

La Ilustración en el mundo oriental

La ilustración de la razón y la iluminación espiritual

Vicente Merlo

1. Introducción

«El mundo oriental» va a ser representado aquí por dos tradiciones: el hinduismo y el buddhismo. Por otra parte, no se trata de un planteamiento histórico que deba dar cuenta de los momentos principales de ambas tradiciones, aunque las referencias históricas y la indicación de los hitos fundamentales parece conveniente. El enfoque tratará, pues, de ser más bien temático. Y sobre todo parece claro que el título propuesto invita no tanto a permanecer en las fuentes fundacionales como a reflexionar sobre las presentaciones contemporáneas, «ilustradas», de las que quizás nos podamos sentir más próximos.

Efectivamente, se ha hablado ya aquí de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) y en muchos de ellos el hinduismo o el buddhismo desempeñan un papel importante, sea directamente, reconociendo una filiación directa con una de estas dos tradiciones, sea indirectamente, como suele suceder en el caso de la mayoría de los Grupos de la Nueva Era (GNE), en los que, aun sin una identificación plena y exclusiva, se suele aceptar una inspiración importante del hinduismo y/o del buddhismo. Mi tarea no es hablar directamente de esos grupos, aunque quizás habrá algo que decir, al menos de paso.

Mi tesis general va a ser la siguiente: hay que distinguir entre la ilustración de la razón y la iluminación espiritual. Occidente puso en marcha la primera. Somos los hijos culturales de la Ilustración y estamos pensándonos qué hacer exactamente con nuestra herencia. Oriente es el símbolo de un tipo distinto de Ilustración, la ilustración del espíritu. Me complace moverme

bajo la clásica metáfora de la luz. Pero luces hay muchas. El siglo de las luces, el siglo XVIII, encendió la luz de la razón en Occidente. Otra cosa es la luz del Espíritu. Si Occidente parece haber optado por el Ser y la Razón, el Logos y la Palabra, podemos decir que Oriente simboliza la Vacuidad (el No-ser previo al Ser, o más bien aquello que trasciende el ser y el no-ser), el Espíritu, el Silencio de donde brota la Palabra. El Silencio del Atman. El Silencio del Buddha. Dos tipos de silencio preñados de sentido. El Silencio de la Vacuidad-Plenitud.

La sabiduría oriental a la que me gustaría que nos aproximásemos podría ser entendida de un modo que no fuese mediante la fácil y precipitada aplicación de términos como «religión» o «filosofía». Si hinduismo y buddhismo son algunas de esas cosas y en qué sentido y por qué, es una interesante polémica, pero no es mi intención abordarla directamente. Yo prefiero hablar del hinduismo y el buddhismo en términos de «camino de realización» o «senderos de liberación». Dilucidar en qué consista dicha realización liberadora debe ser precisamente uno de nuestros objetivos, pues, a mi entender, esa meta final (*moksha* en el hinduismo, *nirvâna* en el buddhismo) y el ideal que representan (el *jîvanmuktâ* en el hinduismo, el *bodhisattva* en el buddhismo) constituye uno de los atractivos que ofrecen en el momento de crisis actual generalizada.

En el hinduismo y en el buddhismo hay textos que pueden ser considerados con todo rigor «filosóficos», como hay actitudes, creencias, ritos, ceremonias y vida comunitaria que pueden ser correctamente entendidos como

«religiosos». Pero todo ello son medios secundarios, que no constituyen lo más propio y nuclear de esas dos «tradiciones sagradas». Es la Realización espiritual suprema, la Liberación plenificante definitiva, lo que constituye el hilo dorado que engarza todas sus manifestaciones.

2. Algunas tesis centrales del hinduismo y el buddhismo

Intentemos esbozar algunas de las ideas principales de estas dos tradiciones, aunque sea en forma de tesis y en ocasiones en un estilo aforístico.

2.1. Sobre el Absoluto

a) El hinduismo es decididamente una filosofía del Absoluto. Hasta el punto de correr el riesgo de producirse un «olvido de los entes», como si la dirección de dicha tradición hubiera sido la inversa de la tomada por la tradición occidental. Efectivamente; en ningún momento el Absoluto ha sido cuestionado. Sí lo han sido, por el contrario, el mundo y el individuo, que serían a modo de «ilusiones» efímeras, «apariencias engañosas» producidas por *mâyâ* y *avidyâ*.

