada de Dios. Hay una canción de Claudia Mitscha-Eibel que expresa perfectamente los sentimientos de la gente de hoy: *En el cielo reina ahora el silencio, no se oye ninguna palabra. El que estuvo allí ¿ha muerto?, ¿o se marchó a escondidas?* Esta situación supone una carga emocional muy fuerte para muchas personas. Ya no saben a qué agarrarse. Pero esta crisis ya contiene en sí misma el impulso hacia la siguiente etapa del camino interior, pues entonces comienza, según la tradición religiosa, la fase del vaciamiento de la consciencia o de la unificación de la consciencia.

¿En qué consiste esta nueva etapa?

En el camino de la unificación de la consciencia se trata de dirigir el flujo mental en una dirección determinada. Esto se puede hacer mediante la concentración en un sonido, en una palabra o, en el ámbito asiático, en un mantra, o también realizando determinados movimientos; siempre se trata de enfocar la consciencia, que generalmente está muy dispersa. El otro camino busca el vaciamiento de la consciencia, en cuyo caso se trata de que cese toda la actividad del yo: tan solo hay una presencia muy despierta; los pensamientos van y vienen sin que la mente se agarre a ellos. Pero esto no resulta fácil, porque nuestro intelecto está acostumbrado a entretenerse con las impresiones que le llegan, a estructurarlas y a seguir ocupándose de ellas.

Ambos caminos llevan a un punto en el que el yo se da cuenta de que en realidad no es lo que hasta ahora solía creer que era. La identificación con el ego se derrumba y se da el conocimiento de que la identificación verdadera va mucho más allá de nuestro propio ego. Entonces se está en el umbral de la experiencia que he descrito al principio, cuando decía: la ola ya no se experimenta como parte del mar, sino que ya es solo mar, unidad sin nada enfrente.

¿Pero no existen también experiencias espirituales con un ente frente al sujeto? Estoy pensando en vivencias de fusión como se dan en el chamanismo.

Sin duda, en el chamanismo la identificación corriente con animales u otros seres es un medio de trascender la estrecha identidad del ego. Pero creo que también es un obstáculo, porque es muy grande el peligro de que el iniciado se quede estancado en este nivel, desplazando simplemente su identidad, sin alcanzar la experiencia mística de unidad. La dualidad no se trasciende así. Por ejemplo, estoy acompañando a una mujer que practica el camino chamánico, y en él tuvo, en una ocasión, una visión luminosa que le resultó extraordinariamente importante. Se quedó anclada en esta

experiencia, incapaz de trascender su yo, que se sintió ennoblecido por esta visión. Es como si se hubiera quedado parada en la antesala del templo, incapaz de dar el paso hacia la experiencia de unidad.

Así que desaconsejaría usted las prácticas chamánicas.

Por lo menos señalo sus peligros. Y el peligro mayor consiste en quedarse a mitad de camino. Además, esto no me lo he inventado yo; las tradiciones místicas de las religiones más importantes siempre han puesto de relieve el peligro de dar demasiada importancia a los efectos espirituales secundarios, tales como la telequinesia, la precognición, las visiones, los éxtasis, las levitaciones, las supuestas vivencias de reencarnaciones y cosas similares. Por supuesto, experiencias de este tipo pueden ser importantes para una persona o incluso para un grupo, pero no son la meta. Y, sobre todo, no se deben interpretar erróneamente como un signo de haber sido especialmente elegido. Porque, a fin de cuentas, las capacidades parapsicológicas no tienen mucho que ver con la espiritualidad. Se trata de potencias que, de una forma rudimentaria, poseen todas las personas pero que algunas son capaces de desarrollar y otras no, del mismo modo que hay personas dotadas para la música y otras que tienen esta disposición natural menos desarrollada.

¿Existe algo así como un talento místico gracias al cual las personas tienen experiencias transpersonales de unidad sin haber seguido el camino espiritual de alguna religión?

A cualquier persona le puede sobrevenir tal experiencia sin preparación alguna. No es necesario practicar un ejercicio espiritual determinado. Estoy pensando en personas como Hölderlin, Rilke o Nietzsche; este último tuvo su «iluminación» junto a la roca de Sils María. Probablemente su declaración «Dios ha muerto» es expresión de una experiencia mística auténtica. Pero, viendo el ejemplo de Nietzsche, nos podemos hacer una idea de las dificultades extraordinarias que puede acarrear la irrupción inesperada en el nivel transpersonal. Porque, a menudo, las personas carecen de un sistema de coordenadas para ubicar sus experiencias, o bien rechazan una interpretación religiosa por motivos ideológicos. Para Nietzsche resultó impensable interpretar sus experiencias del ser dentro de un contexto cristiano o, en general, religioso. Así que se le puede considerar un místico que se quedó a mitad de camino, que irrumpió en el ámbito transpersonal pero luego perdió la orientación.

¿Podría aclararnos esto un poco más?

Me refiero al texto escrito por Nietzsche en su «Ecce homo»: «¿Qué hacemos con el resto de nuestra vida, nosotros que pasamos la mayor parte de ella en la ignorancia más esencial?»... Y sigue diciendo: «Ahora quiero contar la génesis de». «Así hablaba Zaratustra». La concepción básica de esta obra, la idea del eterno retomo, la fórmula más alta de afirmación que se puede alcanzar, tuvo lugar en el mes de agosto del año 1881. Figura en una hoja con la indicación: «a 6000 pies más allá de los hombres y del tiempo. Aquel día me paseé por los bosques del lago Silvaplana. Me paré al lado de una roca imponente, en forma de pirámide, no lejos de Surlei. Si, desde la perspectiva de aquel día, miro los últimos meses anteriores a él, encuentro como presagio un cambio profundo y decisivo en mis gustos, especialmente en relación con la música... Y prosigue: El término revelación describe realmente el hecho, en el sentido de que algo se hace visible y audible, de forma repentina y con una seguridad y sutileza inefables, algo que nos estremece y conmueve. Se oye, no se busca; se coge, no se pregunta quien lo da; cual relámpago aparece un pensamiento, con urgencia, en el acto, —nunca he tenido la posibilidad de elección—. Un gozo cuya tremenda tensión se deshace a veces en un río de lágrimas; en la que los pasos, sin querer y de forma alternativa, se vuelven muy rápidos o lentos; una manera de estar fuera de mí mismo, con la sensación de un sínfin de escalofríos y estremecimientos...; un gozo muy hondo en el que lo más doloroso y sombrío no resulta antagónico, sino relativo, como un desafío... —La duración, la necesidad de un ritmo muy amplio es casi la medida del poder de la inspiración... Todo ocurre en un grado máximo, involuntariamente, pero con el ímpetu de un sentimiento de libertad, de algo incondicional, de gran fuerza, divino... Parece, recordando una frase de Zaratustra, como si las cosas mismas se acercaran realmente, ofreciéndose como una alegoría».

Nietzsche expresa aquí la gran conmoción de muchos místicos, que en un primer momento no saben lo que les ha ocurrido. Están conmovidos, pasan por el cielo y el infierno. Al principio resulta difícil hacer compatible la vida cotidiana y lo que se ha contemplado; parece imposible aplicarlo prácticamente en la vida. Regirse por una sensatez virtuosa deja de tener sentido. Y todo esto le sucede a una persona que no lo ha buscado.

Nietzsche, por lo menos al principio, disponía de la energía intelectual necesaria para verter sus experiencias en palabras y asimilarlas de este modo. ¿Pero, qué ocurre con personas menos creativas cuando les sobreviene una experiencia mística?

Como han traspasado las fronteras conocidas de su identidad egóica, a menudo caen en una inseguridad amenazadora, que será tanto mayor en la medida en que esas

personas carezcan de un marco de interpretación religioso que les permita integrar sus experiencias en su vida y en su comprensión religiosa. Por eso, más de uno comienza un tratamiento psiquiátrico, porque cree que se está volviendo loco. Ni siquiera un psicólogo tan profundo como Sigmund Freud sabía cómo manejar las experiencias transpersonales, considerándolas anormales y psicopáticas.

Pero esto no solamente le ha pasado a Sigmund Freud. Repasando la literatura mística llama la atención las veces que se habla de grandes angustias y fases de sufrimiento. Para ello, Juan de la Cruz ha acuñado la metáfora de la «noche oscura» que el místico tendrá que atravesar en su camino hasta Dios. ¿No es la mística, a fin de cuentas, algo que da miedo?

No. Lo que Juan de la Cruz vivió y sufrió fue un largo camino de purificación. He estudiado profundamente sus textos maravillosos y siempre me ha dado la impresión de que su camino no le pudo resultar nada fácil, teniendo en cuenta su biografía. De su vida sabemos que pasó una infancia y juventud difíciles. Creció en el mundo estrecho y amenazador del catolicismo español de la Inquisición, pero no se encontraba a gusto en él. Hay una poesía suya preciosa que comienza con las palabras: *Entreme donde no supe*. No fue nada fácil para él seguir siendo fiel a su experiencia debido a la Inquisición, a la que tuvo que enfrentarse cuatro veces; se trataba de una emancipación cuyas dificultades no nos podemos ni imaginar hoy en día, pues Juan de la Cruz no tenía ningún apoyo, ningún sostén, nada a qué referirse. Su compañera, Teresa de Jesús, tuvo menos dificultades. No le importó utilizar la terminología cristiana para expresar sus experiencias místicas. Juan de la Cruz también lo hizo, pero es en sus poemas, en los que frecuentemente están ausentes los términos religiosos, donde se le aprecia como místico auténtico. También esto forma parte de su «noche oscura».

¿Quiere decir con esto que ese lado oscuro de la mística no tiene que constituir necesariamente una etapa del camino interior?

En relación con la «muerte de Dios», en el transcurso de la subida espiritual pueden presentarse angustias, horrores, sensación de estar totalmente abandonado, y de desesperación; pero no se tienen que dar necesariamente. No son pocos los que alcanzan la cima con gran facilidad y, una vez allí, estallan en una risa estrepitosa. Mi Maestro Zen, Yamada Roshi, al hacer su experiencia decisiva se pasó tres días riendo ininterrumpidamente. Como es fácil imaginar, su mujer creyó que se había vuelto loco; pero no era así. Reía porque la «iluminación» le resultó muy fácil, porque él había «despertado» cayendo simplemente en la cuenta de que la realidad puede ser

totalmente banal y, al mismo tiempo, completa. Y entonces, de golpe, le resulta a uno ridículas toda la teología y la filosofía que ha cultivado. O sea, el camino espiritual tiene diferentes características según la persona, y el modo de recorrerlo dependerá de la disposición psíquica de cada uno.

A la vista de lo que acaba de decir parece infundada la opinión generalizada de que la mística tenga siempre un cariz muy serio.

Desde luego que no hay motivo para esta opinión. Pero ya ve, es un indicio más de la tergiversación de la mística en Occidente. También puede haber influido el hecho de que la Iglesia Católica haya establecido unos criterios bastante extraños para la santidad. Rara vez nos encontramos con un santo que ría; lo que se pide a los santos es una virtud extraordinaria, actuaciones milagrosas y cosas por el estilo. Pero todo ello no tiene nada que ver con experiencias místicas. Más bien se trata de un catálogo de requisitos que no pueden aplicarse a los místicos. Justo lo contrario: muchas veces los místicos han sido rechazados por no responder al código moral de una época determinada porque, aunque generalmente se ajusten a las convenciones y normas existentes, lo hacen a sabiendas de que todo ello es tan solo provisional y relativo.

Pero están los llamados «santos locos», personas que no reparan en las convenciones por haberse dado cuenta de lo relativo de todo lo terrenal.

Sí, existen, y su conducta suele desconcertar bastante a sus coetáneos. Nos llegan muchas anécdotas desde Oriente sobre este tipo de «santos locos»; por ejemplo, el Maestro Zen Ikkyu, que iba a los burdeles para convertir a las mujeres que trabajaban allí. Y, si pensamos en los relatos que conocemos sobre Jesús, nos encontramos con innumerables episodios que debían resultar tremendamente escandalosos a los ojos de sus contemporáneos: comía con mujeres de dudosa reputación, se reunía con los publicanos, que estaban muy mal vistos, e incluso llegó a desconcertar a sus propios discípulos al permitir que le perfumaran con aceites de gran valor en vez de dedicar ese dinero a los pobres.

Suena como si la experiencia mística conllevara el abandono de toda pauta de moral social. ¿Viven los místicos más allá del bien y del mal, por citar nuevamente a Nietzsche?

La experiencia mística transforma a la persona radicalmente. Nos hace ver que todas nuestras normas morales están relacionadas con nuestras autoidentificaciones,

que dependen a su vez del nivel de consciencia en que nos encontremos. En un nivel de consciencia transpersonal, se modifica nuestra comprensión y, con ello, también nuestra idea sobre la moral. O, mejor dicho, para la persona que ha tenido una experiencia mística, la moral se relega a un segundo plano, pues ahora se ve invadida por un amor global hacia todo y hacia todos. El amor se convierte en la norma determinante de todas sus actuaciones. Para estas personas vale la frase de Agustín: *Ama et fac quod vis*: «Ama y haz lo que quieras». Y podríamos añadir: «da igual qué cosa hagas» porque, si tu obrar está impregnado del espíritu del amor, cumplirá por sí solo todo lo que dicta la moral y no pasará por alto intencionadamente ningún uso o costumbre, ya que ello no sería compatible con el amor global.

¿Y si las convenciones morales van totalmente en contra del espíritu del amor?

La consciencia mística apunta a la unidad. Quien se experimenta como uno con el prójimo tendrá una base totalmente nueva para la moral. El amor es la realidad auténtica e, incluso cuando las personas se han alejado de la experiencia de la realidad primera, sigue siendo eficaz como energía creativa de la evolución y del desarrollo de la cultura. Y, como tal, se introduce en las convicciones morales de las culturas y religiones. Por otra parte, este es el motivo de que las religiones apenas se distinguen en sus exigencias éticas, como lo intenta demostrar Hans Küng en su proyecto «Weltethos». («Una ética mundial»).

¿Pero, no significa esto que la observancia de los mandamientos morales conduce necesariamente a la experiencia de lo divino?

No. Aunque la ética cristiana diga: *si te comportas bien, verás a Dios*, en realidad no resulta tan sencillo. Los mandamientos morales pueden ser una ayuda en el camino interior, pero no constituyen una garantía para la experiencia mística. Al contrario, siempre conllevan el peligro, para la persona, de vincularse demasiado a la disciplina moral y a la ascética, y de quedarse apegada a su yo. Porque es el yo el que quiere ser moral, esperando alcanzar de esta manera el cielo.

Vista así, desde la perspectiva de la mística, parece fundamentada la objeción protestante contra toda forma de justificación por las obras.

Así es. También se basa en este enfoque la crítica del abuso de las indulgencias. En el protestantismo solo resulta problemática su convicción, que también se da en el catolicismo, de que el yo, a fin de cuentas, tiene que estar justificado ante Dios. Pero no es así. La tarea del yo consiste en relegarse para dejarle sitio en la vida a la

realidad primera: permitir que Dios llegue al mundo. O, como lo expresa Eckhart: «Pues bien, querido hombre, ¿qué daño te hace si le permites a Dios que Dios sea Dios en ti?» (Sermón 6).

¿Es el «devenir Dios» de la persona lo que llama usted en sus libros «sacramento del momento»?

Sí. Dios sucede en el aquí y ahora. Únicamente en este preciso instante es posible la comunión y la comunicación con El. La vida es la religión auténtica; es la consumación de Dios. Dios se revela en las situaciones menores exactamente igual que en las que llamamos elevadas. Meta de toda mística es comunicar allí con El. En rezos y rituales celebramos tan solo esta realidad. Si celebro la eucaristía con el pan y el vino encima del altar, celebro la unidad de Dios y creación. Pan y vino no son más que los exponentes del universo, desde el átomo hasta la pura consciencia. Celebro lo que ya es desde siempre. Las palabras dichas sobre el pan y el vino son solamente la confirmación, no una transustanciación. Y cuando bautizo, digo a los padres y a los padrinos: *he aquí que el cielo se abre nuevamente, como ocurrió en el bautizo de Jesús, y una voz habla: «Este es mi hijo amado, esta es mi hija amada»*. No hay nada que se limpie, se confirma lo que es desde el principio: la unidad de Dios y persona.

En este contexto me gustaría citar a Rumi, uno de mis místicos favoritos: *«Si hay alguien que ama en este mundo, oh musulmanes, ese soy yo. —Si hay algún creyente o ermitaño cristiano, ese soy yo—. Los posos del vino, el escanciador y cantante, el arpa y la música, el amado y la vela, la bebida y también la alegría del bebedor, ese soy yo. —Los setenta y dos credos y sectas del mundo no existen en realidad: lo juro por Dios—. Todo credo, toda secta, lo soy yo. —El fuego infernal, podéis creerme, con sus antesalas de llamas vivas, sí, y también el paraíso, el jardín del Edén con sus vírgenes paradisiacas, lo soy yo—. Esta tierra, este cielo y todo lo que abarcan: ángeles, sílfides, genios y la humanidad entera, lo soy yo»*.

2

MUCHOS SENDEROS, PERO UNA SOLA CIMA

De la relación de las religiones con la mística

Usted dice que mística es el término de la espiritualidad transconfesional. Esta palabra hace pensar que existe algo así como una religión más allá de toda religión. Suena paradójico, pero usted dice que no lo es. ¿Por qué?

La espiritualidad transconfesional no se refiere a una religión, sino a una religiosidad más allá de las religiones. Y esa religiosidad es un rasgo básico de la naturaleza humana; es nuestra tendencia más íntima a abrirnos hacia la totalidad y lo uno. Esa tendencia la compartimos con todos los seres vivos, pues es la fuerza impulsora de la evolución. Hasta ahora se manifestaba en las diferentes religiones del mundo porque durante milenios no ha existido ninguna separación entre religión y espiritualidad. Pero ahora estamos viendo que esta energía religiosa se desgaja de las religiones tradicionales. Cada vez me encuentro con más personas que no profesan ninguna religión pero que son muy religiosas. He aquí para mí el indicio del avance de la evolución de la consciencia.

¿Quiere decir con ello que en un futuro no muy lejano ya no habrá religiones?

Eso sería exagerar, pero las religiones se abrirán, rindiéndose a la evidencia de que su meta verdadera es la espiritualidad que trasciende lo confesional. Y caerán en la cuenta de que, desde siempre, ya incluían en su seno esa transconfesionalidad. Buda no quiso fundar ninguna religión. Jesús no quiso fundar ninguna religión. Son solamente sus seguidores los que dieron forma a las experiencias de sus maestros, estableciéndolas de forma oficial. Me temo que se trata de un proceso inevitable. Porque lo divino que se vive en las experiencias espirituales estimula a ser expresado en forma de rituales y teologías. Por ese motivo siempre habrá comunidades religiosas, en el sentido más amplio de la palabra, aún cuando muchas se establecerán en el futuro al margen de nuestras Iglesias.

¿Significa esto que las religiones son el tributo que lo divino tiene que pagar al ser experimentado por la persona?

Permítame reemplazar la palabra «tributo» por una metáfora diferente. La religión

se puede comparar con la luna, que alumbra la tierra de noche pero recibe su luz del sol. Cuando la luna se coloca entre el sol y la tierra, ocurre un eclipse solar. Algo parecido pasa con la religión. El sol es lo divino, ilumina a las religiones para que den luz a las personas en su camino. Pero si la religión se da demasiada importancia a sí misma, colocándose entre Dios y la persona, entonces oscurecerá a Dios: se produce un eclipse de Dios. Es una tendencia que encontramos en todas las religiones y, por este motivo, la mística conlleva irremisiblemente cierta crítica a las religiones; no por rechazarlas, sino como señal de alarma contra un exceso de aprecio de sus propios valores.

El poeta místico Kabir ha expresado esta advertencia en una bella poesía. Como hijo de mujer musulmana y discípulo de un brahmán era fronterizo entre el islam y el hinduismo y, quizás por esto, tenía una fina sensibilidad para los límites de las religiones. Dice así: «*¡Oh, Servidor! ¿Dónde me buscas? ¿No ves que estoy a tu lado? No estoy en el templo, ni en la mezquita, ni en la Kaaba, ni en el Kailash. No estoy en los ritos, ni en las ceremonias, ni en el yoga, ni en la renuncia. Si eres un verdadero buscador, me verás enseguida; en un instante me encontrarás. Kabir dice: “¡Oh, Sadhu!, Dios es el aliento de todos los alientos!”*».

Bien, pero las confesiones, con todos sus usos y costumbres religiosos, son algo con lo que muchas personas se identifican: son las queridas tradiciones e identidades que se han ido formando a lo largo de muchos años. Seguramente usted encontrará fuertes resistencias si anima a las personas a despedirse de todo eso. ¿Cómo lo ve usted?

No aconsejaría a nadie abandonar su religión, como yo tampoco quisiera abandonar mi cristianismo. Pero la religión para mí significa solamente el indicador del camino, no la meta. Cuando me dé cuenta de que el indicador se da demasiada importancia y me retiene, entonces no le haré caso. Por supuesto que les resulta difícil a las personas abandonar lo que ha sido lo más natural desde su infancia. No lo hace nadie a no ser que ya haya comenzado a dudar o a desesperar de lo que antes resultaba evidente. Y esto ocurre cada vez con más frecuencia en la medida en que aumenta la discrepancia entre la concepción cotidiana del mundo y las ideas religiosas tradicionales. Yo, al menos, constato que las personas que se acercan a mí lo hacen generalmente por haber entrado en una crisis de falta de sentido. De repente se ven confrontadas con preguntas a las que no encuentran respuesta: *¿por qué vivo?, ¿adónde voy?, ¿por qué me ha sucedido esto a mí?* Las religiones intentan desde siempre dar respuestas a este tipo de preguntas, pero ya no satisfacen a muchas personas de nuestra época. De golpe, estas personas se han quedado sin apoyo, lo que les produce una gran inseguridad. En estas condiciones acuden a mí, y yo las recibo, por así decir, para mostrarles las perspectivas que se ofrecen para una marcha hacia

adelante y hacia un nuevo comienzo, ya sea dentro del marco de su religión o al margen de ella.

Habr  diferentes caminos. De cualquier forma, aumenta el número de personas que se dirigen hacia la espiritualidad oriental, convencidas, por lo visto, de poder satisfacer mejor sus anhelos espirituales por ese camino. En cambio, alguien tan destacado como el Dalai Lama recomienda a sus admiradores europeos que permanezcan dentro de su tradición cultural cristiana.  Est  usted de acuerdo con el Dalai Lama?

Me parece de gran importancia permanecer en las tradiciones espirituales que han sido muy experimentadas. En ellas se nos brindan posibilidades de interpretación comprensibles, así como indicadores tanto para la vida cotidiana como para el tratamiento de las experiencias místicas. Los senderos espirituales clásicos son algo así como mapas de la mente que permiten conocer con bastante certeza en qué punto se encuentra uno y qué desarrollos espirituales quedan por recorrer. Pero, por supuesto, hay diferencias entre los distintos senderos. Cada uno ha establecido su indicador propio aunque, en el fondo, sus estructuras básicas son muy parecidas. Todas apuntan hacia la misma cima.

 En qué tradiciones espirituales est  pensando?

En el cristianismo tenemos la espiritualidad de la contemplación, que ha caído más bien en el olvido. En el budismo están el zen y el vipasana, en el ámbito hindú las variantes del yoga: krya-yoga, raja-yoga y el yoga de Patanjali. En el islam est  el sufismo, en el juda simo la cábala.

 Qu  relación hay entre estos caminos espirituales?  Se excluyen entre sí, se complementan, se puede caminar por dos a la vez, o hay que decidirse por uno?

Todos estos caminos son senderos de subida hacia la misma cima de la montaña. Uno va por la derecha, el otro por la izquierda, uno es más empinado, el otro más cómodo. Pero al final todos llevan a la misma meta. Sus características dependen de la tradición y cultura religiosa a que pertenezcan. Ilustr ndolo con una imagen, las religiones son las diferentes zonas climáticas que predominan en las laderas de la montaña: norte, sur, este y oeste. Quien comienza la subida, no conoce al principio nada más que su entorno, o tan solo ve que otra región es muy distinta de la suya. Aún no sospecha que finalmente entrar  en una zona en que los caminos se irán acercando. Y, al final de todo, cuando ya haya rebasado el nivel de las nubes y

alcanzado la región de la cumbre, verá que los numerosos buscadores de la cima han estado siempre caminando por la misma montaña, teniendo la misma meta.

Suena como si criticara las religiones o, al menos, las confesiones.

Por supuesto que tomo una postura crítica frente a las religiones. Sobre todo estoy en contra de toda costra, en contra de estructuras absolutas y rígidas. Pero no olvido que mi religión cristiana me ha puesto en el camino; no sé dónde estaría hoy sin el acceso cristiano hacia lo religioso. Las confesiones son puntos de encuentro, umbrales por los que muchas personas llegan al camino espiritual. Ahí radica su valor, que no disminuye por el hecho de que, en el algún momento del camino espiritual, se alcance un punto en que se superen las confesiones. Porque lo que es experimentar a Dios, experimentarlo realmente, eso no es posible dentro del corsé de las confesiones. Con ello, y lo recalco, no me refiero a ningún sincretismo. Todo lo contrario: las religiones deben coexistir. Necesitamos las múltiples «vidrieras» que nos indican algo de la luz que está detrás de ellas. Lo que no deben hacer es pretender ser las únicas que poseen la verdad, sino conducir a sus seguidores a la experiencia de lo que anuncian sus escrituras sagradas. Pero no deben intentar retenerlos en sus respectivas confesiones.

¿Pero qué camino es el correcto para cada persona?

Los que encuentran el camino místico en su propia tradición religiosa no tienen que buscarlo en otras religiones. Pero esto resulta extraordinariamente difícil en la religiosidad cristiana contemporánea. No se enseña la contemplación. No hay maestros místicos ni caminos espirituales que apunten desde un principio a la experiencia de lo divino. Quien busca esto no suele tener otra elección que orientarse en tradiciones religiosas diferentes. Pero no necesariamente tiene que ser así; de ahí mi afán por desenterrar la herencia mística del cristianismo y resucitarla nuevamente. Se trata de tesoros insospechados que para nada son inferiores a las llamadas religiones místicas orientales.

Permítanos echar un vistazo a este tesoro: ¿qué joyas de la mística occidental salen a la luz?

En nuestro ámbito cultural son los griegos los que pusieron las bases para el conocimiento intelectual de la mística. Ya he hablado de Platón, cuya filosofía proporcionó el marco conceptual y metafórico para toda la mística cristiana. Pero ya antes que él, en el paso del siglo sexto al quinto antes de Cristo, un filósofo del sur de

Italia, Parménides de Elea, describió la experiencia de unidad con lo divino. Después de Platón, enseñaron la filosofía mística sobre todo los neoplatónicos, hombres como Proclo y Plotino. Son los verdaderos fundadores de la llamada *phi-losophta perennis* —la filosofía eterna—, que prosiguen luego los grandes místicos europeos como Eckhart, Juan de la Cruz, Nicolás de Cusa, Spinoza y otros, por citar tan solo unos pocos nombres. De igual importancia son las grandes figuras femeninas de la mística, tales como: Hildegarda de Bingen, Mechthild de Magdeburgo, Gertrudis de Helfta, Hadewijch de Amberes, Marguerita Porete, Teresa de Jesús y una persona tan peculiar como Madame Guyon. Esta última, a causa de sus enseñanzas místicas, estuvo encerrada en la Bastilla por espacio de cinco años. Y no hay que olvidar la mística popular, que cuenta entre sus representantes a personas como Jakob Böhme y Angelus Silesius. Y estos son solamente unos pocos nombres de la gran historia de la mística cristiana.

Considerando a este gran número de personas, habrá que plantearse la pregunta de si es necesario ocuparse de la mística budista o hindú.

No diría yo esto, pues resulta extraordinariamente provechoso ocuparse de las tradiciones espirituales de Oriente. En lo que a mí se refiere, solo gracias a mi larga práctica del zen me he dado cuenta de que la mística cristiana, en su esencia, enseña exactamente lo mismo que las escuelas zen. En otras palabras, solo dando un rodeo por el Japón he sido capaz de percibir y apreciar los tesoros de la propia tradición cristiana.

Ha mencionado a los llamados fundadores de religiones, diciendo que no fue su intención establecer religiones. ¿En qué consiste la relevancia de Buda o Jesús desde el punto de vista de la mística?

Para mí, la importancia de Jesús y de Buda radica sobre todo en el hecho de haber alcanzado lo que podemos alcanzar como personas que somos: han experimentado la realidad primera, esforzándose en transmitir esta experiencia a otras personas e indicando caminos para que otros sean capaces de llegar a realizar la misma experiencia. Por ello son para nosotros algo así como guías y acompañantes en el camino interior.

Parece idéntico a lo que se conoce como «imitación de Jesucristo».

Sí, pero con un aspecto añadido: hay personas que en el camino interior necesitan figuras de identificación; estas son algo más que simples ideales. No se intenta

únicamente imitar su ejemplo sino unificarse con ellos en el abismamiento contemplativo. Este tipo de prácticas cobra especial importancia en el budismo tibetano. En ellas se acostumbra a llevar a cabo la unificación con la imagen de una divinidad o de un bodhisattva mediante visualizaciones o imaginaciones. Más aún: se trata de convertirse en esa realidad que se revela en la imagen. Conocemos algo parecido en la veneración de los iconos en el cristianismo ortodoxo. Para los ortodoxos devotos, los iconos son ventanas que permiten una mirada hacia la transcendencia. Son, por así decir, el punto de sutura entre los dos niveles de la realidad.

Suponiendo que estamos realmente en el umbral de una nueva fase de la evolución de la consciencia y de una época espiritual, ¿habrá nuevas figuras de identificación, nuevos fundadores de religiones y nuevos guías espirituales?

No cuento con la aparición de una persona que sea comparable a uno de los grandes fundadores de religiones. Más bien, supongo que habrá toda una serie de guías espirituales en torno a los cuales se formarán grupos de personas; o sea, personas con carisma que llevarán consigo a otras por el camino ya explorado por ellas. Son como guías de montaña que ya han andado el camino y ahora van por delante de los demás. Puede que surjan nuevas «escuelas» o «sectas», pero eso carece de importancia. Lo que importa es que las personas crezcan espiritualmente, que lleguen a liberarse de los directores religiosos. El ser humano tiene la tendencia de agarrarse a los faldones de alguien en vez de recorrer por sí mismo el camino. Es así como muchos se agarran hoy en día a un «gurú».

¿Qué significa esto para usted, como Maestro espiritual que tiene discípulos y discípulas? ¿Es usted también un modelo a imitar o incluso una persona de identificación?

No, espero poder escapar a ese peligro. He andado por un largo camino espiritual en el que he tenido propias experiencias, y ahora continúo por él e invito a andar conmigo a las personas que estén convencidas de que este es su camino. Quien quiera acompañarme será bienvenido. Quien no pueda, deberá buscarse otro acompañante.

De modo que no pretende ofrecer el único camino o uno especialmente bueno. Además, aparte de usted existen muchos otros maestros espirituales. ¿No se hacen la competencia entre sí?

Por lo menos, no debería haberla. Por supuesto, un maestro espiritual concederá

siempre especial importancia al camino experimentado por él. Pero lo que no se dará entre personas que han tenido una experiencia espiritual auténtica son disputas dogmáticas. Incluso me atrevo a afirmar que, siempre que una persona pretenda estar en posesión de la única verdad, este es un indicio clarísimo de que no ha alcanzado realmente el espacio místico de la consciencia.

Este sería un criterio negativo para la persona que está buscando un maestro o una maestra espiritual, en el sentido de a quienes debería evitar. ¿Qué criterios positivos podría indicar para encontrar al maestro o ala maestra adecuados?

