

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
F. M. E. R. O. T. E. C. A.



*Capilla Alfonsina  
Biblioteca Universitaria*

6



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1965

el ser material hasta el espiritual, desde el ser finito al infinito, desde el natural al sobrenatural— y de la belleza material de las formas sensibles, propia del *arte clásico* de todos los tiempos, en nuestra época, sin perder nada de su belleza esencial eterna, debe buscar enriquecerse con nuevos medios de expresión, adecuados al progreso creciente de la técnica actual, concordante por lo demás con los cambios accidentales del gusto de nuestra época.

No tomamos, pues, la expresión de *arte clásico*, como una encarnación equilibrada del elemento esencial inmaterial y del material de belleza, dada una vez para siempre, sino realizable continuamente en nuevas formas de expresión, de acuerdo al progreso y cambio de las formas exteriores y al gusto de los tiempos. El hombre no debe aferrarse a los moldes tradicionales de su expresión, que son esencialmente cambiables como la materia que los sustenta y constituye, sino que debe buscar nuevas formas de la misma en consonancia a los nuevos medios proporcionados por la técnica y sensibilidad actual; pero, sobre todo, ha de cuidar de no disminuir ni oscurecer los valores permanentes o eternos de la belleza esencial, que debe encarnar en toda su fuerza sin menoscabar, antes bien, debe acrecentarlos y valerse del progreso técnico para darles una encarnación más vigorosa y clara, a la vez que esforzarse por lograr una articulación orgánica de ambos elementos en una unidad equilibrada, que refleje y trasunte la unidad humana, que, aun tomándoles de la trascendencia de las cosas, los re-cree y les confiera una nueva vida bella, desde el alma y vida del artista.

## EL NIRVANA BUDISTA Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA

POR ISMAEL QUILES, S. J.  
Universidad del Salvador  
Buenos Aires, Arg.

EN LA COMUNICACIÓN QUE PRESENTAMOS al XIII Congreso Internacional de Filosofía (México, septiembre 1963) tratamos de establecer la relación entre el nirvana y lo que la filosofía occidental ha denominado "experiencia metafísica".<sup>1</sup> Nuestra impresión, desde el primer momento en que entramos en contacto con los textos sagrados budistas, con su historia y con las escuelas filosóficas que interpretaron de diversa manera el Canon budista, fue de una sorprendente coincidencia entre las descripciones de la realidad del nirvana y la experiencia fundamental del ser de que habla la filosofía contemporánea. Evidentemente, a nuestro parecer, el nirvana es una iluminación, una intuición de tipo preconceptual, por lo cual se experimenta a la vez la íntima realidad del yo y su inserción en la totalidad del universo, lo que viene a ser una experiencia del principio último de todos los seres, donde todos vienen a encontrar su última base de comunión y de unidad. El nirvana es experiencia del ser en cuanto ser a través de la intimidad máxima del yo.

Citamos en esa oportunidad el modelo clásico del nirvana, el del fundador del budismo. Tal como es descrito en el Canon Pali y según la interpretación de Ashvagoshā, el nirvana de Buda fue una iluminación que le dio a conocer "la última verdad" de todas las cosas y de la vida humana.<sup>2</sup> Las descripciones que los maestros del Zen hacen del nirvana, a pesar de que todos confiesan que éste es inefable, lo presentan como una iluminación, un "despertar" de la mente al conocimiento superior de la realidad última de todos los seres. Recordemos por ejemplo las repetidas exposiciones que D. T. Suzuki ha

<sup>1</sup> *Nirvana y experiencia metafísica*. Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía, vol. IV. La Crítica de la Época, pp. 262-268.

<sup>2</sup> ASHVAGHOSHĀ, *Buddhakarita*, XIV, 1-10.

hecho del *Satori*, expresión que los budistas japoneses de la escuela del Zen usan para designar el nirvana.<sup>3</sup>

Remitimos a los lectores, asimismo, a las experiencias del nirvana que podemos conocer por la confesión de sus propios autores, tal como han sido recogidas por H. Dumoulin en su obra *Zen, Geschichte und Gestalt*.<sup>4</sup>

Pero los mismos análisis y las descripciones de las raras experiencias que se han conservado, nos muestran otro aspecto importante y esencial del nirvana, que afecta profundamente a la esencia del hombre: el nirvana tiene evidentes resonancias *místicas*. Por ello creemos que será de interés aprovechar la experiencia mística del nirvana y analizar su contribución para revelar algunos aspectos de la mística humana en general.

Ya a primera vista el Nirvana reviste caracteres que nos obligan a situarlo en el plano de la *mística*. Las referencias de los libros sagrados, y de los comentaristas, así como los ejemplos que la historia nos ha conservado y el espíritu mismo del budismo, parecen no satisfacerse con una escueta experiencia metafísica. De ahí que la iluminación budista haya sido considerada frecuentemente como una "experiencia mística". El espíritu se halla transportado, por el éxtasis, a un plano de profundas y extrañas experiencias, superiores a las de la vida normal. Esta interpretación del Nirvana, como fenómeno místico, no deja de tener, sin embargo, sus dificultades y por ello debe ser cuidadosamente aclarada.

#### 1) *Negación del Nirvana como experiencia mística*

No han faltado quienes hayan negado la compatibilidad de la mística con el budismo. Este, por su naturaleza, no podría contener una mística propiamente dicha, y, en consecuencia, no puede hablarse de "mística budista". En autores de indiscutible prestigio encontramos afirmaciones, que pueden desconcertar, como la siguiente: "No hay misticismo en el budismo, si la palabra 'misticismo' se entiende estrictamente: relación inmediata, no discursiva, intuitiva, con el Absoluto, ya sea este personal (cristiano, mahometano, Bhagavata) o impersonal (neo-platonismo, Vedanta propiamente tal) (...). No existe Absoluto, según todas las formas ortodoxas del pensamiento budista, ya sea del Pequeño o del Gran Vehículo, y por lo tanto no existe ningún misticismo budista".<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Véase, por ej., el cap. 4 de *Zen, Buddhism*. Selected writings. Doubleday and Co. New York, 1956.

<sup>4</sup> BERN, FRANKE, 1959.

<sup>5</sup> VALLÉS-POUSSIN, L. DE LA, y THOMAS, E. J., *Mysticism (Buddhist)* en Hastings, "Enciclopedia of Religion and Ethics", vol. IX, pp. 85-86.

La razón fundamental de este aserto consiste en el carácter racionalista, atribuido generalmente al budismo. El budismo, siguiendo la actitud aprendida del Maestro, ha mantenido una posición estrictamente racional, en el sentido de excluir de su doctrina toda apreciación del universo y toda actividad o método que no pudiera ser justificado ante la razón misma. En este sentido, parece excluir el budismo todo lo que pueda llamarse sobrenatural, más allá del alcance natural del conocimiento humano. Este aspecto racional del budismo ha sido frecuentemente subrayado por expositores de extraordinaria autoridad. Así, por ejemplo, Suzuki insiste particularmente en este punto tratando de neutralizar la concepción del budismo como mística. "El Nirvana, sin embargo, dice Suzuki, no es más que un estado de la mente o de la conciencia, por el que de hecho trascendemos la relatividad —es decir el mundo del nacimiento y de la muerte—".<sup>6</sup> Y ante una cita de W. James hecha por Sir Charles Eliot a propósito de Satori, según la cual "la incomunicabilidad del éxtasis es la nota característica de todo misticismo", Suzuki precisa lo siguiente: "El Satori es sin duda alguna incomunicable, pero no es ninguna clase de éxtasis. Si lo es, ello será un fenómeno, un mero fenómeno psicológico, y no puede tener ningún otro profundo significado. El Satori es realmente lo que subyace en el fondo de todo verdadero sistema filosófico. Tiene, por tanto, una connotación metafísica".<sup>7</sup>