El Absoluto ha sido concebido tanto de un modo impersonal (*nirguna brahman*, *brahman saccidânanda*) como de un modo personal (*saguna brahman*, *isvara*, *purushottama*). Las Upanishads han recibido interpretaciones en ambos sentidos. Así el Vedânta no-dualista de Shankara insistió en su naturaleza impersonal, mientras que Râmanuja y toda la tradición *bhakti* enfatiza su naturaleza personal. En el neohinduismo se ha intentado presentar una visión integral que no excluye ninguno de ambos aspectos; se trataría de dos enfoques limitados de una realidad que trasciende todas nuestras categorías. Es el caso de Sri Ramakrishna y de Sri Aurobindo.

Se suele hablar de panteísmo para caracterizar la postura hindú. Sería más correcto hablar de pan-en-teísmo, pues nunca se ha limitado a

una concepción inmanentista, naturalista de lo divino; el carácter trascendente de lo Divino está presente a lo largo de toda la tradición hindú. Se ha hablado, frente a la «trascendencia trascendente» de las religiones abrahámicas, de una «trascendencia inmanente» en el hinduismo. La noción zubiriana de «trascendencia-en-las cosas» apunta quizás en ese mismo sentido.

b) En el buddhismo las cosas parecen muy diferentes. La actitud de Buddha bien puede considerarse una postura «ilustrada» —aunque el riesgo de intraducibilidad e incommensurabilidad de modelos tan distintos es demasiado grande como para intercambiar términos fácilmente—. En general por su crítica a la autoridad religiosa tradicionalista, a los dogmas religiosos y sociales y a los prejuicios de todo tipo, representados en su tiempo por el brahmanismo cerrado con su rígido sistema de castas. Respecto al Absoluto, en concreto, sabido es que el Buddha se negaba a contestar las preguntas metafísicas referidas a la naturaleza última de la realidad. El silencio del Buddha ha sido interpretado de modos muy distintos, desde ateísmo, pasando por agnosticismo, hasta la sabia actitud que consiste en negar no sólo la respuesta, sino sobre todo la pregunta misma, como método terapéutico para sanar y salvar al hombre del sufrimiento constitutivo de la existencia.

Nirvâna (literalmente «extinción», «como el apagarse de una vela») y *sûnyatâ* (generalmente traducido por «vacuidad») son los dos términos que podrían tomarse como equivalentes a lo incondicionado, lo absoluto.¹ Algunas escuelas lo han interpretado de modo negativo, como mera ausencia de toda realidad, extinción de toda existencia (sobre todo el Hînayâna). Otras han enfatizado la imposibilidad de decir nada acerca de lo incondicionado, aunque basándose en textos atribuidos al Tathâgata y recogidos en el canon pâli (véase, por ejemplo *Udana* VIII, 3) parecen indicar el error implícito en la interpretación negativa ya señalado por el Buddha como uno de los extremos a evitar, el aniquilacionismo. El Mahâyâna y sobre

todo Nâgârjuna representarían esa concepción positiva de *nirvâna* y *sûnyatâ*.

Los filósofos budhistas de la Escuela de Kyoto han llevado a cabo un esfuerzo encomiable por pensar y decir lo pensable y decible de estos conceptos. Así en Tanabe encontramos la expresión «la Nada absoluta» como modo de referirse a la realidad última, pero lo vemos en expresiones integradoras como «nothingness-qua-love» o «The Great Nay as the Great Compassion». En Nishitani «el campo de la vacuidad» es distinguido cuidadosamente del «campo de la nihilidad» y encontramos expresiones que explícitamente afirman que la vacuidad, en el sentido de *sûnyatâ* no es algo fuera de y distinta del «ser», sino que ha de ser comprendida como unida e idéntica con el ser. Y es que, en definitiva, la vacuidad es nuestra propia auto-naturaleza absoluta.

2.2. Sobre el ser humano

a) De modo similar a lo que sucede en la concepción del Absoluto, también en la imagen del hombre hallamos posturas diferentes en el hinduismo. Propongo que las dos principales pueden verse representadas, una por el absolutismo ilusionista de Shankara y otra por el vedânta integral de Sri Aurobindo (más cerca generalmente de las tesis de Râmanuja, aunque no deban identificarse). Según la primera, hay que distinguir entre la realidad/verdad empírica, fenoménica, pragmática (*vyavahârika satya*) y la realidad/verdad última (*paramart-hika satya*). La verdad empírica reconoce la existencia de la multiplicidad de individuos, y no sólo en tanto que organismos biológicos, sino en tanto que yoes anímicos sometidos al proceso de reencarnación y a la ley del karma. Pero esto no es sino una concesión a la ilusión general producida por el misterioso velo de *mâyâ*. El despertar supremo, la realización del Absoluto conlleva la visión de que la única realidad realmente existente es, ha sido siempre y será, Brahman impersonal, el Uno-sin-segundo. El (aparente) individuo se disuelve (concesión al lenguaje dualista y sometido al tiempo)

en el Absoluto, como la gota de agua en el océano.