No hay criterios generales que valgan y sirvan como prueba. Prefiero el antiguo aforismo que dice: «Cada maestro tiene los discípulos que se merece, y viceversa». Al fin y al cabo son la personalidad y el carácter del maestro los que determinan qué personas se agrupan alrededor de él. Solo resultará interesante como maestro la persona que ofrezca un camino atractivo y factible, y que, a la vez, inspire confianza. Es requisito imprescindible que vaya surgiendo una relación de confianza entre el discípulo o la discípula y el maestro o la maestra. Donde esto no se dé, habría que decidir la separación de mutuo acuerdo.

¿Pero no existen también embaucadores espirituales?

Por supuesto que los hay, y son reconocibles. Pero no quisiera entrar en este tema. Yo voy por mi camino e invito a andarlo conmigo. Pero si alguien cree haber encontrado algo diferente o supuestamente mejor, puede marcharse en cualquier momento.

Dice que se puede reconocer a los embaucadores. ¿Cómo?

Siempre resulta sospechoso que alguien que se presenta como maestro espiritual se dé a sí mismo mucha importancia. También resulta sospechoso que procure que las personas dependan de él. Hará muy mal si habla de cosas que no ha experimentado por sí mismo y de las que no pueda dar testimonio. Y lo peor de todo es que persiga con ello intereses económicos.

Muchas personas con tendencias religiosas buscan amparo en el llamado movimiento de la Nueva Era y en el esoterismo. ¿Qué ambiente hay en esos grupos en materia de charlatanes y de autenticidad religiosa?

Dentro del movimiento de la Nueva Era hay muchos elementos que no conducen a una experiencia mística auténtica. Hay cosas que pertenecen al ámbito de lo oculto y otras al ámbito de la psicología o de la parapsicología. Pero no resulta fácil trazar una línea de separación exacta. Un ejemplo: hay personas que consumen drogas por motivos realmente serios y de índole religiosa. A menudo les deparan experiencias que van más allá de sus conciencias cotidianas. Si tienen en estos casos un acompañante espiritual experimentado, dichas experiencias pueden ser de ayuda. Pero, si no es más que un «viaje», les falta lo que la mística denomina el proceso de purificación. Andar durante mucho tiempo por el camino espiritual es lo que transforma a la persona radicalmente. Generalmente, no se da esta transformación con las experiencias obtenidas mediante drogas. Por otra parte, muchas veces son solamente experiencias pseudomísticas, que se quedan estancadas en el ámbito de los sentimientos.

¿En qué consiste la diferencia?

Las experiencias pseudomísticas no llevan a la persona a un estado de la consciencia más alto, transpersonal, más allá de la consciencia egóica cotidiana, sino que la llevan de vuelta a un nivel prepersonal. Allí experimenta un estado de unión simbiótico, como lo viven los lactantes con el pecho materno. Este tipo de experiencia de unidad, que puede ser muy profunda y conllevar fuertes emociones, siempre presupone un yo que se siente muy a gusto en este estado y, en consecuencia, quiere reproducirlo siempre de nuevo. La pseudomística de la Nueva Era no transforma a la persona, como ocurre con la mística auténtica. En cambio fortalece precisamente su estado egóico, por ofrecer «experiencias de unidad» agradables, de las que el yo se jacta. Pero es un camino erróneo, porque en este tipo de experiencia no se da un desprendimiento del yo. Esto último solo tendrá lugar cuando el yo no retroceda hacia lo prepersonal sino que trascienda hacia el ámbito transpersonal. Para eso, el yo se debe experimentar a sí mismo como un simple centro de organización y de función, sin ninguna permanencia. La experiencia auténtica conduce a una libertad que sobrepasa todo, mientras que el retroceso pseudomístico hacia lo prepersonal puede acarrear un comportamiento adictivo. Quien preconiza esto como camino místico o espiritual, haciendo que las personas se hagan dependientes de él, es un charlatán y, además, uno muy peligroso.

¿Entonces, un maestro espiritual auténtico no anima siempre a sus discípulos a alcanzar de nuevo experiencias místicas?

También él estimulará a sus discípulos y discípulas a seguir continuamente por el

camino, pero les dirá que no pueden provocar, por medio de esfuerzos propios, estas *experiencias, que se darán solamente en aquellas personas* que se desprendan de su yo, al que tanto le gusta hacer y experimentar algo. Les indicará que se trata de un camino largo y difícil, un proceso de transformación que volverá transparentes las estructuras psíquicas del yo, y que puede conducirles a través de fases de falta de orientación y de desesperación, pero que finalmente les llevará a un punto en que se darán cuenta de que podrán dejar atrás tranquilamente su ego, para entrar en un nivel más alto de la realidad. Quien haya tenido tal experiencia, ya sea discípulo o maestro, no se adherirá a ninguna idea fija ni seguirá fanáticamente a ninguna persona.

Si la experiencia mística conduce hacia la libertad interior y a la tolerancia que usted describe, ¿cómo se explica que los místicos entren siempre en conflicto con las Instituciones religiosas?

La experiencia mística es una experiencia originaria y quien la experimenta no puede callarla, tiene que articularla, y lo hará en la forma que sea acorde con su personalidad. Y a las Instituciones religiosas les cuesta aceptar precisamente esto. Por este motivo las Iglesias cristianas obligaban a los místicos y a las místicas a reformular sus experiencias místicas según los dogmas. Los que se resistían tenían que contar con ser perseguidos como heréticos y, en el peor de los casos, con ser quemados. Por ejemplo, Marguerite Porete, Giordano Bruno o Miguel de Molinos fueron personas que supuestamente no hicieron esta reformulación según los dogmas, y fueron castigados por ello de manera cruel. Este ejemplo se encuentra en todas las religiones teístas, también en el islam, porque pretenden haber recibido directamente de Dios la revelación de la verdad, al lado de la cual cualquier otra forma de experiencia de Dios se convierte en herejía.

¿Y cómo reacciona un místico o una mística al ser condenado como hereje por parte de una Institución religiosa?

Las personas con una vena mística no niegan que las instituciones desempeñen un papel de ayuda y ordenación y, por regla general, no buscan una confrontación directa con ellas. Pero, a menudo sin querer, las ponen en cuestión de forma indirecta, debido a que sus experiencias místicas les llevan más allá de la religiosidad de las confesiones, hacia un espacio transconfesional.

¿Será este espacio transpersonal, si no un espacio «a-teísta», un espacio «transteísta»?

Exactamente. Por eso los místicos y místicas se ven enfrentados a grandes dificultades al intentar reformular dogmáticamente sus experiencias. El lenguaje de la religión tradicional en la que han sido educados carece de palabras para lo que les ha ocurrido. El esquema dual del cristianismo hace prácticamente imposible verter en palabras una experiencia de unidad mística. Y cuando, a pesar de ello, lo han intentado, solamente han encontrado dudas e incomprensión por parte de los teólogos.

Suena a desencanto. ¿No cree usted que las Iglesias cristianas son capaces de renovarse espiritualmente?

Las Instituciones siempre van a la zaga. Siempre que ha habido una renovación en las Iglesias, partió «desde abajo». Me imagino que ocurrirá algo parecido en el proceso espiritual que estamos observando actualmente: arranca desde la base y se filtrará en las Instituciones eclesiales. Lo que nos hace falta es una «transformación de la religión». (Wilber). Se trata de una reorientación, de una metanoia hacia la dimensión mística. Las religiones son comunidades de personas que buscan una respuesta al sentido de sus vidas. También en la religión, las respuestas deberán reformularse siempre de nuevo. Están sometidas a los cambios de cada época.

El paradigma antiguo era: somos seres que han desarrollado espíritu pero se han alejado de Dios debido al pecado. Ahora vemos que lo que llamamos Dios se despliega como un abanico en la evolución. Somos la epifanía de Dios, pero no somos capaces de caer en la cuenta de nuestra identidad auténtica, estamos desgajados de esta realidad primera, como nos lo quiere explicar la doctrina del «pecado original». Únicamente se nos ha olvidado que provenimos de esa realidad y nunca podemos caer fuera de ella. Creemos ser la playa que tiene sed del mar, pero somos el mar que juega con la playa. El futuro de nuestra especie consiste en caer en la cuenta de este hecho. Ha comenzado el cambio de tendencia en las religiones.

La renovación comienza desde abajo, dice usted. Después de la Segunda Guerra Mundial, en muchos lugares, se han constituido pequeñas comunidades y hermandades que aspiran a una vida espiritual. El ejemplo más conocido es la comunidad de Taizé, que fundó Roger Schutz después de 1945. ¿Qué opina usted de esas comunidades?

Sin duda son precursoras de la renovación espiritual de las Iglesias, pero no son sus agentes verdaderos. Las comunidades conducen fuera del paradigma del pensamiento tradicional de las Iglesias, sin romper con él. Desde este punto de vista cumplen una tarea importante, aunque limitada.

Taizé da mucha importancia a la liturgia y al canto. ¿Son también «fenómenos transitorios»?

Para mí, Taizé constituye un movimiento místico que intenta liberar el potencial religioso de las personas mediante sus rituales y formas de culto divino meditativo, sin exigirles creer en enseñanzas o teorías que no tienen nada que ver con su realidad existencial profana. Por ello, en mi opinión, Taizé es para nuestra época un lugar de partida francamente logrado; no es menos, pero tampoco más. A fin de cuentas, queda como en un peldaño intermedio. A menudo acuden a mí personas que entraron en el camino espiritual de Taizé, pero luego se dan cuenta de haber llegado a un punto en el que quieren ahondar su experiencia.

A lo largo de la historia, han sido las órdenes religiosas clásicas —usted mismo pertenece a una de ellas— las que estuvieron generalmente en la vanguardia de los movimientos de renovación espiritual o bien surgieron a partir de ellos. ¿Queda todavía hoy un potencial espiritual en los monasterios?

A las órdenes religiosas se les concede un margen de libertad que no tienen ni el sacerdote ni el obispo, de modo que una abadía benedictina posee cierta independencia. Las órdenes son hasta cierto punto entes autónomos. Por eso, en las abadías fueron posibles ciertos desarrollos que tan solo en el curso del tiempo llegaron a ser fructíferos para la Iglesia entera. Así debería ser también hoy en día.

Así pues, ¿los monasterios son algo así como «zonas de libre comercio teológico»?

Si, pero hay limitaciones al «libre comercio», que las órdenes tienen que observar. Me gustaría que hubiera más valor para que se dieran diálogos más vivos. Las órdenes podrían ser algo así como un campo de ensayo dentro del dirigismo y centralismo de la Institución. Los impulsos renovadores de la Iglesia apenas han procedido de arriba. Todos tuvieron que imponerse desde abajo.

También el acercamiento del mundo cristiano a la espiritualidad de Oriente tiene su origen en los monasterios.

Esto se debe a que, debido a sus actividades misioneras, eran los primeros que se vieron confrontados con otras formas de religiosidad. Y descubrieron en otras religiones núcleos de verdad que se correspondían en gran medida con sus propias

creencias. El monje trapense Thomas Merton descubrió, para sí y para muchas personas del mundo occidental, el budismo zen, y Bede Griffiths se sintió inspirado por su entorno hindú. Se podrían citar otros ejemplos que demuestran que la mayoría de las veces fueron religiosos pertenecientes a alguna orden los que se abrieron a otras religiones, buscando el diálogo.

Parece que estas posturas crean dificultades a la Iglesia. Se presenta abierta en apariencia pero, en la práctica, adopta una actitud reservada. Se afina el «perfil», hay disposición para el diálogo interconfesional y también existe el deseo de colaboración en ámbitos sociales y éticos, pero parece que las Instituciones siguen teniendo mucho miedo a ser consideradas equivalentes.

Hacia el exterior, en sus declaraciones, las Iglesias se muestran abiertas. Pero en el interior se nota el miedo a perder su carácter «único» y singular. Aún se sigue hablando del «valor añadido de lo cristiano». (*Christ in der Gegenwart*, 30/00). Pero, tal como se presenta hoy en día, la Iglesia institucional ya no logra convencer a todos. El lema «Jesús sí, Iglesia no» indica una creciente religiosidad sin Institución. Es comprensible que, en épocas de crisis, una comunidad establezca límites en relación con el entorno y se esfuerce en conseguir una armonía interna. Pero los límites se convierten fácilmente en barreras que separan. La retirada a una fortaleza jamás ha salido bien, a la larga. Las Iglesias carecen del valor necesario para integrarse en una sociedad que se va transformando, porque ello modificaría también la religión misma y esto produce miedo.

¿Así pues, las Iglesias no van a poder frenar la pérdida de feligreses mediante la vuelta a las particularidades confesionales?

Más bien cuento con lo contrario. Aunque, no obstante, seguirán permaneciendo dentro de la Iglesia todos los que necesiten una estructura dogmática que les asegure la salvación que anhelan. En realidad, pocas veces ha habido un peligro tan grande de regresión como el que amenaza hoy a las comunidades de fe. Muchas personas se sienten desbordadas por el desafío que plantean las preguntas actuales y prefieren retirarse a posturas fundamentalistas en vez de influenciar productivamente el desarrollo espiritual de la sociedad. Pero aquellas personas cuya autoidentificación y comprensión del mundo ya no son compatibles con las enseñanzas de las Iglesias seguirán huyendo de ellas, probablemente en mayor medida que hasta ahora.

¿Pero no se encuentran las Iglesias ante un dilema? Por un lado tienen que

adaptarse a las exigencias de los tiempos y, por otro, tienen que conservar sus tradiciones. ¿Acaso queda alguna salida?

Para mí las religiones son modelos con los que el ser humano intenta definir su lugar dentro de los sucesos cósmicos. Cuando una especie ha evolucionado y alcanzado una mente racional pide respuestas a las preguntas por el sentido de su existencia y por el ¿de dónde? y el ¿adónde? Cuando las ciencias elaboran un modelo, su objetivo es explicar las circunstancias de un suceso y, a medida que se vayan adquiriendo nuevos conocimientos, el modelo irá mejorando. También las religiones deben esforzarse en hacerlo.

Nuestras ideas de fe fueron concebidas cuando aún se creía que la tierra era un disco y las estrellas agujeros en la bóveda celeste. Hoy día ya no es posible hablar de Dios tal como aún se hacía en el siglo XIX. Lo que hace falta es dar respuestas a preguntas elementales: la interpretación del sentido del ser humano dentro de los sucesos evolutivos del universo. Resulta más que urgente interpretar nuevamente los conceptos de pecado original, salvación y resurrección, personalidad y apersonalidad de Dios, atemporalidad y eternidad. Pero también es preciso contestar a otras preguntas acuciantes, sobre todo en la Iglesia católica: ¿qué pasa con la igualdad de derechos de la mujer?, ¿no es necesaria la libre elección entre celibato y vida en pareja? Otros desarrollos deseables serían: una valoración positiva de la sexualidad, estructuras democráticas en las Instituciones, abandono del Dios castigador, la disposición de acompañar la renovación de la Institución de manera crítica, sin querer impedirla a toda costa.

En Estados Unidos y, en menor medida también en Alemania, se da una variante protestante del conservadurismo religioso: los movimientos evangélicos, o sea, las comunidades pentecostales, los carismáticos, los pietistas, por citar tan solo unos pocos. Estas comunidades resultan irritantes en nuestro contexto ya que, por un lado, condicionan el pensamiento y la vida de sus miembros de una forma prácticamente fundamentalista y, por otro, muestran una viveza que prueba, fuera de toda duda, que en esos grupos se dan experiencias religiosas. ¿Cómo encaja esto?

Seguirán siendo solicitados todos aquellos grupos que prometan a las personas una salvación asegurada. Aceptemos sin críticas que todos los que encuentren allí su patria la tengan. Pero también estos grupos son fenómenos transitorios. También hay miembros de esas comunidades que llegan al límite y se dan de baja. Por ejemplo, nadie puede hablar durante toda su vida en lenguas. Por supuesto que el don de lenguas constituye una práctica espiritual en la que el ego es relegado; pero no es más que una posibilidad, y lleva fácilmente a una consciencia elitista. En realidad, estos y

otros «carismas» parecidos son fenómenos de la consciencia que pertenecen más bien a la parapsicología y que no solo se dan entre cristianos. También seguidores de religiones naturales hablan en lenguas. Una y otra vez acuden a mí personas que desean crecer más allá de esta forma de oración.

Pero también hay personas que ni sospechan que existan nuevos horizontes y se someten, en vez de ello, a la moral generalmente muy rígida de sus comunidades o Iglesias. Y allí no se nota casi nada de renovación espiritual.

En efecto, siempre acecha el peligro del sectarismo y del fundamentalismo. Muchas veces el anhelo de ser acogido en un grupo resulta mayor que el valor requerido para la renovación. Y de esta manera surge la «mentalidad del muro» tan típica de las sectas, que se defienden y distancian de todo lo que podría poner en peligro una seguridad conseguida con tanto trabajo. Esa mentalidad es lo contrario de la religiosidad mística, cuya esencia consiste en el desasimiento. Las sectas, en cambio, propugnan a menudo la adhesión de forma casi fanática a dogmas, mandamientos morales, identidades de grupo y cosas por el estilo. Y, cuánto mayor sea la confusión de las personas, tanto mayor será la tentación de seguir las promesas de seguridad de las sectas y de los fundamentalistas. Así es, por lo menos, como se puede entender el éxito que tienen.

Aparte de la retirada al fundamentalismo, existe también un desarrollo que va en la dirección opuesta. En los últimos años han tenido lugar más encuentros entre miembros y guías de las grandes religiones. En ellos parece que se está dando una apertura desconocida hasta la fecha. ¿Le parece que se trata de un indicio de un desarrollo evolutivo hacia la transconfesionalidad?

No. El diálogo interconfesional es importante, como también lo son las actuaciones interconfesionales en el ámbito social o la búsqueda común, por parte de las religiones, de un orden de valores vinculante para todos, como pretende Hans Küng. Todo esto tiene una relevancia enorme, pero mi deseo es diferente. La unidad auténtica de las religiones —y no me asusta decir: su verdadera meta— consiste en la experiencia de lo que proclaman sus libros sagrados, sus rituales y sus ceremonias. En esta experiencia de la realidad primera todos confluyen, pues todos apuntan al mismo monte de la realidad una. Sin embargo, esa experiencia trasciende toda confesión.

¿Entonces, la ética mundial y el diálogo interreligioso son tan solo estadios

intermedios?

¿Por qué «tan solo»? Suena demasiado negativo. Como ya he dicho, el diálogo interreligioso es de suma importancia. Pero la unidad auténtica de las religiones no radica en un sincretismo sino en la experiencia de la realidad. Todas las religiones han encontrado caminos místicos que conducen a este nivel, y también los enseñan. En los próximos siglos aumentará la importancia de la mística, la considero incluso la salvación de la teología. El siglo XXI será el siglo de la metafísica, pero a la teología le resulta difícil moverse precisamente en este ámbito. Mientras que las ciencias físicas y naturales descubren en los caminos esotéricos orientales un parentesco con sus experiencias cumbres, entre los teólogos el camino místico ha caído en el olvido.

Así pues, si le entiendo bien, la verdadera unidad de las religiones se encuentra en la experiencia transconfesional.

Sí y no. En la experiencia de la Realidad primera —así denomino yo lo Uno y verdadero— ya no hay religiones que puedan ser unificadas, pues en ella no existen diferencias. Se trata de la unidad con lo Uno, obtenida a través de la experiencia. Puede que aún tarde mucho, pero algún día las religiones se encontrarán justamente en este punto, en la cima única de la verdad. Seguirán hablando de diferentes maneras de ese Uno, según sus culturas, sus representaciones religiosas e ideas. Esas son las vidrieras que se utilizan para intentar explicar a las personas lo Uno en el nivel racional. Pero lo esencial es la luz. Las confesiones ya no establecerán fronteras ideológicas, ya no lucharán las unas contra las otras; se darán cuenta de que, a fin de cuentas, tenían y tienen la misma meta. Considero muy positivo el interés de muchos europeos por los caminos esotéricos del hinduismo y del budismo. Constituye un primer indicio de que crece la consciencia del núcleo común, transconfesional, de todas las confesiones.

Suponiendo que haya efectivamente cada vez más personas que descubran el valor de la espiritualidad transconfesional ¿qué formas adoptaría entonces la vida religiosa, en un futuro?

Habrà, como ya dije, más grupos de base dentro de las Iglesias, que se formarán alrededor de un guía o acompañante espiritual, cuyo camino reconocerán como válido para dar sentido a sus vidas. Esto acabará por afectar a las Iglesias tradicionales; no les quedará más remedio que tener en cuenta este desarrollo, y tendrán que incluir elementos espirituales místicos en sus proclamaciones y en sus prácticas en mayor medida que hasta ahora.

¿Qué quiere decir esto en concreto?

Me parece un imperativo urgente darles a la mística y a la espiritualidad una mayor importancia en la formación teológica. Deberá ser posible que las personas interesadas en la espiritualidad puedan encontrar un lugar dentro de la Iglesia. Por supuesto, para que esto suceda será necesario que las autoridades eclesiales responsables de la formación teológica dejen de mostrar un rechazo velado a todo lo místico. En mi opinión, la Iglesia se está perjudicando a sí misma con su prevención hacia la contemplación y la mística.

Usted dice que deberá reformarse la formación teológica. ¿Se refiere a los contenidos teológicos de la enseñanza o cree que los teólogos mismos deberían practicar la contemplación?

Ambas cosas. Pero, sobre todo, esto significa que a los futuros sacerdotes se les deberá contar que existe algo así como experiencias espirituales. Generalmente nuestros teólogos se ven desbordados cuando se dirige a ellos alguien que haya irrumpido en el espacio transpersonal. La persona que hoy día entra en una crisis espiritual o tiene una experiencia mística auténtica y busca ayuda espiritual suele acudir a un psicólogo, a un psicoterapeuta o a un naturópata antes que a un sacerdote. Tan solo un veinte por ciento de esas personas buscan ayuda sacerdotal, como se sabe por los estudios llevados a cabo. Aparentemente, la mayoría de las personas considera a la Iglesia incompetente en este asunto, lo cual no deja de ser preocupante para ella.

¿Aumentaría la reputación de las Iglesias, o la de sus representantes, si tuvieran autoridad en experiencias espirituales? Me parece significativo el hecho de que alguien como el Dalai Lama logre entusiasmar incluso a personas pertenecientes a Iglesias cristianas.

No hace falta citar al Dalai Lama. En este aspecto Juan Pablo II resulta equivalente al Dalai Lama, pues procura sostén y orientación a muchísimas personas, o sea, que es una autoridad carismática. Pero precisamente esto solo no basta. Lo que se echa de menos es apertura, tolerancia y temas auténticamente religiosos. Se habla demasiado de exigencias morales. Pero, sea como fuere, su autoridad y credibilidad provienen seguramente de su personalísima religiosidad.

3

DIOS ES BAILARÍN Y DANZA

Cómo se pueden reinterpretar las enseñanzas cristianas

Hablemos de la teología cristiana. Esta se encuentra, como nos ha dicho, en una postura extrañamente contrapuesta a la mística. ¿Por qué están tan mal avenidas, en el cristianismo, la mística y la teología?

El fundamento de la mística es la experiencia de unidad, en la que se ha disuelto la frontera entre Dios y mundo, mientras que la teología cristiana se basa en un dualismo fundamental entre Dios y mundo. Según esta representación teísta, Dios es una persona que existe para sí fuera del mundo. Creó el mundo como algo separado de El y lo dirige desde el exterior. El mundo, a su vez, como creación separada de Dios, tiene la posibilidad de comportarse de diferentes maneras hacia Dios, y ahí radica la responsabilidad del ser humano. Sin embargo, este cometió el pecado original, con lo cual el mundo es un mundo caído en el pecado. Desde entonces, el mundo y Dios son diferentes, no solamente según su ser, sino también según su cualidad: el mundo necesita ser salvado, y la salvación tan solo podrá venir desde el exterior, de Dios. El tiene que tomar la iniciativa para cerrar el abismo que se abrió entre El y los hombres. Y lo hace enviando al mundo un salvador y redentor: un salvador preexistente, igual a El, que viene al mundo como Dios, se hace hombre y, finalmente, salva a la humanidad gracias a un sacrificio. La sangre de Cristo, la muerte expiatoria —así lo declara la teología cristiana— produce la reconciliación entre Dios y el mundo caído. Resulta muy difícil enseñar esta teología a las personas de hoy en día.

A pesar de ello, la comprensión corriente sigue apegada a ella. ¿De dónde proviene esa persistencia?

Proviene de la estructura de la mente humana. Sabemos ahora que no aceptamos el mundo de forma simplemente neutral, sino que lo concebimos de acuerdo con las posibilidades de conocimiento de nuestro cerebro. Sabemos que fuera de nosotros no existen ni colores ni sonidos, sino solamente vibraciones. A partir de ellas, nuestro cerebro construye un determinado mundo, de la misma forma que el cerebro de las ballenas o de los delfines les presenta a esos animales un mundo propio completamente distinto. No existe ningún punto de Arquímedes, fuera del mundo, desde el cual este pueda contemplarse tal y como es en realidad.

En la observación siempre participa el observador. Dando por sabido este hecho, nos tenemos que preguntar de qué modo conocemos. Y, al tratar de aclararlo, nos daremos cuenta de la estructura dual de nuestra razón. Conocemos al distinguir, al trazar límites, al definir. Según Aristóteles, conocemos un objeto cuando somos capaces de ver en qué se diferencia de otro objeto del mismo género. Lo que hacemos es trasladar a la realidad la estructura dual de nuestra capacidad de conocimiento. Nos creemos que también la realidad está organizada de forma dual porque nuestra razón no conoce ninguna manera diferente de acercarse a ella. Me refiero a la realidad experimentada por nuestra razón, que quede claro, porque tanto nuestros sentimientos como la experiencia mística nos presentan una experiencia bien diferente de la realidad.

Si nuestra razón desfigura la realidad hasta tal punto y si la teología es un asunto racional, ¿no sería aconsejable que la mística prescindiera de la teología?

La religión se apoya en dos pilares: la mística y la teología. Si falta uno, también faltará el otro. Lo único que hay que vigilar es que la teología no desempeñe ningún papel en la experiencia misma, pues su papel comienza donde termina la experiencia. Tiene su origen en la experiencia y debería volver a conducir hacia ella. A mi parecer, la mística se convertirá en la salvación de la teología. Al final de su vida, después de una experiencia mística en la iglesia de Vosa Nova, Tomás de Aquino dijo: «*Todo lo que he escrito parece paja en comparación con lo que he visto y con lo que se me ha revelado*». O sea, a partir de la experiencia mística de la realidad va creciendo una óptica diferente de la religión y, a la vez, una teología diferente.

¿Qué tipo de religión y de teología serían estas?

Una persona sagaz dijo: *La religión es un truco de los genes*. Me tomo esta frase muy en serio y estoy convencido de que en modo alguno sirve para descalificar a la religión. Todo lo contrario: cuando la especie humana alcanza el nivel evolutivo adecuado para plantearse preguntas sobre su origen, su futuro y el sentido de su existencia, resulta completamente natural que desarrolle la capacidad de dar respuestas a esas preguntas. El resultado de este proceso es la religión, que durante milenios ha desempeñado su tarea magníficamente y aún sigue haciéndolo hoy en día. La religión forma parte de la evolución humana. Si en la actualidad llegamos a un punto en que sus respuestas ya no satisfacen, esto es un indicio de que la evolución ha dado un paso hacia delante y tiene que surgir ahora una capacidad modificada para la autocomprensión del ser humano.

La religión sigue desarrollándose a la par que las personas. Esta circunstancia la

tiene en cuenta la «teología de la evolución», que contempla el despliegue y el desarrollo de la vida. Todo lo que ocurre lo considera como parte del poderoso proceso evolutivo de la vida Una, que todo lo abarca. Por todas partes ve el permanente surgir y desaparecer: *En cada instante el mundo nace nuevamente*, dice la mística, partiendo del supuesto de que la nueva creación que surge permanentemente no se realiza por la acción de un creador situado en el exterior de la evolución, sino que sucede por sí misma, siguiendo su impulso propio. Y de esta forma, desde el punto de vista de la teología mística o evolucionista, Dios no es el iniciador de la evolución que obra desde fuera de ella sino que la evolución es Dios que se despliega a sí mismo.

Usted dice que Dios es la evolución. ¿Sigue teniendo sentido hablar de Dios?

Difícilmente podremos renunciar a esta palabra. Pero deberíamos dejar muy claro cómo queremos que se entienda, porque en el sentido corriente va unido a la representación tradicional teísta de un poder personal en el más allá. Por este motivo prefiero utilizar el término «Realidad primera» cuando me refiero a lo que significa realmente el término «Dios». El zen habla del «vacío», el hinduismo de «brahmán», el Maestro Eckhart de «divinidad», Juan Tauler del «fondo último». En cualquier caso, siempre se refieren a aquello sobre lo que, en el fondo, no se puede decir nada: un concepto sin un contenido concreto, un concepto tan distinto de todos los demás conceptos que le hizo decir al Maestro Eckhart: *La diferencia entre Dios y divinidad es mayor que la que hay entre tierra y cielo.*

En sus libros, usted también acerca el concepto de «vida» al de «Dios».

«Vida» es un concepto adecuado para designar la realidad que llamamos «Dios». Porque también la vida se sustrae a nuestra comprensión. No sabemos de dónde procede ni adonde va. La vida está en todas partes y en ningún lugar. Se manifiesta en todos y cada uno de los seres vivientes, pero a la vez es siempre más que un ser viviente. Exactamente igual ocurre con la Realidad primera. Está presente, pero tan solo se manifiesta en la forma que se da a sí misma. En sí es vacío que requiere la forma para poder aparecer. Pues sin vacío no podría haber forma, ya que la forma siempre es la forma del vacío. Lo mismo ocurre con la vida: está en todos y cada uno de los seres vivientes pues, sin vida, un ser viviente no sería ser viviente. Pero la vida nunca es absorbida por un ser viviente determinado, siempre es mayor que este. Va y viene con el ser viviente, pero sigue siendo inconcebible.

Si le entiendo bien, no solo considera usted Vida y Dios como analogías, sino que los considera como dos términos para designarla Realidad primera.

Si, en tanto en cuanto se entienda por vida esa inconcebible y extraordinaria energía de la evolución que pasa a través de todos los seres. A esa fuerza la puedo llamar vida de Dios. También se le puede llamar, como hace Charon^[1], «amor», pero por supuesto no el amor personal sino amor en el sentido de una apertura absoluta hacia todo y todos, pues en este sentido el amor es el principio estructural de la evolución: la disposición del átomo a unirse a otro átomo para convertirse en molécula, la disposición de esta, a su vez, a formar una célula y la disposición de las células a convertirse en un organismo mayor. En el cosmos entero se encuentra esta disposición a la autotranscendencia. Constituye la fuerza impulsora de la vida y de la evolución. En el proceso de la evolución, tan solo tiene la posibilidad de sobrevivir quien sea capaz de mantener su propia identidad y, al mismo tiempo, ir más allá de sí mismo.

La teoría clásica de la evolución dice, sin embargo, que no es el amor el motor de la evolución sino la supervivencia del más fuerte.

No necesariamente es así. Hoy en día sabemos que en la evolución no solamente cuenta la fuerza sino también la capacidad de adaptación y cooperación. No solamente se han impuesto los que estaban provistos de la dentadura más grande o del aguijón más venenoso, sino también los biotopos, o sea, los sistemas vivos que se armonizan perfectamente entre sí y son capaces al mismo tiempo de apertura y transcendencia. En cambio, los sistemas cerrados en sí mismos perecen, como se desprende de la enfermedad del cáncer y de los grupos endogámicos.

Dios, vida, amor, evolución, ¿cuatro términos para la misma realidad?

Sí. Dios es inseparable de la evolución. Dios es el ir y venir. Dios es el nacer y morir. Es el bailarín que danza la evolución. No tiene sentido un bailarín sin danza, y tampoco se puede pensar en una danza sin bailarín. De esa manera, Dios y evolución forman un conjunto; lo uno es impensable sin lo otro. O tomemos el ejemplo de la sinfonía: el cosmos es una sinfonía y lo que llamamos Dios suena como sinfonía. Todo lugar, todo momento, todo ser es una nota muy concreta que es imprescindible para el todo, aunque será sustituida por otra nota diferente en el instante siguiente. Todas las notas forman el todo, todas las notas son el todo, y lo que constituye la integridad del todo es Dios, que suena como esa totalidad.

