

LAS RAÍCES ANTROPOLÓGICAS DE LA RELIGIÓN Y LA MÍSTICA

ERNST TUGENDHAT

Resumen:

A partir de la existencia de una voluntad deliberativa en el alma humana y de su relación con el carácter predicativo-proposicional propio del lenguaje de los hombres, se intenta en este artículo explicar los fenómenos de la religión y la mística. Éstas son vistas como dos posibles respuestas al problema de la mala suerte. A la base de toda religión y toda mística está, asimismo, la pregunta de cómo relacionarse con las frustraciones.

Palabras claves: mística; misticismo; religión; voluntad deliberativa.

Abstract: *The Anthropological Roots of Religion and Mystic.*

Based upon the existence of a deliberative will in the human soul and of its relation with the predicative-propositional nature of human language, this paper explains the phenomena of religion and mysticism. These are considered as two possible answers to the problem of bad luck. Likewise, grounding religion and mysticism, stands the question of how to relate oneself with frustrations.

Key Words: mystic; mysticism; religion; deliberative will.

Esta es la segunda de dos conferencias que tratan de antropología filosófica, es decir, de las estructuras por las cuales la especie humana se distingue de otros animales. Basándome por una parte en Aristóteles (*Política*, I, 2, 1255a9-18) y por otra en algunos filósofos recientes, sostuve en la primera conferencia que el rasgo básico de los seres humanos es que hablan en un lenguaje predicativo-proposicional. Conectada a esta estructura lingüística están las capacidades de reflexión, de objetivación, de poder dar razones y de deliberación. En esta segunda conferencia quiero ver si de ahí también se pueden entender los fenómenos de la religión y de la mística. Parece obvio que ambos tienen raíces profundamente antropológicas, es decir, que también son conductas por las que el hombre se distingue de los otros animales y que no pueden ser consideradas como meros fenómenos accidentales de una u otra cultura.

En mi opinión, lo que está a la base del impulso religioso es la estructura reflexiva de la voluntad humana, que a su vez está basada en la estructura proposicional del lenguaje. Aristóteles fue quien primero se fijó en esta estructura de la voluntad humana cuando distinguió lo que llamó la *voluntad deliberativa* y la *voluntad sensual*. Lo que Aristóteles llama la voluntad sensual es la voluntad animal que se mueve por las sensaciones de placer y dolor. También los humanos tienen esta voluntad sensual, pero ellos tienen, además, a partir de una cierta edad, la capacidad de reflexionar sobre sus deseos sensuales. Pueden

deliberar y entonces se mueven por lo que se cree ser *bueno para uno*. En cuanto preguntamos por lo bueno, nos vemos en un espacio de libertad, la libertad deliberativa: en un primer momento, se puede deliberar sobre el mejor medio para un fin, y en un segundo momento, sobre los fines mismos, y entonces se pregunta qué es bueno para uno, para la propia vida. En un famoso pasaje, Aristóteles dice que la voluntad humana es una voluntad deliberativa, porque el hombre tiene conciencia del tiempo, de su vida futura (*De Anima*, III, 10). De ahí que la voluntad humana sea esencialmente preocupación, como decía Heidegger, preocupación por la continuación de la vida, así como por su calidad.

El trabajo más importante sobre esta problemática publicado en nuestros tiempos es, en mi opinión, el ensayo del filósofo norteamericano Harry Frankfurt, titulado "Freedom of the Will and the Concept of a Person".¹ Frankfurt sostiene que los humanos se distinguen de los otros animales no sólo porque tienen deseos, sino también porque pueden desear o no desear tener ciertos deseos. Hay que distinguir, según él, entre deseos de primer orden, cuando simplemente deseamos algo, y deseos de segundo orden, que son los deseos por los que deseamos o no deseamos tener un tipo de deseos. Frankfurt da como ejemplo el de una persona que tiene el deseo de ingerir una droga y que al mismo tiempo desea no tener tales deseos.

Este concepto de deseos de segundo orden se puede entender como una reinterpretación del concepto aristotélico de voluntad deliberativa, y además cuadra con las estructuras de objetivación y proposición de las cuales me había ocupado en la primera conferencia. En un deseo de segundo orden, una persona da, por así decirlo, un paso hacia atrás ante sus deseos de primer orden y delibera sobre las razones que tiene para consentir o no consentir en ellos.