Según la visión expuesta por Sri Aurobindo (1872-1950), la realidad última es, ciertamente, el Absoluto Personal-Impersonal —o, si se prefiere, en terminología actual, «Transpersonal»—, pero el individuo es igualmente real. Y no sólo en la manifestación y como compuesto psico-biológico, sino que el ser humano es mucho más que eso. Aparte de su complejidad bio-psicológica, consta de un centro de conciencia y voluntad, de una subjetividad anímica, de un sujeto anímico, no reductible a los elementos psicológicos, y que se halla sometido a las leyes del karma y del renacimiento, inmerso como está en un largo proceso evolutivo. Pero tampoco termina ahí. El ser-anímico (*psychic being* decía Sri Aurobindo, pero también *soul*, el alma individual) es una emanación del *jîvâtman*, el espíritu individual, que permanece siempre fuera de la manifestación, o más bien en esa inefable trascendencia-inmanente de que hablábamos, y constituye uno de los aspectos esenciales del Absoluto. Individualidad, universalidad y trascendencia son los tres aspectos, reales y siempre existentes, del Absoluto no-dual. Hay pues una identidad-en-la-diferencia en la relación hombre-Dios que muestra la filiación no-dualista de Sri Aurobindo, sin por ello negar la realidad de los individuos.

b) En el buddhismo las cosas son distintas. Es cierto que en los primeros siglos hubo un buen número de «personalistas» (*pudgalavâdins*), que defendían la existencia de un núcleo permanente en el hombre, pero esto ha sido la excepción en el buddhismo. No en vano, *anât-mavâda* o *nairatmyavâda*, la doctrina que niega la existencia del *âtman*, así como de toda alma, yo o sujeto sustancial que se piense como gozando de permanencia, es una de las doctrinas más características del buddhismo. El ser humano es un compuesto bio-psíquico cuyos elementos pueden agruparse en cinco categorías. Más allá de esos *skhandas*, agregados psicológicos en constante transformación, no puede decirse que haya nada.

Este fenomenalismo, cercano al expuesto por Hume, no es sino la aplicación lógica de la doctrina de la impermanencia (*anicca*), central en todo el buddhismo. Toda existencia es efímera, todo es transitorio. El Hīnayāna habla de los *dharmās* (componentes últimos de la existencia, partículas elementales) como única realidad. Nāgārjuna se esforzó en mostrar cómo también los *dharmās* estaban en realidad «vacíos» de existencia propia, sustancial. La única realidad es, por tanto, la vacuidad (*sūnyatā*).

Ninguna individualidad permanece, pues, en el hombre, no sólo en el más allá, sino en esta misma vida, pues no existe núcleo sustancial individual.

Cabe, no obstante, en la interpretación positiva, afirmar que, si bien nada personal queda, dado que nuestra naturaleza última es desde siempre *sūnyatā* —en definitiva, la naturaleza búddhica que constituye a todas las cosas—, no «el hombre», pero sí «en el hombre» «hay» algo incondicionado y eterno, que es lo que verdaderamente somos y lo que constituye la meta y el sentido del buddhismo.

2.3. La meditación como sendero

Aquí vamos a unificar ambas tradiciones y centrarnos en uno de los puntos esenciales, aun a riesgo de resultar unilaterales. De hecho en el hinduismo es tradicional distinguir al menos tres grandes caminos, según se dé prioridad a la (sacralización de la) acción (*karma-mārga*), al amor, entrega y devoción a lo Divino (*bhakti-mārga*), o al conocimiento salvífico, la gnosis, el autoconocimiento radical (*jñāna-mārga*).

También en el buddhismo se habla de distintos caminos o vehículos para cruzar a la otra orilla. Hīnayāna, Mahāyāna y Vajrayāna son los tres vehículos centrales del buddhismo. Ni que decir tiene que en el seno de cada uno se mueven distintas corrientes.

Pero aquí vamos a centrarnos en la meditación como técnica, como actitud y como estado, característicos del enfoque oriental del camino espiritual. Para quien no se ha acercado en absoluto a las vías orientales resulta difícil

sospechar la importancia concedida a la meditación. Ante todo, más allá de los distintos tipos de meditación existentes, hay que tener presente que, al menos en su fondo último y su sentido primordially, no se trata de una reflexión conceptual-argumentativa tipo meditación cartesiana. Antes bien consiste en detener los procesos mentales,² o más exactamente en despertar a un nivel de conciencia, a un estrato de nuestra realidad más profundo que el de los pensamientos.