Esto suena como una versión nueva del pensamiento cristiano de la encarnación: Dios se encarna como sinfonía cósmica.

Dios se encarna en el cosmos. Este y sus encarnaciones están inseparablemente unidos. El no está *en* su encarnación, sino que se manifiesta *como* encarnación. En el árbol se revela como árbol, en el animal como animal, en el ser humano como ser humano y en el ángel como ángel. Estos no son, pues, seres a cuyo lado existe un Dios que se introduce, por así decir, en ellos sino que es cada uno de estos seres y, al mismo tiempo, no lo es, puesto que jamás se agota en uno de ellos, ya que siempre es también todos los demás. Precisamente en esto radica la experiencia de la persona mística: cae en la cuenta de que el cosmos es la manifestación llena de sentido de Dios. En cambio, algunas personas se comportan frente al cosmos como analfabetos frente a un poema: contemplan los diferentes signos y palabras que lo componen, pero son incapaces de entender el sentido que da forma al poema.

Si el cosmos es la manifestación de Dios, habrá que pensar que la Biblia quedará obsoleta como testimonio singular de esta manifestación.

No tiene importancia el contenido de las escrituras sagradas —ya se trate de la Biblia, del Corán o de las Upanishad— sino su carácter salvífico, y este va mucho más allá de la dimensión meramente histórica. Si predomina el interés por la interpretación histórica se pierde el carácter salvífico. El Nuevo Testamento no consiste solamente en los Evangelios, pues en él han participado muchos autores y cada uno de ellos ha introducido en las escrituras sus propios conocimientos y declaraciones de salvación. Estas declaraciones son lo decisivo, independientemente de que provengan de Pablo o del autor del Evangelio de Juan. La revelación se basa en la experiencia mística de Dios y, solamente después, es vertida en palabras. Las escrituras sagradas son interpretaciones de la experiencia de unidad mística. Para mí, el Evangelio de Juan y el Evangelio apócrifo de Tomás son tan importantes como el Evangelio de Lucas. De ellos se desprende la diversidad de la fe cristiana antes de que fuera encorsetada en un sistema.

En su opinión, ¿cómo habría que leer la Biblia?

Como en toda escritura sagrada, existen diferentes niveles de lectura. Se podrá leer de forma fundamentalista, moralista, psicológica o desde un nivel espiritual, es decir, según su contenido salvífico. Aparentemente, así lo hicieron las primeras comunidades. Por esto nos encontramos ya en el Nuevo Testamento con diferentes

teologías de las comunidades. Y, si sumamos a ellas los Evangelios apócrifos, su número aumenta.

Y este último nivel de lectura ¿es el que usted prefiere?

Por lo menos me parece que tiene poco sentido abordar las cuestiones históricas con un exceso de sutileza erudita. Lo que importa es la declaración de salvación. Quien lee las Upanishad no se pregunta si el contenido es verídico o quien las ha escrito. La salvación es anunciada en ellas en un nivel muy diferente.

¿Cómo habría que tratar las historias de los milagros de Jesús?

Pienso que es muy probable que Jesús fuera también un sanador pero, por supuesto, en esto no radica su importancia. En todos los tiempos han existido personas capaces de utilizar sus energías y su fuerza para sanar, como se desprende del ejemplo de la sanación espiritual. También hoy en día sigue habiendo sanadores que mediante sus manos logran activar energías curativas en otras personas. Pero, en el fondo, no resulta importante que Jesús fuera o no un hombre con esas facultades. Su importancia radica en un nivel mucho más profundo.

¿Y qué piensa usted del dogma cristiano que esbozamos al principio, según el cual Jesús es el Hijo de Dios que sufrió en la cruz una muerte expiatoria para la redención de los hombres?

No tengo ningún problema en llamar a Jesús hijo de Dios. Para mí no hay nada que no sea hijo de Dios. Hijo de Dios es un término que designa a todos los individuos y a todo ser. Dios se ha encarnado en toda forma. Todos nos llamamos hijos de Dios. Lo especial de Jesús radica en su experiencia de unidad con aquello que llamó Padre, a partir de la cual vivió y obró. En ese sentido es genial.

¿Y qué pasa con el dogma de la muerte expiatoria en la cruz?

Jesús mismo no comprendió su muerte como muerte de redención. Y, desde luego, este dogma resulta difícilmente comprensible para nuestros contemporáneos. No ven mucho sentido en todas esas metáforas de sangre y expiación, Por un lado, porque ahora ya sabemos de donde procede esta terminología: las referencias que los autores del Nuevo Testamento hacen al Antiguo Testamento nos dicen que sus raíces se encuentran en un rito arcaico en el que el sacerdote transmitía a un chivo —el

chivo expiatorio— las transgresiones del conjunto de la comunidad para luego matarlo y esparcir la «sangre de la expiación» sobre el pueblo. Después se echaba a un segundo chivo al desierto, junto con los pecados del pueblo, para aplacar a los espíritus que moraban allí. (Véase el Libro del Levítico). Este tipo de mitología necesita hoy una interpretación actualizada. Se están haciendo esfuerzos en este sentido, pero hasta ahora ninguna me parece satisfactoria.

¿Y por otro lado?

Por otro lado, ya no le convence al individuo moderno la pretensión de exclusividad de la teología cristiana. Las personas de hoy ni pueden ni quieren creer que la muerte de Jesús tuviera una dimensión que abarcara al cosmos entero, a todos los seres. Van conociendo otras religiones y ven con qué seriedad y pretensiones morales recorren estas sus propios caminos de salvación, y no les parece lógico que todo ello se haya convertido en unos gestos huecos debido a la muerte de una sola persona, ocurrida hace dos mil años. A este respecto, quisiera recordar una vez más los doscientos cincuenta mil millones de galaxias que componen este cosmos y los dieciséis mil millones de años de antigüedad que se les atribuye. ¿Cómo podemos situar hoy la aparición de Jesús y su vida en relación con estos datos? Esto constituye, en mi opinión, una pregunta muy seria para la teología.

Pero ya hace tiempo que los teólogos se cuestionan esto. Por lo menos, pocos exegetas afirman que Jesús entendió su muerte como muerte de redención.

Efectivamente, la gran mayoría de los teólogos evita sostener el dogma de la muerte sacrificial o expiatoria de Jesús. Pero, a pesar de ello, está bien anclado en el fundamento de la fe cristiana. Recuerde la liturgia de la Semana Santa en nuestras Iglesias. Por supuesto, se puede decir que hay una brecha entre la teología confesional y la predicación de las parroquias. Precisamente es esta contradicción lo que supone una carga inmensa para el cristianismo actual: carece de una cristología vinculante en general, de una enseñanza que dé una información aceptable para todo creyente sobre cómo puede entenderse el obrar y el morir de Jesús de Nazaret.

En la actualidad se está llevando a cabo una investigación exhaustiva sobre Jesús.

Sin duda, y nos depara una cantidad de información sobre Jesús que jamás hemos tenido. Sabemos hoy más sobre él que la gente del siglo II y, si me apura, de las últimas décadas del siglo I. Pero los resultados que arroja la investigación sobre Jesús

no son capaces de disolver las contradicciones internas de la imagen de Cristo. Al contrario, suministran alimento adicional al rechazo del modelo tradicional de la muerte expiatoria, con lo cual aumenta la tensión con la estructura básica dual teísta de la teología cristiana. Porque la investigación de la vida sobre Jesús dice que Jesús era un hombre, un maestro de salvación y un predicador ambulante que, como era habitual en su tiempo, reunía a su alrededor discípulos y que entró en conflicto con las instituciones religiosas y políticas establecidas debido a sus enseñanzas. Y, en consecuencia, tuvo que morir. Según ello, Jesús no tuvo una muerte expiatoria, sino una muerte de profeta como muchos otros maestros espirituales de Israel anteriores a él. Muchos teólogos están de acuerdo con esta imagen distinta de Jesús, pero nadie se atreve a hacer una interpretación valiente. Lo que he leído no me resulta satisfactorio.

¿Qué sentido sigue teniendo entonces toda la tradición de Jesús, si la interpretación convencional ya no vale?

Como ya dije, su sentido consiste no en su contenido histórico o dogmático, sino exclusivamente en su declaración de salvación.

Quizás podría ilustrárnoslo con un ejemplo de «declaración de salvación» contenida en una historia bíblica.

Consideremos por ejemplo el episodio del monte Tabor, recogido por Marco en el noveno capítulo de su Evangelio. Jesús queda transfigurado ante los ojos de sus discípulos. De repente caen en la cuenta de que Jesús es muy diferente de lo que habían creído hasta entonces. Ahora se les revela su divinidad, ahora le reconocen como hijo de Dios. La declaración de salvación de este relato consiste en el hecho de que no solamente se trata de la figura auténtica de Jesús sino, al mismo tiempo, de la figura auténtica de todo individuo, más aún, de todo ser. Se refiere a nosotros, Jesús es el prototipo del cual Dios se sirve para dejarnos patente el misterio de su encarnación.

¿Qué pasa entonces con el mensaje de Jesús?

Él mismo es su mensaje. ¿Qué es lo que anunciaba en sus sermones?: el reino de Dios. El reino de Dios está cerca, ya está presente, está en nosotros. Si nos tomáramos en serio esa declaración de salvación que él anuncia, ya no tendríamos que rescatarnos en utilizar, referidas a nosotros, palabras tales como: «*hijos de Dios*», «*el reino de Dios en nosotros*», «*el que me ve a mí, ve al Padre*», «*antes de Abraham, yo era*». La esencia de esta proclamación de Jesús queda en mi opinión muy clara en

un relato que no es específicamente cristiano, el relato del «hijo pródigo», que también Jesús recoge, aunque en una variante determinada.

Trata de un hombre joven que pide su herencia y se engolfa ciegamente en la vida. Y un buen día se da cuenta de que esa vida no puede ser la verdadera. Se pregunta por el sentido y comprende que tiene que volver a su padre, a su ser auténtico. Tan solo allí puede encontrar lo que está buscando, tan solo allí está su verdadera patria. El padre le espera. Nada de reproches, ningún dedo moral levantado. «Dadle calzado, un traje adecuado, ponédle un anillo; vamos a celebrar una fiesta. Ha caído en la cuenta de su ser divino, sabe quien es». Con este relato Jesús nos señala el camino de salvación. Esta parábola es una guía en el sendero de la vida, capaz de suministrarnos orientación y nos dice quienes somos en realidad: hijos e hijas, herederos del reino de Dios. Desgraciadamente, los teólogos a menudo han dado al relato una interpretación moral, acorde con la doctrina de la salvación: el hijo se separa de Dios, vive en pecado, cae en la cuenta de ello, se arrepiente y finalmente es recibido en gracia por su padre misericordioso. Se ve la diferencia: la lectura teológica convencional se basa en la idea del Dios personal situado en el más allá, mientras que la interpretación espiritual intenta decir a la persona cómo puede despertar a la vida auténtica bajo la guía de Jesús.

El relato del hijo pródigo es una parábola de Jesús que no deja duda sobre su fin didáctico. Pero ¿qué hay de los relatos de la vida de Jesús y de su forma de obrar? ¿Encuentra en ellos una declaración de salvación análoga?

Un buen ejemplo es el relato del nacimiento de Jesús. El que solamente quiera saber si ese relato ocurrió tal como lo cuenta Lucas pierde su sentido verdadero. Pero el que se tome la molestia de compararlo con las tradiciones de otras religiones se acercará más a su sentido, porque verá que existe un relato casi idéntico del nacimiento de Krishna. También allí se habla de una concepción virginal y del alumbramiento por parte de una virgen. Y, asimismo, aparece un malvado que persigue al recién nacido; incluso se habla también de pastores en el campo. En fin, hay motivos para pensar que el relato navideño está inspirado en la historia de nacimiento de Krishna. Solamente resultará problemático para los que se obstinan en su contenido histórico. Pero, en cambio, los que estén interesados en el significado de la salvación, considerarán más bien la similitud como indicio del contenido verdadero del relato: se refiere a nosotros. Se trata de nuestro nacimiento de Dios. Jesús y Krishna son prototipos del ser humano nacido de Dios y unido a Dios en unidad.

Los católicos celebran la fiesta de la Inmaculada Concepción. Las personas con formación científica reaccionan frente a él con incomprensión. Hay quien se ha

marchado de la Iglesia debido a este dogma.

Cualquiera que sea el significado de esta fiesta para los demás, para mí la Inmaculada Concepción es la celebración de nuestro propio ser divino. No se trata aquí de María: todos hemos sido concebidos inmaculados. En esta fiesta celebramos nuestra propia concepción inmaculada de Dios. Eckhart, en uno de sus sermones, se refiere a nuestra procedencia de Dios: «... y el Padre alumbró a su hijo en el alma de la misma manera que lo engendra en la eternidad, y no de otro modo. Tiene que hacerlo, le agrade o le disguste... Me engendra a mí como su hijo y como el mismo hijo. Digo más todavía: Me engendra no solo como su hijo; me engendra a mí como si yo fuera El, y a sí como si fuera yo, y a mí como su ser y su naturaleza... Por eso, el Padre celestial es de veras mi Padre, porque soy su hijo y tengo de El todo cuanto poseo, y soy el mismo hijo y no otro». (Sermón VI: *lusti vivent in aeternum*).

Bien, ¿pero por qué tiene que preceder una concepción inmaculada a ese «nacimiento divino»? Dicho de otra manera: ¿en qué reconoce usted la declaración de salvación de lo inmaculado?

En todo ser hay algo que no es alcanzado por culpa alguna. Allí no hemos errado. Allí se encuentra «la faz no profanada» del individuo, utilizando el término acuñado por Gertrud von Le Fort. Allí está la «faz de antes de nuestro nacimiento», como dice el zen. Allí no alcanza el mal del mundo ni la culpa propia. La inmaculada concepción significa que nuestra naturaleza más honda es divina. El principio divino primario se ha creado la forma humana como Jesús, como María y también como mi forma. Se ha delimitado en esta forma y en todas y cada una de las formas, ya sea física, psíquica o mental. Este puro principio primario divino, al que llamamos Dios, vive como todas estas formas. No puede mancharse, y resplandece incluso en el sufrimiento y en los fallos. Caer en la cuenta de esta naturaleza verdadera significa serenidad, alegría, dicha. Allí puedo estar seguro de que nada me puede ocurrir en esta vida. Allí no alcanza ni la crítica, ni la alabanza, ni la vergüenza, ni la desgracia. Todo egocentrismo mezquino ha desaparecido y un amor grandísimo me invade. Suena a sentimentalismo, pero se trata de la verdadera vida.

¿Existen concepciones comparables en otras religiones?

Pues sí. Quizás no sea una coincidencia que justamente el mismo día que se celebra la Inmaculada Concepción los budistas celebren la iluminación de Shakyamuni Buda. (A propósito, también de él se cuenta que fue concebido de manera virginal por su madre y que también le alumbró virginalmente). La experiencia que hizo en aquel día cuando el lucero brillaba en el firmamento fue

exactamente la misma: «*todo desde el principio es encarnación de la naturaleza esencial*». Esto no significa otra cosa que «*todos los seres son manifestación del principio originario que en Occidente denominamos Dios*». Podría traducirse así: todos los seres han sido concebidos de forma inmaculada. En nuestro bautizo se nos confirmó este principio divino. Como sonó una voz sobre Jesús, diciendo: «Este es mi hijo amado», así también esta voz suena sobre todo niño que es bautizado: este es mi hijo amado, esta es mi hija amada. Es la confirmación de ser hijos de Dios, de que nuestro origen es divino, de que somos concebidos inmaculados, de que Dios en verdad es nuestro Padre. El bautizo no nos ha traído nada nuevo, únicamente da fe de nuestra esencia divina. En términos cristianos diríamos: somos vida divina que vive esta experiencia humana. Somos vida divina que se ha encarnado, que se ha hecho hombre. En esto consiste el mensaje de la encarnación de Dios en Jesús. Igual que en Jesús, este principio divino se ha hecho ser humano en todos y cada uno de nosotros. Dios se crea a sí mismo en todo momento; se crea en toda criatura. ¿Por qué reducir este mensaje solamente a Jesús y María?

Si le entiendo bien, este nacimiento de Dios no es un suceso que tiene lugar en algún momento puntual, sino que tiene lugar siempre y en todas partes.

El elemento más importante de toda experiencia mística es la atemporalidad. En la Realidad primera no existe el tiempo. El tiempo no es una realidad que exista en sí, sino que es el producto de nuestra razón, que no puede evitar pensar en las categorías de pasado, presente y futuro. Por ello no se puede concebir en categorías temporales la presencia de Dios, el nacimiento de Dios en el ser humano. Tiene lugar más allá del tiempo; donde se consuma este nacimiento, el tiempo acaba.

Si, en realidad, no existe el tiempo, habrá que preguntarse por el sentido de hablar sobre la resurrección futura de los muertos y de su vida en el más allá.

El más allá no es algo que acaecerá en algún momento en el curso del tiempo, sino que es el más allá del tiempo, la atemporalidad. Si se ha caído en la cuenta de ello no quedará más remedio que modificar la idea sobre la resurrección y la vida después de la muerte. Pues ahora se ve que la resurrección no tiene lugar en un tiempo diferente y en un lugar diferente, sino que aquí y ahora. Dios se consuma como el aquí y el ahora. Y la religión no es el servicio que se realiza por un Dios que está en el más allá y del que se espera por ello una recompensa futura, sino la consumación del aquí y ahora, la consumación de Dios en nuestra vida concreta, cotidiana.

¿Con lo cual también queda obsoleta la concepción del Juicio Final?

Sí, y eso está bien. Porque ha ocasionado mucho daño, y sigue ocasionándolo, la idea de un juez divino del cosmos que, al final de los tiempos, decidirá quien será salvado y quien no; o, expresado de forma popular, quien irá al cielo y quien al infierno. Porque, aunque esto ya no se predique de forma cruda y directa desde los púlpitos, sigue existiendo en la liturgia y en la religiosidad popular. Por eso, la idea de un Dios punitivo y juzgador está hondamente arraigada en las almas humanas. Pero las personas de hoy no son capaces de conciliar la imagen de un mundo racional con la de este Dios juzgador, ni con la del cordero propiciatorio. Y con razón, pues en realidad resulta una concepción bien extraña que en algún lugar más allá del mundo haya alguien que lo esté observando para, al final, juzgar a cada ser humano de forma exacta y omnisciente.

¿Entonces, en el sentido de la mística, «cielo» e «infierno» no son realidades del más allá y en las que entramos después de la muerte, sino metáforas de una vida plenamente realizada o no, aquí y ahora?

Así es. Y, si se les explica así a las personas, podrán ver algún sentido en los conceptos antiguos. Pero, si se insiste en que la existencia terrenal es un valle de lágrimas y que la vida verdadera solamente se puede encontrar en el más allá y, además, como recompensa a una actuación conforme a las normas establecidas, entonces no se encontrará otra cosa que una incomprensión justificada. Se trata de imágenes míticas que únicamente vuelven a cobrar relevancia si se las interpreta conforme a la mentalidad actual.

¿Quiere decir que el cristianismo debería desembarazarse de estas imágenes?

Muchas personas están condicionadas por la representación del Dios que castiga al final de la vida y, por ello, pasan toda su vida con miedo y espanto; y esto, además a menudo, en contra de sus convicciones racionales. Una persona —que podría representar a muchas otras— me dijo hace poco en un cursillo que a ese Dios lo había «estrellado ya varias veces contra la pared» pero que eso no le había servido de nada ya que siempre regresaba, llenándola de angustia. Así que ahora pensaba no mandar a sus hijos a las clases de religión, por miedo a que se les inculcara la misma imagen terrorífica.

¿Pero, no será necesaria la perspectiva del Juicio Final para motivar a los creyentes a comportarse moralmente?

La unión de religión y moral no ha sido provechosa para la religión. Por de pronto, religión no tiene nada que ver con moral. Una actuación buena, moralmente íntegra, surge como consecuencia directa de una experiencia mística de unidad. Si, en su lugar, se coloca la amenaza de castigos infernales, la actuación moral deja de emerger de manera libre desde el fuero interno de la persona, convirtiéndose en algo forzado desde fuera. Y precisamente en ese ámbito exterior, siempre y cuando se cumplan los mandamientos, es donde se promete la salvación. Ello muestra hasta qué punto la moral cristiana se basa en una concepción dual, en el sentido de que Dios es un ser exterior al mundo y que las personas deben guardar los mandamientos del Dios externo para encontrar la salvación futura en el más allá. La mística en cambio dice: el ser humano puede encontrar a Dios en el mundo y, si le sucede esto, actuará de forma moral.

Pero no todas las personas son místicas y, mientras no lo sean, los mandamientos y normas religiosas parecen indispensables. ¿No estará la mística, afín de cuentas, a favor de un relativismo?

Al renunciar la mística a una imagen dual del mundo y del ser humano exige de nosotros que aceptemos que todo aquello que llamamos «el mal» sea parte integrante de la Realidad primera, que es una e indivisa. Contra ello nuestra razón se rebela. No puede aceptar que el sufrimiento, los dolores y la muerte sean de origen divino y, por ello, concibe «el mal» como un defecto de la persona. Esto resulta de una falta de conocimiento. En la teología no he encontrado una respuesta satisfactoria a la pregunta por el mal. ¿Podemos realmente atribuirlo exclusivamente al fallo de las personas?

¿Quiere decir con ello que no tiene sentido hablar de «el mal»?

No. Solo quiero decir que es imposible entender el misterio del mal con nuestra razón. Para ello hay que situarse en un nivel diferente, en uno donde se experimente que muerte, sufrimiento y dolor forman parte del suceso evolucionista de Dios. A nadie se le puede convencer de ello, este misterio le está vedado a nuestra razón. La razón habría creado un mundo bien diferente, uno mucho mejor, un mundo sin pecado, sin sufrimiento y sin muerte. Querámoslo o no, lo que hacemos con ello es tachar a Dios de chapucero.

¿Cómo se representa «el mal» desde el punto de vista de la mística?

En la vivencia mística no se puede separar lo que llamamos «malo» de la Realidad divina. Personas que cayeron víctimas de actos de violencia me han hablado de estados de sosiego y de aceptación en tales situaciones. En ellos ya no se echan culpas ni hay miedo ni valoraciones, sino una gran certeza de que también lo que llamamos pecado forma parte de la consumación divina de la vida. En la visión mística puede experimentarse exactamente lo mismo. Una frase de Eckhart lo ilustra bien: *«Asimismo, en toda obra, incluso mala —y digo mala sea en orden al castigo, sea en orden a la culpa— la gloria de Dios se hace manifiesta y resplandece por igual»*. Se le atacó fuertemente, y no es de extrañar, pues esta declaración produce resistencia mientras no sea entendida en el nivel en que fue experimentada.

¿El sufrimiento, el miedo y el dolor son fenómenos que se dan solamente mientras haya un yo que los viva como tales?

Sí. Llamamos siempre malo a lo que daña a nuestro yo. Si el yo pierde importancia, tal como ocurre en las experiencias que citamos más arriba, también la relevancia del mal será distinta. Utilizando una imagen, podríamos decir que mientras una rama se experimente solamente como rama tendrá miedo de secarse y de caer al suelo; esto le parecerá, por así decir, algo malo. Pero si la rama no se identificara con su condición de rama, sino con el hecho de ser árbol, se le quitaría el miedo a secarse y caer, puesto que su auténtica vida es el árbol, y la vida del árbol —lo que ella es en realidad— sigue viviendo.

¿También nuestro miedo a la muerte tiene su origen en nuestra preocupación por la subsistencia de nuestro yo?

Exactamente. Y en ella se basan las promesas de salvación de las religiones, pues garantizan la continuación de ese yo de alguna manera. Si les quitamos esas promesas de salvación, pierden su esencia. En cambio, la mística libera del deseo de que perdure el yo, siempre que se haya dado ya en vida la experiencia de que nuestra identidad auténtica no radica en el yo, con el que siempre nos solemos identificar erróneamente.

Cielo e infierno, resurrección y purgatorio, ¿son concepciones que carecen de contenido desde el punto de vista de la mística?

Estas concepciones no carecen de sentido, pero no debe buscarse su sentido en una comprensión literal. Tomemos el ejemplo del purgatorio: veo en él una metáfora

del camino místico, la purificación de la fijación en el yo. Esa purificación de la que todos los sabios hablan no es nada que ocurra en un lugar imaginario y en un tiempo después de la muerte. Se lleva a cabo aquí y ahora, y no como un castigo, sino como la adquisición de un conocimiento cada vez más amplio. Este proceso no tiene lugar porque un Dios juzgador quiera ver cómo se purifica nuestra alma en el purgatorio, sino porque estamos llamados al crecimiento y a la liberación en la vida. Es un camino doloroso porque nos identificamos con los múltiples bloqueos y condicionantes de nuestra psique, incluso cuando son una rémora para nosotros. Por ello, el camino de salvación no es un camino de felicidad. Nos lleva a través de la enfermedad, del sufrimiento y del desamparo. Juan de la Cruz no lo llamó por casualidad «noche oscura».

También esto es un ejemplo de que aquello que en la consciencia cotidiana es considerado como negativo, desde el punto de vista de la mística puede ser positivo.

A las personas que se encuentran en una crisis espiritual les animo una y otra vez a considerarla como un desafío y a reconocer el sufrimiento que padecen como camino de salvación; y a no interpretarlos erróneamente como «penitencia» o castigo por sus pecados. No resulta fácil adoptar esta postura básica tan diferente, pero me parece que es una perspectiva a partir de la cual sufrimiento y muerte cobran sentido.

¿Quiere decir también que, desde la óptica de la mística, lo que generalmente entendemos como pecado o fallo es algo que no habría que temer?

Es una pregunta difícil. Por supuesto, también desde el punto de vista de la mística hay actuaciones y comportamientos que atentan contra la vida y su desarrollo. Pero no hay que criticarlos porque infrinjan las normas éticas, sino porque impiden el desarrollo de la vida. Para la mística, en el fondo, el pecado no es otra cosa que la negación de la autotranscendencia, el rechazo a poder abrirse en el amor. O, dicho de otra forma, la estructura básica del pecado es la fijación en el ego. Esta puede concretarse de diferentes maneras en la vida de las personas, tales como envidia, odio, violencia, guerra.

¿Por qué resulta tan problemática la negación de la autotranscendencia?

Porque va contra el principio básico de la vida y esto significa ir contra la evolución divina. La evolución, que para mí no es otra cosa que el desarrollo del principio divino, requiere que el ser viviente vaya más allá de sí mismo. Cuando no lo hace se prepara su propio fin. Y podría ser que la humanidad estuviese haciendo

actualmente exactamente eso, que, anclada en su egocentrismo, diera lugar al estancamiento del proceso evolutivo, provocando de esta forma su desaparición. El cosmos ha existido durante dieciséis mil millones de años sin los seres humanos. Si desapareciesen de la tierra, no harían otra cosa que seguir el mismo camino que el 99% de todos los seres vivientes que alguna vez han existido en la tierra y que ahora están extinguidos.

Así pues, la experiencia mística sería el camino más seguro para salir de ese pecado estructural.

La relevancia del «pecado» será distinta si se entiende no en un sentido moral, sino como tendencia egocéntrica del individuo, que no va acorde con el proceso divino de la evolución. En un estadio evolutivo futuro, este concepto de pecado se extenderá cada vez más, en lugar del que corresponde ahora a la racionalidad dual y egocéntrica de nuestra época. Esta época llega a su fin, y hay motivos para creer que, en el transcurso del progreso evolutivo, el pensamiento dual será cada vez más relegado a un segundo plano y cederá su sitio a la experiencia mística de nuestra naturaleza verdadera.

Si la experiencia mística ocupa el lugar de la ética y de la moral, parece que la relación con los demás desempeñará tan solo un papel secundario.

Esto es un malentendido, pues en la experiencia de nuestra naturaleza verdadera experimentamos también la unión con todo lo demás. Entonces nos ocuparemos del necesitado, no porque lo requieran las normas éticas y los mandamientos sino porque habremos hecho la experiencia básica de la comunión con todos los seres. Mientras no venzamos como individuos la fijación en el yo, nos harán falta mandamientos pero, una vez que se haya tenido la experiencia de unidad y comunión, la caridad dejará de ser objeto de un mandamiento y será la expresión natural de la naturaleza propia. Entonces ya no será una forma de actuar que se nos impone sino un estadio del ser de la existencia transpersonal. Soy muy consciente de que esto es un sueño utópico del futuro, pero no lograremos una convivencia digna del ser humano mientras no tengamos esta experiencia.

Entonces el paraíso sería un mundo en el que morarían únicamente personas llenas de amor.

No. Las personas que han tenido experiencias místicas también tienen que decidirse a favor o en contra de ciertas opciones. Esa libertad de decisión

permanecerá y, debido a ello, siempre habrá tensiones y diferencias de opinión entre las personas. Además, las leyes de la evolución seguirán vigentes, aunque las personas las acepten a partir de sus experiencias místicas. El león no comerá paja y los niños no jugarán con las víboras; más bien, el león seguirá comiéndose al cordero. En el proceso evolutivo, la lucha existencial por la supervivencia no desaparecerá, tampoco para los humanos. Lo *queramos* ver o no, la evolución consiste en devorar y ser devorado. Seguirá habiendo terremotos de tierra que sepultarán a miles de personas de forma terrible. Surgirán nuevas galaxias y otras desaparecerán. La evolución del Principio originario divino tiene sus propias reglas que jamás entenderemos mentalmente, pues esa evolución no está organizada racionalmente, sino de forma transracional o a-racional. Como mucho, podemos hacer la experiencia de que sus reglas son las reglas de una vida global, de la que también nosotros participamos.

Con ello parece que ya no es preciso hacer las clásicas preguntas teológicas racionales de la teodicea.

En la teología de la evolución ya sobran muchas preguntas, lo cual, sin embargo, no significa que el fatalismo haya entrado en la teología. Todo lo contrario: si nos entendemos a nosotros y al entero suceso cósmico como manifestación de la vida divina, estamos llamados a cooperar con la vida.

¿Por eso tiene sentido, e incluso es obligado, recomendar a las personas esforzarse más en sus vidas por un camino que conduzca a la experiencia de unidad?

Hemos nacido como personas para caer en la cuenta de quiénes somos en realidad, para experimentar nuestra parte divina. En eso veo yo el sentido de la vida. Existimos para devenir seres humanos auténticos, trascendiendo nuestro yo y reconociendo que nuestra naturaleza verdadera es la naturaleza de Dios. Al decir esto lo estoy diciendo probablemente a personas que no han tenido una experiencia mística. Pero, a pesar de ello, se lo digo para animarlas a creer en la posibilidad de tal experiencia y a ordenar su vida de tal forma que esta pueda darse. Para ello es necesario ofrecerles también algo en el nivel intelectual; algo que puedan comprender y que les ayude a comprenderse. Tengo que ofrecerles algo que les inspire confianza. Por ello animo a las personas que acuden a mí con sus dudas sobre el sentido de la vida, diciéndoles: «*Entrégate al proceso de la vida y confía en que es el proceso de Dios*». Utilizando la terminología religiosa tradicional, significaría aceptar la voluntad de Dios pero no adoptando una actitud de resistencia sino con la confianza primaria, sin reservas, de que la vida tiene sentido. Creo que la tarea más importante

a realizar por un guía espiritual consiste en transmitir esa confianza a las personas, para que les sea posible desasirse y abrirse.

Dice usted que, para que las personas se encaminen por el sendero místico, es también necesaria una descripción intelectual de la espiritualidad mística. ¿Supone esto también que los filósofos deben volverá ocuparse más de la religión?