De algún modo se puede ver toda deliberación práctica de esta manera. Pero este paso hacia atrás adquiere un sentido especial cuando la persona se pregunta de qué manera quiere conducir su vida en general. Para enfatizar este paso, lo voy a llamar de tercer orden. En el segundo orden, la persona está simplemente confrontada con los deseos, los fines que de hecho tiene. La reflexión no es todavía profunda. Pero sucede otra cosa cuando me confronto con mi vida: en este caso me veo confrontado no sólo con la suma de deseos que encuentro en mí y que de alguna manera tengo que armonizar, sino con el vivir mismo. Se puede llamar a esta pregunta la pregunta por el sentido de la vida. En ella la persona procura encontrar una relación volitiva que va más allá de sus deseos particulares y que le daría una razón para afirmar la vida en vez de preferir la muerte. Hay personas que nunca dan este paso y otras que lo hacen sólo cuando se encuentran efectiva-

¹ En: *Journal of Philosophy* 68, 1971: 5-20.

mente confrontadas con la muerte inmediata. Muchas veces tal pregunta aparece por primera vez en la adolescencia, es decir, en el momento en que surge la capacidad de enamorarse. Cuando una persona se enamora seriamente, sucede algo que presupone que ella es capaz de relacionar lo que le importa a otra persona con su propia vida. Así se entiende que, en el mismo momento en que las personas llegan a ser capaces de enamorarse, también puedan empezar a ocuparse de la muerte y, esto significa, de la vida. En niños pequeños, en general no se encuentra lo que llamo el tercer orden volitivo.

Para que mi referencia a un tercer orden no parezca extravagante, voy a dar como primer ejemplo la idea de la ética de Aristóteles que consiste en el deseo de querer llevar una vida de constante equilibrio emocional. Obsérvese que tal postura va más allá de la simple deliberación sobre el orden en que se pueden poner los deseos que uno, de hecho, tiene. El que toma una decisión de tercer orden se dice: lo que me importará en la vida no será una mera acumulación de fines y deseos, de contenidos de mi voluntad, un *qué*, sino un *cómo*, y éste consiste, en el caso de la ética de Aristóteles, en una manera de relacionarse con sus emociones. Mediante tal decisión una persona adquiere firmeza y constancia en su sistema volitivo, un cierto "carácter". (A cualquier concepción moral podemos adherir de dos modos. Lo moral puede ser para mí simplemente uno de los muchos objetos de mi voluntad, un fin entre otros. En este caso, la deliberación es de segundo orden. Pero cuando lo que la persona entiende por moral se torna relevante para la autocomprensión de ella, para la comprensión del sentido de su vida, entonces la deliberación es de tercer orden.)

Ahora bien, hay una pregunta de tercer orden que es quizás aún más fundamental que aquella que llevó a Aristóteles a proponer una vida de equilibrio emocional: la pregunta de cómo relacionarse con las frustraciones de los deseos de primer orden. Creo que es esta pregunta la que está a la base de toda religión y de toda mística.

Primero debemos observar que la anticipación de la frustración de los deseos es un concomitante inmediato de la voluntad deliberativa. Los seres humanos, por tener en su voluntad la relación con el tiempo a que aludió Aristóteles, están preocupados por su muerte. La muerte es la frustración más grande para todo ser humano, pero como tal, es sólo el caso sobresaliente. El fenómeno general consiste en la *mala suerte*. Un animal no-humano no puede tener conciencia de la suerte. La suerte es lo no-anticipable en los planes humanos. Tener una voluntad deliberativa implica estar planeando el futuro, y tener planes implica la categoría de lo accidental y de la suerte. El sentido de lo técnico es restringir el ámbito de la suerte, y en esto hoy hemos llegado bastante lejos, pero en principio la suerte no se puede superar; en particular, nunca habrá un remedio contra la muerte. Por tener objetos explícitos de la voluntad, todo ser humano está continuamente con-

frontado con la posibilidad de que lo que quiere no resulte, con lo negativo en este sentido: la mala suerte. Esto explica por qué la muerte, que hoy en día se tiende a poner al margen, ha sido una preocupación central en casi todas las culturas. Pero aún más fundamental que el problema de la muerte ha sido el problema más general de cómo integrar la frustración dentro de la vida. Por esto la integración de lo que uno quiere con su frustración aparece no sólo como un ejemplo entre otros de lo que he llamado el tercer orden volitivo, sino como su temática principal. La pregunta por el sentido de la vida llega a ser la pregunta de cómo poder aceptar las frustraciones.