En realidad la meditación (*dhyāna*, *ch'an*, *zen*) es la vía directa para entrar en *samādhi* (contemplación, éxtasis, éntasis) y bucear en la naturaleza última de la realidad, que es *sat* (ser, realidad pura), *cit* (conciencia, inteligencia primordial) y *ānanda* (felicidad incondicionada, dicha espiritual, beatitud). La meditación es el modo de desvelar el fondo de nuestra naturaleza (*ātman*) descubriendo su identidad con el fundamento de todo lo existente (*brahman*). La meditación es el camino mismo de Auto-realización, la búsqueda y el encuentro con lo sagrado, lo Divino, el Absoluto.

Si en el hinduismo puede decirse que es el Yoga la escuela que más ha enfatizado la importancia de la meditación, y dentro de ella el *raja-yoga* (yoga de la mente, o yoga real, regio), en el buddhismo, aunque esencial desde sus comienzos mismos, tal como muestran la vida y las enseñanzas de su fundador, puede decirse que ha sido la escuela Zen —y antes de ella el Yogacara—, la que más ha cultivado la importancia de la meditación. La meditación es aquí la vía directa hacia la experiencia de la Vacuidad (*sūnyatā*), hacia la realización de *nirvāna*, como lo incondicionado en lo condicionado, pues la realización mahayánica central pasa por el descubrimiento de que *samsāra* es *nirvāna* y *nirvāna* es *samsāra*.

La meditación sobre la Vacuidad es la fuente de la Gran Compasión (*mahā-karuna*) que va unida a la gran comprensión (*prajñā*). La meditación en el silencio es el modo de atravesar el abismo de nihilidad (Nishitani) para encontrarse en la gran apertura, que es el campo de la Vacuidad. La meditación es el abandono de

toda tensión y toda pretensión, de todo deseo y todo pensamiento, de toda falsa noción de identidad que nos hace aferrarnos al pequeño ego, que se convierte así en el principal obstáculo en nuestro camino. La meditación es la barca que conduce del sufrimiento del *samsâra* a la alegría inmaculada del *nirvâna*, la alegría que surge del jardín del Dharma. Para decirlo con Vimalakirti:

Es la alegría que surge de la fe en el Buddha, es la alegría que surge cuando se oye el Dharma, es la alegría que surge cuando se sirve a la Sangha. Es la alegría de acabar con el orgullo; es la alegría de respetar y servir a los maestros; es la alegría de liberarse del triple mundo; es la alegría de liberarse de los cinco objetos del deseo (...); es la alegría de dirigir la mente hacia la iluminación, es la alegría de obrar siempre para el bien de los seres vivientes; es la alegría de practicar un comportamiento moral justo; es la alegría de practicar la paciencia (...); es la alegría de tomar el Nirvana como meta pero sin entrar en él.⁵

2.4. La meta y el ideal de la auto-realización

a) En el hinduismo la meta de todo esfuerzo, de toda búsqueda, es la liberación (*moksha*, *mukti*). Esto equivale a la superación de todo límite y al reconocimiento del *âtman=brahman*. Supone la trascendencia de toda limitación ontológica, pues nuestra realidad última (*âtman*) resulta ser la Realidad última (*brahman*). Dado que ésta puede ser concebida en términos de Conciencia (*cit*), la Realización supone una universalización de la conciencia, «el individuo es investido de la Conciencia cósmica» (Sri Aurobindo), y más allá de ésta el individuo toma igualmente conciencia de su Realidad trascendente (*paramâtman*). A nivel epistemológico esto supone el acceso a nuevos tipos de conocimiento, de los que sólo destacaremos aquí el conocimiento supremo que es «conocimiento por identidad», dado que la realidad (*sat*) es conciencia (*cit*) y saber y ser se identifican. Éste es el saber supremo, *âtma-vidyâ* o *brahman-vidyâ*, que no sería erróneo traducirlo, en sentido estricto, como Teo-sofía.

Pero conciencia y ser (quizás incluyendo aquí la voluntad oculta incluso para la conciencia no totalmente despierta) no agotan las dimensiones de lo humano ni de la realidad. La Realización es también actualización de la dimensión gozosa y felicitante de lo real, dimensión anândica que constituye el fondo del corazón humano en tanto que beatitud incondicionada.