Ya hablamos de la tradición filosófica y teológica de la *philosophia perennis*. Se trata siempre del esfuerzo renovado de verter las experiencias místicas en un contexto conceptual, o de interpretar el mundo bajo el aspecto místico. Si la filosofía carece de este componente místico surge algo así como el existencialismo o la filosofía de Nietzsche. Ambas filosofías me resultan comprensibles; pero el Dios que creen haber matado murió hace tiempo desde el punto de vista de la experiencia mística. Pero como les falta la dimensión de esta experiencia, son incapaces de ver que la muerte de Dios proclamada por ellos puede significar el nacimiento de una comprensión diferente y más global de Dios. La *philosophia perennis* parte de esta experiencia y, por ello, sería deseable que su tradición se reavivara.

4

EN EL FONDO DE LA COPA DIOS ESTÁ ESPERANDO

Las ciencias naturales confirman la experiencia de la espiritualidad mística.

En uno de sus libros usted escribe: «Todo camino espiritual debería estar acompañado por los resultados de las investigaciones científicas». ¿Cuál es el motivo de esta declaración?

Parto de la premisa de que los impulsos esenciales para el futuro desarrollo del espíritu partirán de las ciencias naturales y supongo que se dará un redescubrimiento de la metafísica, pero no originado por los filósofos o los teólogos sino por los físicos y biólogos. Pues son ellos los que en el transcurso de sus investigaciones básicas se están acercando cada vez más a los límites del pensamiento. Allí se encuentran con una realidad de la que no dudan, pero que no son capaces de captar mediante la lógica y el pensamiento analítico. En una ocasión Max Planck confesó: *«Me he vuelto religioso porque pensé hasta el final y luego ya no pude seguir pensando. Todos terminamos demasiado pronto de pensar»*. Eso no le ocurrió a él solo. También otros científicos, como Erwin Schrödinger, Wolfgang Pauli o Albert Einstein, en el transcurso de sus investigaciones se acercaron a la religión, mejor dicho, a la mística. Werner Heisenberg formuló la siguiente frase significativa: *«El primer sorbo de la copa de las ciencias vuelve ateo, pero en el fondo de la copa Dios está esperando»*.

Lo que resulta sorprendente, sin embargo, es que estos científicos no hayan encontrado apenas puntos de contacto con el cristianismo.

Sí. El motivo lo aclaró Albert Einstein al diferenciar su religiosidad de la del cristianismo tradicional, diciendo que, en este, *«Dios es un ser en cuyo cuidado se espera, y cuyos castigos se temen (...) —un ser, con el que de alguna manera se está en una relación personal, por muy respetuosa que esta sea—»*. La religiosidad del investigador en cambio radica en *«el asombro extasiado de la armonía de las leyes de la naturaleza, en la cual se manifiesta una razón tan superior que todo lo que cobra sentido por parte del pensamiento y de la disposición humana resulta ser tan solo un pálido reflejo. (...) Sin duda este sentimiento se parece al que invadió en todos los tiempos a los genios que crearon las religiones»*. (Albert Einstein: «Die Religiosität

der Forschung», en C. Seelig (edit.): Mi concepción del mundo, Berlin).

¿De dónde viene ese interés de los científicos por la religión y la mística, más allá del cristianismo?

La física teórica del siglo xx ha llegado a un punto en que se ha desprendido de las ideas que durante milenios fueron consideradas como verdades evidentes y fuera de toda duda. Así quedó sacudida la creencia en un mundo objetivo regido dentro del espacio y del tiempo por unas leyes fijas causales. Ahora ya sabemos que la realidad no es algo estable objetivamente, sino que es el producto de nuestra propia razón. Lo que llamamos el universo lo creamos nosotros mismos. El cerebro y el sistema nervioso están programados tan solo por una cantidad limitada de realidad, puesto que percibimos mediante nuestros órganos sensoriales solamente un espectro limitado de frecuencias. Pero, por encima y por debajo de este espectro limitado, existe mucho más de lo que somos capaces de captar. En otras palabras, solamente podemos reconocer una parte pequeña de la realidad y esta la ordenamos y estructuramos según las normas de nuestra inteligencia, que nos procura los instrumentos con los que podemos disponer de este mundo; pero sería un error creer que esos instrumentos nos presentan un mundo objetivo. Emanuel Kant lo mostró muy bien con las categorías de espacio y tiempo. Espacio y tiempo no son realidades objetivas, sino herramientas de nuestra comprensión del mundo. En la realidad auténtica no existen. Esto lo confirma la comprensión física de la relatividad de tiempo y espacio y, asimismo, se corresponde con la experiencia mística de la realidad transpersonal, en la que no tienen ninguna importancia ni el tiempo ni el espacio.

Pero en la religión cristiana sí que tienen relevancia.

La teología cristiana en su esencia sigue aferrada a una concepción medieval del mundo, o sea, a un orden cósmico estable, causal y geocéntrico. Así se llega a dar esa discrepancia enorme entre la concepción del mundo implícita en la teología cristiana y la de la mayoría de nuestros contemporáneos, influenciada por las ciencias. La consecuencia resultante es que las metáforas de cielo e infierno, de creación y juicio final son cada vez menos expresivas. Habrán servido a generaciones anteriores, pero hoy resultan a menudo superadas. Algo parecido ocurre también con las metáforas sociales que utilizamos para expresar nuestra relación con Dios. Ya sea el término «rey», «el Señor de los ejércitos», o «el pastor», todas estas imágenes provienen de una sociedad agraria que ya es ajena a nuestra sociedad democrática.

¿Y son, hoy en día, las ciencias las que están en mejores condiciones para aportar metáforas y concepciones válidas teológicamente?

Así es. La cosmovisión de las ciencias modernas corresponde en gran parte a las experiencias espirituales de la mística y, por ello, están más capacitadas que la dogmática clásica para formular declaraciones teológicas. El premio Nobel americano Gary Zukav, que ha llevado a cabo investigaciones en el ámbito subatómico, escribe: «*Si la física actual de Bohm, o una parecida, se convirtiera en el futuro en la tendencia principal de la física, estas danzas de Oriente y Occidente —con las que se refiere a las diferentes concepciones del mundo— llegarían a armonizarse extraordinariamente. No se sorprendan si encuentran en los programas de enseñanza de física del siglo XXI clases sobre meditación*». (Gary Zukav: *La danza de los maestros de Wu Li*, Gaia Ediciones, Madrid, 1996).

¿Y usted está de acuerdo con él?

Sí. Porque Zukav, con esta frase quizás formulada algo rígidamente, no quiere decir sino que existen formas de comprensión que traspasan nuestra lógica y racionalidad y, por tanto, ofrecen una posibilidad de descubrir dimensiones de la realidad que le están vedadas a nuestro intelecto mientras que, en cambio, son accesibles a las experiencias espirituales. Los buenos científicos lo han entendido; aceptan la limitación del conocimiento lógico racional y descubren la mística como una oportunidad para entender mejor el cosmos. Las ciencias, a su vez, debido a su comprensión de la complejidad de la realidad y a su capacidad para describirla, están en condiciones de suministrar imágenes y conceptos a la espiritualidad mística, que servirán a esta para expresarse y comprenderse. Esto es necesario para la mística porque, aunque vive de experiencias que sobrepasan la capacidad de comprensión del intelecto, no puede ignorar el hecho de que este existe y exige justificadamente comprender la realidad.

¿A sabiendas de que sus posibilidades no son suficientes para ello?

Así debería ser. La razón ilustrada que reconoce sus propias limitaciones sabe que, a fin de cuentas, no puede hacer otra cosa que producir estructuras con las que la realidad se vuelva accesible. Crea las vidrieras —utilizando una vez más esa metáfora— que se necesitan para que resulte visible la luz que las traspasa. La luz en sí solamente se puede experimentar en una visión mística; las vidrieras que la hacen visible son suministradas por la ciencia: ambas se complementan.

Lo que significa que la mística —al contrario del prejuicio ampliamente difundido— de ninguna manera es antiintelectual.

La mística no protesta contra el entendimiento, la inteligencia o la razón. Todo lo contrario. Muchos místicos y místicas eran personas cultas de acuerdo con las épocas en que les tocó vivir. La mística solamente indica que la facultad intelectual no sirve para captar la realidad entera. Nicolás de Cusa lo expresó en una ocasión de la siguiente forma: *«He encontrado el lugar donde se Te puede encontrar de forma desvelada. Está rodeado de la coincidencia de los opuestos (coincidentia oppositorum), que es el muro del paraíso donde Tu moras. Su puerta está vigilada por la mente racional más alta (spiritus altissimus rationis). Si no se le vence, la entrada permanece cerrada. Más allá del muro de la coincidencia de los opuestos se Te puede ver, pero más acá no»*. Esto no significa para Nicolás que el intelecto no sea capaz de procurar descripciones de la realidad que tengan sentido y hagan accesible a la reflexión intelectual la experiencia mística transracional. Precisamente a esto se dedicó en sus estudios científicos. Y en esta tarea le han sucedido las ciencias actuales.

¿En qué sentido?

Quisiera ilustrarlo con el ejemplo de la mecánica cuántica. Esta ha llegado a la conclusión revolucionaria de que la materia no existe. Cuánto más se avanza en la búsqueda de los elementos básicos de la materia, tanto más se constata que la materia no es otra cosa que energía, sobre cuyo origen no somos capaces de decir nada. Así que Max Planck, ya en el año 1944 declaró en una conferencia sobre «La naturaleza de la materia» lo siguiente: *«En mi calidad de físico y una vez realizadas todas mis investigaciones sobre el átomo, les digo: La materia en sí no existe. Toda materia surge y subsiste tan solo por su propia fuerza, que hace que vibren las partículas de los átomos y las une en un sistema solar minúsculo... Y luego añadía: Tendremos que suponer una mente consciente e inteligente detrás de esa fuerza. ¡Esa mente es el fondo originario de toda materia! La materia visible pero perecedera no es lo real, lo verdadero, lo auténtico, ¡la mente inmortal es lo verdadero! Pero como la mente en sí sola tampoco puede existir, ya que cada mente pertenece a un ser, nos vemos en la necesidad forzosa de suponer seres mentales»*. (Max Planck, en: *Zeitschrift für Erfahrungsheilkunde*, cuaderno 12/90, pág. 807).

¿Qué influencia tiene esta conclusión en la comprensión científica del ser

humano?

Antiguamente creíamos que, a lo largo del tiempo, el cuerpo había desarrollado mente. La inteligencia era una función del cerebro y del sistema nervioso. Pero ahora sabemos que es justamente al revés. «*La mente inmaterial mueve el cerebro*», declara el investigador del cerebro y premio Nobel John Eccles. Comprobó que son nuestros pensamientos y nuestra voluntad los que activan neuroproteínas en el cerebro y que los procesos mentales se forman materialmente. No se trata de procesos materiales de tipo bioquímico: si tenemos un pensamiento, un sentimiento o un deseo, esa energía se transforma en forma de molécula en nuestro cerebro. En otras palabras, nuestra energía intelectual y emocional se materializa en forma de neuroproteínas. Son, por así decir, la llave que busca el ojo de su cerradura. Una vez encontrado el ojo en otras células, estas reciben el mensaje que necesitan. Este proceso no solamente tiene lugar en nuestro cerebro, sino en el cuerpo entero. Toda célula corporal está en comunicación con otras células y en cada una de las células se manifiesta una mente pensante.

Pero muchos investigadores ponen en tela de juicio la primacía de los impulsos mentales sobre los procesos bioquímicos. ¿Qué indicios avalan el hecho de que la mente domine al cuerpo y no al revés?

Se han conseguido importantes avances en el ámbito de la inmunología. Ahora sabemos que nuestro sistema inmunológico depende también de nuestra condición mental. Según sea nuestro estado anímico estamos mejor o peor preparados para defendernos de los agentes patógenos. Existen estudios que apuntan al hecho de que determinadas células del sistema inmune son agredidas por la depresión y el estrés. Por ejemplo, en el caso de la tensión sanguínea alta, en un noventa por ciento de los casos, la medicina no encuentra otro motivo que el de la irritación psíquica. Esto muestra hasta qué punto los sentimientos, los estados anímicos y los pensamientos son convertidos en mensajes químicos que conducen o bien a la salud o bien a la enfermedad. Pero esto significa, asimismo, que mediante una modificación de nuestro estado mental podemos influenciar nuestra condición física. Cualquiera que tenga alguna experiencia sobre la meditación o la contemplación conoce los efectos físicos que produce su práctica.

¿En qué sentido?

En la contemplación se armonizan y ordenan nuestras energías interiores. Producimos neuroproteínas que influyen en nuestro cuerpo, psique y mente. Esto sirve a menudo más para nuestra salud que las terapias médicas que operan

meramente en el ámbito físico, tratando los síntomas físicos de una enfermedad pero ignorando las causas verdaderas, que radican en el ámbito psíquico.

Dicho sin rodeos: es un error creer que somos seres compuestos de mente y cuerpo. En realidad somos mente o energía espiritual.

El biólogo celular Rupert Sheldrake, en su libro «Das schöpferische Universum». (El universo creador) ha expuesto la hipótesis de que los organismos deben su existencia a unos campos «morfogénicos» invisibles. Según esto, el desarrollo de un óvulo no es dirigido por procesos químicos, sino por dichos metacampos que no se pueden ver ni medir. Si, por ejemplo, se divide el óvulo de una libélula, en cada una de las mitades no crece una parte del organismo sino la libélula entera. Si se corta la rama de un sauce y se planta en tierra, crecerá un sauce nuevo. Es decir: toda parte es capaz de crear una totalidad nueva. Y la totalidad es más que la suma de sus partes.

Sheldrake escribe: «*Los campos morfogénicos determinan y gobiernan la entera creación animada e inanimada. Y, aunque estén libres de materia y energía, funcionan en el espacio y el tiempo y pueden modificarse en el espacio y el tiempo. Si un miembro de una familia biológica aprende un comportamiento nuevo, su campo morfogénico se modifica. Si mantiene el nuevo comportamiento el tiempo suficiente, influirá, mediante la resonancia mórfica, sobre todos los miembros de la familia. Los campos morfogénicos son la causa verdadera del orden, de la regularidad y la constancia en el universo, pero también determinarán formas y maneras de comportamientos nuevos*». (Rupert Sheldrake: Das schoepferische Universum, Munich).

Si acierta Sheldrake con su teoría, no seríamos en primer lugar seres biológicos, sino seres con una estructura básica mental. Esto sería igualmente válido para las moléculas y átomos, de forma que se podría decir que, al fin y al cabo, un organismo no es otra cosa que una malla de diversas estructuras morfogénicas. Y entonces, finalmente, el universo sería el campo morfogénico divino de todo lo existente.

¿En el que los diferentes seres serían tan solo algo así como concentraciones o cristalizaciones de este campo?

Sí. En el cosmos, la relación de lo individual con la totalidad se puede comparar muy bien con un holograma. Un holograma es una imagen que se puede dividir una y otra vez y puede resurgir nuevamente, mediante un rayo láser, en cada una de las partes. O sea, cada una de las partes contiene de forma latente la imagen entera. Si nos imaginamos el cosmos como un holograma podemos decir que todas y cada una de sus partes representa un punto de ese holograma: todo es en sí la representación de

la totalidad. Esto significa, a la vez, que todo lo que le ocurre a una parte individual repercute en la totalidad. Con nuestra consciencia estamos, pues, unidos continuamente a todas y cada una de las demás consciencias del universo. Por ello, nuestra consciencia es un reflejo de la consciencia de la humanidad entera, incluso del cosmos entero. Esta relación recíproca va desde el átomo más simple hasta las galaxias más remotas, desde el impulso vital más simple de un organismo unicelular hasta los seres espirituales más elevados. Todo está penetrado por una mente que comunica consigo misma en el cosmos.

Esta comprensión pone del revés toda la idea que tenemos de nosotros mismos.

Así es. El paradigma antiguo era: *somos seres humanos que hacen una experiencia espiritual*. Y el paradigma nuevo dice: *somos seres espirituales que hacen la experiencia humana*. En una ocasión, el premio Nobel francés Charon dijo: «*En el nivel de la mente participamos de la vida del universo*» Y el universo no es otra cosa que la manifestación de un campo energético, en el cual se manifiesta la Realidad primera. Consciencia y materia son, por así decir, los componentes de esta corriente energética. Y, por ello, en nuestro ser más hondo encontramos el cosmos entero, y en la mística experimentamos la unión con él. Como ser humano no estoy separado de él; soy la consumación de esa corriente energética, la consumación de la vida divina. Si intentamos traducirlo a nuestras representaciones cristianas, podríamos decir: *somos vida divina que hace esta experiencia humana, que se ha limitado en la forma de la existencia humana*. Igual que en Jesús, esta vida divina se ha encarnado en cada uno de nosotros. Lo que llamamos “persona” es una falsa persona. Esa persona no es otra cosa que nuestra consciencia egóica que se experimenta como individualidad absoluta, ocultando con ello el hecho de haberse segregado de la Realidad primigenia de la vida divina. Solamente se le hará accesible esa Realidad primigenia cuando, en la experiencia espiritual, la consciencia del ego sea transcendida y acabe fundiéndose en la consciencia cósmica de la vida divina.

¿Cómo es posible que el ego se segregue de la Realidad primigenia? Si todo es Uno, ¿cómo podría separarse de la corriente de la vida divina?

Para mejor explicar la relación entre el ser humano individual y la vida divina quisiera servirme de un concepto que acuñó Arthur Koestler: el holon. El holon es una totalidad (este es el significado de la palabra griega), pero una totalidad que no consiste solamente en sí misma, sino que al mismo tiempo es siempre parte de una totalidad mayor. Por ejemplo, un átomo es una parte de una molécula, una molécula es un conjunto de átomos y, a la vez, es parte de una célula entera, y esta es parte de

un organismo total. Por ello, nada es exclusivamente parte o exclusivamente totalidad, sino que todo es a la vez tanto parte como totalidad. El holon tiene por esta razón dos tendencias: tiene que responder por su totalidad y también por su condición de ser parte. Debe mantener su relación hacia la totalidad y guardar al mismo tiempo su identidad; en caso contrario, desaparece. Cuanto más tiende hacia un extremo, tanto más pierde en el otro. Si un holon no quiere o no puede mantener ambas tendencias —o sea, su identidad como parte y su integración en la totalidad— desaparece, desintegrándose en sus componentes. El átomo tiene que estar abierto a la molécula, la molécula tiene que estar abierta a la célula, etc. El sentido y la permanencia del holon se dan únicamente en un holon más amplio.

¿Qué significa esto para el ser humano?

Significa que, como seres humanos, solo podemos existir si dejamos de centrarnos exclusivamente en nuestra identidad y nos integramos ante todo en la Realidad más amplia de la que somos parte. Igual que ocurre con todos los demás holon, estamos llamados a la autotranscendencia, a ir más allá de nosotros mismos. Esa ley la denomina Charon «finalidad». No se refiere al final de algo, a su terminación, sino a la tendencia de los seres hacia algo mayor. Charon no tiene ningún inconveniente en llamar a esa tendencia «amor», entendido como el impulso inherente a todo ser hacia la autotranscendencia. Allí donde falte la capacidad para la autotranscendencia no queda más que desaparición y desintegración. Un sistema cerrado, carente de capacidad para la comunicación más allá de sí mismo, no puede subsistir. Un vivo ejemplo de ello es la célula cancerígena. Altera su relación con el organismo y provoca su desaparición. Desde este punto de vista la autotranscendencia es la postura básica del universo y el verdadero motor de la evolución.

¿De la evolución? ¿Cómo es eso?

Se entendería mal la realidad si se la considerara tan solo el entramado estático de un todo y sus partes. El mundo no es una «creación» forjada por Dios en el principio de los tiempos, de una vez para siempre. En realidad es un proceso vivo evolutivo, que se mantiene en marcha mediante el amor, o sea, la capacidad de lo existente para *la autotranscendencia*. Esta comienza con la apertura del átomo hacia la molécula y llega hasta la esfera de lo mental. La mente trasciende todo holon, a la vez que los penetra. Esto significa que los holon forman siempre nuevos organismos hasta que estos realicen su propia espiritualidad. El ser humano es uno de tales organismos. Pero la evolución no se quedará estancada en él. Seguirá formando nuevos holon, en

los que la consciencia se desarrollará cada vez más ampliamente. En el siguiente escalón de la evolución ya no nos consideraremos personas individuales, sino partes de la humanidad, que es una y amplia.

¿Quiere decir con ello que las personas, en el fondo, no son individuos sino, en realidad, solamente aspectos parciales de un organismo mayor? Ese pensamiento pone en cuestión el individualismo de la sociedad occidental.

Esto sería un malentendido. La teoría del holon no es, de ninguna manera, antiindividualista. Solamente nos llama la atención sobre el hecho de que la individualidad no es la única y suprema realidad del ser humano. Desde sus correspondientes perspectivas, individualidad y personalidad se presentan como instrumentos que son tocados por la Realidad primera, que se revela gracias a ellos. El cosmos es una sinfonía que depende de la existencia de seres individuales, pues su música suena gracias a ellos. Bajo esta óptica, la personalidad cobra una gran importancia aunque no sea absoluta, ya que el individuo es una manifestación única e insustituible de lo divino. En ello radica su valor indiscutible. Ese valor no es puesto en entredicho ni por la teoría del holon ni por la espiritualidad mística. Lo único que ocurre es que se explica de forma diferente de como lo hacemos habitualmente, es decir, identificándonos con nuestra individualidad y otorgándole así una indebida condición absoluta. A ello se opone la mística al afirmar que nuestra individualidad no resulta valiosa a causa de nuestro yo, considerado como algo absoluto, sino como lugar de revelación de Dios en el mundo.

¿Esto significa que, para entendemos a nosotros mismos, en nuestra individualidad, tenemos que ir más allá de nosotros mismos, trascendiéndonos?

Sí. Y no solamente para entendernos a nosotros mismos sino también para comprender la realidad en su totalidad. Conocer quiere decir superar la fijación en la individualidad del yo y abrirse a esa Realidad divina que somos esencialmente. No es que yo, como ser individual, me conozca a mí o al mundo, sino que el mundo se conoce a sí mismo en mí, en su manifestación personal que llamo «yo». En otras palabras, comprender no significa que un individuo subjetivo se apropia de una realidad objetiva, sino que la Realidad trascendental, la consciencia transpersonal, vuelve sobre sí misma. Una verdadera comprensión de la realidad presupone desembarazarse de la individualidad del yo.

Para el pensamiento europeo, que toma la individualidad del yo o la subjetividad

por la realidad absoluta, este pensamiento supone una provocación inmensa. Asimismo para la teología.

Sí, pero los conocimientos de las ciencias apoyan este punto de vista mientras que la teología retrocede ante ellos y sigue predicando la perpetuación del yo en el más allá. Con ello se cierra la oportunidad de suministrar a las personas una ayuda para sus vivencias religiosas. Al cristianismo le hace falta una interpretación completamente nueva, que desarrolle una teología nueva basada en los conocimientos cosmológicos de las ciencias.

SEGUNDA PARTE
LA PRÁCTICA ESPIRITUAL DE LA MÍSTICA

SENTARSE, RESPIRAR, ESTAR EN SILENCIO

Qué pasos se pueden dar en el camino espiritual

En la actualidad hay una cantidad inmensa de literatura sobre temas de mística y espiritualidad. Cuando usted comenzó a interesarse por ellas, la situación era diferente. ¿Cómo ha dado usted con la mística?

Tuve mi primera «experiencia mística» a los cinco o seis años. Mi madre me había llevado con ella a la iglesia para la adoración perpetua. En el altar había muchas velas encendidas y el aire estaba impregnado de incienso. Había pocas personas en la iglesia, entre ellas algunas mujeres que en la parte de atrás rezaban el rosario. De alguna manera, me envolvió su recitación monótona. Entonces experimenté por primera vez que existe un nivel más allá de la capacidad normal de comprensión. No supe interpretarlo por aquel entonces pero, vista desde la perspectiva actual, diría que se trataba de mi primera experiencia religiosa en el espacio transpersonal. Aquella experiencia fue determinante para mí porque desde ese momento tuve claro que quería ser sacerdote, aunque las posibilidades eran todo menos alentadoras. Los estudios eran caros y uno de mis hermanos ya estaba estudiando y mi familia no podía costearle los estudios a otro hijo. A pesar de ello estaba animado y tenía la fuerte convicción de que se encontraría alguna solución. Y así fue. Un buen día un benedictino conoció a mi familia y me llevó consigo al internado de la abadía de Münsterschwarzach. Allí pasé mis primeros años como estudiante de segunda enseñanza.

¿Ha tenido otras experiencias parecidas en su juventud?

No, mis intereses eran por aquel entonces más bien de índole intelectual. Después, ya en la abadía como novicio, lo primero que hice fue buscar literatura mística en la biblioteca del noviciado. Allí descubrí a Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, «La nube del no saber» y a Alois Mager, un benedictino. Esos libros me inspiraron y comencé a practicar los ejercicios espirituales descritos en ellos, sin maestro, sin ninguna indicación desde el exterior, sin dirección espiritual; a mi director espiritual nunca le hablé de eso. En aquellos tiempos tuve mis primeras experiencias «auténticamente» místicas, que me llevaron más allá del ámbito mental. Eran mucho más impresionantes que todo lo que conocía por mis prácticas de oración. En el monasterio había reservas bastante grandes hacia todo lo que se

refiriera al misticismo, de modo que no hablé de mis prácticas espirituales, pero ello no fue obstáculo para dedicarme a ellas con la mayor intensidad posible.

¿Fue ese también el motivo de haber tomado un día la decisión de ir al Japón para conocer allí el budismo zen?

Pasó mucho tiempo hasta que se me ofreció la ocasión de entrar en contacto con otras tradiciones espirituales. En el año 1972 conocí en Munich al maestro zen japonés Yamada Koun Roshi, con el que pude tomar parte por primera vez en un *sesshin* (cursillo zen). Unos años más tarde mi comunidad fundó un nuevo monasterio en el Japón, precisamente en la misma ciudad en la que Yamada Roshi tenía un pequeño templo. Aunque ya me acercaba a los cincuenta años pedí ser destinado a esa nueva fundación y, efectivamente, se me autorizó a ir allí. Así que pude ir a diario desde nuestro monasterio al templo de Yamada Roshi y participar en los *sesshin* que él daba. Al trasladarse más adelante nuestra comunidad a Tokyo, se me permitió quedarme junto a Yamada Roshi, pudiendo de esta manera seguir mi entrenamiento. Durante medio año viví en una ermita budista como ermitaño y recibí una formación sólida en el zen durante doce años, seis de los cuales en el Japón.

¿En qué consistía esa formación?

Esencialmente consiste en hacer «sentadas» intensivamente, o sea, de cuatro a ocho horas diarias; en un *sesshin*, incluso de diez a doce horas al día. Además, tuve que terminar la formación basada en los *koan*^[2] que es requisito en la escuela zen a la que pertenezco. A partir del año 1981 comencé a enseñar en Europa y, después de otros once años, recibí finalmente el nombramiento pleno como Maestro Zen. Desde entonces estoy autorizado a formar, a mi vez, a Maestros Zen.

Pero usted no se ha quedado en el zen sino que, una vez vuelto a Europa, se ha ocupado muy concretamente de la tradición mística cristiana. ¿Cómo se le ocurrió hacerlo?

En el Japón no dejé nunca de interesarme por la mística cristiana. Me resultó fascinante descubrir que el zen contenía los mismos elementos estructurales que la mística cristiana y que también las dificultades y experiencias eran en gran medida muy parecidas. Por ello volví a Alemania con el gran deseo de reavivar la mística cristiana. Me importaba, y me sigue importando, demostrar que en nuestra tradición cristiana tenemos un camino espiritual que ha caído en el olvido, aunque es equivalente a los caminos de otras religiones.

¿Cómo pudo ocurrir que el camino de la contemplación cayera en el olvido?

Supongo que el motivo principal radica en que la teología se ha convertido en una ciencia, fenómeno que se dio en la Ilustración y que se sigue dando en la actualidad. Aparte de esto, están el miedo de la Iglesia romana a las doctrinas heréticas y su creciente tendencia a centralizarlo todo. Tomás Keating, abad cisterciense de los Estados Unidos, en un resumen sobre la historia de la contemplación, hace responsables de su desaparición a diferentes causas, en especial a la «*desafortunada tendencia a reducir los “Ejercicios Espirituales” (de Ignacio) a un método de meditación discursiva*». Además, hay otros factores que han contribuido a ello: la polémica de la Iglesia institucional sobre el quietismo, que exageraba la importancia de la pasividad en la oración; el jansenismo, que enseñaba la predestinación del ser humano; la sobrevaloración de las apariciones y revelaciones particulares; la confusión entre la esencia verdadera de la contemplación y fenómenos tales como la levitación, hablar en lenguas, los estigmas, las visiones y la mojigatería; la desfiguración de la mística, equiparándola a una ascética apartada de la realidad; y, finalmente, el creciente legalismo de la Iglesia romana.

¿Qué influencia han tenido estos factores en el pasado sobre la práctica de la oración católica?

Como contestación quisiera citar unas frases de Curthbert Butler, abad benedictino inglés y gran conocedor de la espiritualidad hacia 1900: «*Aparte de algunas pocas vocaciones, la oración normal para cualquiera, incluyendo a monjes y monjas contemplativos, obispos, sacerdotes y seglares, consistía en una meditación sistemática según métodos exactamente fijados. Se podía elegir entre cuatro: o bien reflexionar según las tres potencias, tal y como viene descrito en los Ejercicios Espirituales; o bien según el método de san Alfonso (un ligero retoque de los Ejercicios ignacianos); o según el método que Francisco de Sales describe en su “Introducción a la vida devota”; o, finalmente, según el método de san Sulpicio. Y sigue diciendo: El último clavo del ataúd de la enseñanza tradicional (de la contemplación) fue decir que aspirar a la oración contemplativa era presuntuoso. De esta manera, los novicios y seminaristas recibieron una visión mutilada de la vida espiritual que no coincidía con las Escrituras, la tradición y la experiencia normal del crecimiento en la oración*». (Thomas Keating: «Das Gebet der Sammlung», Münsterschwarzach 1995, pág. 44-45).

Usted conoce diversas formas de espiritualidad, tanto orientales como occidentales.

¿En qué consisten las particularidades específicas del zen y de la contemplación y en qué se diferencian?

Permítame que primeramente subraye lo que les es común. Tan solo hay una Realidad primera, solamente una Verdad, solamente una montaña a la que suben muchos caminos. El que suba a esa montaña experimenta lo que une a todas las religiones y cae en la cuenta de que todos los caminos espirituales de las religiones conducen a la misma cima. También se va a dar cuenta de que, aparte de la meta común, todos disponen de estructuras básicas comunes. Así que casi todos los caminos espirituales recomiendan, para comenzar, enfocar la mente en una sola cosa, para fijar a ella la consciencia inquieta y dispersa. Casi siempre se comienza con el enfoque en la respiración, o también en un sonido, una palabra, una letanía. En el cristianismo conocemos la oración de Jesús, en el zen se utiliza a menudo el *koan* «Mu», en el budismo Amida el «Nembutsu». Los sufíes recitan los noventa y nueve nombres de Alá y, en el yoga, se entona la sílaba sagrada «Om». No se trata de reflexionar sobre esas palabras o sonidos, sino de hacerse uno con ellos. Esta es la primera estructura básica que es común a casi todos los caminos espirituales, independientemente de la religión a la que pertenezcan.

¿Y la segunda estructura básica?

La segunda estructura básica consiste en el vaciamiento de la consciencia; mediante él se intenta no aceptar nada de lo que surge en el espacio de la consciencia, que en sí está vacío. Se deja pasar todo, como en un espejo que refleja todo sin que se identifique con nada. En el zen este momento estructural se denomina *shikantaza*; en la tradición cristiana podemos llamarlo, según «La nube del no saber», *la percepción desnuda* y, según Juan de la Cruz, *advertencia amorosa* o *atención pura*.

Así pues, las estructuras básicas de los caminos espirituales son idénticas. ¿Entonces, las diferencias entre las religiones son simplemente cuestión de estilo?