Suzuki no se cansa a este propósito de repetir que el Satori es una visión luminosa que no tiene nada de misterioso o secreto por contraposición a un estado místico propiamente tal: "El Satori, como iluminación o mejor aún como 'despertar', es un proceso que ilumina momentáneamente el campo de la conciencia, como un relámpago de luz".<sup>8</sup> Y repite a una afirmación de Sir Charles: "Uno concluye que el Satori no es misterio o secreto o algo intelectual que puede ser comunicado. Es una nueva visión de la vida y del Universo que debe ser sentido".<sup>9</sup>

Siguiendo esta línea de pensamiento, no pocos autores tratan de mostrar que el budismo no está dentro de ninguna gnosis o línea de pensamiento secreta. "El conocimiento que libera del renacer no es una gnosis; es la deliberada y verdadera apreciación de la impermanencia natural de las cosas, del dolor natural de la vida. Es un 'correcto acto de atención'. Tal conocimiento corta las raíces del deseo y por tanto de la vida", en lo que consiste el Nirvana.<sup>10</sup> Y aunque el budismo ha admitido algunos elementos propios de las

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 48-49. La referencia de James está sacada de su obra *Varieties of Religions, Experiences*, Longmans. Green and Co. London, p. 396. ELIOT la hace en *Japanese Buddhism*, London, 1935, p. 401.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 49, de la citada obra, *Japanese Buddhism*, p. 401.

<sup>10</sup> VALLÉE-POUSSIN THOMAS, L. C., p. 86.

prácticas místicas, como la concentración y la provocación del trance, sin embargo éstos no tienen valor en sí mismos, ni consiste en ellos el Nirvana, sino que son puros medios para llegar al conocimiento de la verdad, a la iluminación en que el Nirvana consiste. "Pero los trances, como quiera que ellos no tienen valor cuando no están guiados y dominados por el 'acto correcto de atención', no son en manera alguna indispensables. Al asceta Gautama le fue suficiente para obtener la liberación el entender que 'la muerte es el fin de la vida' y el realizar, por sola la vista de la extinción de las lámparas de su monasterio, la ley universal de la extinción".<sup>11</sup>

Pero a pesar de estas autorizadas afirmaciones, creemos que la esencia del mismo no puede agotarse en un simple "acto de atención" y que no queda suficientemente descrita la realidad del Nirvana tal como aparece en la doctrina y en la historia con los rasgos exclusivos racionales. El elemento místico parece inseparable del Nirvana. Vamos a tratar de apuntarlo.

## 2) La esencia del Nirvana

En este problema es de importancia capital precisar el significado en que se usa el término "mística". Con frecuencia las confusiones y oposiciones proceden de concepciones diversas del término mismo que está en cuestión, es decir, el misticismo como tal.

a). *Lo místico*. Vamos a tomar como punto de partida una definición imparcial sin compromisos con el problema budista ni con una determinada actitud religiosa. Para ello recurramos a una autoridad filosófica, ya que las definiciones relacionadas con la teología están más inmediatamente interesadas en una determinada concepción religiosa o teológica del misticismo.

Mística y misticismo "en sentido propio, es la creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu humano con el principio fundamental del ser, unión que constituye a la vez un modo de existencia y un modo de conocimientos extraños y superiores a la existencia y al conocimiento normales".<sup>12</sup> Fácilmente podemos distinguir tres elementos que constituyen lo místico: 1) experiencia de intimidad y unión directa; 2) con el principio fundamental del ser; 3) lo cual constituye un modo de existir y conocer diversos y superiores del normal.

Este modo diverso y superior al normal tiene su culminación en el "éxtasis". Este es un estado en el cual se rompe la comunicación normal con el mundo

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> LALANDE, A., *Vocabulaire de la Philosophie*, 5a. ed. Presses Univ. de France, París, 1946, p. 644.

exterior y se transporta el espíritu a un mundo superior; en éste se percibe el principio último de todas las cosas y la unión del alma con dicho principio, lo que con frecuencia lleva la pérdida de contacto con el mundo exterior que rodea al estático.<sup>13</sup>

Notemos que en esta descripción de lo místico no se hace referencia explícita a lo religioso como tal.<sup>14</sup> Hasta qué punto uno y otro estén unidos lo veremos oportunamente. Pero, especialmente tratándose del budismo, preferimos mantenemos a las líneas esenciales de lo místico, según la anterior descripción. Esto es de particular importancia en nuestro caso. El budismo, como tal, no profesa, antes bien parece rechazar la existencia de un Dios personal, aun cuando en su seno haya tendencias que pueden equivaler al teísmo. En tal sentido los términos de "misticismo" y de "religión" no pueden referirse a la íntima unión del alma con el Dios personal, el cual es el objeto del acto religioso, sino simplemente a la unión del alma con el principio absoluto, ya sea éste considerado como Dios personal o como principio impersonal e indiferenciado de los seres.

Con los rasgos indicados podemos distinguir lo místico de otras realidades afines. Contraponámoslas para mayor claridad:

Lo místico es lo que se refiere a la "unión inmediata" con el Absoluto, por un modo superior al normal de existencia y de conocimiento que es fundamentalmente una experiencia profunda y viva de la presencia del Absoluto y de la unión con El.<sup>15</sup>

Lo filosófico es el conocimiento e investigación de las últimas causas y de

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 645.

<sup>14</sup> Una síntesis doctrinal e histórica de la "Teología Mística" cristiana puede verse en el "Dictionnaire de Theologie Catholique", art. *Mystique (Theologie)*, por A. FOUCQ., 10, 2a. p. cols. 2599-2674.

<sup>15</sup> Creemos que estos son los rasgos esenciales del fenómeno místico. Recordemos la descripción que antes hemos dado. No admitimos el criterio de distinción entre "metafísica" y "mística" dado por R. Otto. Según él "metafísica" es "conocimiento del Ser" (knowledge of Being); pero "mística sería el conocimiento del Ser Beatífico", es decir, el conocimiento del Ser como "salvación": "It is the idea of 'salus' of salvation, of freyas, of Heil, and of how this is to be won. This conception which is found in the teaching of both Sankara and Eckart gives their 'metaphysicals' phrases and terms a meaning which they would not otherwise possess. It is this which makes the two men first truly mystics and colors all their concepts with mysticism": *Mysticism East and West*, Collier Books, New York, 1962, pp. 33-34. No creemos que sea correcta esta norma de distinción entre la metafísica y la mística. La razón es la siguiente: el mismo ser como salvación puede buscarse y adorarse por el conocimiento y actitud racional. Puede haber una filosofía y una religión de la salvación mantenida en el conocimiento y actitud vital racional. La mística implica un modo superior de conocimiento del mismo ser y salvación que la metafísica conoce por vía nocional.

la última de todas que es el Absoluto, lo que implica principalmente una actitud especulativa.

Lo *mítico* se refiere al intento de relación con seres irreales en que se personifican las diversas fuerzas de la naturaleza.

Lo *mágico* abarca todo intento de suspender o transformar las leyes de la naturaleza por actos o palabras a los cuales se atribuye especial virtud.