Todo ello viene representado por el ideal del *jïvanmukta*, el liberado-en-vida, el individuo plenamente realizado, que ha alcanzado la meta (*moksha*), encarnando y ejemplificando el valor supremo y el sentido último de la existencia.

El *rsi* védico, el sabio upanisádico, el *jñâni* adváitico, el *yogi* consumado, el *siddha* perfecto, el inaccesible *avadhuta*, son tipos del *jïvanmukta* como ideal regulativo, pero no por ello menos realmente existente. El verdadero maestro espiritual (*guru*) en sentido estricto es sólo aquél que ha recorrido el camino de realización hasta el fin y por ello puede mostrarlo a sus discípulos.

b) En el buddhismo la meta viene indicada, ya lo sabemos, por los términos-clave *nirvâna* y *sûnyatâ*. El ideal del sabio/santo suele recibir tres denominaciones según la escuela a la que pertenece.

En el Hinayâna encontramos el ideal del *arahat*, el individuo que alcanza la liberación del sufrimiento sin preocuparse, al menos directamente, del sufrimiento de los demás. En relación con él se halla el tipo del *pratyeka-buddha*, el Buddha solitario y aislado, inmerso en su Nirvâna particular.

El Mahâyâna criticó esta postura como egoísmo espiritual, acentuando sus rasgos negativos y propuso con fuerza y éxito el ideal del *bodhisattva*. El Bodhisattva —en una de sus acepciones equivale a la etapa inmediatamente anterior al logro de la Buddhidad— se plantea su camino, ya antes de alcanzar su condición liberada, como un modo de ayudar a todos los seres. Tomando en serio la leyenda del Tathâgata, en la que se afirma que se negó a entrar en Nirvâna hasta que no lo hiciera junto

con él el último de los seres sintientes, el Bodhisattva no sólo persigue la omnisciencia propia del conocimiento de un Buddha, sino que ésta es acompañada por el cultivo de la compasión. La ignorancia y la pasión dejan paso a la sabiduría trascendente (*prajñâ*) y a la compasión (*karuna*). Los votos formulados por los (aspirantes a) Bodhisattva son elocuentes en este sentido.

El Vajrayâna, que se quiere la síntesis superiora de los dos anteriores, presenta el ideal del *siddha* tántrico. Dos características señalaremos del mismo. Por una parte, una vez asumido que *samsâra* es *nirvâna*, se corrige la tendencia del buddhismo a ser una religión de huida del mundo. El mundo es manifestación del Absoluto y hay que vivirlo en toda su plenitud, además transformándolo para que pueda expresar cada vez más fielmente las cualidades divinas. Esto conduce, por otra parte, al desarrollo y empleo de poderes (*siddhi*) psíquicos y espirituales, tanto como medio de realización en el propio camino espiritual, como herramienta de ayuda para el despertar de aquellos que se hallan menos avanzados en el camino. Ni que decir tiene que aquí nos referimos, como ha hecho siempre el Tantra genuino, a un empleo de los poderes no egocentrado y siempre al servicio de la sabiduría (*prajñâ*) y compasión (*karuna*), sin las cuales el *siddha* no merece tal nombre, al menos no cuando hablamos del ideal del buddhismo vajrayâna.

En todos los casos, por tanto, desde el hinduismo como desde el buddhismo, se nos ofrece una peculiar concepción de los valores, sobre todo del valor supremo y del sentido de la existencia humana y se nos presenta un ideal elevado, que potencia su atractivo en la medida en que es encarnado por individuos que se han convertido en *jñvanmuktas* o *bodhisattvas* y han consentido en ejercer como Maestros espirituales al servicio de la evolución de la humanidad.

El encuentro de un verdadero Maestro es uno de los regalos que el ser humano puede recibir en esta existencia. La presencia silenciosa y radiante de un Maestro constituye el poder transformador más elevado y espiritualmente



iluminador que puede concebir la mente humana. Pues todo Maestro sabe que no es sino un rostro del Maestro único, que su luz no es sino un rayo de la Luz única, su amor un vehículo del Amor uno y de la Gracia de Aquel cuyo Nombre no puede ser pronunciado sin que sea en vano. **A**

Notas

1. Se emplean también en ese sentido último otros muchos términos, como *dharmadhâtu*, *tathâgatagarbha*, *dharmakaya*, etc.
2. *Citta vritti nirodha*, el control de las modificaciones de la mente, es la definición que da Patânjali del *yoga*, al comienzo de sus *Yoga-sutras*.
3. La enseñanza de *Vimalakirti* (*Vimalakirti Nirveda Sutra*), Dokusho VILLALBA (ed.), Madrid (Miraguano) 1989, p. 58.