Las diferencias de los caminos espirituales resultan de las culturas en las que están arraigadas. En el lejano Oriente hay costumbre de sentarse en el suelo, de modo que el zen se practica sentados en el suelo; en cambio, en Europa, la forma de sentarse no desempeña un papel decisivo y, por eso, es indiferente sentarse en una silla, en un banquillo o en el suelo.

Quisiera plantearle una pregunta muy concreta: ¿Qué es lo que espera un discípulo o una discípula que se ha inscrito para hacer con usted un cursillo de

contemplación? ¿Qué ocurre allí?

Primeramente se les enseña la práctica de sentarse y se les invita a elegir libremente cómo quieren sentarse, aunque la mayoría se decide a sentarse en el suelo porque, a la larga, es lo más cómodo, aunque al principio produzca dolor en las articulaciones. Aprenden luego qué postura corporal deben adoptar en las sentadas y cómo han de practicar: observar la respiración o enfocar la atención en una palabra, mientras dejan pasar los pensamientos. Los periodos en que se está sentado se alternan con una forma de andar lenta. Aparte de ello, hay entrevistas personales con el Maestro y conferencias.

¿Cuál es el sentido de estas conferencias y entrevistas?

En las conferencias se explican los caminos de la mística cristiana. No se habla de forma teórica sobre ella, sino más bien se señalan los caminos que han sido practicados en ella. Se contribuye así a que los participantes sepan hacia donde se mueven y donde se encuentran en cada momento. Este es también el verdadero objetivo de mis publicaciones: exponer la práctica de los grandes místicos. Yo tuve que buscar mi camino por mí mismo, penosamente. Encontraba solamente las descripciones de los místicos, pero no su praxis. Además, las conferencias tienen como objeto motivar a los discípulos y discípulas y ayudarles en sus dificultades. Por ello se tocan en ellas problemas que, como la experiencia nos enseña, se dan especialmente en los principiantes.

¿Y para qué sirve la entrevista personal?

La entrevista personal con el o la guía espiritual sirve para liberar aquellos bloqueos que surgen durante las sentadas, obstaculizando el recogimiento interior, o bien para contestar a preguntas que se presenten durante las sentadas.

Ha mencionado la respiración. ¿En qué se deben fijar especialmente los discípulos del zen o de la contemplación en relación con la respiración?

Preferiblemente se observará simplemente la respiración, evitando en lo posible dirigirla o manipularla. Además, en el ejercicio habría que adoptar una postura básica relajada. La meta consiste en hacerse uno con cada aliento. Hacerse uno significa que al comienzo hay dos, uno que observa y algo que es observado: yo y la respiración. Al final del ejercicio ambos deberán coincidir, y solamente habrá respiración. Pero hasta que se dé esto el camino puede ser largo.

¿Qué quiere decir «solamente habrá respiración»?

Es difícil de explicar. Se refiere a un estado nuevo de consciencia, en el que la respiración deviene la apertura a una experiencia más amplia en el espacio transpersonal. Es un estado de completa claridad y presencia despierta. Por eso en la contemplación se habla también del *sacramento del momento*, pues solamente en la presencia en el momento será posible la comunicación con Dios. Únicamente en el aquí y ahora es posible experimentar la Realidad.

Usted dice que en las sentadas los pensamientos, como mucho, son reflejados, no se piensa sobre ellos. Pero estamos acostumbrados a pensar continuamente. ¿No supone esto un problema?

En ello radica la verdadera dificultad. A casi todo el mundo le supone mucho trabajo no dejarse distraer del ejercicio. Resulta difícil mantenerse más de tres segundos sin distracciones. Nuestro yo produce sin cesar nuevos impulsos del pensar, querer y sentir, lo cual es algo muy normal, puesto que en la consciencia del yo se halla nuestra entera dinámica vital. En este nivel la consciencia es creativa, tiene metas y está cuajada de proyectos intelectuales y de recuerdos que irrumpen continuamente y que siempre se colocan en primer plano. Esto resulta sumamente frustrante y desalentador al principio. Pero cuando se aprenden otro tipo de prácticas, como por ejemplo aprender a tocar un instrumento, no nos va mucho mejor, ya que solamente practicando logramos progresar. El que coja por primera vez un violín tendrá que fatigarse durante mucho tiempo hasta que logre dar un primer sonido limpio. Pero llegará el día en que ya no se «tocarán» las notas, sino que sonarán realmente. Exactamente igual ocurre en el camino espiritual.

Esto significa que no basta con hacer una única sentada. ¿Cuánto tiempo dura la sentada y cuántas veces habría que practicarla?

En un cursillo normal hacemos diariamente sentadas repartidas en cinco bloques de tres unidades de veinticinco minutos cada una. En las breves interrupciones entre sentadas andamos, pero no se trata de un andar corriente. Se mantiene la actitud contemplativa durante el movimiento y, de esta forma, nos acostumbramos a practicarla en la vida cotidiana. También por este motivo los cursillos incluyen un tiempo de trabajo manual de una hora diaria. Así, desde el principio, se enseña a los participantes que la contemplación quiere conducir a la vida cotidiana. El camino no se recorre en poco tiempo, sino que es un camino de por vida, que ha de encontrar su

consumación en la vida diaria. Encima del templo principal de la escuela Soto del zen figura un texto del siglo XIII que dice así: «*Todos aquellos que se interesen por los problemas de la vida y de la muerte pueden entrar. Los que no estén afectados por estos problemas no tienen motivo alguno para traspasar esta puerta*». Este lema puede ponerse al comienzo de todos los caminos espirituales. Quien no busque de verdad el sentido de la vida, o a Dios, y carezca del fervor necesario abandonará después del primer o segundo cursillo.

¿De modo que el que quiera andar por un camino espiritual necesita tener mucho tiempo?

Sí y no, porque hay personas que irrumpen rápidamente y sin preparación en una experiencia mística. Cuando llegan a nuestra Casa no necesitan instrucciones para la práctica espiritual sino, más bien, una interpretación de lo que han vivido. Hay algunas personas que están tan alteradas por sus vivencias que temen volverse locas. En estos casos es obligación del acompañante espiritual distinguir si la persona en cuestión corre realmente peligro o bien si se trata simplemente del miedo del yo a perder el control en el espacio transpersonal. Si hubiera un problema psicopatológico, habría que decirle a la persona, sin rodeos, que no sirve para este camino. Quizás podría ser conveniente recomendarle que hiciera una psicoterapia al mismo tiempo que se dedica a la práctica espiritual.

Ha hablado del miedo a volverse loco que puede asaltar al discípulo de la contemplación o del zen. Pero no solo puede surgir miedo, sino también otro tipo de sentimientos. ¿Qué recomendaciones da usted a sus discípulos y discípulas para tratar esos sentimientos?

Es de suma importancia el trato correcto de los sentimientos y de los traumas. Muchas personas *sufren heridas* que arrancan desde la infancia o de la vida en pareja, y no todas son conscientes de ello. Pero, una vez que se sientan en el cojín, los traumas afloran obstinadamente a la superficie: miedos y emociones que parecían superados hace tiempo aparecen de repente con una *fuerza tremenda*. Puede que se activen fenómenos físicos y determinados talentos parasíquico, tales como las visiones, la precognición y la telepatía. En el peor de los casos puede ocurrir, como dije antes, que se deba dar por terminado el camino espiritual o interrumpirlo. Pero para la mayoría será suficiente con aprender a tratar esos problemas y a reducir su intensidad lentamente, sin rechazarlos.

¿Qué consejos da usted a sus discípulos y discípulas para que traten correctamente esos «estorbos» que ha señalado?

Siempre que estos fenómenos no requieran un tratamiento terapéutico, la regla básica es no rechazarlos, pero tampoco ocuparse de ellos todo el rato; simplemente tomar nota y volver al ejercicio de oración. Habrá dificultades si uno se identifica con ellos, si uno se instala en su resentimiento, su rabia o su depresión, pues entonces ya no será tan fácil desembarazarse de ellos. Por consiguiente, la manera correcta del ejercicio consiste en coger, por así decir, las emociones y miedos de la mano y mirarlos sin decirles ni sí ni no, para crear una distancia con ellos. Si esto se logra, los problemas que han tenido prisioneras a las personas durante decenios se van resolviendo con el tiempo por sí solos. Por supuesto, estas son tan solo unas cuantas indicaciones de carácter general; en un cursillo de contemplación se lleva a cabo un acompañamiento mucho más intensivo e individualizado.

Ha mencionado sobre todo sentimientos negativos. Pero podría ocurrir que en las sentadas surgieran sentimientos positivos; que haya personas inmersas en un estado eufórico de felicidad. ¿Cómo tratar esto?

En el camino espiritual, las sensaciones eufóricas se convierten a menudo en un obstáculo mayor que las sensaciones desalentadoras, porque la tentación de identificarse con los sentimientos agradables y quedarse apegados a ellos es mucho mayor que con los desagradables. Uno cree haber llegado ya muy lejos y está, por lo tanto, menos dispuesto al desprendimiento. Por ello, el autor de «La nube del no saber» aconseja ocultar ante Dios, durante el ejercicio, el anhelo de Dios. Algunos participantes encuentran muchas dificultades al tener que desprenderse también de las ideas religiosas, puesto que en nuestra educación religiosa hemos aprendido a orar cultivando pensamientos y sentimientos piadosos. En la contemplación, sin embargo, estos pensamientos y sentimientos deben ser tratados igual que los pensamientos y sentimientos profanos.

Los pensamientos y sentimientos pueden convertirse en obstáculos en el camino espiritual pero, no obstante, no se trata simplemente de que un discípulo del zen o de la contemplación deje de pensar y de sentir. ¿No constituye también la voluntad un impedimento en el camino espiritual?

La voluntad, juntamente con nuestro intelecto, memoria y sentimientos, constituye nuestra estructura del yo. Pero es precisamente esa estructura del yo la que

el discípulo tiene que relegar en el camino espiritual para poder desprenderse de ella. El yo acota un trozo de la realidad para ocuparse solamente de ella. El ego se parece a una sola octava del piano. Mientras se sigan pulsando las teclas de esta única octava no se podrán escuchar las notas de las demás octavas. Lo malo de la voluntad reside en su intento de convertir las exigencias del camino en asunto suyo: entonces se propondrá expresamente desembarazarse del yo, lo cual es una paradoja perversa pues la voluntad no puede desembarazarse de sí misma. Mientras se *quiera* avanzar en el camino espiritual no se adelantará nada. Solamente adelantará el que se desprenda de la voluntad, y no el que *quiera* no querer.

Para fomentar el desprendimiento existen determinadas prácticas espirituales. Usted ha hablado de ejercicios de oración en los que se pronuncian nombres de Dios o se entonan sonidos. ¿Qué tiene que tener en cuenta en estas prácticas el discípulo del zen o de la contemplación?

La recitación de los nombres de Dios sirve para recoger y contener la consciencia, por una parte por la vibración del sonido y, por otra, por la constancia de la recitación. No tiene mucha importancia el sentido de las palabras, tampoco su carga emocional. Lo decisivo estriba en hacerse uno con el sonido. Por eso, la persona que desea practicar así elige una palabra o un sonido que le vaya, que despierte en ella la resonancia deseada. En su libro «Eins mit Gott». (Págs. 189 ss). (Uno con Dios), Lex Hixon explica la efectividad de entonar Alá-Hu: «*La constante percepción de ese sonido místico es la práctica contemplativa en la que Bazva introduce a sus hijos espirituales. No lo considera una técnica de meditación como, por ejemplo, la repetición de un mantra, sino como la escucha de la resonancia de Dios que siempre está presente. (...) Uno se adentra en el Alá-Hu día y noche con cada aliento hasta que llegue al punto en que la respiración no solamente se haya convertido en un recuerdo natural de Alá sino también en una emanación consciente de la presencia divina (...) La respiración, en todo aliento, es la resonancia de Dios, el conocimiento de que solamente existe lo divino. “Es Alá el que tiene que adorar a Alá”. “Solamente Alá puede conocer a Alá”».*

¿Y qué ocurre con las letanías y las formas litúrgicas, por ejemplo el rosario, cuyo punto principal consiste en la repetición constante? Aquí no se trata simplemente de la entonación de un sonido.

Al fin y al cabo las letanías cumplen la misma función. También ocurre con el rosario, los que lo rezan no prestan atención al contenido de las palabras. Es una oración contemplativa, en la que la persona queda inmersa en una atmósfera religiosa

que es más útil que el conocimiento cognitivo de las palabras, y en ello tiene una parte importante la recitación mecánica. Algo parecido ocurre con la oración en el coro de los monjes. Tampoco las letanías católicas, como el «te rogamos, óyenos» repetido muchas veces, requieren la atención en cada palabra sino que se trata simplemente de provocar una apertura espiritual. Además, la recitación puede reforzarse uniéndola a ciertos movimientos físicos. Por ejemplo: en el budismo japonés la recitación de los sutras va acompañada de una secuencia de ciertos pasos; los sufíes mueven su cuerpo rítmicamente con los versos del Corán; y una intención muy parecida la tenemos en las procesiones y peregrinaciones.

¿Pero hasta qué punto se sigue teniendo consciencia de ese trasfondo que hay en las procesiones, peregrinaciones, rezo del rosario y letanías? Los profanos suelen tener la impresión de que se salmodia y se actúa sin que las personas presten realmente atención a lo que hacen.

Por supuesto existe el peligro de que formas litúrgicas llenas de sentido se conviertan en cáscaras vacías, y esto se da siempre que las personas no reciben la instrucción espiritual correspondiente a lo que hacen. Así, el rezo del rosario no fue reconocido durante mucho tiempo como una forma contemplativa de oración. De mi padre sé que él, igual que muchos otros, tuvo experiencias profundas al rezar el rosario.

¿Existe alguna diferencia entre hacer recitaciones, o salmodiar letanías, solo o en grupo?

Rezando el rosario en grupo se consigue una intensidad que una persona sola tal vez no llegue a experimentar. Lo mismo ocurre con la oración en el coro de un monasterio; alcanza su efecto, por un lado, gracias al grupo y, por otro, gracias a la recitación monótona y uniforme. En ambos casos se trata de oraciones en grupo; en ellas se crea un campo energético que actúa sobre los orantes individuales y los sostiene. Ya hablamos anteriormente de los campos morfogenéticos (véase el capítulo 4, págs. 134/135) que, sin que supiéramos explicar su origen, contienen un potencial creativo colosal que actúa sobre la realidad. Tales campos se generan también cuando se practican ejercicios espirituales en común. Cuando vuelvo de un viaje y entro en la Casa de San Benito, me doy cuenta enseguida de si se está realizando o no un cursillo. El que entre en una sala donde se esté practicando la contemplación podrá percibir físicamente la energía que allí se ha generado.

Acaba usted de mencionar que las letanías y recitales pueden acompañarse de movimientos corporales. Efectivamente, en la actualidad —incluso en las Iglesias protestantes, que son más bien frías— se observa un creciente interés por los gestos de oración y la danza sagrada. ¿Qué importancia tienen estas prácticas desde el punto de vista de la espiritualidad mística?

El cuerpo tiene más intimidad con el nivel de la consciencia amplia que el intelecto. Este limita, fracciona la realidad en aspectos parciales, de los que se va ocupando de uno en uno. En cambio, el cuerpo puede abrirse a la totalidad y, por ello, todas las religiones se sirven de él como vehículo hacia el espacio de la consciencia transmental; mejor dicho, en *casi todas* las religiones, porque en el cristianismo se nos ha olvidado la energía espiritual del cuerpo. En la Edad Media aún se solía incorporar el cuerpo a la oración; en algunos libros figuraban instrucciones sobre cómo suspirar y postrarse en el suelo; también se han conservado las formas de oración desanto Domingo. Pero, más adelante, el cuerpo fue difamado como un impedimento del espíritu, al que había que azotar o mortificar mediante la ascética. Esto fue un cambio desafortunado porque, en realidad, el cuerpo puede convertirse en una gran ayuda siempre que uno sepa relacionarse correctamente con él. Y de eso se trata en la «oración corporal».

¿Puede explicamos eso?

Se recurre en ella a los gestos primigenios de la humanidad, que son más antiguos que los rezos orales. Igual que el sonido en las recitaciones, aquí es el gesto corporal el que sirve como foco del recogimiento de la consciencia. Me unifico con mi gesto hasta el punto que pueda decir: soy este gesto. Esto puede tener un fuerte efecto sobre el individuo, especialmente si hasta ese momento no había tenido una relación auténtica con su cuerpo, cosa, por lo demás, muy frecuente.

¿Cómo puede realizarse uno de esos gestos?

Por ejemplo, colocándome en el espacio con los brazos abiertos y en silencio.

¿Nada más?

Nada más. Estar de pie es oración si estoy totalmente presente en el estar de pie. Lo mismo vale para el andar. Angelus Silesius lo expresa de la siguiente forma en

uno de sus poemas: «Dios mismo hace en el santo todo lo que el santo hace, Dios anda, está de pie, está tumbado, duerme, está despierto, come, bebe y está contento». Nuestra vida está dominada por el hacer. Pero en la contemplación se llega solamente a la meta mediante el desprendimiento y el dejar estar.

¿No se vuelve de esta forma la contemplación en algo muy estático?

Para experimentar la contemplación también como movimiento practicamos la danza contemplativa. Esta, en su forma auténtica, consiste en un paso muy simple que se repite continuamente. Y uno se entrega a ese paso. La gran ventaja de esta danza consiste en que uno se da cuenta enseguida cuándo ya no presta tanta atención porque su concentración ha disminuido. Pues entonces da un paso en falso y nota que desentona. La unificación con el paso tiene el mismo efecto que la unificación con el aliento o el sonido.

¿O sea que en la danza contemplativa no se trata de entrar en estados extáticos sino de alcanzar un nivel de consciencia más alto?

Se trata de esto último, lo cual, sin embargo, no significa que en la danza contemplativa no se entre en estados de trance. Pero esa no es la meta. Al contrario, debería evitarse. Por tanto, es necesario que haya personas que acompañen la danza contemplativa y expliquen lo que importa realmente en ella. Los ejercicios espirituales no requieren estados mentales crepusculares; conducen a una consciencia clara y atenta, a una presencia espiritual que va más allá de la mera concentración de la razón.

En el cristianismo no estamos muy acostumbrados a las danzas espirituales. ¿En las religiones orientales se tiene más en cuenta la dimensión física de la espiritualidad?

Casi todos los caminos espirituales comienzan en el cuerpo. En los caminos orientales desempeña un papel importante la postura del loto, que consiste en adoptar una postura determinada para la cabeza, la nuca, la espalda y las piernas. Además, están los *mudras* (posturas) de las manos que, como gestos simbólicos, relacionan la postura exterior con concepciones espirituales. Luego están los *asanas* del yoga, posturas corporales que vuelven a la persona permeable al espíritu. También los giros de la danza de los derviches, y los movimientos corporales de los sufíes, junto con el mantra *Alá-Hu*, o las *rak'as* (inclinaciones y postraciones) ponen de manifiesto la importancia que cobra el cuerpo en la oración mística. El cuerpo es siempre el punto

de partida; es, por así decir, la vasija que contiene el encuentro con la Realidad divina.

Del budismo zen se conocen otras prácticas espirituales relacionadas con el cuerpo, que van desde el tiro al arco, pasando por el Qi Gong, hasta ciertas artes marciales, como el Tai Chi. ¿Qué energías espirituales hay en ellas?

Yo mismo tomé en Japón clases en el arte marcial del tiro al arco. En él lo decisivo consiste en el hecho del recogimiento en el gesto corporal y no en hacer blanco en la diana. Se trata, en primer lugar del ritual, al que uno se entrega para realizar el ejercicio. Ocurre algo parecido en el Qi Gong y el Tai Chi; son ejercicios físicos que pueden conducir a un nivel más alto de consciencia. Pero, por supuesto, para que esto se dé tienen que ser impartidos por maestros que pongan su mirada, ellos mismos, en la dimensión espiritual.

Ha mencionado brevemente otra forma de espiritualidad relacionada con el cuerpo: las peregrinaciones. Actualmente están muy en boga, y no solamente entre los católicos sino asimismo entre los protestantes. ¿Se manifiesta también aquí una necesidad espiritual?

No quisiera excluirlo. Aunque muchas personas que han descubierto las peregrinaciones y romerías no reflejen una dimensión espiritual, parece probable que se trate de la manifestación de una necesidad espiritual. La práctica espiritual del peregrino es el andar mismo. No anda para llegar, sino que anda por andar. El recogimiento interior se logra mediante el enfoque de la atención en cada uno de los pasos. Incluso en un nivel muy trivial se nota el efecto tranquilizante que esto produce, como sabe bien cualquiera que acostumbre a dar paseos. No hace falta añadirle nada al andar; el que logre unificarse con su paso podrá unificarse con Dios. Más de una vez he escuchado relatos que sonaban muy verídicos y en los que había personas que incluso alcanzaban ese nivel al hacer *footing*. ¿Y por qué no? En el momento en el que todo se haya desprendido de la persona que corre y se haya unificado con el ritmo del correr, su consciencia puede abrirse. Entonces ocurre que Dios anda como ser humano —en mi condición de individuo— por esta tierra y a través de este tiempo.

¿Dios anda en mí?

Dios se consume en mi andar. Ya no se trata de *mi* andar sino del andar de Dios: Dios anda en esta tierra. De esta forma nuestra vida deviene una peregrinación

sagrada. De ahí que un sufí pudiera decir: «*Si te acercas a mí sin cesar, haciéndolo con toda tu capacidad de entrega, hasta unificarte con Mi Amor, entonces seré el oído con el que escuchas, el ojo con el que ves, la mano con la que coges, el pie con el que andas*».

¿Significa esto que, incluso cuando las personas no son conscientes de la dimensión espiritual de su actuación, realizan actos que tienen su raíz en una necesidad espiritual subconsciente?

Así es. Todos tenemos un anhelo increíble de cosas simples. Cuanto más complicada se torne nuestra vida cotidiana, con tanta mayor fuerza se hace notar esa añoranza.

Letanías, gestos de oración, danza sagrada, peregrinaciones, ocupan tan solo un lugar en la periferia de la iglesia popular. ¿Sería conveniente que las Iglesias dieran más importancia en su vida religiosa a todos estos elementos?

Lentamente aumenta el conocimiento de que el cuerpo es nuestro amigo en el camino espiritual. Es un instrumento en el cual Dios resuena. Sin instrumento no es posible que suene música alguna. A lo mejor parecerá extraño, pero nuestra conciencia toca de forma mucho más afinada el instrumento «cuerpo» que el de la razón, pues esta última se interpone a menudo, estorbando con sus propios sonidos. Las personas corrientes tienen aún resistencias interiores para dejar aflorar al exterior sus vivencias religiosas y mostrarlas físicamente. Hay quien piensa que esto va contra la intimidad entre Dios y el ser humano. Ya no estamos acostumbrados, como lo estuvo el individuo de la Edad Media, a levantar los brazos, a suspirar y a postrarnos en tierra. Esto no significa que haya que seguir siempre así, pero estoy convencido de que la «oración corporal» podrá incorporarse también a los cultos religiosos de las parroquias.

¿No es muy personal esta postura suya?

Ahora ya hay bastantes sacerdotes y pastores que opinan lo mismo. Después de que el Concilio Vaticano Segundo se dedicara mayormente a la dimensión cognitiva de la fe, centrándose en la comprensión de la predicación, ahora estoy observando en el catolicismo una creciente necesidad de silencio. Pero, por supuesto, este silencio tiene que llenarse, tiene que ser ejercitado. Hay que instruir a las personas a tratar con el silencio, por ejemplo en forma de gestos de oración o algo parecido. Y cuanto antes se empieza, mejor. Por eso me parece muy alentador que, cada vez más, los

profesores de religión estén a favor de enseñar en las escuelas a familiarizarse con el silencio.

- se constata que la mayoría de los alumnos y alumnas reaccionan de forma muy positiva cuando una clase de religión comienza con un tiempo de silencio. Aparentemente, el exceso diario de información despierta el anhelo de poder estar alguna vez tranquilamente en silencio, sin más.

Pero de momento hay pocos elementos espirituales en el culto de las grandes Iglesias; los que sienten un anhelo espiritual necesitan retirarse de vez en cuando a un convento o a lugares como la Casa de San Benito, donde puedan participar en cursillos de contemplación y otros análogos. Pero luego vuelven a sus quehaceres y se dan cuenta de que la práctica espiritual apenas puede mantenerse en su vida diaria. ¿Qué recomienda usted en tales casos? ¿Qué consejo le daría a una madre sola, con tres hijos, que desea ir por un camino espiritual?

La animaría a buscar, en algún momento de su vida diaria, un rato tranquilo; por ejemplo, cuando sus hijos estén en la guardería o cuando estén durmiendo. Debe haber por lo menos unos cuantos minutos al día en los que se pueda dedicar solamente a ella misma. Y debería utilizar ese rato tranquilo, preferiblemente cada día a la misma hora. Entonces debería sentarse y dedicarse a un ejercicio simple. Lo que resulta importante es que ese rato esté incorporado desde el principio a los quehaceres diarios. Cuando los hijos ya sean mayores, sería conveniente levantarse media hora antes que el resto de la familia para dedicarse a la contemplación, o bien hacerlo después de que todos se hayan acostado. Esto resulta más fácil para las numerosas personas que actualmente viven solas —solteros, ancianos, personas que tienen que viajar entre su lugar de trabajo y su domicilio— y que generalmente son capaces de organizar muy bien su tiempo. Pero, en cualquier caso, lo decisivo es la constancia en el ejercicio: que se vuelva tan natural como la limpieza de los dientes por las mañanas.

Esto significa que resulta conveniente crearse pequeños ritos que confieran cierto perfil a la vida cotidiana.

Exacto. Y esto implica que uno se procure un sitio en su casa donde pueda dedicarse a su ejercicio. Se puede colocar allí una manta para las sentadas o una vela. Lo que importa es que se cree cierto ambiente que facilite el recogimiento. Para un espacio sagrado de este tipo hay sitio incluso en un piso muy pequeño.

¿O sea, incluso para personas muy ocupadas no es imposible dedicarse a una forma de vida espiritual?

Es lo que sé por experiencia. A nuestros cursillos acuden padres y madres de familia capaces de ir por un camino espiritual intensivo a pesar de sus agotadores quehaceres cotidianos. Y en ellos hacemos hincapié en que estos cursillos constituyen una preparación para la continuación de la contemplación en la vida ordinaria.

6

ENCAMINADOS HACIA EL PARAÍSO

Efectos de la experiencia espiritual sobre el comportamiento

Se dice que la experiencia mística cambia a la persona. ¿Hay determinadas formas de comportamiento que diferencian a una persona mística de los demás seres humanos?

La estructura personal del individuo apenas sufre alguna modificación, o solo en una medida mínima, debido a la experiencia mística. Pero esto no significa que la experiencia mística no deje huella en él. La persona entra en un proceso de transformación que se va *llevando a* cabo desde su interior y no por apelaciones externas de índole moral tales como «debes» o «tienes que». Va adquiriendo por sí misma una nueva cosmovisión y un nuevo orden de valores; la persona influenciada místicamente se vuelve más tolerante y en su alma comienza a aflorar una gran benevolencia hacia la vida. Y como no es algo aprendido desde el exterior, sino algo que se ha desarrollado en el interior, esa benevolencia impregnará todo su comportamiento de forma duradera. La influencia de la experiencia mística llega hasta la vida cotidiana. Si no ocurre así, es señal de que el místico se ha quedado estancado a mitad de camino.

Esta transformación interior ¿se debe solo a la experiencia mística, o también va cambiando la vida por el simple hecho de encaminarse por la senda mística?

Es esto último. No hace falta haber tenido experiencias fantásticas para que se ponga en marcha la transformación interior.

A menudo se relaciona una mayor serenidad con las experiencias místicas. ¿Cómo lo ve usted?

Serenidad significa en primer lugar desprendimiento de sí mismo para poder admitir a otras personas, situaciones y condiciones. Esta capacidad se va dando en la medida en que disminuye la fijación en la propia estructura del yo. Porque cuanto menos gire alrededor de mi propio yo, tanto más seré capaz de aceptar a las demás personas y condiciones tal como son. También me volveré más tolerante conmigo mismo. En los varones esto se traduce a menudo en que pierden su fijación por hacer

carrera, porque se dan cuenta de que la vida ofrece algo más que éxito profesional y dinero. La calidad de la vida les importa entonces más que la mera cantidad. Se toman más tiempo para el ocio, comienzan a interesarse por cosas que antes ni siquiera percibían, de repente leen libros.

¿Y las mujeres?

Las mujeres describen con frecuencia la transformación que se va dando en ellas como sigue: primero cambió mi biblioteca, después mi guardarropa, luego mis hábitos alimenticios, después mi círculo de amistades. Otras me comentan que aparentes trivialidades cobran un sentido insospechado para ellas, por ejemplo descubren repentinamente una dimensión espiritual en guisar o limpiar. Entonces dejan de ser trabajos molestos y se vuelven prácticas en las que la mente puede recogerse. Todo ello ocurre no porque se haya querido que fuera así, sino desde el interior, porque la postura frente a la vida ha cambiado desde el fuero interno.

Un cambio así de los hábitos de vida, ¿no será inquietante para muchas personas? Estoy pensando, por ejemplo, en parejas donde uno de los dos tenga experiencias profundas que el otro no sea capaz de comprender.

Efectivamente, esto puede desembocar en graves crisis. De repente ya no hay quien reconozca a la esposa de tantos años, lo que puede producir miedos o incluso agresiones. Ocurre con frecuencia que me vienen a ver maridos que temen perder a sus esposas. Es un miedo comprensible pero generalmente infundado, ya que un cambio de actitud frente a la vida no tiene que conllevar cambios decisivos en la vida práctica. La serenidad originada en la experiencia espiritual tiene más bien el efecto de mover a aceptar las condiciones existentes, pero esto no significa que en la experiencia espiritual no se liberen energías que lleven a poner término a una relación que interiormente estaba muerta hacía tiempo. Esto, generalmente, suele ser beneficioso para todos los implicados, aunque duela al principio.

¿Así pues, encaminarse por un sendero espiritual no implica necesariamente un cambio radical de la vida?

Al contrario. Suelo aconsejar a mis discípulos y discípulas que sigan viviendo allí donde estén: en sus lugares de trabajo, en sus familias, en sus colectivos sociales. Allí es donde su experiencia tiene que ponerse a prueba. A los jóvenes les recomiendo terminar su formación o sus estudios, tal y como estaba previsto. Insisto en esto: la religión es la vida, y la vida es la religión. Formulado de otra manera: si experimento

que levantarme por las mañanas y ponerme las zapatillas constituyen actos profundamente religiosos, entonces conozco lo que significa la religión. Pero para que se dé esto es necesario haber tenido una experiencia espiritual profunda.

¿Así pues, las personas místicas no son, por el hecho de serlo, automarginadas?

Por lo menos la persona «auténticamente mística» no es una automarginada que mira con desdén al mundo vil. Lo que le importa en realidad es captar a Dios en el mundo. Eckhart dijo en una ocasión a este respecto: *«Esto no se aprenderá mediante la huida, evitando las cosas, retirándose exteriormente en la soledad; más bien el ser humano tiene que aprender una soledad interior, independientemente de donde esté o con quien esté. Deberá aprender a ir más allá de las cosas y aprehender a su Dios en ellas»*.

¿O sea que no les conviene a los místicos vivir como ermitaños?

Sin duda habrá personas llamadas a la vida en solitario. Pero son excepciones y, tras estas situaciones, está el convencimiento y la experiencia de que esa forma de vida crea un campo de energía que beneficia a la sociedad. Aparte de estos casos, considero importante y beneficioso para una persona que desea ir seriamente por el camino espiritual, que se retire durante algún tiempo de la sociedad. Pero luego, el camino lleva de vuelta a casa. La tarea del ser humano consiste en ser completamente humano, o sea, no tiene por qué darse la retirada en el nivel exterior. Al contrario, quien abandone la sociedad solo exteriormente creará fácilmente haber conseguido también la retirada interior. Pero no hay ninguna garantía de que eso suceda.