Lo *religioso* dice relación a la actitud reverente del hombre frente a lo absoluto, ya sea personal ya impersonal, y que se manifiesta principalmente por los actos del culto.

b) *Mística natural*. Por de pronto es necesario reconocer que existe una actitud mística, surgida naturalmente del espíritu humano, y no vinculada a una religión determinada. El espíritu humano, como tal, puede sentir de una manera profunda e inmediata la presencia y la acción de Dios en el alma y llegar a la "realización mística" en cualquier culto religioso, serio y sincero. Teólogos católicos reconocen esta posibilidad natural del alma y en consecuencia no restringen los fenómenos místicos a la religión cristiana, sino que admiten la posibilidad de los mismos fuera del cristianismo. Si la religión cristiana tiene su propia mística sobrenatural, en la cual Dios obra directamente por una gracia particular sobre las potencias superiores del alma, incluso sin esperar el libre consentimiento de ésta, sin embargo no se excluye la posibilidad de que Dios se comunique también con todas las almas, las cuales son seres espirituales capaces de sentir la presencia y la acción inmediata de la divinidad. "No puede sostenerse", ha escrito A. Mager, que con el culto y la consagración a Dios se haya ligada exclusivamente una forma de experiencia mística. Que ha existido antes y fuera del cristianismo la experiencia mística, lo muestran Buda, Plotino, el Sufismo, etc., etc.<sup>16</sup> Esta mística no cristiana puede denominarse "mística natural", que puede definirse de esta manera: "La mística natural no está libre de objeciones en su realidad misma, pero, sin embargo, no existe ninguna contradicción en que el alma, aun en su estado de unión con el cuerpo, comoquiera que sigue siendo un espíritu y Dios obra sobre ella también en el orden natural, pueda experimentar esta

<sup>16</sup> MAGER, A., *Mystic*. En "Lexikon für Theologie u. Kirche", Herder, Freiburg, 1935, vol. VII, col. 406. En la 2a. ed., 1962, el párrafo "Religions-phaenomenologische, u. psychologische" está redactado por K. Rahner, quien admite también la mística natural "als. erfahrener Kontakt mit ihm (Gott)", col. 742. A. MAGER en su obra *Mystik als Lebere un Leben*, (Tirolia-Verlag, Innsbruck, 1934), supone la posibilidad de la mística natural: "auf dem Gebiet rein natürlichen Seelenslebens" (p. 56), y dedica el cap. 18 a exponer las experiencias del Sadhu Sundar Singh, místico del neohinduismo. Hay otros teólogos que no admiten fenómenos místicos, sino bajo el influjo de la gracia sobrenatural. En tal caso, dondequiera que hubiere un auténtico misticismo, se debería al influjo sobrenatural de la gracia.

acción natural de Dios en ella, como sucede en el budismo, neoplatonismo, sufismo, y en la mística del neohinduismo, como Ramakrishna y Vevekananda".<sup>17</sup>

La mística budista se sitúa de esta manera dentro de una mística natural, que va dirigida al absoluto, no en forma de Dios personal, sino como principio y realidad última de todas las cosas. Cuál sea el alcance y el valor de esta mística, es un problema que estudiaremos posteriormente. Pero el hecho en sí parece innegable.

c) *Mística budista*. El "hecho" de una mística budista, a pesar de las objeciones propuestas por algunos autores, ha sido claramente afirmado por eminentes historiadores budistas. H. Dumoulin, ya en el comienzo de su obra sobre el *Zen*, observa no sólo el hecho de la mística budista, sino también que el elemento místico constituye por así decirlo el aspecto fundamental del budismo. "El elemento místico juega en el budismo un papel preponderante (...). Lo específico del budismo en ninguna cosa se muestra tan claramente como en la mística, que empapa todo el budismo. Las múltiples manifestaciones del budismo —las severas prescripciones de las comunidades primitivas de monjes, las atrevidas especulaciones metafísicas del "Gran Vehículo", las confiadas plegarias de los creyentes de Amida, los ritos mágicos de las sectas Shingon y Tendai—, todas ellas están sumergidas en el claro oscuro de la mística, que envuelve a los discípulos del Iluminado, a cada uno según su propio camino".<sup>18</sup>

Efectivamente, y en primer lugar, no podemos dejar de tener en cuenta que el budismo surgió en un mundo cultural y religioso donde la mística era el ideal de la realización de la vida religiosa y humana. Si Buda recortó de aquel árbol las ramas accidentales e inútiles de la superstición, el culto formalista, el mito de las penitencias excesivas, sin embargo, todo parece indicar que conservó la sustancia del ideal yoga en el cual él se encontraba, es decir, la unión mística con la última realidad y verdadera de todas las cosas. Su meditación, por la cual "aquel Supremo Maestro del éxtasis" llegó hasta "la real y esencial naturaleza de este mundo" fue una "meditación estática", para usar las expresiones del *Buddhakarita*.<sup>19</sup> Aunque evidentemente se trató de una iluminación y conocimiento de orden superior, éste no fue puramente especulativo, sino que implicó una íntima vivencia y transformación del alma de Buda al contacto con la "esencial naturaleza" de las cosas, con "última realidad" que comprendía y vivía con tal evidencia, que le dio el impulso creador de su nueva religión. La experiencia mística como tal no va necesi-

<sup>17</sup> *Ibid.*, col. 407.

<sup>18</sup> *Zen*, Geschichte und Gestalt, Bern, Franke, 1959, p. 11.

<sup>19</sup> *XIV*, 1-15 y 64-67.

riamente acompañada de fenómenos supranormales externos, sino que es una íntima vivencia y transformación interior experimentada por el vidente.

El "éxtasis", en Buda y en el primitivo budismo, que habitualmente se daba, como creencia y como práctica, en tiempo de Buda. Para explicar la doctrina escolástica del Nirvana, ya sea de la escolástica pali como de la Sanskrita, según la cual los santos tienen un ojo especial, una facultad más sensible por la que experimentan el Nirvana y la satisfacción del contacto con el mismo, La Vallée-Poussin conecta acertadamente la tradición budista con la yoga:

"El origen de esta doctrina, como el origen de otras muchas, debe ser buscado en los hechos y en las prácticas más bien que en la pura especulación. No podemos dudar de que los fenómenos del éxtasis hayan constituido aquí el punto de partida.

"Las escuelas del yoga donde se impusieron dogmas piadosos o panteístas, explicaron el éxtasis por la unión mística del alma con Dios o con el alma del mundo. Diversas escuelas, a las que se vincula la tradición budista, especularon sobre el éxtasis al margen de toda concepción teológica. Si no fuera por temor a las explicaciones abreviadas, que son con demasiada frecuencia falsas por exceso de simplificación, diríamos que el vedanta y el yoga vedántico son una metafísica piadosa o teológica del éxtasis, y que el budismo es una metafísica atea de los mismos fenómenos mentales".<sup>20</sup>

Estas consideraciones vuelven a situar otra vez al budismo en su propio lugar dentro de las corrientes de su tiempo. En vez de inspirarse en la tradición ortodoxa de tipo piadoso del yoga vedántico, cuya unión mística tenía un carácter explícitamente religioso, el budismo se inspiró en la tradición heterodoxa, en la cual las prácticas religiosas quedaban olvidadas en un plan secundario, y dio una explicación racional del fenómeno del éxtasis: nosotros la llamaríamos puramente ontológica. La doctrina budista conserva así los caracteres esenciales de la mística que antes hemos recogido, pero la experiencia de unidad no se realiza, al menos explícitamente, con un Dios personal o con otro elemento divino personalizado como sería el alma del mundo, sino con el principio último del ser de todas las cosas. Los occidentales diríamos con el "ser en cuanto ser". De aquí la íntima conexión entre la experiencia metafísica y la experiencia mística en el budismo. Se trata, pues, de una mística que podemos calificar de ontológica, más que de teísta o panteísta.