¿Qué hay de la forma de vida monástica? La mayoría de los conventos cristianos se ha colocado con toda intención al margen de la sociedad, convencidos de poder llevar así una forma de vida religiosa especialmente adecuada.

Por un lado tienen razón pero, por otro, hay que tener en cuenta que solo es una minoría la que se ha apartado del mundo. Y ni siquiera se han apartado totalmente; al contrario, han colaborado decisivamente al progreso de su tiempo, ejerciendo gran influencia sobre su entorno. Solamente nuestra abadía de Münsterschwarzach tiene unos 250 empleados en sus empresas agrícolas e industriales. De ahí se desprende que los conventos no son ermitas, exceptuando a los/las carmelitas.

Entre las virtudes monásticas cuenta también la humildad. ¿Sigue teniendo

vigencia este concepto en el ámbito de la mística?

Por supuesto. La palabra latina es *humilitas*. Igual que la palabra *humanitas* tiene su raíz en el término *humus*, es decir, *tierra, suciedad, estiércol*. También *humor* procede de la misma raíz. Esto indica que en el mundo deberíamos aceptarnos a nosotros mismos con cierta alegría interior y con una sonrisa en los labios. Deberíamos no tomarnos demasiado en serio, conservar nuestro humor y entregarnos con humildad al camino. Pues humildad no es otra cosa que una aceptación amplia de uno mismo, lo cual no quiere decir que yo esté de acuerdo con todas mis debilidades y errores, pero sí que acepto haberlos heredado de la vida. No me obstino en sacudirme esa herencia o en reprimirla, puesto que esto significaría persistir en el egocentrismo.

La experiencia mística conduce a la tolerancia, a la serenidad y ala aceptación de las condiciones existentes. ¿No podríamos asimismo decir que la mística lleva al fatalismo, a inhibirse de la responsabilidad hacia el mundo?

No se sube a la montaña para quedarse sentado en la cima. La bajada forma parte de la subida. Esto nos lo recordó Jesús cuando, después de la transfiguración en el monte, no mandó construir tres cabañas, como era el deseo de sus discípulos, sino que les instó a bajar. Una vez llegados al pie del monte, les informó de que tenía que ir a Jerusalén, donde tendría que sufrir. Resumiendo: una mística que se retira del mundo sería una pseudomística. Sería una regresión, mientras que la experiencia mística auténtica vuelve a conducir invariablemente de vuelta a la vida. Misticismo es vida cotidiana, pues la vida diaria es el lugar de encuentro del ser humano con la Realidad primera. Tan solo en el instante de la vida vivida tiene lugar la comunicación con Dios, para lo cual, en el arte religioso, se inventó el símbolo de la mandorla.

¿Quiere explicamos eso?

La mandorla está formada por dos óvalos que se superponen: el ámbito de la personalidad humana y el de la transpersonalidad divina. En el arte románico se representa a Cristo en ambos óvalos; y en el budismo ocurre lo mismo con las representaciones de Shakyamuni Buda. Se conoce que la mandorla es más antigua que ambas religiones; representa la sobrenaturaleza y la naturaleza, lo divino y lo humano. Allí donde se superponen los dos óvalos se encuentra la «persona Dios». Es el ámbito en el que ambos aspectos de la realidad coinciden. Así que en el misticismo no se trata de apartarse del mundo o de despreciar el mundo, sino de una forma completamente nueva de amor al mundo.

Pero la cuestión es ¿cómo regresará al mundo la persona mística? ¿Volverá con la humildad y la serenidad que mencionábamos hace un rato o volverá con la urgencia del cambio, como afirma Dorothee Solle en su libro «Mystik und Widerstand». (Mística y resistencia)?

En el centro de la experiencia mística está la consciencia de unidad con todos los seres vivientes. Esto significa también que sufro el dolor del otro como mi propio dolor, y su alegría como la mía. Si experimento esto, mi comportamiento social cambiará, no por haber alcanzado una convicción moral, sino porque algo en mí ha cambiado, porque he alcanzado un conocimiento que me motiva a un compromiso caritativo o social.

No hablaría tanto de «resistencia» como, más bien, de responsabilidad social, y ello a partir del amor. Este tipo de amor, ágape, forma parte esencial de la experiencia mística. Los budistas hablan más bien de compasión pero, a fin de cuentas, se refieren a lo mismo. Hay una oración del sabio hindú Armapa en la que se expresa de forma admirable cómo en la experiencia mística se origina la compasión. Dice así: «*En el instante de la iluminación, en cuanto vi la faz originaria del espíritu, una compasión sin límites surgió en mí. Tanto mayor la iluminación, tanto más fuerte la compasión*». Da igual que se utilice el término amor o compasión; pero, si el alma del místico no se ve invadida por amor o compasión, esto será un indicio de que su experiencia no fue auténtica o bien solamente fue superficial.

¿Quiere decir con ello que una persona que haya experimentado en su vivencia mística la unidad con todos los seres, de la cual recibe el impulso para su actuación social, obrará automáticamente de forma correcta?

Por una parte, sí. La experiencia mística conlleva una misericordia ilimitada y un amor hacia todo lo creado que reduce la tendencia al comportamiento inmoral y poco social. Pues allí donde una vez ha brotado el amor ya no habrá sitio para el mal. En este contexto me gusta citar la frase de san Agustín: «*Ama et fac quod vis,*» “¡Ama y haz lo que quieras!”. Con ella se quiere decir que si la caridad es la norma de tu actuación ya sabrás qué hacer. Pero, por otro lado, también un místico puede errar, puesto que también él sigue estando condicionado por su cultura, su religión, su infancia y su educación, y no es seguro que siempre se libere de esas influencias. Finalmente tendrá que vérselas con su entorno. Ya se gana mucho si logra darse cuenta de sus condicionantes, aunque no siempre consiga superarlos.

Pero precisamente este hecho irrita a muchas personas. Por lo menos no parece

descabellado esperar de las personas místicas o de los Maestros espirituales una integridad moral especialmente alta. Muchos amigos y seguidores del budismo zen estaban desorientados cuando se hizo público que Maestros de renombre estaban a favor de la guerra en el Japón, durante la Segunda Guerra Mundial. Uno se pregunta cómo pudo ocurrir eso.

Sí, lo mismo me pregunté yo, sobre todo porque en el caso de Yasutani Roshi y de Harada Roshi se trataba de Maestros de la escuela zen a la que yo pertenezco. La única explicación que encuentro para el comportamiento de estos hombres es que desde su infancia fueron educados en la tradición del culto japonés al emperador. Esto los condicionó en una medida tan grande que más adelante les resultó casi imposible liberarse de la ideología asociada a este culto. Así llegaron a aceptar un imperialismo inflexible y a pronunciar un rotundo «sí» a la matanza de los enemigos, cosa que desde nuestro punto de vista parece brutal. Además, fueron capaces de conciliar muy bien esa ideología con las enseñanzas del zen, porque si todo no es más que la manifestación de la vida cósmica, la muerte de una sola persona apenas tiene peso en el proceso universal de la evolución divina. La evolución pasa por hecatombes, es su principio estructural.

Pero no se puede justificar la muerte de cientos de miles de personas basándose en la crueldad de la evolución. A mí esa argumentación me resulta cínica.

Entonces me ha entendido completamente mal. No estaba en mi ánimo justificar el comportamiento de Yasutani Roshi ni el de Harada Roshi, ni las reflexiones que han podido desembocar en sus comportamientos. Dicho sin rodeos: me parece totalmente absurdo deducir una ideología social del principio estructural de la evolución. Por lo menos a un místico no le va algo así. Si es auténtico, debe abogar justamente por lo contrario, por la paz, ya que sería la consecuencia lógica de la experiencia de unidad con todos los seres. Cuando no se da esta actitud, o bien no hubo una experiencia auténtica, o bien esta fue palideciendo con los años, o bien fue sepultada por los condicionamientos infantiles.

En breve, alguien que haya tenido una experiencia mística no será por ello una persona mejor.

Depende de la profundidad de su experiencia y de lo que se entienda por «mejor» o «peor». Establecer normas globales para la humanidad entera es algo muy difícil.

Desde el punto de vista de la mística, ¿tiene sentido utilizar categorías como

«mejor» y «peor»?

La cualidad de la actuación no depende de la mejor o peor voluntad del sujeto que obra, sino exclusivamente de si brota o no de la experiencia de unidad. Si surge de la experiencia mística estará impregnada de un amor amplísimo hacia todos los seres, de un amor que no es deseado o anhelado, sino que se da por sí solo. Donde crece ese amor se convierte en la única norma obligada de la conducta y habrá que medir todas sus acciones de acuerdo con ese amor. Pero no significa que el que ama obre siempre correctamente. El amor puede ser duro: la madre le quita la tijera al hijo, por mucho que chille y llore.

¿Está insinuando que la experiencia mística va más allá del ámbito de la moral? Si esto es así, desde el punto de vista del místico conceptos tan importantes del cristianismo como «la culpa» y «el pecado» perderían su contenido.

Desde el punto de vista de la mística, el pecado es, a fin de cuentas, nada más que falta de conocimiento. Quien haya caído en la cuenta de su ser auténtico y haya sido capaz de entrar en el espacio transpersonal, soltando su egocentrismo, tendrá una conducta éticamente correcta. Se dará cuenta de que las directrices morales y los mandamientos éticos tienen su origen en el amor. El pecado consiste entonces solamente en el rechazo de ese amor, de esta autotranscendencia, y en quedarse apegado a la estructura egóica. Pecado es el estado de separación, de autoexclusión, del ego de la corriente de la vida. Y allí donde domine esa autoexclusión, espera la ruina. Quisiera repetir en este lugar mi alusión a la ciencia, que insiste en que los sistemas cerrados que pierden su capacidad de abrirse a su entorno se destruyen a sí mismos. El mismo fenómeno se puede observar en el ámbito de la historia social: una sociedad desaparece siempre que se ocupa solamente de sí misma, descuidando la comunicación con el exterior. La mitología griega ilustra este principio con el mito de Narciso, el bello joven tan fascinado por su propia belleza que se precipitó a sí mismo a la destrucción.

La historia bíblica de la expulsión del paraíso es el mito clásico sobre el tema del pecado. ¿Se refiere también el pecado original al rechazo a la autotranscendencia?

Nos proporciona el relato correspondiente a un momento anterior: trata de cómo pudimos vernos en la situación de rechazar la autotranscendencia. Según esta historia, la caída verdadera del primer hombre no es otra cosa que el paso hacia la individuación, hacia la separación de un «cielo prepersonal». Se trata de despertar desde el letargo de la preconsciencia hasta la experiencia del yo, del paso desde el estado del instinto al del conocimiento del bien y del mal. Esto supuso un gran

progreso en la evolución, pero conllevó toda una serie de cargas que comenzaron a atormentar a los seres humanos desde el momento en que tomaron consciencia de su yo: muerte, enfermedad, sufrimiento, culpa, soledad.

Parece una interpretación bastante inusual de la caída del primer hombre.

Puede que sí, pero tiene la ventaja de desvelar el mensaje de salvación de la historia: no es pecado haber comido del árbol de la ciencia del bien y del mal, sino el hecho de que el hombre, en su desarrollo hacia el yo, se haya separado de Dios, es decir, de su naturaleza esencial. «Estaban desnudos», leemos en las Escrituras. No tiene nada que ver con la ropa, más bien significa que fueron expulsados hacia la soledad del yo.

La expulsión del paraíso es la entrada en el estado personal, la salida de la consciencia de la unidad con Dios. Visto así, el pecado no es el fallo del individuo sino el precio que la humanidad tiene que pagar por su individuación. Vivimos en el pecado mientras no logremos trascendernos en una experiencia mística. Mirado así, el camino espiritual es el camino al paraíso, pero no a aquel del que fuimos expulsados. Volver allí supondría refugiarse en el seno maternal de la evolución. Pero la evolución nos hace progresar. Algún día caeremos en la cuenta de que Dios siempre ha estado «paseando con nosotros en el Edén», de que en realidad nunca hemos estado separados de él pero, simplemente, no nos habíamos dado cuenta. El paraíso está hoy delante de nosotros. Los cristianos lo llaman «la nueva Jerusalén»; significa la experiencia de unidad con Dios.

La nueva Jerusalén sería pues un mundo en el que solamente existirían personas místicas. Normas o mandamientos no harían falta.

También entonces seguiríamos colocando señales de tráfico y semáforos en los cruces, y estableceríamos normas de conducta, pero estas se originarían en la fuente profunda del conocimiento. A las personas, en su existencia terrenal, les hacen falta normas éticas y mandamientos, así como autoridades y leyes, que procuren las necesarias reglas del juego para la convivencia entre los individuos. Pero esto no tiene nada que ver con la religión.

Pero, cuando su legitimidad queda en entredicho, se recurre a la idea de una base religiosa para las normas y mandamientos. ¿No tendrán, a fin de cuentas, nuestras ideas sobre moral un núcleo religioso?

Si remontamos la historia de la moral hasta sus orígenes, se llega tarde o

temprano a los fundadores de las religiones. De ahí deduzco que la esencia de las normas morales de toda cultura y religión se alimenta de las experiencias místicas. Su fuente común es el espacio transpersonal; así se explican tantas coincidencias como se dan en las religiones en asuntos de carácter moral. En un principio, las normas y los mandamientos de los fundadores de religiones eran exclusivamente instrucciones para una vida que se correspondiera con la Realidad de Dios que ellos • habían experimentado. Pero, en el transcurso del tiempo, normas y mandamientos se han separado de sus raíces espirituales, volviéndose autónomos. La moral ha llegado a convertirse en un fin en sí misma. Y en estas condiciones es cuando surge la pregunta por su legitimidad.

En el budismo existe el Octuple Sendero de la Virtud, en el cristianismo los Diez Mandamientos y el Sermón de la Montaña. ¿Fueron dadas esas normas, en un principio, como instrucciones para una vida espiritual? ¿Se llega a Dios observando estos preceptos?

Hay que reconocer que, con vistas a la práctica espiritual, conviene observar una vida ordenada. Resultaría contraproducente que en el camino espiritual quisiera oponerme a las reglas de juego de la vida social. Si lo hiciese me apartaría demasiado de lo esencial y no sería capaz de comprometerme realmente con el camino. Asimismo, prescindiré de actuaciones y conductas que serían un impedimento para mi práctica espiritual; son todo aquello que experimento como «perjudicial» o «malo» porque supone un bloqueo en el camino al conocimiento. Esto va desde el egocentrismo hasta las diferentes formas de drogadicción.

Así pues, desde la perspectiva de la mística sería encomiable una ética altruista como la cristiana, ya que pide una conducta que libra del egocentrismo. ¿Ofrece la moral cristiana una ayuda en el camino espiritual?

Sí y no. Un mandamiento como «ama a tu prójimo como a ti mismo» podrá combatir el egocentrismo, pero ese efecto positivo puede quedar anulado si se observa este mandamiento no para beneficiar al otro sino en beneficio de uno mismo. Si es este el caso, la moral se convierte en impedimento para la espiritualidad, no por los actos que recomienda sino por las recompensas que promete. El origen de la ética no radica en los mandamientos, forma parte de la estructura básica de la evolución. Es una ley natural que se basa en el amor. A fin de cuentas no es otra cosa que la conformidad con el principio de autotranscendencia y amor, como consecuencia del conocimiento de Dios.

La moral cristiana no solamente contiene mandamientos sino también prohibiciones. Usted, como monje cristiano que es, hizo votos de pobreza y de ascética sexual. ¿Cómo concuerda esto con su convicción de que la tarea de la humanidad consiste en devenir plenamente humana? ¿Podrán eliminarse, sin más, ámbitos tan esenciales como el de la sexualidad?

Renunciar a un bien por algo más importante puede resultar muy conveniente. Cuando subo a la montaña dejaré muchas cosas en casa, también cosas muy importantes. Hay situaciones en las que abandono algo para ganar algo más relevante. Cada uno está libre de elegir la forma de vida que considere más adecuada para sí; puede ser la forma del matrimonio, pero también la vida en una comunidad religiosa. Para la vida en una comunidad de este tipo tienen mucho sentido los votos, así que resulta conveniente observarlos.

¿Y fuera de los conventos?

También para las personas que no viven en un convento puede resultar muy conveniente vivir en pobreza y castidad, siempre y cuando estén en condiciones de hacerlo. Porque, ¿cuál es el sentido de estos votos? Su fin es únicamente evitar todo aquello que impida alcanzar un conocimiento y una experiencia amplia. Exclusivamente en esto consiste el sentido de la ascética. Si se convierte en un fin en sí misma, causará mucho daño. Desgraciadamente es algo que ha ocurrido frecuentemente a lo largo de la historia. Ya el Maestro Eckhart en sus sermones se opuso a la ascética exagerada, tal como se ejercitaba en los conventos femeninos, con cinturones de penitencia y disciplinas.

¿Entonces la ascética resulta beneficiosa, hasta cierto punto, en el camino espiritual?

Solamente si el cuerpo viene a ser un obstáculo en el camino espiritual. Pero también en ese caso sería completamente erróneo querer azotarlo; lo que habría que hacer es averiguar de dónde provienen los problemas y quizás resolverlos con ayuda de una terapia. Porque, básicamente, nuestro cuerpo es algo donde Dios quiere ser persona. En el zen es sabido que una experiencia mística puede darse en el baño y en el retrete, en las relaciones sexuales y al partir leña. Lo divino se manifiesta en todo, siempre y cuando nos sea dado desapegarnos.

¿Se debe a esta circunstancia que en la mística femenina de la Edad Media o en Bernardo de Claraval nos encontremos con relatos de experiencias místicas que se

sirven de una terminología erótica?

Desde luego, es un hecho que las personas que han tenido una experiencia profunda se disuelven en un amor global. Allí no existe ni «te amo» ni «amo a Dios», sino que el amor nivela toda diferenciación entre tú y yo, penetrándolo todo. Pero si se intenta verter ese amor en palabras, ocurre a menudo, como es el caso sobre todo en el cristianismo, que se le personalice en amor a Dios o a Jesús. Pero, de esta forma, el amor tiene a alguien enfrente; y, en el momento en el que hay alguien frente a mí, puede tomar un carácter erótico.

¿Pero no resulta natural? Siempre hacen falta dos en una relación amorosa.

Sí, pero lo esencial del amor consiste precisamente en que ambos trasciendan sus egos en una unidad más alta. Lo principal no es la dualidad de los amantes, ni su diálogo, sino el acto de amor en sí. Esto lo ha visto Rumi muy bien. En una de sus poesías escribe: «*Estoy contigo y tú quieres leer cartas. No es esa la naturaleza del amor auténtico*». Con lo cual quiere decir: estoy aquí y, aunque estoy presente, me escribes cartas de amor. Podríamos añadir: estoy aquí y, aunque estoy presente, me lees oraciones de tu libro; o sea, la presencia del amante no se percibe para nada, se tiene miedo a la unificación. En el amor místico esto es diferente, pues en él existe solamente unidad. Me pregunto por qué hay tanto miedo a la unidad.

La terminología erótica de las místicas hace pensar que su intención consiste en la superación de la dualidad gracias a la fusión mística.

Lo extraño es que la experiencia de unidad para algunas personas reviste un carácter totalmente prosaico, mientras que para otras lleva a un amor ardiente e incluso erótico. El que esto se diera en las mujeres místicas de la Edad Media tendrá que ver seguramente con el hecho de que se inspiraran en el lenguaje de las canciones de los trovadores, una lírica cuya intención en el fondo no era sexual. Constituía una forma de erotismo que sabía muy bien que no iba a desembocar en la consumación sexual. Esto es un hecho fascinante del que se podría aprender sin duda en la actualidad, pues en nuestras latitudes no existe ninguna forma de relación entre hombre y mujer, fuera del matrimonio, que no sea sospechosa de antemano. La erótica mística nos descubre que no tiene que ser así necesariamente.

Parece que, desde el punto de vista de la mística, muchas cosas se ven de forma diferente de cómo se ven desde la perspectiva de la cosmovisión convencional. Permítame que ahora, hacia el final de nuestra charla, sea un poco más concreto y

aborde cuestiones éticas que preocupan especialmente a las personas de hoy en día. En primer lugar, tenemos el ámbito de la ética de la medicina. ¿Cuáles serían las características de una ética médica adecuada desde el punto de vista de la mística?

En la mística no existe nacer ni morir, tan solo existe la continuidad de la Realidad Una, de la vida divina una que se estructura siempre de nuevo, manifestándose en las incontables formas que conocemos, y también en las que desconocemos. Partiendo de esta convicción, el punto de vista de la mística se diferencia esencialmente de nuestra comprensión ordinaria, que es también, por otra parte, la comprensión de casi todas las religiones. El cristianismo anuncia la resurrección de los muertos, pero una mirada a nuestros cementerios basta para ver que la creencia en la permanencia de la vida no está muy extendida entre los cristianos.

Pero domingo tras domingo profesan la creencia en la resurrección.

Sí, pero en este contexto la resurrección tiene un significado diferente. En la visión dual del cristianismo hay un Dios y hay seres humanos. Resurrección significa entonces que Dios va a resucitar a la persona en un tiempo lejano y en un lugar diferente. Así, resurrección significa permanencia del ego más allá de la muerte, lo que es una idea bastante satisfactoria para el intelecto. En cambio, para la mística, resurrección significa precisamente no la permanencia del ego, sino el desprendimiento de este hacia su fusión con la Realidad primera, con Dios. Somos manifestación de esta Realidad primera y, debido a que ella permanece más allá de la muerte del individuo, también podemos creer con todo derecho en la resurrección. Pero no se trata de la resurrección del ego, sino de la resurrección en la unidad transpersonal con Dios.

¿Qué significa esto para un médico que se ve enfrentado al dilema de mantener o no con vida, de forma artificial, a una persona en fase terminal?

Recomendaría al médico, en estos casos, dejar que la vida siga su curso. Si una vida quiere terminar, entonces hay que dejarla terminar, sin intentar prolongarla artificialmente con la ayuda de aparatos. Si hubiera más médicos que hicieran caso de esta verdad tan simple, se evitaría mucho dolor en las unidades de cuidados intensivos. Por supuesto, el médico tendrá que tomar su decisión en cada caso particular y, si se trata de una persona joven que aún no ha vivido su vida, hará todo lo posible para que la conserve. Pero tratándose de una persona mayor, cuyo fin natural se está acercando, realmente no será necesario arrancarle a la muerte dos o

tres días más.

Pero los médicos que actúan asilo hacen conforme a la concepción que del ser humano tiene la sociedad en la que vive. Para ellos la muerte es una desgracia que debe evitarse a toda costa.

Tampoco quiero juzgar a nuestros médicos. Por supuesto, actúan tal como la sociedad espera que actúen. Pero esto no dice nada sobre la calidad de la imagen del ser humano. En otras culturas se considera la muerte no como un final sino como un comienzo.

¿La ayuda a morir debería estar permitida?

Sí y no. Si las personas con plena consciencia desean partir de la vida, no se debería prolongar su vida artificialmente. No veo ningún sentido en forzar a las personas a vivir en contra de su voluntad, pero no deberíamos acortar la vida a capricho. La experiencia enseña que aguantar en la existencia puede ser muy conveniente porque, a menudo, las personas en periodos de enfermedad o que se encaran con la muerte están preparadas para un cambio que de otra forma no estarían dispuestas a asumir.

Las ciencias hacen enormes esfuerzos para vencerá la muerte. Los mayores progresos en este sentido se esperan de la genética. Ya se vislumbra la posibilidad de alargar la vida mediante la manipulación de la herencia genética, o de transmitir los genes individuales a la siguiente generación, gracias a la clonación. Pero lo que a unos les hace soñar con la vida eterna a otros les produce miedo, por considerarlo un ataque a la dignidad de la persona. ¿Cómo consideraría la mística la manipulación de los genes?

La marcha triunfal de la genética será imparable. Si se pueden manipular los genes, utilizando la técnica correspondiente, se hará. Si se puede clonar a las personas, se llevarán a cabo esas clonaciones. Habrá proyectos para dirigir la cría de seres humanos. Quizás nos vayamos a quemar los dedos haciéndolo, pero esto no frenará a los investigadores. Hasta ahora, el ser humano ha hecho mal uso de todos sus inventos, desde la rueda hasta el átomo. Y también lo intentará con la genética.

¿Pero no significaría esto una intromisión arbitraria en la evolución?

Desde que estamos dotados de mente nos hemos convertido en cocreadores. En ningún sitio se dice que no se deba intervenir en el proceso evolutivo. Al contrario, estoy convencido de que nos está permitido intervenir en este proceso, porque tenemos la posibilidad de hacerlo. Requisito para ello es, sin embargo, que nuestra decisión no dependa simplemente de que cualquier intervención sea factible desde el punto de vista técnico. Hoy por hoy veo una gran discrepancia entre discernimiento y capacidad técnica, y esto me produce inquietud.

¿Pero no cree usted que esto es un motivo para movilizar a la sociedad y a sus responsables políticos en contra de la manipulación genética?

Yo trabajo con la persona interior y espero y deseo que esta tarea se refleje en su exterior. Si no logramos que las personas asuman sus responsabilidades desde su interior más íntimo, las leyes no serán vinculantes y se incumplirán siempre. Sería más importante insistir en el uso responsable de las nuevas tecnologías. Es cuestión de consciencia. La consciencia es la tendencia básica de la evolución, que se abre hacia el otro en forma de amor. Si esta tendencia básica quedara anulada, las leyes ayudarían solamente de modo muy limitado. Avivar esta tendencia básica del amor es mi tarea, según yo lo veo.

¿Existen otros ámbitos políticos en los que debería comprometerse una persona inspirada por la mística?

Ya he hablado del compromiso por la paz. También la ecología me parece uno de estos ámbitos, porque la experiencia mística de unidad no queda reducida a la comunión con otras personas sino que se extiende a toda la naturaleza viva. Las personas que siguen un sendero místico desarrollan una consciencia más alerta hacia sus contemporáneos y hacia su entorno. Con frecuencia ocurre que desarrollan una relación diferente con los animales y las plantas, sintiéndose unidas a la naturaleza de forma mucho más íntima. Mística y unión con la naturaleza son dos caras de la misma moneda.

LOS DEMONIOS PUEDEN SER UNA AYUDA

Por qué la mística contribuye al bienestar de las personas

Muchas personas que acuden a usted lo hacen con la esperanza de una mejora física o psíquica en sus vidas. ¿Cura la mística?

Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Hildegarda de Bingen: casi todos los grandes místicos sufrieron enfermedades, así que no parece que la mística cure, sin más. Lo que sí es cierto es que las experiencias espirituales, igual que otros procesos mentales, tienen un efecto sobre el estado físico y psíquico. Pero las enfermedades que se deben a defectos genéticos no pueden evitarse o curarse meramente con prácticas espirituales; como mucho, se podrá influir sobre las circunstancias bajo las que se presentan. Por este motivo la medicina alternativa está haciendo un gran esfuerzo para desarrollar nuevas formas de terapia para tratar el cáncer, en las que la meditación y la visualización desempeñan un papel relevante. Por ejemplo, el Doctor Simonton instruye a sus pacientes para que visualicen que sus energías positivas ataquen y dominen la enfermedad. Parece que este método ha dado sus frutos.

¿Cómo se explica usted esto?

En una de nuestras anteriores conversaciones ya hablamos de los «campos morfogenéticos», campos a-causales, que son los responsables de cómo se ordena y configura la vida cósmica en los diferentes organismos. Tales campos existen no solamente en el ámbito de los diferentes seres vivientes, sino que también determinan y organizan la realidad entera. Y siempre surgen cuando la energía mental se concentra en una nueva estructura. Supongo que esto puede darse también mediante la visualización y la contemplación.

¿Explicaría también de este modo las curaciones milagrosas que, según dicen, ocurren en los lugares de peregrinación?

Las «curaciones milagrosas» o, en la terminología médica, las «remisiones» no se pueden negar. Se ha podido comprobar que hay personas e incluso grupos capaces de crear energías que curan y ayudan. Pueden abrirse a la energía divina, convirtiéndose en un instrumento de ellas. Cuanto más vacía y abierta esté una persona tanto más

apropiada resultará como instrumento. Para ser eficaz solo es necesario que admita la energía curativa. Quien esté lleno de benevolencia y amor está creando un campo que ayuda, cura y crea orden. Se trata de una ley natural en un nivel más alto y no hace falta apelar a un Dios que está más allá. Repetidas veces viajé con una persona, hijo de un curandero, que parecía haber «heredado» de su padre ese don de curar. Más de una vez pude presenciar cómo fueron curadas personas trastornadas que creían estar poseídas por un espíritu. Pero lo que desconozco es la duración de esas curaciones espontáneas. En esto radica muchas veces el problema, pues la mayoría de las veces se eliminan solamente los síntomas y • la causa de la enfermedad permanece, de modo que pueden volver a aparecer nuevos síntomas.

Si le comprendo bien, en el fondo cualquier persona podría estar en condiciones de realizar tales «curaciones milagrosas».

Creo que la evolución aún no ha llegado al punto en el que cualquiera sea permeable a las energías curativas, pero esas energías existen para todos. Algunos, como mi amigo curandero, parecen tener una relación natural con ellas mientras que otras adquirieron, solamente gracias a una larga práctica espiritual, la disposición interior para que esas energías pudieran obrar. En el ser humano yacen ocultos muchos potenciales que aún no hemos descubierto y que, por ello, no hemos desarrollado porque no los necesitábamos para nuestra supervivencia inmediata. Están esperando a ser liberados y activados en el transcurso del desarrollo futuro de nuestra consciencia.

¿En qué potenciales está pensando?

Hay sanadores que, mediante la observación de las alteraciones del aura de una persona, son capaces de detectar las enfermedades que padece. Se han comprobado sus diagnósticos con los medios de la medicina oficial, obteniéndose resultados sorprendentes. Existen también, sin duda, personas con una predisposición para la telepatía, la telequinesia y para otras muchas cosas aún insospechadas. La evolución prosigue también en el ser humano y libera nuevas potencias.

¿Podrán curarse enfermos mediante oraciones?

Si rezo para otras personas con benevolencia y amor puede crearse un campo energético que cura y ayuda, y que despliega su efecto más allá del tiempo y el espacio. Pero también es posible activar tal campo para uno mismo, por ejemplo rezando a la Virgen, encendiendo una vela o haciendo una peregrinación.

Dios no aparece en esta explicación sobre la oración.

Las oraciones no causan un efecto porque Dios, María o el ángel de la guarda escuchen mi oración en el cielo y luego reaccionen dando su ayuda, sino porque gracias a la ayuda de su imagen puede crearse un campo energético que consuela y cura. Esto ocurre no solamente en el ámbito cristiano sino también entre los budistas o los chamanes. En el Japón viví durante seis años junto a un santuario de Kannon. Kannon es la personificación budista de la misericordia, a la que se reza en la necesidad; ante ella se encienden velas y varitas de incienso y se le hacen ofrendas. No he podido descubrir apenas diferencia alguna con un santuario de la Virgen. Las personas se marchaban de allí tan consoladas como en Europa después de visitar un lugar de peregrinación.

Ya hemos hablado de que la visión del mundo y del ser humano cambia desde la perspectiva de la mística. ¿Vale esto también para conceptos tales como «enfermedad» y «salud»?

Más importante que «enfermedad» o «salud» es el concepto de «estar sano» desde el punto de vista de la mística. «Estar sano» significa algo muy diferente que «tener salud», siempre incluye aspectos psíquicos o espirituales. De modo que una persona «enferma» puede estar perfectamente «sana», mientras que una persona que «tiene salud» puede no estar «sana».

¿Pero, qué significa «estar sano»?

Significa haber comprendido el sentido de su vida e interpretarlo adecuadamente. La propia vida puede tener sentido aún cuando las circunstancias exteriores sean adversas. Por eso «estar sano» tiene un componente religioso; se origina en el ámbito religioso porque solamente en él se revela la dimensión del sentido de la vida. El camino hacia ese estado no pasa necesariamente a través de lo que la persona llama felicidad. El camino de la sanación puede muy bien llevar a través del desamparo, de la enfermedad y de todo tipo de problemas, la muerte y el infierno.

La felicidad, ¿forma parte de lo sano?

Quien esté realmente sano seguramente será también feliz, pero no todos los que se creen felices están por eso también sanos. Lo que comúnmente considerarnos

como «felicidad» tiene un componente fuertemente personal. Es el yo el que se considera muy feliz. Felicidad significa para el yo ausencia de todo lo desagradable y doloroso, el sentimiento que surge cuando la realidad concuerda con la voluntad propia. Pero si esto se da, no tiene por qué conducir necesariamente a que la persona sane. He conocido personas felices en sillas de ruedas y personas que eran infelices a pesar de que podían permitirse todo tipo de caprichos.

¿Y cómo se define, desde una perspectiva integral, el concepto complementario de lo sano, o sea, la enfermedad?

La verdadera enfermedad es mucho más profunda que sus síntomas. Si no se tienen en cuenta las necesidades físicas básicas, la persona enferma. Pero también contrae una enfermedad si pasa por alto sus necesidades espirituales básicas. La tragedia consiste en que muchos ni siquiera son conscientes de sus necesidades espirituales básicas y, por eso, no conocen la causa de su dolencia. Refiriéndose a esta situación, Víctor Frankl habla de una «neurosis noogénica», es decir, de una neurosis cuyas raíces se encuentran en el espíritu. Maslow la denomina «metapatología».

¿Qué consecuencias supone esto para la medicina? ¿Debería en sus terapias tener en cuenta en mayor medida una perspectiva integral y centrar su atención más bien en la sanidad que en la salud?

Primeramente debería aprender de Sócrates. Platón le hace narrar en uno de sus diálogos que un joven, de nombre Charmides, le visitó quejándose *de que su cabeza le pesaba siempre mucho al levantarse por las mañanas*. ¿Y qué le recomienda Sócrates?: *«Igual que no se debe curar la vista sin la cabeza, ni la cabeza sin el cuerpo entero, pues tampoco el cuerpo sin el alma; esto era también la cama por la que entre los griegos los médicos no estaban preparados para curar la mayoría de las enfermedades, por no darse cuenta de la totalidad a la que habría que tener en cuenta y en cuyo estado enfermo sería imposible encontrar alguna parte en buenas condiciones. Porque todo, dijo, tenía su origen en el alma, el mal y el bien»*. (Charmides 156e). Sócrates opina, pues, que no se deberían curar los síntomas de una enfermedad, sino a la persona entera.

Por lo menos, el adjetivo «integral» ha dejado ya de ser un vocablo extraño para los médicos.

La medicina va tomando consciencia del hecho de que una persona enferma es algo más que un coche averiado que necesita algunas piezas de recambio. Poco a

poco, las enfermedades se van considerando síntomas de un estado general que afecta a los aspectos físicos y espirituales de la vida. A la par, se va extendiendo la convicción de que religiosidad y fe pueden influir grandemente en la curación. Esta relación entre la actitud religiosa y los casos de curación se está intentando demostrar de forma empírica en los Estados Unidos y, por lo visto, con éxito.

Pero en la medicina oficial hay bastante resistencia contra las terapias alternativas. Los conocimientos que ha señalado usted no parecen haber calado realmente en nuestras facultades de medicina.

Entre los doctores de la medicina oficial un número alarmante de ellos pertenece a la línea dura, que ridiculiza toda forma de medicina alternativa. Tampoco yo confío en todo lo que se ofrece por ahí, pero no por ello lo rechazo categóricamente. Por ejemplo, creo que la homeopatía está bien enfocada al intentar curar no mediante sustancias físicas sino mediante informaciones energéticas, inmateriales. Ello responde mejor a la imagen del ser humano que tiene la mística que a la que tiene la medicina oficial.

¿Qué otras formas de terapia existen y parecen adecuadas desde el punto de vista de la mística?

Todas aquellas que consideran al ser humano como una totalidad, buscando debajo de los síntomas físicos las causas psíquicas o espirituales de la enfermedad.

¿Esto es también aplicable a la psicoterapia? ¿Es un camino de sanación especialmente cercano a la mística?

La relación de la psicología clásica con la mística es de carácter ambivalente. Por un lado puede preparar el camino a una experiencia mística, por otro puede convertirse en un obstáculo. El motivo radica en que muchos esfuerzos terapéuticos van exclusivamente dirigidos a la estabilización del yo; se quiere liberar al yo de impedimentos y complejos para que pueda funcionar en su entorno social. Pero esto no parece suficiente para una sanación auténtica. Carl G. Jung ya se dio cuenta de que la verdadera problemática del ser humano es mucho más profunda y se basa en su lucha por encontrar el sentido, lo que con mucha frecuencia resulta infructuoso. Por ello dice: «Entre todos mis pacientes que están más allá de la mitad de la vida, es decir, mayores de 35 años, no hay ni uno solo cuyo problema fundamental no sea el de la actitud religiosa. En el fondo, todos enferman en última instancia por haber perdido lo que las religiones vivas han dado a sus creyentes en todas las épocas, y

nadie quedará realmente curado si no vuelve a encontrar su orientación religiosa, lo que, desde luego, no tiene nada que ver con la pertenencia a una confesión o Iglesia». (C. G. Jung, Obras completas, tomo II, Zürich, 1963, pág. 362).

¿Cómo se explica esta circunstancia?

Hasta la mitad de la vida el ser humano se centra en el exterior y proyecta hacia allí todas sus esperanzas de sanación: búsqueda de pareja, sexualidad, poder, dinero, carrera y otras cosas por el estilo que enmascaran la búsqueda por el sentido y la aspiración a la plenitud. Pero estos anhelos pueden irrumpir de una forma muy elemental en la mitad de la vida. Entonces, la tarea de la psicoterapia se desplaza desde su meta clásica, la estabilización del yo, al problema espiritual de la búsqueda del sentido de la vida.

Y este problema no se soluciona en la psicología convencional.

Igual que en la medicina, también en el campo de la psicología ha habido un gran cambio en el curso de los últimos treinta años. Ha ido cristalizando una rama nueva, la «psicología transpersonal», que intenta curar yendo más allá de la consciencia del yo, para liberar las energías curativas del ámbito de la consciencia transpersonal. Por ejemplo, el terapeuta americano Almaas insiste en que solamente puede darse la sanación si el paciente ha hecho la experiencia de su identidad transpersonal, si cae en la cuenta de una dimensión de sentido que le faculta para la interpretación y comprensión de su propia biografía.

¿En qué se diferencia la psicología transpersonal de la convencional?

La psicología transpersonal clasifica el espectro de nuestra consciencia en diferentes ámbitos: el espacio de la consciencia prepersonal, personal y transpersonal. Ken Wilber subdivide, a su vez, este último en las categorías de consciencia sutil, causal y cósmica. La consciencia cósmica es el nivel de la mística. La psicología tradicional, en cambio, conoce prácticamente solo la consciencia personal. La entrada en el espacio de la consciencia transpersonal es algo que se escapa a sus métodos de comprobación científica, por lo que tacha al espacio transcendente de superstición. Aún sigue siendo habitual lo que en una ocasión Sigmund Freud contestó a una carta que le envió su amigo Romain Rolland desde la India. En ella Rolland le describía una experiencia mística, pero Freud le respondió que había buscado en su interior y no había encontrado nada parecido a lo que le había descrito.

¿Cómo se relacionan entre sí los diferentes espacios de la consciencia en la psicología transpersonal?

Igual que el arco iris abre, como un abanico, el espectro de la única luz, la consciencia divina se despliega en la pluralidad de las diferentes formas de consciencia. Esto ocurre en el proceso de la evolución; en el marco cósmico, pasa desde la preconsciencia hasta la consciencia cósmica, a través de la consciencia personal. Ya mencioné a Jean Gebser, según el cual nuestra consciencia ha evolucionado desde la preconsciencia a la consciencia mágica, desde esta a la mítica y finalmente a la mental. Hoy en día el ser humano se encuentra en el umbral del siguiente nivel de la consciencia, y tanto su bienestar personal como la continuación de la raza humana dependen mucho de que logremos traspasar este umbral.

¿Cuáles son los caminos de la psicología transpersonal para curar al ser humano de las dolencias de su alma?

Las terapias que se centran en el espacio transpersonal como fuente de sanación ocupan un amplio espectro. La terapia sistémica desarrollada por Bert Hellinger ha resultado ser muy útil como preparación, ya que puede facilitar el descubrimiento de vínculos complejos y de dependencias, especialmente dentro del marco familiar, y amortiguarlos gracias a un trabajo delicado y prudente. Hay mucha gente que no vive su propia vida sino que funciona inconscientemente como representante de algún pariente o antepasado. La gran importancia de la terapia sistémica consiste en descubrir este hecho y brindar entonces la oportunidad para una vida y responsabilidad propias. Otras formas de terapia crean estados de consciencia en los que afloran a la superficie complejos y miedos reprimidos u ocultos que pueden ser tratados más adelante.

Mención especial merece Stanislav Grof que durante, muchos años ha investigado el espacio transpersonal y ha desarrollado diferentes métodos terapéuticos. Entre ellos figura la respiración holotrópica; en ella se abre la consciencia del yo mediante la hiperventilación del organismo, que produce un aumento del contenido de oxígeno en sangre. Esto puede hacerse en dos direcciones, o bien «hacia delante», hacia el espacio transpersonal, o bien «hacia atrás», hacia el estado de consciencia prepersonal, en el que se reviven, por ejemplo, el nacimiento o los traumas infantiles que estaban totalmente olvidados. Después, en una entrevista terapéutica, se puede analizar estas experiencias. En ambos casos es importante que el terapeuta se vea a sí mismo como acompañante espiritual. Grof se dio cuenta de esto con mucha claridad y lo incorporó a su práctica profesional. Lo que es común a todas estas formas de terapia es que sacan a la luz los condicionamientos psicológicos y, de esta forma,

liberan al individuo de su opresión. Y no lo hacen, como ocurre en la terapia tradicional, mediante conversaciones, exclusivamente de forma cognitiva, sino que vuelven a colocar a las personas en las situaciones en que comenzaron sus neurosis o sus traumas. Al revivir y sufrir de nuevo esas situaciones, los condicionamientos pierden su poder.

¿En qué relación están las formas de terapia que usted ha descrito y la espiritualidad mística?

Constituyen un complemento y un acompañamiento adecuado. A menudo, antes de dar los primeros pasos en el camino espiritual, hay que eliminar bloqueos, por ejemplo los que tienen su origen en traumas producidos en la infancia. Muchas veces ocurre que algunos participantes en un cursillo de contemplación experimenten con frustración, incluso durante ocho días, cómo surge siempre de nuevo, con una fuerza enorme, el mismo trauma infantil. Esto no es de extrañar, pues cuando el escenario está libre los demonios comienzan a bailar. En tales casos recomiendo con frecuencia comenzar una terapia, con el fin de que las personas se vuelvan conscientes de sus opresiones. La psicología no resulta, pues, superflua a los ojos de la espiritualidad mística, más bien al contrario, requiere su ayuda en los casos en que las personas tengan que conseguir una estructura del yo adecuada como base para poder emprender el camino espiritual. En la mística se solía llamar a esto el camino de la purificación.

¿Entonces la psicoterapia convencional sería una especie de formación previa para el camino espiritual?

Puede tener esta función, pero no habría que reducirla a ella. La psicoterapia tradicional está, por supuesto, justificada y su fuerza reside en el tratamiento de perturbaciones de la personalidad que provienen de vínculos familiares, traumas o crisis existenciales. En todos estos ámbitos tiene éxito y resulta adecuada. Otra cosa es, sin embargo, cuando los problemas psíquicos tienen raíces más profundas, cuando surgen por una crisis espiritual. En estos casos llega rápidamente a sus límites, ya que la sanación auténtica solo podrá darse a partir del ámbito transpersonal, al que no tiene acceso. Por un lado, la experiencia transpersonal relativiza las estructuras del yo y debilita sus condicionamientos y, por otro, lleva a una autoestima auténtica que, a su vez, beneficia a la estructura del yo.

En el camino espiritual se da una irrupción a la vida. Es como la floración del cerezo: ayer estaba todavía pelado y de repente, de la noche a la mañana, se abren miles de flores y luce un blanco purísimo. Nadie puede producir algo así, pues viene

del interior. Asimismo, la experiencia de la Realidad plena es la irrupción de la vida desde el interior. Hay un proverbio chino que viene al caso: «*Le dije al almendro que me hablara de Dios. Y comenzó a florecer*». Esto es lo que el ser humano debería poder decir también de sí mismo: comencé a ser totalmente humano. En el fondo no se trata de otra cosa que de nuestra plenitud como seres humanos. Hemos nacido como personas para poder crecer y madurar hacia una existencia más amplia. Este es el motivo real de nuestra existencia aquí. La verdadera falta que se comete es pasar por alto este deber de nuestra vida. Puede que se trate de lo que la Biblia llama el pecado contra el Espíritu Santo.

Si la salvación del alma puede darse tan solo desde el espacio transpersonal, parecería adecuada una estrecha colaboración entre la psicología clásica y la transpersonal. ¿Cuáles son los esfuerzos que se están haciendo en este aspecto?

Inspirada en la experiencia de Estados Unidos hay ahora también en Europa una «Spiritual emergency network». (Red de emergencia espiritual) en la que se han integrado terapeutas que aspiran a incorporar a su trabajo la dimensión espiritual. Aparte de esto, no conozco casi ninguna clínica psicósomática en la que no se ofrezca también meditación; se utilizan así, para la sanación, las energías del espacio transpersonal. Pero también es posible que provoquen lo contrario de la sanación si no se utilizan sabiamente, porque existe el peligro de que algunas personas entren en niveles psicóticos que no sean capaces de dominar. La psicosis se considera una enfermedad. Pero a mí me parece que es algo así como un «experimento» de la evolución, que quiere ensayar nuevos niveles de la consciencia pero que luego los abandona porque no son, o aún no son, aptos para ser vividos.

¿Quiere usted decir con ello que los psicóticos son simplemente personas que viven en una época equivocada?

Quizás sería mejor decir en un mundo equivocado. En este mundo nuestro, dudo que las personas psicóticas tengan capacidad para imponerse a lo largo del proceso evolutivo. Por este motivo es correcto lo que dice Joseph Campbell, que entre el psicótico y el místico, en un primer momento, no hay diferencia. Ambos han entrado en el mar de la consciencia, pero la persona mística es capaz de nadar mientras que la psicótica se hunde en él. Al contrario que el psicótico, el místico no ha perdido el salvavidas de su estructura egóica, a la que siempre puede volver y que le resulta imprescindible para ordenar y estructurar todas las energías psíquicas que irrumpen en su interior.

Lo que hoy en día llamamos «energías psíquicas» antiguamente eran «los demonios». En sus libros habla de «demonios», intentando darles un sentido nuevo. ¿Qué pasa con los «demonios»?

Demonios, sombras, diablo, monstruos: tenemos muchos términos para este complejo psíquico que se da en toda persona, y también en Jesús. Tan solo tenemos que leer el relato de sus tentaciones. No es casualidad que tengan lugar en el desierto. El desierto es el prototipo del desasimiento espiritual. Cualquiera que vaya por el camino de la contemplación va «al desierto» y se enfrentará allí a sus sombras. Evagrio Póntico, un monje del siglo IV que nos ha dejado una información amplia sobre la espiritualidad de los monjes del desierto, habla de los demonios que importunan al individuo cuando se retira a la soledad. Dice así: *Tienes que estar preparado para cuando, en la contemplación, el demonio que te abandona por el lado izquierdo vuelva a ti por el lado derecho.* Lo que quiere decir con ello es que en el camino espiritual aparecen en la consciencia tribulaciones psíquicas que pueden persistir de forma muy obstinada.

¿Pero, de dónde proceden esos «demonios»?

«Demonios» o «sombras» son la cara oculta de nuestra propia consciencia. Se trata aquí tanto de los traumas de la infancia o de la vida en pareja que ya mencionamos como, asimismo, de miedos y depresiones de diferente origen. Los estados psíquicos se desplazan a menudo de la consciencia, son desgajados de nuestro yo. «Desgajar» es la traducción literal de la palabra griega «daimon», lo cual hace pensar que en un principio se sabía muy bien de qué se trataba al hablar de «demonios»: aquello que en psicología se denomina actualmente «componentes neuróticos».

Si estas partes rechazadas entran en forma concentrada en la consciencia son capaces de desplegar un poder que invita a personificarlas en forma de demonios. Entonces pueden surgir realmente desde el fondo del alma terribles imágenes de caras grotescas, animales y monstruos: una colección de bestias que nos es familiar a través de las pinturas que representan a san Antonio en el desierto. Siempre se trata de visiones de cosas que no somos capaces de aceptar en nosotros mismos, aquello que «endemoniamos» en nosotros. De ahí se explica la presencia pertinaz de los «demonios». Son una parte de nosotros que no podemos quitarnos de encima: cuanto más intentemos luchar contra ellos, tanto menos conseguiremos librarnos de ellos.

Pero ese «endemoniamiento» no se limita a las proyecciones visuales de caras grotescas y de seres mitológicos. Tengo la impresión de que muchas más veces se

exteriorizan endemoniando a personas reales en vez de los «demonios» imaginarios.

Efectivamente. Tendemos a proyectar sobre el exterior la cara oculta de nuestra consciencia: sobre otra raza, sobre una cultura distinta, sobre otras religiones, sobre los judíos, los paganos, los nazis, los extranjeros. Con ello «endemoniamos» en los demás aquello que en el fondo deberíamos reconocer como parte nuestra. Desgraciadamente, también en el nivel religioso se puede llevar a cabo esta forma de endemoniar. Entonces las diferencias entre materia y espíritu, entre cuerpo y mente, entre ser humano y Dios se convierten en un abismo insalvable. Se endemonia el cuerpo, la sexualidad, el regocijo en la naturaleza y la vida, tachándolos de «diabólico». Con ello comienza el fanatismo religioso; siempre surge en una religión cuando hay una ausencia de amor. La fe sin amor, una fe incapaz de ver y aceptar su propia sombra, se convierte en fanatismo.

Carl G. Jung dice que esa proyección de la sombra hacia el exterior convierte el entorno en la propia cara desconocida. Entonces, siempre son los demás los que son malvados y perversos. La primera tarea consiste, pues, en retirar estas proyecciones y reconocer lo «malo» y «negativo» en nosotros para integrarlo a continuación en nuestra consciencia. O sea, tenemos que realizar algo prácticamente imposible: mirar, por así decir, de reojo para descubrir en nosotros mismos lo malo que percibimos en el exterior y en los demás.

Visto así, parece un procedimiento muy sano que el alma no proyecte su «sombra» al exterior sino que produzca, en cambio, visiones de demonios que, por así decir, le recuerden internamente a la consciencia sus zonas reprimidas. Porque lo que se objetive de esta manera podrá integrarse mejor en la realidad de la propia existencia.

Así es, exactamente. Los demonios no deben rechazarse, porque cuanto más nos defendamos de ellos, tanto mayor será el poder que tendrán sobre nosotros. Deberíamos aceptarlos como parte de nosotros mismos y tenerlos presentes en nuestra mente. Esto no significa que tengamos que vivir estas sombras. Será suficiente admitirlas y aceptarlas para poder tratarlas correctamente sin que nos dominen. Por ejemplo, el «Libro tibetano de los muertos» trata precisamente de esto: explica cómo un moribundo puede lograr reconciliarse con los demonios terribles y amables que están a ambos lados del camino de la muerte. Su tarea consiste en pasar en medio de ellos porque, desde el punto de vista tibetano, si se quedara apegado a su esfera de poder volvería a reencarnarse.

¿Y esa serenidad se alcanza también en el camino espiritual?

Por lo menos así debería ser. Desde luego, el camino lleva indefectiblemente a la confrontación con la cara oculta de nuestra psique. Hasta ahora no he encontrado a nadie en mis cursillos que en las sentadas no se haya visto primeramente confrontado con todo aquello que había desplazado de su consciencia. El primer paso en el camino se da cuando se reconocen las sombras, pues entonces pueden integrarse en nuestra autocomprensión, para que finalmente se conviertan en una ayuda.

¿Qué significa esto concretamente para la práctica espiritual?

Significa que invito a los participantes a tratar con las cosas que surgen en ellos durante las sentadas. Nada se rechaza. «Míralo, acéptalo, permite que salga. No juzgues».

A veces incluso les digo: «Habla con las imágenes que surgen, pregúntales qué te quieren decir. Hazte amigo de tu miedo y de tu rabia, forman parte de ti, son energía vital. Tampoco te cortas el dedo cuando te duele.

Acepta tu tristeza y no te revuelques en ella constantemente. No la conviertas en nada especial, te pertenece, mírala y luego vuelve a tu ejercicio. La tristeza puede constituir un buen punto de partida para el ejercicio. Lo mismo vale para el miedo: no sabes de donde proviene y donde se oculta, pero existe. De modo que dile “sí”. Di: sí, tengo miedo; incorpóralo a tu ejercicio y deja que se hunda en él». Lo que hacemos es practicar una atención plena, sin ninguna valoración, sin que nada nos domine. Hay que atravesar de forma estoica las emociones y el miedo, sin comentario, sin dejarse arrastrar, sin desfiguraciones, sin rechazos. Las emociones son como las nubes que atraviesan el cielo azul, quizás lo oscurezcan temporalmente pero luego desaparecen de la vista.

Según esto, resulta decisiva la capacidad para no identificarse con los miedos, las emociones, los traumas.

No identificarnos con nuestros estados emocionales nos libera del egocentrismo y abre nuestra vista hacia nuestro ser auténtico. No tiene nada que ver con el rechazo o la represión. Me gusta comparar las emociones, las disposiciones de ánimo y los sucesos con una tormenta en el océano. ¡Qué poco le importa a este que en el Golfo de Vizcaya haya una borrasca! Se trata de aguantarla hasta que haya pasado. Cuanto menos nos identifiquemos con ella, tanto menor será la fuerza que desarrolle. Esto no significa que dejemos de ser capaces de sentir sino, simplemente, que bajo los

arrebatos de nuestra psique existe un núcleo que permanece incólume. Entonces ya no nos dominarán nuestras emociones, ya no nos llevarán de aquí para allá. Se transforman, se produce el sosiego. Pero entonces existe el peligro de una nueva identificación con ese estado de tranquilidad. Y en un siguiente paso también esta identificación deberá quedar atrás.

¿Cómo se pueden transformar las emociones?

La transformación consiste en crear una distancia interior hacia ellas. Si alguien está rabioso, que lo esté, pero de una manera completamente consciente. La rabia no debe ahogar su consciencia. Si se está consciente de la propia rabia, esta irá disolviéndose poco a poco. Es tonto seguir corriendo detrás de ella y vivirla. Lo mismo vale para el odio o la codicia: hay que aprender a mirarlos cara a cara, de forma muy despierta. Entonces uno queda libre y se da cuenta de que todas las emociones son solamente procesos que pasan como nubes por encima de nuestra psique.

El zen enseña que, si el monje nota una sensación agradable, está consciente de ello: “estoy teniendo una sensación agradable”; si la sensación es dolorosa, sabe: “tengo una sensación dolorosa”; si se le presenta un sentimiento agradable de carácter mundano, sabe: “estoy teniendo un sentimiento agradable de carácter mundano”; si tiene un sentimiento agradable no mundano, sabe: «tengo un sentimiento agradable no mundano». Así permanece practicando la contemplación de los sentimientos, tanto los interiores como los exteriores. Permanece en las condiciones originales de sus sentimientos. Así, la consciencia de sus sentimientos se va desarrollando en la forma correcta. Permanece sin apegos, no se agarra a nada del mundo. Esto no significa que no pueda exteriorizar sus emociones. Los demás también pueden y deben notar su estado de ánimo momentáneo. Pero hay una gran diferencia entre reaccionar mecánicamente frente a él o actuar como dueño de la situación.

8

LA PRÁCTICA DEL ARTE DE MORIR

Los maestros espirituales son también asistentes de almas

En esta última entrevista quisiera volver una vez más sobre el modo en que la espiritualidad mística puede ayudar al ser humano. Ya intentamos clarificar la relación que tiene con la psicología y la medicina, y quedó claro que el camino espiritual puede liberar energías curativas. Lo que aún no me ha quedado claro es el papel que desempeña en ello el maestro o la maestra espiritual. ¿Se les podría considerar como asistentes de almas?

No son solo asistentes de almas, pero también lo son. Ya he explicado que frecuentemente hay personas que se ven catapultadas inesperadamente a una experiencia mística amplia que les deja completamente desconcertadas y desorientadas. Su imagen tradicional y conocida quedó rota y ahora se encuentran ante un gran vacío. Entonces buscan ayuda y apoyo. Y la buscan entre los psicoterapeutas y sanadores; en las Iglesias, apenas. La revista «Transpersonale Psychologie», editada en Alemania, publicó en su número 100 un estudio del cual se desprende claramente la poca confianza que la gente suele tener en la competencia, sobre estos asuntos, de las personas que están a cargo de las Iglesias.

¿Se trata de un fenómeno especificadamente cristiano? ¿Cómo se trata en otras religiones las experiencias espirituales que ocurren sin ninguna preparación?

En la mayoría de las demás religiones las personas movidas espiritualmente buscan un maestro o una maestra para que les acompañe. Así se da una relación entre discípulo y maestro que corresponde en muchos aspectos a la relación entre un terapeuta y su paciente. En la tradición cristiana conocemos la institución del confesor o director espiritual que acompaña y apoya a una persona espiritualmente. Requisito para ello es, naturalmente, que se dé una relación personal y de confianza mutua.

Confesor y director espiritual han caído bastante en desuso. ¿Por qué?

Esto no es correcto. En la Iglesia católica están los directores de ejercicios que sí acompañan a las personas en su camino espiritual. Pero queda en el aire la pregunta

de hasta qué punto están preparados para guiar a individuos que han tenido una experiencia mística. Juan de la Cruz, por ejemplo, se quejó amargamente de la incapacidad de los directores espirituales de su época. Precisamente les reprochaba que no acompañaran a las personas hacia el espacio místico cuando el momento era adecuado y que, en cambio, intentaran atraerlas de nuevo a formas de oración que suponían más bien un obstáculo que una ayuda. (W. Jäger, «La oración contemplativa», según san Juan de la Cruz, Ed. Obelisco). En su opinión, abandonaban el camino espiritual justamente en el punto en que comenzaban a presentarse las dificultades y los problemas, la sequía y el vacío. Juan compara esta situación con la huida de los israelitas de Egipto: con mucho trabajo Dios había conducido a su pueblo al desierto y entonces aparecían falsos profetas intentando ofrecerles nuevamente las cebollas de la esclavitud.

Una opinión muy parecida sobre los directores espirituales la encontramos en Juan Tauler, que escribe sobre los de su tiempo: *«En verdad, esas personas, con sus ejercicios religiosos, a los que quieren atraer a aquellos individuos [que van por el camino espiritual], lo que hacen es obstaculizar su progreso en una medida mayor que nunca lo hicieran los no cristianos. Vosotros, los que juzgáis con palabras fuertes y gestos airados, tened cuidado cuando habléis sobre personas interiorizadas»*. (Johannes Tauler: «Predigten», tomo I, pág. 204).

Habría que preguntar a los directores espirituales si esta crítica no resulta igual de actual que hace quinientos años. Es muy difícil encontrar a personas en las Iglesias capaces de acompañar a un buscador espiritual hacia el nivel místico. Por este motivo pedí permiso a mi comunidad para ir al Japón para estudiar con un Maestro Zen. En el zen existe una tradición viva de «transmisión de la luz» de la experiencia de maestro a discípulo.

Parece evidente que en la tradición cristiana falta la práctica de este tipo de instrucción a los discípulos por parte de un maestro espiritual. ¿En qué se diferencia un maestro espiritual de un teólogo tradicional?

No me gusta mucho hablar de discípulo y maestro. Me siento como acompañante, como una especie de guía de montaña. El que quiera subir a una cima difícil busca a alguien que conozca la cima, que haya ido por ese camino. Un acompañante espiritual se esforzará, pues, en conducir al discípulo o a la discípula a un ámbito de experiencia en el que Dios pueda ser experimentado de una manera muy amplia, y esto de una forma que trasciende la transmisión del conocimiento racional de la teología. Enseñará a sus discípulos los ejercicios y prácticas del camino espiritual que ya hemos mencionado anteriormente; y estará a su lado en calidad de persona cercana y consejero cuando tropiecen con dificultades en su camino. La tarea verdadera del guía espiritual consiste, pues, en preparar a la persona para los efectos de la gracia y

en ayudarla a eliminar obstáculos para que pueda experimentar lo divino, permitiendo así su desarrollo desde lo más profundo.

¿Es importante que el guía espiritual sea una persona de autoridad?

El matiz de la relación entre discípulo y maestro dependerá de las personas involucradas. Lo que sí es importante es que por ambas partes quede claro que se trata de una relación meramente espiritual cuya exclusiva finalidad es facilitar al discípulo o a la discípula el acceso a una experiencia mística, y esto de forma que el maestro conduzca a su discípulo a sus propias fuentes interiores. También a este respecto Juan de la Cruz ha escrito cosas relevantes. Dice así: «*Adviertan los que guían las almas y consideren que el principal agente y guía y movedor de las almas en este negocio no son ellos, sino el Espíritu Santo, que nunca pierde cuidado de ellas, y que ellos solo son instrumentos para enderezarlas en la perfección por la fe y ley de Dios, según el espíritu que Dios va dando a cada una. Y así, todo su cuidado sea no acomodarlas a su modo sino a donde Dios las lleva, y si no saben, déjenlas y no las perturben*». (L13, 46).

¿Qué es lo que hay que tener en cuenta al buscar un maestro o una maestra espiritual?

No hay ningún catálogo con unos criterios que se puedan dar a todos. El que quiera andar por un camino espiritual debería conocer a varios maestros y mirar muy bien en qué manos se pone. Por eso, yo les digo a las personas que se acercan a mí: «*ve a conocer también a otros maestros, participa también en algún otro cursillo antes de tomar tu decisión*». Ningún maestro serio pide a nadie que se convierta en su discípulo. Si lo hiciera sería un buen motivo para no ir con él.

¿Puede ocurrir que usted no acepte a alguien que quiera ser su discípulo o discípula?

Desde luego. Si, después de un primer contacto, veo que una persona está muy apegada a una comprensión religiosa tradicional, le advierto que en el camino que aprenderá a andar conmigo verá bajo una luz diferente muchas cosas que hasta entonces le parecían evidentes. Si la persona se asusta, le indicaré maestros que me parezcan más adecuados para ella. Asimismo habrá que tener cuidado cuando se trata de una persona psíquicamente inestable; o bien le desaconsejo emprender el camino, o bien le recomiendo que haga al mismo tiempo una terapia.

¿Acepta también a niños y jóvenes como discípulos? ¿O hay que haber alcanzado una determinada edad para que tenga sentido encaminarse por un sendero espiritual?

Sí que tiene sentido comenzar a practicar ejercicios espirituales con jóvenes. Hemos organizado en la Casa de San Benito (en Würzburg) un taller de «pedagogía y espiritualidad» que se ocupa intensivamente de cómo se podría practicar la contemplación y la meditación con niños y jóvenes ya desde la escuela. Para ello es importante facilitar a los jóvenes un acceso a la espiritualidad que corresponda a su mentalidad y a su disposición de ánimo.

Hay algunos maestros que han conseguido crear en sus escuelas una «habitación de silencio» en la que los alumnos tienen la oportunidad de retirarse en algún momento para encontrar el silencio. El éxito que está teniendo esta iniciativa confirma que se cubre con ello una necesidad de los jóvenes. Parece que esta necesidad de silencio y quietud se debe al exceso de excitación provocado por los medios y las posibilidades de comunicación. Por lo demás, la práctica espiritual de los jóvenes no se distingue apenas de la de los mayores. En ambos casos se pone el énfasis en el recogimiento y en la tranquilidad de la mente; y es de notar que en los jóvenes el recogimiento parece conseguirse más fácilmente a través del cuerpo.