La teoría y la práctica del éxtasis han perdurado siempre en la tradición budista hasta nuestros días. Es notable la clasificación budista de los estados sucesivos de meditación, a los que corresponden sus éxtasis propios, inspirada en la tradición yoga hindú: Cuatro éxtasis materiales, es decir, en rela-

<sup>20</sup> VALLÉE-POUSSIN, L. DE LA, *Nirvana*, Beauchesne, París, 1924, pp. 75-76.

ción con los objetos materiales; cuatro éxtasis espirituales, en relación con los objetos espirituales, y el último, que es el recogimiento de la cesación de la noción y de la sensación, por el que se obtiene el Nirvana perfecto o el último grado del Nirvana.<sup>21</sup>

El éxtasis, punto culminante del proceso místico, no puede estar ausente en las descripciones del Nirvana que nos han dejado los protagonistas o sus historiadores. El budista es en general muy parco al respecto, pues la experiencia del Nirvana es absolutamente incomunicable e indescriptible. Sin embargo, la naturaleza humana no podía renunciar tampoco entre los budistas a expresar, en alguna forma, esta experiencia humana superior. Aun dentro de la secta del Zen budismo (una de las que más acentúan el aspecto racional y dan menos importancia a la devoción y a la oración) se encuentran esas descripciones, que confirman plenamente el carácter místico del budismo. Dumoulin ha tomado por así decirlo, como tesis central de su estudio sobre el Zen la naturaleza mística del budismo en general y del satori en particular. Ha prestado al respecto un gran servicio recogiendo las experiencias del satori, las cuales muestran con claridad la naturaleza mística del Nirvana budista. Las referencias son expresivas y a ellas remitimos a nuestros lectores. Pero recojamos una cita que confirma el aspecto extático místico del satori.<sup>22</sup> La iluminación viene repentinamente y transporta al iluminado a un estado superior al normal, donde los límites habituales parecen desaparecer y se realiza la unión con la totalidad de los seres. La experiencia metafísica se realiza en un verdadero éxtasis místico en el cual se vive la unidad del yo con todos los demás seres. Así por ejemplo, en el caso ya antes citado de Imakita Kosne, maestro del Zen de la época Meiji, nos relata de esta manera su experiencia:

"Una noche, durante el ejercicio de la meditación, se cortaron repentinamente los límites del pasado y del futuro, del antes y del después. Yo entré en un campo hermoso del maravilloso más allá. Me encontré como en el fondo de la Gran Muerte, sin tener ningún conocimiento del ser de las otras cosas y de mí mismo. Sentí solamente como si en mi cuerpo un espíritu se hubiese extendido a diez mil mundos y hubiese surgido un infinito relámpago de luz. Después de un breve momento, recobré la respiración. También repentinamente retornaron los sentidos de la vista, del oído, de la palabra y del movimiento a su realidad normal".<sup>23</sup>

<sup>21</sup> AN, IV, 410. Véase también la descripción de los distintos grados de la iluminación hasta llegar al éxtasis supremo en M.P. III, 34.

<sup>22</sup> C. G. pp. 274 y ss. Ver también nuestro artículo 34, *El nirvana en esta vida como experiencia metafísica*. En "Humánitas", Tucumán, XI (1963), 33-39.

<sup>23</sup> Dumoulin, H. c., p. 277.

Evidentemente nos hallamos aquí ante una experiencia del Nirvana o Satori y de tipo claramente místico.

“Tal vez, observa Dumoulin, esta viveza en la descripción se deba al influjo de Hakuin. El estado extático, por el cual queda el Iluminado fuera de sí, se resuelve en un estado de exaltación de superior felicidad.

“La corriente ordinaria de la conciencia se quiebra y la realidad de los sentidos es interrumpida”.<sup>24</sup> Pero son de particular interés, al respecto, los análisis realizados por Dumoulin en torno a la mística del maestro japonés del Zen, Hakuin. El es sin duda el más importante después de Dogen, y ha tenido el cuidado, raro entre los maestros budistas, de dejar por escrito, con notable precisión e inspiración, sus experiencias místicas. Hakuin tomó como tema de su meditación el célebre koan o problema del maestro Chao-chou, la “Nada”; día y noche, sin descansar ni comer, trataba de concentrarse en el tema de su meditación. Dumoulin muestra, a través de los fragmentos de sus éxtasis, el proceso por el que Hakuin fue avanzando desde la gran duda, que provocó en él la tensión psicológica y espiritual, hasta la gran iluminación y la gran felicidad que constituyen el proceso total místico y que claramente aparece en su experiencia.<sup>25</sup> En este trabajoso camino, Hakuin, absorbido por su tema, sea en el monasterio, sea fuera de él, a veces pidiendo limosna, vive absorto y como fuera de sí. Queda primero como muerto, y después hace movimientos extraños, por los cuales la gente lo tiene como un monje loco. Pero él estaba absorbido por su koan, ya que él le abría la realidad última de todas las cosas. La última y definitiva experiencia, la Gran Iluminación y la Gran Felicidad, las describe Hakuin con una fórmula que ha aparecido en la técnica yoga y ha sido también adoptada por los místicos de Occidente, es decir, dar el “salto en el vacío”. Describe la situación de un hombre extraviado; de repente se encuentra sostenido apenas con una mano por un débil sarmiento y agarrado por la otra a un zarcillo; la iluminación definitiva consiste algo así como en “soltar las manos ante el abismo”. Llega un momento en el cual el que está ejercitándose en un koan, siente su espíritu como muerto, su voluntad como perdida, un gran vacío sobre un profundo abismo, sin ningún apoyo para las manos y para los pies. Todos los pensamientos desaparecen, y asciende ardorosa angustia a su pecho. Entonces repentinamente se rompe juntamente con el koan el espíritu y el cuerpo. Este es el momento en el cual se sueltan las manos frente al abismo”.<sup>26</sup>

Al espíritu místico de Hakuin no podía faltarle una de las más delicadas coronas de la mística, la poesía. Ella confirma, una vez más, el carácter

<sup>24</sup> *Ibid.*, *ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 258.

esencialmente místico del Nirvana y del Satori, aunque naturalmente, no en todos los iluminados alcanza la misma elevada tensión espiritual. He aquí una de sus célebres poesías:

*Todos los seres son esencialmente Budas.*

*Sucede como con el agua y el hielo:*

*No hay hielo sin agua;*

*No hay Budas fuera de los seres.*

*No conociendo cuán cerca de ellos está la verdad (Buda)*

*Los seres la buscan lejos. ¡Qué lástima!*

*Cuando tú entiendas qué forma es la forma de lo sin-forma*

*Tu ir y venir tiene lugar no en otro sitio, sino donde tú estás.*

*Cuando tú entiendes qué pensamiento es el pensamiento de lo sin pensamiento*

*Tu cantar y danzar no es otra cosa que la voz del Dharma.*

*¡Qué infinito es el cielo del Samadhi!*

...  
*Cuando el Absoluto mismo se presenta ante ti*

*El lugar donde tú estás es la Tierra del Loto*

*y tu persona, es el cuerpo de Buda.*<sup>27</sup>

El fondo místico del Nirvana se revela no sólo por el éxtasis en sí mismo y por la descripción de la experiencia de unidad del yo con una realidad universal, sino porque, como en todos los casos de una mística auténtica, el éxtasis transforma la vida del iluminado dándole en adelante un nuevo sentido y una nueva fuerza. Para confirmar la coincidencia de los elementos encontrados en el Nirvana o Satori budista con la realidad esencial de la mística, recojamos la descripción que hace de la experiencia mística otro especialista:

“Las múltiples manifestaciones de la mística se reducen a una experiencia fundamental; el hombre, el cual tiene conciencia de las cosas que lo rodean y se contraponen a ellas definitivamente, se eleva sobre la tensión sujeto objeto, y se experimenta a sí mismo en las cosas y a las cosas en sí mismo. Entre lo interior y lo exterior descubre él ahora una identidad esencial: ‘Nada está dentro, nada está afuera; pues lo que está adentro, es lo que está afuera’. La mística consiste por tanto en llegar a tener conciencia de una unidad del yo y del no-yo. El hombre y el mundo, el microcosmos y el macrocosmos no sólo no se oponen entre sí, sino que el hombre es el mundo. La oposición

<sup>27</sup> Hakuin. Trad. de la versión inglesa según *Daily Recitations*, del Zen Study Center, Chotokuin, Shokokuji, Kyoto, s.t.

entre cada yo y tú desaparece. 'Tat Ivam Asi' (esto eres tú), dice el místico a todas las cosas".<sup>28</sup>

Sin embargo, ¿en qué sentido puede afirmarse que en el Nirvana (y en ello creemos que sucede como en toda otra experiencia mística), verdaderamente el yo desaparece frente al tú, frente al mundo y a las otras cosas? Este aspecto debe ser muy cuidadosamente precisado. Pero antes debemos aclarar una dificultad:

Hemos visto anteriormente que el Nirvana consiste en una "experiencia metafísica". La experiencia del yo en su relación con el ser universal y del principio último de todas las cosas. ¿Qué diferencia hay entre la experiencia metafísica y la experiencia mística que ahora acabamos de describir? ¿Se trata de dos clases de Nirvana o de dos estudios diversos del mismo Nirvana? ¿Es esencial a toda experiencia del Nirvana la experiencia mística o puede éste ser realizado dentro de la pura experiencia metafísica?

3) *Experiencia metafísica y experiencia mística*. Tal vez la diferencia más específica de la mística budista respecto de las otras místicas (hindú, mahometana, cristiana, etc.) consiste en que éstas tienen una dirección explícita religiosa: el sentido de unidad con todos los seres se experimenta en un Dios personal o en un Dios panteísta, pero siempre con un principio determinado que es el fondo de la unidad universal. Lo característico de la mística budista es que la unión, la experiencia de la unidad, se realiza directamente con toda la realidad universal, de la cual se descubre el elemento de unidad esencial en todos los seres, sin "personificar" o "divinizar" *directamente* este elemento. Este último principio de unidad de todas las cosas, el fundamento último y la realidad última de todas ellas es lo que un metafísico occidental denominaría el "ser en cuanto Ser" ( $\tau\omicron\delta\ \delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$ ). Podemos caracterizar la metafísica budista, respecto de las otras metafísicas, diciendo que al paso que éstas tienen una dirección teológica, la budista tiene una dirección óptica. Esta particularidad aproxima extraordinariamente los dos aspectos del Nirvana: el Nirvana como experiencia metafísica y el Nirvana como experiencia mística. Pero ello nos da a nosotros motivo para analizar en general la relación existente entre estos dos tipos de experiencia, o estas dos formas de Nirvana. La persistencia con que algunos autores describen el Nirvana o el Satori como perteneciente al orden racional, y, por tanto, al orden filosófico o metafísico, y, por otra parte, la realidad de los elementos místicos implicados en el Satori, es lo que ha excitado nuestra curiosidad acerca del presente problema.

En primer lugar, es evidente que hay una conexión entre la experiencia metafísica y la experiencia mística. Por de pronto, hemos comprobado que ambas versaban sobre el mismo objeto, la "unidad última de todas las cosas".

<sup>28</sup> LEISEGANG, *La Gnose*, p. 335.

Además, una y otra están situadas en el plano del conocimiento experimental: tienen en común que se trata de un conocimiento vivido y no de una simple especulación.

Hagamos un esquema del conocimiento filosófico y del conocimiento místico, para poder precisar su conexión y su diferencia:

La filosofía es el conocimiento de la realidad por sus últimas explicaciones.

En consecuencia, todo conocimiento que alcanza a los últimos fundamentos de la realidad es un conocimiento filosófico.

Pero este conocimiento filosófico puede obtenerse de dos maneras:

O bien por un conocimiento puramente especulativo, teórico, razonador y discursivo, que compara los objetos presentes a la facultad cognoscitiva y analiza sus relaciones hasta llegar a las últimas causas. El filósofo es, en este caso, un simple "contemplador" de la realidad, pero no llega a la experiencia de los objetos, de la realidad, del ser o de los seres que está estudiando, contemplando y analizando. Es un conocimiento puramente objetivo, que se acerca al que tiene el matemático de un problema o al del biólogo sobre la estructura de la célula examinada en el microscopio.

Pero la filosofía posee también otro tipo de conocimiento, en el cual el filósofo ya no es un simple contemplador, antes bien se encuentra interesado en el objeto o realidad que estudia porque hay ciertos "lazos vitales" entre el filósofo y la realidad misma, superiores del alma que la hacen sentir como una vida nueva, agudiza sus facultades, y pueden incluso dar lugar a fenómenos psicológicos y físicos que no se obtienen en el estado normal del conocimiento filosófico o metafísico.

Resumiendo nuestra interpretación podríamos decir:

El *conocimiento filosófico teórico* es el conocimiento especulativo del ser y de sus últimas explicaciones; el conocimiento filosófico propio de la *experiencia metafísica* es el conocimiento vivido del ser y de sus últimas explicaciones pero dentro todavía del plan normal; el *conocimiento de la mística*, la experiencia mística propiamente tal, es el conocimiento vivido del ser y de sus últimos fundamentos pero de un modo supranormal.

Pero ahora atendamos al hecho de que la experiencia metafísica, es decir, ese íntimo y vivido conocimiento de la realidad última del yo y de su esencial comunidad con todos los demás seres del universo, no hace más que revelarnos la última esencia y realidad del hombre. Ahora bien, como acertadamente repite el budista, tanto indio, como japonés o chino, el Nirvana o el Satori no nos muestra en realidad un elemento nuevo, sino que nos hace patente la última realidad que estamos viviendo en nuestra vida ordinaria, pero que está envuelta entre las preocupaciones e ilusiones que no nos dejan mirar al fondo de nuestra misma realidad. Ese fondo y esa realidad están ahí pre-



sentes y las vivimos continuamente, pero no nos damos cuenta.<sup>29</sup> De hecho el hombre es hombre porque "es eso"; y en tanto vive como hombre en cuanto "eso" en alguna forma lo actualiza. Todos, en algún grado, actualizamos nuestra conciencia y todos, en alguna forma, tenemos esa experiencia de nuestra esencia íntima. Por ello hemos repetido con frecuencia que la experiencia metafísica es común a todos los hombres, por lo menos en un grado mínimo. El hombre se revela como hombre, porque en alguna forma tiene siempre su última realidad presente a sí y la experimenta inserta en la realidad total del universo. Esto es tener ya la experiencia metafísica inicial o en un grado mínimo.<sup>30</sup> El filósofo se distingue del hombre común porque esta cotidiana e inevitable experiencia de realidad última del hombre él la hace más luminosa, con una autopresencia más clara y por ende más actuante. La experiencia metafísica propiamente tal, la situada en el plano filosófico, no es más que la experiencia del hombre común, pero más viva y actuada. En cuanto esta experiencia no es un simple "objeto de análisis", sino que trasciende la vida toda y aparece como la vida misma del hombre, despierta, inspira y transforma todas sus potencialidades y todas sus relaciones con el universo, nos hallamos ante la concepción budista de la iluminación, del Nirvana o del Satori. Esta sería, en consecuencia, una experiencia metafísica que es, a la vez, mística.