¿En qué marco podrían realizarse, en las escuelas, este tipo de ejercicios de meditación y de contemplación?

Especialmente en las clases de religión y durante las misas que se celebren en las escuelas. En las clases de religión, aparte del conocimiento puramente cognitivo, deberían crearse las condiciones para una práctica espiritual. Porque la educación religiosa en el nivel de la razón no es suficiente, sino que concierne a la persona entera, incluyendo sus potencias espirituales, que hasta ahora han sido descuidadas. En mi opinión lo que más le falta a la totalidad de nuestro sistema educativo es la dimensión espiritual. Entrenamos nuestra razón durante quince o veinte años, pero nos faltan los programas de estudio adecuados para desarrollar en el ser humano las facultades que le capaciten para acceder a una experiencia mucho más amplia de lo que su razón le permite.

Así que los ejercicios espirituales pueden ser practicados con provecho por los jóvenes. Pero ¿qué pasa con las personas mayores? ¿Se puede emprender aún el camino espiritual a los ochenta años?

A cualquier edad se puede comenzar un camino espiritual como el que he descrito

anteriormente. El único requisito es el deseo profundo de comprometerse en él. Como este deseo surge con frecuencia en momentos de cambio, las personas acuden muchas veces a mí al final de su carrera profesional para emprender la búsqueda del sentido. También ocurre a menudo que mujeres entre los cuarenta y cincuenta años de edad se deciden por el camino espiritual cuando sus hijos ya han abandonado la casa.

¿Y qué le dice usted a una persona de la tercera edad que se considera demasiado mayor para un nuevo comienzo?

Nadie es demasiado mayor para el camino espiritual. El que quiera sentarse durante la contemplación en una silla o en un sillón puede hacerlo. No hay ningún límite superior de edad; personas mayores de ochenta años participan en los cursillos.

¿Hay alguna diferencia en la práctica de la guía espiritual según que los discípulos sean mayores o jóvenes?

La guía espiritual siempre depende de la personalidad individual, independientemente de la edad. Los mayores tienen la ventaja de que ya no les mueven muchas cosas, y así alcanzan más fácilmente la serenidad.

¿Aconseja usted también a las personas sobre qué camino sería más adecuado para ellas, el zen o la contemplación cristiana?

Si noto que la relación de la persona es positiva y relevante en relación con la fe cristiana le aconsejaré que se decida por la contemplación. Pero si, en cambio, no tiene ninguna base religiosa o ningún interés por la religión —desde la Alemania oriental vienen hoy día cada vez más personas que no han sido bautizadas— entonces recomiendo el camino del zen o algún otro camino oriental.

Una vez que ha aceptado a alguien como discípulo o discípula, ¿cómo se lleva a cabo entonces, en concreto, el acompañamiento?, ¿cuántas veces ve a los discípulos?

Les pido participar por lo menos dos veces al año en un cursillo más largo. Además, les recomiendo visitarme algunas veces para profundizar el contacto. Y, por supuesto, es muy importante que se tomen a diario el tiempo necesario para la oración contemplativa o el ejercicio. Aparte de esto, los discípulos y discípulas pueden consultarme cuando quieran. Muchas veces les doy la oportunidad de una

entrevista entre las siete y las ocho de la mañana.

¿Qué importancia le da usted a la formación teórica en el camino espiritual? ¿Es importante leer libros o escuchar conferencias?

La explicación teórica es secundaria en un camino espiritual. Al principio lo mejor es no leer nada sobre él, puesto que se trata de conocerlo desde el interior, no desde el exterior. Y para ello hace falta practicar. Únicamente cuando ya se han tenido experiencias propias en el camino tiene sentido echar mano de libros para satisfacer la necesidad creciente de ahondar más.

¿Se le ha presentado alguna vez el caso de interrumpir o de tener que interrumpir el acompañamiento a mitad de camino?

También este caso puede darse; por ejemplo, si noto que una persona que va por el camino tropieza con dificultades psíquicas o, también, si no se genera la relación de confianza necesaria.

¿Cómo se puede evitar que esto ocurra?

Una relación espiritual debería concentrarse siempre en lo más esencial, en el camino mismo y en las dificultades que se van presentando. Si este no es el caso, o si ha dejado de serlo, sería recomendable la separación.

¿Usted no da consejos en situaciones concretas de la vida?

Sí lo hago. Por ejemplo, ocurre a menudo que en la contemplación afloran a la consciencia preguntas relativas a problemas familiares o de pareja. Con frecuencia, las mujeres se dan cuenta de que hasta entonces habían puesto su vida exclusivamente al servicio de los demás y que ahora están animadas a comenzar una nueva etapa, lo que puede generar conflictos en el matrimonio.

¿Qué tipo de ayuda puede usted proporcionar a estas personas?

En primer lugar les digo muy claramente que no soy terapeuta de pareja o de familia y que tampoco quiero hacer la tarea de un terapeuta. Pero resulta que muchas veces son los problemas espirituales los que separan a las personas. Un ejemplo: no

hace mucho me vino a ver una pareja que poco después iba a celebrar sus bodas de plata. Ambos seguían a su manera caminos espirituales pero tenían un problema. La terapia que hicieron no les había ayudado y no sabían si, con ocasión de sus bodas de plata, deberían separarse o bien aventurarse a comenzar de nuevo. Después de varias entrevistas y referencias a sus prácticas espirituales se decidieron por un nuevo comienzo. A continuación celebré con ellos un ritual que dejó claro que el nuevo comienzo carecía de sentido.

Pero, por supuesto, también puede darse justamente el caso contrario, que la relación de pareja se vuelva más difícil porque uno de ellos se ha comprometido intensamente en un camino espiritual. Si se llegara a una separación sería recomendable realizar un ritual con el fin de ayudar a los dos a llevar a cabo una separación amistosa y sin mutuas acusaciones de culpa, lo cual es mucho mejor que un proceso de divorcio en el juzgado.

¿Para qué sirven estos rituales que ha mencionado?

Los rituales ayudan en dos aspectos: por un lado, para anclar en el ser humano, de forma integral, una decisión que fue tomada racionalmente, porque en el ritual se experimenta este paso de manera sensible y física, lo cual le confiere una realidad que ayuda a acomodarse mejor a la nueva situación.

Muchas veces es importante que uno se reconcilie con sus propias heridas, y esto no tiene nada que ver con desplazarlas de la consciencia. Se seguirá notando la herida, pero uno dejará de rozarse continuamente con ella, perdiendo mientras tanto toda la alegría de vivir. A veces practico un ritual en el que invito a las personas que sufren mucho odio y dolor a que pongan por escrito toda su pena. Una vez hecho esto, los papeles se arrojan a las llamas, en una cremación ritual, como expresión palpable de que ha terminado la situación de autodestrucción y autoinculpación.

¿Y el otro aspecto?

Por otro lado los rituales facilitan la exteriorización del estado interior, con lo cual la persona puede crear una sana distancia frente a sus propias emociones; la persona dejará de identificarse con sus propios sentimientos. Ahora puede permitirlos sin que le esclavicen; puede tener sentimientos porque los sentimientos ya no le dominan. Esto vale igualmente para los sentimientos positivos. De esta forma los rituales pueden también servir para manifestar la experiencia totalmente diferente que se haya tenido. Esto se realizaría en forma de celebraciones religiosas. Estas subrayan el hecho de que la vida entera debería estar impregnada de la experiencia de lo divino y nos invitan a vivir la religión también en la vida cotidiana. La vida es una fiesta.

Misticismo significa: celebro mi vida como la manifestación de lo divino. Dios quiere ser persona en la persona.

Pero esto solo puede darse si uno es consciente de que tiene que morir, y precisamente esto es lo que teme la mayoría de las personas. La muerte les parece la desgracia por antonomasia, algo que les da tanto miedo que hay que rechazarlo constantemente. ¿Puede la espiritualidad mística ayudar a mitigar el miedo a la muerte?

La experiencia mística auténtica conlleva el conocimiento de que en el fondo la muerte no existe: lo que muere no es más que la forma en la que lo verdadero se manifiesta. Nacer y morir no son otra cosa que el principio y fin de una manifestación determinada de la Realidad primera. Pero ella misma no es afectada. En cada instante se consume el nacer y morir en la evolución. Dios es el ir y venir. También esta forma humana que tenemos se quebrará. Carece de importancia si mantiene o no alguna identidad con las formas viejas. Lo único que se encarna siempre de nuevo es la Realidad primera que denominamos Dios. Desconoce el cambio, el tiempo y el espacio. Tiempo y espacio se originan debido a las formas que van y vienen. ¿Me permite contarle un breve relato? Alguien lo ha escrito de nuevo, teniendo en cuenta nuestra época actual.

Por supuesto.

Una anciana estaba planchando un montón de ropa cuando el ángel de la muerte se le acercó, diciendo: «Ya es hora. ¡Ven!». La mujer contestó: «Bien, pero primero tengo que terminar de plancharla ropa. ¿Quién lo haría sino lo hago yo? Y luego tengo que guisar, porque mi hija trabaja en la tienda y necesita comer cuando llegue a casa». El ángel se marchó. Después de un tiempo volvió de nuevo. Se encontró con la anciana cuando esta salía de casa. El ángel dijo: «¡Ven, que ya es hora!». Y la mujer contestó: «Pero primero tengo que ir a la residencia de ancianos, donde hay una docena de personas que me están esperando, olvidadas de sus familias. ¿Cómo podré abandonarlas? El ángel partió. Después de cierto tiempo el ángel volvió nuevamente diciendo. “Ya es hora. ¡Ven!”. La anciana contestó: “Si, ya sé. Pero ¿quién llevará a mi nieto al jardín de infancia si ya no estoy yo?”. El ángel suspiró: “Bien, esperaré mientras tu nieto no sepa andar solo”. Unos años más tarde, hacia la noche, la anciana estaba sentada, sintiéndose muy cansada y pensaba: “En realidad, ahora podría venir el ángel; después de tanto trabajo, la bienaventuranza tiene que ser hermosa”. El ángel apareció. La mujer preguntó: “¿Me traes la bienaventuranza?”. El ángel, a su vez, le preguntó: “¿Y dónde crees que has estado

todo este tiempo?”».

¿Cuál es la enseñanza del relato?

Enseña que la Realidad verdadera siempre es. Solamente existe la danza intemporal que la vida consume en la evolución. El sentido de la danza no consiste en su terminación, sino en la danza misma. El sentido de la danza consiste en vivir la vida de Dios momento tras momento. Pero esto nadie puede saberlo mediante su razón, únicamente puede experimentarlo directamente en la experiencia mística. Cuando ella se da, el miedo a la muerte desaparece. ¿Por qué motivo deberíamos tener miedo a la muerte si sabemos que nuestra naturaleza auténtica ni nace ni muere? ¿Por qué debería tener miedo de que mi barco se hunda si Dios es el mar en el que me hundo?

Sócrates dijo la hermosa frase de que la filosofía no era otra cosa que la práctica del morir. ¿Se puede decirlo mismo del misticismo?

Sí. Solo que el morir del místico, el desasirse del yo, es mucho más difícil que la muerte física. Morir en la mística es un morir que no se ocupa de sí mismo ni de cómo va a continuar la existencia en el más allá. Es un morir hacia algo mucho mayor, en el que se ha relegado la pregunta por la permanencia de la personalidad. Es un morir del que Jesús nos dio ejemplo al decir: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu*. Allí no hay deseo de un cielo, ninguna esperanza de estar a salvo con Dios; tan solo hay un desasimiento de todo lo que es irrelevante.

Pero ¿qué es lo irrelevante?

Lo irrelevante es el yo, cuya relatividad se conoce en la experiencia de la realidad transpersonal. Pues allí el ser humano entra en un estado de consciencia donde ya no es yo, pero en el que está muy despierto y presente. Desde esa perspectiva el yo aparece como lo que es en realidad: un centro de organización y funcionamiento para esta existencia terrenal. De ahí que resulte justificado el miedo del yo ante la muerte. Se disolverá aunque haya sido creado para impedir la disolución de la vida. Fue creado para la dinámica de la vida; es creativo, y la cultura es originada por él. El yo no puede pretender estar libre de miedo ante la muerte. El miedo ante la muerte solamente puede desaparecer juntamente con el yo, es decir, cuando el ser humano en la experiencia mística se sale de la consciencia egóica entrando en el ámbito transpersonal, donde experimenta la unidad más allá de toda duda.

Muere en tu cojín, se dice en el zen. Y también la mística cristiana habla del morir del *yo*. Y en la medida en la que muera nuestro pequeño *yo* —ese conglomerado de procesos psíquicos tan asustado, desesperado, agresivo, oportunista, manipulador, y también alegre, aunque no demasiadas veces— en la misma medida se desarrollará la confianza, la alegría y la seguridad. Ya sé que más de un crítico me reprochará que no tome demasiado en serio al *yo*, esa parte tan importante de la cultura occidental, pero ya subrayé el hecho de que los místicos eran personalidades con un *yo* muy fuerte y que preferían morir en la hoguera antes que renegar de su convicción. La persona mística experimenta «yo y más» y no un *yo* disminuido.

Muchas personas se consuelan frente a la muerte con una vida en el más allá, o bien esperan una reencarnación en una existencia terrenal mejor. ¿Qué punto de vista adopta la mística en relación con la resurrección y el renacimiento?

No es posible dar una respuesta fácil a esta pregunta. La postura dependerá del mundo religioso del que provenga la persona mística. Así, los místicos cristianos hablan por supuesto de la resurrección pero, de lo que significa al fin y al cabo, de eso no hablan. Como seres humanos que somos, solamente podemos imaginarnos una continuación de la vida con un *yo*. Pero ¿por qué no podría haber posibilidades de existencia que sobrepasen el *yo*? Como seres humanos no somos más que *una* versión en este universo tremendo que se cree que tiene doscientos cincuenta mil millones de galaxias.

Sufrimos un egocentrismo y geocentrismo terribles; en nuestra opinión, la danza de las galaxias existe solamente en atención a nosotros. Creemos ser el broche de oro del cosmos, pero en realidad llevamos tan solo tres millones de años andando como personas en esta mota de polvo. Pero Dios es intemporal, no nos ha estado esperando durante dieciséis mil millones de años. La resurrección es solamente la clave que utilizamos para referirnos a una forma de existencia completamente diferente y de la que nuestra razón no sabe nada. Pero, en un nivel transpersonal, intuimos que existe una salida de la estrechez personal. Supone despertar a una dimensión más allá del tiempo y del espacio. Juan de la Cruz habla del despertar de Dios: «*Nuestro despertar es un despertar de Dios y nuestro levantamiento es un levantamiento de Dios*».

¿Y este despertar tiene lugar no solamente en la experiencia mística sino también en la muerte?

No sabemos cómo será el morir, pero hay muchos indicios de que morir es despertar. No es que se cierre una puerta sino que se abre otra. No voy a entrar en el tema de si este despertar tiene o no un componente personal. Dios volverá en una

forma nueva. ¿Tanta importancia tiene que haya una continuidad de la personalidad? Por lo menos, las llamadas experiencias cercanas a la muerte hacen pensar que la personalidad se disuelve, siendo sustituida por una consciencia no personal. Este paso se suele describir en la mayoría de los relatos de situaciones cercanas a la muerte como algo fascinante y gozoso, de forma que muchos hubieran preferido seguir por el camino hacia la muerte.

Pero también hay relatos de experiencias cercanas a la muerte que revisten más bien el carácter de pesadillas.

Sí, pero sospecho que esas experiencias negativas son tan solo una fase pasajera que se debe al fuerte apego a la estructura del yo. El arte de morir consiste en el desapego. Agarrarse produce el *horror vacui* o también el horror a los «demonios», del que ya hemos hablado.

¿Es esta la explicación de lo que los teólogos del medievo llamaron el purgatorio o el monte de purificación?

En efecto, creo que estos términos sirven para describir el proceso de desapego del yo. Pero habría que quitarles su regusto negativo, pues el proceso de purificación no es precisamente algo negativo sino el camino hacia la liberación. Por lo tanto es importante considerarlo como algo positivo a pesar de todo el miedo y el dolor que pueda conllevar, y no negarse a él. Lo único que nos queda en el momento de morir es el desasimiento. Desgraciadamente, en el cristianismo hemos oído hablar demasiado del juicio y del castigo, y demasiado poco de lo nuevo que nos espera. A veces me paseo por los cementerios y, si no fuera cristiano, no pensaría que los cristianos creen en la continuación de la vida. En las tumbas se ven columnas rotas y rosas quebradas; se ve la imagen del crucificado, pero apenas indicios de la resurrección y de la continuación de la vida.

En las religiones y enseñanzas de sabiduría orientales —y también en Sócrates— existe la idea de que el ser humano debe, ya en vida, llevar a cabo una purificación o catarsis para facilitarse la entrada a la muerte; incluso se piensa que ese proceso de purificación podría llevarse a cabo a través de varias encarnaciones. ¿Qué relación tiene esta idea con la espiritualidad mística?

Me parece que la mística verdadera no se interesa por la reencarnación o el renacimiento. La creencia en un renacimiento pertenece al contexto de la religión pero no al de la mística. Lo que hace que las religiones sean atractivas es que

prometen la salvación en un futuro lejano, con lo que satisfacen el anhelo de permanencia del yo. Algún día —el del juicio final— todo estará bien; algún día, más adelante, los malos recibirán su castigo y los buenos la recompensa. Y da igual que el castigo consista en acabar en el purgatorio o en el infierno, o en recibir un renacimiento malo. También es secundario que se espere la recompensa en forma de cielo o de un buen renacimiento. En ambos casos, lo que se tiene en cuenta es nuestro egocentrismo, que no está dispuesto a aceptar la integración del yo en el gran suceso del universo. Una transformación, un cambio o, peor aún, la destrucción del yo nos parece insoportable.

¿Pero, no es comprensible que, para que se restablezca el orden cósmico, el yo espere en el más allá una compensación del mal sufrido?

Debajo de este tipo de concepción siempre se oculta un alma mercenaria, incapaz de entender a Dios de otra forma que como juez que sopesa y mide ojo por ojo y diente por diente, según una ley mecánica desprovista de piedad, buscando la revancha. Me pregunto si no es esta una imagen degradante de Dios, si el sentido del ser humano y el sentido de su tremendo proceso evolutivo se limita tan solo a que aprendamos un comportamiento moral. Y, además, para colmo, mediante una justicia primitiva y severa que se llama «el Dios castigador» o «un mal renacimiento». Sería un creador mezquino el que hiciera repetir curso a todos los alumnos que no hubieran alcanzado la meta de la clase. No, esa Instancia Ultima no es un contable puntilloso que todo lo anota y concede a cada uno un renacimiento según su comportamiento. Para mí resulta muy insatisfactorio, incluso desde el punto de vista intelectual.

Bueno, tampoco los teólogos dirían algo así.

Por supuesto, la teología oficial presenta una imagen de Dios diferente y conoce una forma de continuación de la vida mucho más diferenciada. Pero en la vida eclesial nos encontramos con un panorama distinto. Si nos fijamos en la liturgia funeraria vemos que contradice las explicaciones sublimes de los teólogos.

Dijo que no le satisface la idea del juicio final. ¿Por qué?

Porque me parece absurdo que la raza humana, que tardó dieciséis mil millones de años en hacer su aparición en el escenario de la evolución cósmica, reclame de repente el derecho a continuar viviendo eternamente. Esto no es lo que nos quiere enseñar el proceso evolutivo. ¿Qué serían cien renacimientos en comparación con el proceso de la evolución? ¿Qué significan mil renacimientos teniendo en cuenta una

esperanza de vida de ochenta años? ¿Qué significan ochenta mil años en comparación con los dieciséis mil millones de años de existencia del universo, a los que habrá que sumar seguramente otros cien mil millones de existencia futura? Si esta única vida de mi existencia no consigue cobrar sentido, tampoco lo conseguirán mil vidas.

¿No es este el mismo punto de vista que el de las enseñanzas de sabiduría de Oriente? Por lo menos el budismo enseña que el camino de la liberación del egocentrismo simplemente se alarga mediante las reencarnaciones, para desembocar finalmente también en la transpersonalidad del nirvana.

Nirvana en el budismo no es algo futuro. Es el ahora desnudo. Quien irrumpa de veras en la dimensión intemporal está en el momento presente. El misticismo, en el fondo, desconoce el más allá. Ya hemos hablado de la intemporalidad de la Realidad primera. El más allá, el cielo, el renacimiento se prestan perfectamente a servir de fundamento de la ética mediante el siguiente principio: si haces esto o lo otro, vas a tener un mal renacimiento. Pero este enfoque constituye precisamente un obstáculo para la liberación espiritual verdadera, pues entra en escena la moral, lo que cierra el paso al ámbito transpersonal. Debido a la moralización de la religión, a causa de la esperanza en un renacimiento, aumenta todavía más la fijación en la personalidad, porque la creencia en la reencarnación propaga la idea de la perpetuación del yo. Pero mientras perdure el yo, no encontraremos el sentido; el sentido lo encontraremos al desasirnos del yo, porque nuestra identidad auténtica está en el ser divino, que es nuestra naturaleza más honda. De modo que la mística no es otra cosa que la búsqueda de nuestra identidad verdadera.

Permítame, como final de nuestras entrevistas, una última pregunta: a lo largo de nuestras charlas ha formulado más de una tesis provocadora. No hace falta ser profeta para pronosticar que sus pensamientos motivarán réplicas. ¿Hay algo que le gustaría contestar de antemano a sus críticos?

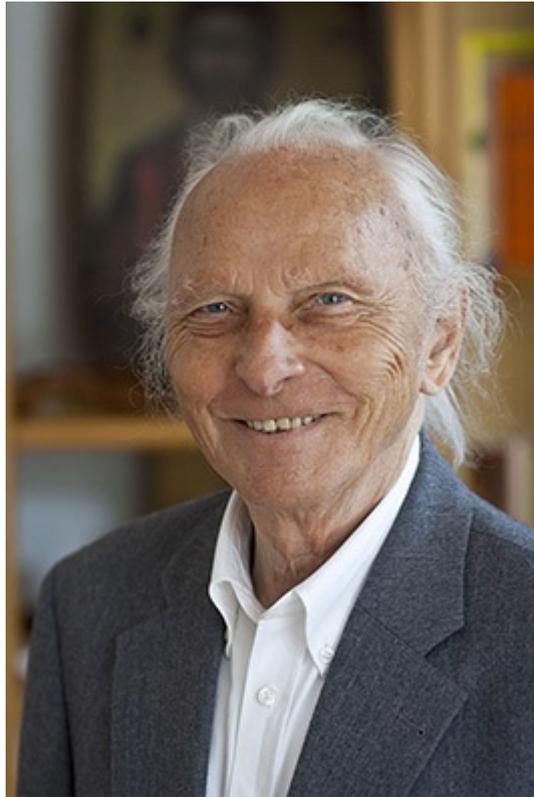
Se me reprochará, a tenor de mis manifestaciones, el desconocimiento de la teología nueva. En mi biblioteca conservo el catecismo de mi infancia, impreso en el año 1924. Está escrito en forma de preguntas y respuestas; Algunas de las respuestas me las sé aún de memoria. Al lado he colocado el catecismo romano del año 1994, seguido de una dogmática del año 1995 (Müller) y de una teología fundamental del año 2000 (Wiebeck). Esos libros no solo figuran en mi biblioteca sino que también los estudio, y me doy cuenta de que en las declaraciones básicas nada ha cambiado. Hay algunas interpretaciones que se han vuelto más diferenciadas y sutiles. Pero sigo teniendo grandes dificultades con el principio básico dual de la teología, lo que no

significa que rechace la teología tradicional. Lejos de mí tal rechazo; mi deseo consiste en dar pie a la discusión.

El diálogo entre el punto de vista oriental y el occidental no ha hecho más que empezar. Mi estancia de seis años en el Japón me ha hecho ver que el enfoque oriental se convertirá en el gran desafío de la cristiandad de este siglo, sobre todo teniendo en cuenta que se aproxima mucho más al proceso de la evolución y, por ello, más a la cosmovisión actual. Este siglo será el siglo de la mística y de la metafísica y, a lo mejor, este libro puede sentar las bases para una discusión futura.

Se me preguntará por el motivo de publicar este libro. He aprendido en mi tarea pastoral que las preguntas que se hacen las personas necesitan una respuesta urgente. Este es un intento de respuesta. Es *uno* de los posibles intentos; es así como me gustaría que se entendiera el libro.

Para terminar, permítaseme citar una vez más al Maestro Eckhart. Al final de uno de sus sermones, al no estar seguro de que se le había entendido, terminó así: *«Si alguien ha comprendido este sermón, lo celebro por él. Si no hubiera nadie, tendría que haberlo predicado a este cepillo. Hay algunas personas pobres que vuelven a sus casas diciendo: “Quiero estar sentado en un lugar y comer mi pan y servir a Dios”. Pero yo digo en la verdad eterna: estas personas tienen que quedar confusas y jamás alcanzarán o conseguirán lo que alcanzan aquellas que siguen a Dios en pobreza y alegría. Amen”»*. (Sermón 26).



Willigis Jäger nace en 1925 en Hösbach, cerca de Aschaffenburg. Inmediatamente al finalizar la II Guerra Mundial ingresa en la abadía benedictina de Münsterschwarzach y, en 1948, comienza sus estudios de Filosofía y Teología. En 1952 es ordenado sacerdote y comienza a trabajar como prefecto y profesor en el internado e instituto de la abadía Münsterschwarzach.

En el año 1960 se convierte en ponente para Misión y Desarrollo del «Bund Deutscher katholischer Jugend», la Unión de la Juventud Católica Alemana, y confunda la acción ecuménica «Missio» en el mismo año, lo que le lleva a muchos países del Tercer Mundo y también a Asia y Japón. Los encuentros con Hugo E. Lasalle y Yamada Ko-Un Roshi, en cuyo aprendiz se convierte Willigis Jäger a partir de 1972, suponen el inicio de su recorrido del camino de Zen. Willigis Jäger comienza una intensa práctica del Zazén durante muchos años que incluye una estancia de seis años en Japón y una enseñanza de Koan bajo el mando de Yamada Ko-Un Roshi.

En 1980, Willigis Jäger recibe permiso de Yamada Ko-Un Roshi para la enseñanza de Zen.

En 1983, funda su primer centro de Zen y Contemplación en el antiguo internado de la abadía de Münsterschwarzach de Würzburg: Haus St. Benedikt (la «Casa S. Benedicto»).

En 1990, gracias a su inspiración, se crea «Ökumenische Arbeitskreis kontemplatives Gebet», el Grupo de Trabajo Ecuménico para la Oración Contemplativa, que luego se

convertiría en «Würzburger Schule der Kontemplation», la Escuela de Contemplación de Würzburg. En 1996, Willigis Jäger recibe, de manos de Kubota Roshi, el sucesor de Yamada Roshi, el inka shomei y, con ello, su confirmación como Maestro de Zen y 86.º sucesor de Shakyamuni Buddha.

A partir del año 2000, los enfrentamientos con la Congregación para la Doctrina de la Fe Católico-Romana, bajo la dirección del entonces Cardenal Josef Ratzinger, radican en la acusación de que Willigis Jäger sometiera los contenidos y verdades de la fe fundamentados mediante dogmas, a la propia experiencia personal.

En 2002, la Congregación impone a Willigis Jäger una prohibición pública de hablar y escribir la cual no cumple debido al número importante de seguidores que le apoyan. La salida de la comunidad religiosa («exclaustración») a la que Willigis Jäger sigue perteneciendo, se pacta de común acuerdo.

En 2003, gracias al apoyo por parte de la empresaria la Sra. Gertraud Gruber, se crea un nuevo centro de Zen y Contemplación. El Benediktushof de Holzkirchen es, desde entonces, el lugar de residencia de Willigis Jäger. En 2007, Willigis Jäger funda, con el apoyo del Prof. Dr. Hans Wielens, la Fundación «West-Östliche Weisheit Willigis Jäger Stiftung» con sede en el Benediktushof. En junio de 2009, funda la línea de Zen «Nube vacía» y recibe, en octubre del mismo año, en el templo Bailin y de manos del Maestro Superior Jing Hui, de nuevo el dharma y la confirmación como Maestro Chan y 45.º sucesor de Lin Chi (en japonés: rinzai).

Notas

[1] Científico francés y Premio Nobel. N. del T. <<

[2] Literalmente «asunto público» y «precedente jurídico». Se trata de problemas sin solución racional, esta solo se da en la experiencia del mundo del vacío, del mundo de la unidad. N. del T. <<

BIBLIOGRAFÍA

- Charon, Jean, *De la materia a la vida*, Ed. Guadarrama, 1971. Davidson, J., *Das Geheimnis des Vakuums*, Düsseldorf 1966. Davies, R. *Prinzip Chaos*, München, 1988.
- Dufour, L. X., *Als der Tod seinen Schrecken verlor*, Olten, 1981. DÜRR, H. (Ed). *Physik und Transzendenz*, Bern, 1986.
- Ebert, W. (Ed). *Evolution, Kreativität und Bildung*, Trostberg, 1995.
- ECKHART, Maestro, *Tratados y Sermones*, Edhasa, Barcelona, 1983.
- Elfruto de la nada, *Siruela*, 1998.
- Gonoczy, A., *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*, Düsseldorf, 1992.
- Chaos-Zufall-Schöpfungsglaube, Mainz 1995.
- Hawking, S. W., *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Hamburg, 1988. Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt, 1957
- Der Feldweg*, Frankfurt, 1956.
- Gelassenheit*, Stuttgart, 1999.
- Hollenweger, W., *Geist und Materie*, München, 1988. Jantsch, E., *Die Selbstorganisation des Universums*, München, 1979.
- Juan de la Cruz, *Obras completas*, BAC, Madrid.
- Jordan, R., *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg, 1972.
- Jung, C. G., *Mensch und Seele*, Olten, 1971.
- Kabir, *100 Poemas*, Visión Libros, Barcelona.
- Keating, T., *Open Mind, Open Heart*, Rockport, Mass., Element Books, 1992.
- Küng, Hans, *El cristianismo*, Ed. Trotta, Madrid, 1997.
- Leicht, I., Marguerite Porete, *Freiburg*, 1999.
- Lied von Tukaram, citado seg. H. Smith; *Eine Wahrheit, viele Wege*, Freiburg, 1993.
- McGinn, E., *r > le Mystik im Abendland*, tomos 1-3, Freiburg, 1996.
- Mulack, Christa, *Die Weiblichkeit Gottes*, Stuttgart, 1984.
- Maria, die geheime Göttin im Christentum, *Stuttgart*, 1985.
- Müller, G. O. L., *Dogmática, Teoría y Practica de la Teología*, Ed. Herder, 1998.
- Neuhäusler, A., *Der Name des Seins*, Frankfurt, 1990.
- Pietschmann, H., *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, Wien, 1980.
- Popp, F. A., *Biologie des Lichts*, Berlin, 1984.
- Quitton, J. y Bogdanov, G., *Gott und die Wissenschaft*, München, 1991.
- Ratzinger, J., *Interpretation - Kontemplation - Aktion*. Discurso con motivo del otorgamiento del premio Romano Guardini, Kath. Akademie München, 1982.
- Schimmel, A. (Ed.), *Rumi*, Köln, 1982.
- Sheldrake, Rupert, *El renacimiento de la naturaleza*, Paidós, 1994.
- Sloterdijk, P., *Sphären 1. Blasen*, Frankfurt, 1998.
- Weltrevolution der Seele, *Zürich*, 1993.
- Regeln für den Menschenpark, *Frankfurt*, 1999.
- SpöRL, U., *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur*, Paderborn, 1997.
- Sprockhoff, H., *Naturwissenschaft und christlicher Glaube - ein Widerspruch:*, Darmstadt, 1992.
- Tarnas, R., *Idee und Leidenschaft*, München, 1997.
- Tipler, J. F., *Die Physik der Unsterblichkeit*, München, 1994.
- Werbick, J., *Den Glauben verantworten*, Freiburg, 2000.
- Zukav, Gary, *La danza de los maestros de Wu Li*, Gaia Ediciones, Madrid, 1996.