El paso o el salto de la simple experiencia metafísica a la experiencia mística propiamente tal, lo imaginamos nosotros como un "salto de tensión". La experiencia realizada a tensión normal, tiene su radio limitado de profundidad y de extensión; pero cuando, sea por el esfuerzo propio que ha preparado el espíritu para una experiencia superior, sea porque una fuerza, prescindiendo de la preparación individual sistemática, actúa en el mismo sentido, el alma o el espíritu se encuentran inmediatamente abiertos a una experiencia mucho más profunda, la viva presencia de la "última realidad" que desborda la capacidad normal de las facultades humanas. Entonces adviene esa tremenda distensión psíquica que se produce en los estados místicos.<sup>31</sup>

De esta manera la experiencia mística no rompe en realidad el proceso de la experiencia humana propiamente tal. De hecho no hace más que continuarla y elevarla a un grado superlativo. La vivencia esencial del hombre común, que se experimenta a sí mismo en su realidad y en su situación en el universo, lo cual es la experiencia metafísica, es, en el fondo, la misma experiencia que el místico tiene, sólo que éste la vive en grado muy superior.

<sup>29</sup> Este es el sentido de la frase paradójica: "samsara es nirvana y nirvana es samsara".

<sup>30</sup> Esto expresa también la expresión común a hindúes y budistas: "Tate tvam asi" (Esto eres tú).

<sup>31</sup> "Yo me encontré como en el fondo de la Gran Muerte" dice Imakita Kosen en la descripción de su experiencia mística. Cfr. H. DUMOULIN, o. c., p. 271.

De esta manera el plano de la mística no es, estrictamente hablando, sino la realización, en grado superlativo, diríamos "en alto voltaje", de la experiencia esencial humana. El místico realiza de esta manera la vida superior humana, en toda la plenitud posible al hombre.<sup>32</sup>

—No hay, por tanto, a nuestro parecer, una "diferencia esencial" entre la experiencia que el hombre común tiene de sí y de la realidad de las cosas, y la experiencia suprema del místico; es el mismo tipo de vivencia, es el mismo objeto (la última realidad de sí y de las cosas), es la misma dialéctica (encontrar la última realidad del yo y de la conexión con su último principio, superar la pluralidad y dualidad que en cierta manera perturba y distrae nuestra mente y nuestra existencia toda). Es el ansia de llegar a la unidad, a la serenidad, a la paz absoluta, a la felicidad absoluta. Es una misma experiencia y una misma dialéctica y una misma tendencia. Pero en el místico se halla en pleno y maravilloso desarrollo, lo que en el hombre común se vive como envuelto en penumbra, en la cual se percibe apenas oscuramente la misma vida humana y del mismo tipo que la del místico.

Lo que vagamente se percibe en la vida ordinaria; lo que reflejamente se vive en la experiencia metafísica, eso mismo, con plena profundidad y luminosidad, es experimentado en la mística.

Podríamos ahora invertir la terminología y decir que en realidad la experiencia metafísica no es más que un grado inferior de la experiencia mística y que la vivencia ordinaria del hombre común no es más que el grado mínimo de la experiencia mística. El vislumbre de la relación de intimidad entre el yo y el absoluto y el anhelo de llegar a esa unión, está ya vivo en la experiencia del hombre común: esta es una experiencia mística elemental. No es extraño que la experiencia metafísica plenamente vivida, sin llegar a la alta distensión de los grados superiores de la mística, participe de los efectos de ésta y transforme íntimamente la vida y el ser de quien tiene plena conciencia de su experiencia del yo hasta su última y auténtica realidad, lo sabe distinguir del yo superficial y pasajero, y sabe ubicarse dentro del conjunto de seres del universo y en sus relaciones con los mismos. La vivencia de la unidad esencial o fundamental de los seres es la experiencia metafísica misma, y puede ella tener las características que el budismo exige para el Nirvana o para el Satori. Los que excluyen el elemento místico en el budismo interpretan el Satori como esta visión, serena y fría, pero a la vez, con fuerza para

<sup>32</sup> Todos los místicos orientales y occidentales insisten en que la unión con Dios les descubre la naturaleza misma de su propia alma, es decir, les hace transparente lo que sólo en penumbra habían sentido de su propio ser. El verdadero conocimiento de sí implica el conocimiento del Absoluto y viceversa. El Gita lo llama "conocimiento real", es decir, propio del rey, y "secreto real" (*raja vidya rajaguhyam*) y no discursivo, sino de "experiencia directa" (*pratyaksavagaman*) IX, 2.

transformar racionalmente la vida del iluminado. Sin embargo, en la realidad difícilmente pueden aislarse los elementos místicos de esta experiencia metafísica. Por eso el budista que alcanza el Nirvana llega siempre a un mayor o menor grado de experiencia mística. Este es el resultado normal de esta vivencia de la unidad de todas las cosas, y es la que al místico transforma en su visión del universo. Todo es uno, todas las diferencias retroceden. La realidad del yo se conoce no ya en su individualidad aislada, sino en su último principio, en el cual se encuentra unido más estrechamente a los seres. El individualismo, la diferenciación, o, mejor dicho, el individualismo diferenciado, desconectado de la realidad, es un yo irreal e ilusorio que desaparece; el yo real, esto es, el yo conectado con el universo y unido a todos los seres es el que surge al primer plano. En este sentido la experiencia metafísica y la experiencia mística vienen a ser la máxima expresión de la realidad del yo.<sup>33</sup>

4) Experiencia mística y conciencia del yo. Hemos clasificado intencionalmente el Nirvana como experiencia mística "dentro del plano de la conciencia". Esto parece ir contra la clásica afirmación budista de que en el Nirvana se realiza justamente el no-yo. Lo cual puede encontrarse también con fórmulas más o menos coincidentes en casi todas las escuelas místicas. Recordemos la cita de Leisegang quien describe el fenómeno originario de la mística como la pérdida de la noción de dualidad entre el yo y las otras cosas y entre el yo y el mundo todo. Esta descripción coincide con la idea budista de que la realidad última del hombre es el no-yo y en ello consistiría justamente en el Nirvana. Los místicos cristianos por su parte han repetido que la unión experimentada con Dios implica el olvido total de sí mismo, el perderse a sí mismo en la inmensidad absoluta de Dios que absorbe y penetra al alma. La terminología cristiana, como es sabido, ha sido inspirada por el Pseudo-Dionisio. La unión íntima con Dios y el olvido de sí son los dos ejes principales en que se mueve la descripción del éxtasis hecha por el Aeropagita. "Este perfecto conocimiento de Dios que se obtiene por ignorancia en virtud de una unión superior al entendimiento, tiene lugar cuando el alma, dejando toda otra cosa y olvidándose de sí misma, se une a las claridades de la gloria divina".<sup>34</sup>

<sup>33</sup> R. Otto ha distinguido dos etapas fundamentales en la experiencia mística: la "introspección" y la "visión unificante", lo cual es correcto. Pero también es cierto que en la "visión unificante", es el conocimiento de la primera intuición del yo como traspasado por el absoluto. El mismo Otto cita a Plotino: "La vida más gloriosa actúa en mí y yo vengo a ser uno con la Divinidad" (Enneada VI). *Mysticism East and West*, ed. c., p. 60.

<sup>34</sup> *De divinis nominibus*, VII, 3. P. G., vol. 3, col. 871. Nótese que se trata de una "unión superior al entendimiento" (*ὑπὲρ νοῦν ἐνοσίῳ*) y que éste debe "separarse de sí mismo" (*ἑαυτὸν ἀφίς*). El "yo" y la "conciencia" parecen superarse.

El yo y todas las cosas aparecen como fundidas en la única realidad, verdadera pero incomprendible, del Absoluto. Por eso es también descrita como la nada, el vacío y las tinieblas. "Por este sincero, espontáneo y total abandono de ti mismo y de tus cosas, libre y desembarazado de ataduras te precipitarás en el fulgor misterioso de la divina oscuridad".<sup>35</sup>

En realidad, en la esfera de la mística, en la cual se tiene una experiencia vivida de la íntima unión de sí con el universo y el Absoluto, la pluralidad y la dualidad tienden a esfumarse. Se acentúan los rasgos de comunidad con las otras cosas y, en el fondo, con el Absoluto mismo. En éste todas las cosas, y el yo mismo, cobran una "unidad", porque todas en él encuentran su fundamento y su raíz única. Por tanto, la Unidad en la esfera mística avanza hasta el primer plano con tanto relieve que la individualidad parece a veces retroceder totalmente. Entonces es cuando la diferencia entre sujetos y objetos tiende a desaparecer. El yo y el tú, el yo y el mundo, el yo y el Absoluto, dejan de mostrarse en la dualidad con que comúnmente se presentan en el campo de la conciencia.

Tales son las descripciones de los místicos, que en este punto coinciden con las que tenemos del Nirvana budista.<sup>36</sup>

Sin embargo, las descripciones del Nirvana o Satori ¿nos muestran en realidad la total desaparición de la conciencia del yo? He aquí una pregunta que nos ha estado persiguiendo continuamente en toda nuestra búsqueda a través del diálogo personal con los maestros y profesores budistas y con las fuentes y los comentaristas orientales y occidentales del budismo. La pregunta volvía

<sup>35</sup> *Mystica Theologia*, I, P.G., vol. 3, col. 999. Todo este párrafo habla de la "deslumbrante tiniebla" en que se sumerge el alma. La idea de "tiniebla" la recogieron los escritores cristianos de la misma tradición bíblica a la cual hacen referencia los místicos: recordando que Moisés entró en la "tiniebla donde estaba Dios" (*in caligine ubi erat Deus*). *Exodo*, XX, 21.

<sup>36</sup> En Plotino encontramos también la afirmación de la unión del yo con el Uno, en términos que hacen pensar en la pérdida de la conciencia individual: "Habiendo sido, pues, el vidente y lo que él veía no dos cosas, sino una (no como quien ve, sino como quien se une), si éste quiere recordar aquella unión, conserva de ella imágenes en sí mismo. Ahora bien, entonces era uno y no tenía en sí mismo, ninguna disimilitud consigo mismo ni con respecto a las demás cosas: puesto que nada se movía dentro de él...; y no separándose de la esencia de El, ni volviéndose hacia sí mismo, permanecía completamente inmóvil". *Ennéadas*, VI, 9, 11. Sin embargo, esta identificación no llega a suprimir el recuerdo de aquel estado, lo que significa que la pérdida de la conciencia individual no es, al menos, total. Lo mismo se deduce de otro texto anterior donde afirma la "unidad" del que ve y lo visto, pero usa la frase significativa "se convierte, por así decirlo, en otro" (*ἄλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος*). *Ibid.*, 10. Utilizamos nuestra traducción dada en la selección Plotino: *El Alma, la Belleza y la Contemplación*. Colección Austral, Espasa-Calpe, Argentina, Buenos Aires, 1950. 2a. ed., pp. 145-147.

a surgir nuevamente después de cada conversación y de cada hora de estudio. De acuerdo a los textos, hemos visto antes que el Nirvana puede ser conocido por el privilegiado que llega a entrar en él. Se da cuenta, lo reconoce, y disfruta de la íntima felicidad que él le produce. "El asceta, entrado en el recogimiento, en el momento en que el discernimiento nace en él por el recogimiento, toma conciencia del Nirvana, de su naturaleza, de su actividad" y una vez ha terminado el éxtasis se da cuenta del favor que ha recibido: "cuando él sale de la contemplación, exclama: Oh, el Nirvana, destrucción, calma, excelente, evasión".<sup>37</sup>

Recordemos las descripciones de los casos de Satori recogidas por Dumoulin, en las cuales el estático describe lo que ha experimentado durante el éxtasis. Este ha sido para él un momento verdaderamente luminoso, la última realidad del yo y de las cosas se le ha revelado como un sol radiante. Es una experiencia indescriptible, íntima, incomunicable en sí misma, pero de la cual dejan traslucir su emotivo recuerdo.

A esto puede objetarse que con frecuencia los místicos mismos confiesan llegar a perder totalmente la conciencia de sí. Dentro de la historia del Zenbudismo, tenemos en Hakuin un testimonio fehaciente. El confiesa que repetidas veces perdió el conocimiento en los momentos de éxtasis. Una vez fue a presentar a un maestro unos versos y éste los rechazó como si fueran un enredo y sin sentido. Pero los versos, que exaltaban precisamente el Nirvana, estaban grabados en el alma de Hakuin y la acción del maestro suscitó todavía más la realidad de la iluminación que estaba viviendo. Como si esto no fuera bastante, el maestro golpeó con su vara al discípulo, medio usado con frecuencia por los maestros del Zen para excitar en el alumno la atención y la experiencia de la iluminación. "Eso era por la tarde del 4 de mayo, después del tiempo de lluvia. Yo caí en el fango, perdí pronto la conciencia y todos los pensamientos desaparecieron de ella. Tampoco podía moverme. El maestro estaba junto a mí y reía fuertemente. Después de un momento volví en mí y desaparecí de la presencia del maestro".<sup>38</sup> La pérdida de la conciencia no era rara en Hakuin. En otra oportunidad, escribe, quedé "sin conciencia, estaba yo como muerto y no pude moverme".<sup>39</sup> Sin embargo, estos momentos en que la conciencia del yo desaparece, no sólo porque queda desconectado del mundo exterior, sino también porque desaparece en él toda actividad mental y toda presencia del yo ante sí mismo, no son en realidad los momentos valiosos del éxtasis. Nada en ellos se vive o se aprende. Es psicológicamente posible que

<sup>37</sup> *Samghabhabra*, Tokio XXIII, 3, 94, a. citado por LA VALLÉE-POUSSIN, *Nirvana*, p. 74.

<sup>38</sup> DUMOULIN, H., *o. c.*, p. 249.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 250.

el místico en el momento de alta tensión llegue a perder totalmente no sólo los sentidos exteriores sino también la total conciencia de sí. Las facultades humanas alcanzan su límite de posibilidad y no es extraño que pierdan toda sensibilidad exterior y toda actividad interior.<sup>40</sup>

Pero, repetimos, esos momentos, si son realmente inconscientes, no son justamente los verdaderamente fructíferos y eficaces del éxtasis. No se puede hablar entonces de "vivencia o experiencia", o "iluminación". Lo auténtico y valioso del éxtasis es la vivencia a plena luz de esa íntima unidad del yo con el principio último, con el Absoluto, con la última Realidad y Verdad de todas las cosas. Mientras todavía se está en el umbral de esa experiencia tan profunda (que a veces lo desborda a uno pero sin llegar a quitarle una fundamental conciencia de la realidad que se vive) es cuando el éxtasis enriquece al alma con su transformación. En caso de que se pase el umbral de la experiencia como tal, y se llegue a un estado de plena inconsciencia, no parece que

<sup>40</sup> La pérdida de la conciencia individual en el éxtasis místico es sin duda una de las características que señalan los mismos místicos cristianos. San Juan de la Cruz dice claramente: "Esta general noticia y luz que vamos diciendo, sobrenatural, embiste tan pura y sencillamente y tan desnuda ella y ajena a las formas inteligibles, que son objetos del entendimiento, que él no la siente ni la echa de ver. Antes bien, que es cuando ella es más pura, le hace tiniebla, porque la enajena de sus acostumbradas luces, de formas y fantasías, y entonces siéntese bien y échase bien de ver la tiniebla".

Pero todavía más explícitamente declara el místico que, en ciertas condiciones, la luz embiste de tal manera que "se queda el alma a veces como en un olvido grande, que ni supo dónde estaba, ni qué se había hecho, ni le parece haber pasado por ella tiempo". La pérdida de sí la subraya todavía diciendo que "ha estado unida en inteligencia pura que no está en tiempo... Y penetra los cielos porque el alma está unida en inteligencia celestial".

¿Cómo entonces puede recordar el alma aquel estado? San Juan dice que es ello por los efectos que el alma siente en sí. "Y así esta noticia deja el alma, cuando recuerda, con los efectos que hizo en ella, sin que ella los sintiese hacer, que son levantamiento de mente a inteligencia celestial y enajenación y abstracción de todas las cosas y formas, y figuras, y memorias de ellas".

Nótese ante todo la característica esencial del místico que es la intuición superior a los modos habituales de conocer y sentir por una intuición general y luminosa de Dios que suspende las imágenes y "todas las formas inteligibles". La intuición la llama San Juan "general noticia y luz".

Se afirma que a veces no se siente y que el alma cae en "un olvido grande" y "está unida en inteligencia pura".

Pero lo valioso de la intuición se señala en que se siente el "levantamiento de mente e inteligencia celestial y enajenación y abstracción de todas las cosas, y formas, y figuras, y memorias de ellas", lo cual es comprobado y recordado y es lo positivo de la experiencia mística. *Subida del Monte Carmelo*, L. II, c. 14. En *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Biblioteca de Autores Cristianos, Edit. Católica, Madrid, 1950, pp. 644-645.

en esos momentos el alma se pueda enriquecer con experiencias o vivencias que ella misma no siente en manera alguna. Los que han alcanzado las cumbres místicas en este mundo poseen la seguridad de su felicidad y de su santidad en base a la experiencia recordada. A nuestro parecer, este es un punto capital en la interpretación del Nirvana, sea como experiencia metafísica, sea como experiencia mística. Se recuerda la experiencia del estado místico en muchos de sus aspectos, aunque se lo confiesa siempre indescriptible. Se reconstruye la experiencia. Ello implica que el yo se sabe presente a sí mismo al dar el salto en el vacío. Es el yo el que toma conciencia de que está inmerso en el mismo y único océano del ser y de la unidad de todos los seres. Esto lo estremece y aturde. Justamente el tener la conciencia y el darse cuenta de "esto". El yo individual no puede abarcar la unidad absoluta en la cual se siente como íntimamente ligado, como identificado con todo el universo. Nada extraño que se encuentre en su más íntima realidad distendido y como fuera de sí, es decir en el "éxtasis". Pero la realización esencial de "éxtasis" es la realización de la comunidad del yo con el todo: por esencial paradoja el auténtico éxtasis es la vivencia del yo en cuanto yo, en su suprema realidad. La total ausencia del yo a sí mismo desvirtúa el éxtasis: sería éxtasis de otro, de nadie, impersonal, pero el éxtasis impersonal es incapaz de ser captado por un yo y de apropiárselo contra lo que en la realidad sucede, tanto en los místicos budistas como en los místicos cristianos, hindúes, mahometanos, etc., etc. Cada yo se salva por "su" propia realización, "su" Nirvana.<sup>41</sup>

Los ejemplos analizados del Satori budista nos muestran claramente que en realidad el Nirvana, aún en los casos más claros de experiencia mística, no es de hecho una pérdida de conciencia, no es una pérdida del "sí". Se desdibuja, es verdad, la zona exterior del sí, el sí artificial, externo, difuso: pero se recupera el sí íntimo que no deja de estar presente a sí mismo, como un yo, que sintiéndose individual, no se halla aislado, sino en comunión íntima con el universo. Antes bien, se recupera la mayor intimidad del sí, porque del sí exterior y artificial, viene como a retroceder hacia la raíz más originaria e íntima del propio yo, que resulta precisamente más consciente de sí mismo. En

<sup>41</sup> Las expresiones son explícitas en las experiencias que hemos visto descritas: Yo entré en el maravilloso reino". "Yo me encontré...", "Yo sentí...", "Mi sí era claro...", "Yo me olvidé a mí mismo", "Yo era como un espejo...", "Todos los límites de mi espíritu y de mi cuerpo se soltaron...", "Cuando yo me contemple a mí mismo..." Cfr. H. DUMOULIN, *o. c.*, pp. 271-272. El Canon supone que el jivanmukti se da cuenta de que alcanza el Nirvana y del momento en que lo experimenta. Cfr. M. N. I. 150 y A. N. I. 159. También Vasubandhu enseña que el santo tiene una facultad especial por la que reconoce el Nirvana que ha alcanzado y siente sus efectos. AK, I y II, vol. I, pp. 101, 110, 112, 116. Cfr. LA VALLÉE-POUSSIN, *Nirvana*, pp. 74-75.

mi diálogo con los maestros del Zen de los cuales se decía y con frecuencia ellos confesaban que habían llegado a realizar el Satori, mi pregunta inevitable era siempre si ellos recordaban exactamente el momento en que habían tenido esta privilegiada experiencia. Ante la respuesta afirmativa, solía yo discurrir de esta manera. Evidentemente si se recuerda haber tenido el Satori, es porque, en el momento de tenerlo, el yo estaba presente a sí mismo, es decir, se daba cuenta de que estaba experimentando la propia realidad última. "En ningún momento, mientras esa experiencia estaba viva, dejaba usted de pensar que era usted mismo y no otro el que vivía dicha experiencia", solía yo decir. Si el yo no hubiera estado presente a sí mismo en la experiencia, no habría quedado rastro alguno en la memoria. En síntesis, y hablando en términos generales respecto de todo fenómeno místico: o el yo estaba presente a sí mismo o no lo estaba. Si no estaba presente, no podría acordarse de la experiencia. Y si lo estaba, entonces el yo no se habría perdido totalmente a sí mismo y conservaba la conciencia fundamental de sí, como tal yo individual, distinto de los otros.

Creemos que estas consideraciones, que en realidad han surgido en nosotros a propósito de la experiencia del "Nirvana" budista, son aplicables a todos los estados místicos y por ello no hemos dudado en clasificar el Nirvana como experiencia mística, dentro de la interpretación según la cual no se llega a perder totalmente la conciencia del yo.

Queda todavía una última pregunta a propósito del Nirvana como experiencia mística. El Nirvana budista ¿tiene un sentido religioso? En caso afirmativo ¿cómo explicar esa religiosidad y el objeto de la misma? ¿Se trata en el fondo de un panteísmo? ¿Se excluye toda interpretación de un Dios personal en la experiencia misma del Nirvana budista? Pero la respuesta a estos grandes interrogantes está relacionada con la idea del Absoluto en el budismo, que debe ser objeto de un estudio aparte.