Para resumir lo que he dicho hasta ahora: la estructura fundamental de la voluntad humana consiste en lo deliberativo, que es una consecuencia inmediata de tener un lenguaje proposicional. La voluntad deliberativa es lo que Frankfurt llama lo volitivo de segundo orden. Como la estructura proposicional nos pone explícitamente frente al contraste entre sí y no, con lo positivo y lo negativo en la realización de nuestros deseos, tiende a llevar a un tercer orden volitivo, la deliberación sobre la vida, en la cual la pregunta es cómo integrar las frustraciones con nuestros deseos. Ni tal integración ni la pregunta por el sentido de la vida son algo necesario; se puede vivir sin ello, pero una vida así carece de unidad: pues de ese modo se lleva una vida pasiva en la que uno es mero objeto de su buena y mala suerte así como de sus deseos, sin preguntarse por una concepción duradera. En general, los vehículos de este tercer orden volitivo han sido la religión y el misticismo.

Preguntemos primero cómo debemos entender lo religioso. El libro sobre este tema que probablemente ha tenido la mayor influencia es el de Rudolf Otto, de 1917, titulado *Das Heilige (Lo santo)*. Según Otto, la categoría del sentimiento religioso es lo santo, y la experiencia de lo santo es, según él, el sentimiento de la presencia de lo misterioso, y esto se experimenta a la vez como fascinante y como repelente. El libro de Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, es meramente una elaboración. Se ha criticado a ambos eruditos el que sus teorías no se puedan aplicar universalmente, pero más grave me parece ser que hacen énfasis unilateralmente en la experiencia inmediata de algo divino presente.

Más profunda me parece la tesis de Schleiermacher que fue el punto de partida de Otto. Según Schleiermacher, lo religioso consiste en un sentimiento de absoluta dependencia. Lo que Schleiermacher quería indicar no es una dependencia absoluta al lado de otras dependencias, sino el hecho de que todo ser humano, no importa qué poderes tenga y en qué grado sea independiente de los poderes de otros, se ve siempre confrontado con lo que no está en su poder, y así se encuentra en la angustia entre la buena y la mala suerte.

No creo que haya una explicación igualmente adecuada para todos

los fenómenos que se llaman religiosos, pero me parece que la concepción de Schleiermacher es una indicación de lo que en general es el aspecto central. La creencia en poderes divinos derivaría entonces de la experiencia que todo ser humano tiene del límite de su poder, de la tensión entre planeamiento, por un lado, y buena o mala suerte, por el otro. Lo que hace ridículo imaginarse que otros animales se podrían dirigir a dioses no sólo es que no hablan sino también que, así como no se relacionan explícitamente con sus voluntades, tampoco tienen una conciencia del límite de su poder. Si la potencia divina es además concebida como personal, se trata de un dios.

Probablemente el acto más típico en que se manifiesta la religiosidad es el de la oración. En la oración, el ser humano se comunica con la voluntad divina. Cuando una persona reza, hace más o menos tres cosas: le pide a Dios buena suerte para el futuro, le da gracias por la buena suerte del pasado y lo exalta. Me parece importante fijarnos en este tercer componente. En la alabanza la persona no sólo expresa el reconocimiento de que Dios es el que tiene el poder, de que Dios es grande y él mismo pequeño. En la alabanza, y ya en el agradecimiento, se expresa un rasgo que va más allá de la pura necesidad pragmática de socorro: en el gesto religioso en que el hombre se inclina o se arrodilla ante lo divino, no reconoce sólo que hay un poder del cual depende, sino que aquello es más grande y tiene más valor que él o que otros hombres (en sociedades tradicionales, el rey podía representar un caso intermedio). Un concepto que entra aquí en juego es el difícil concepto de lo *sublime*. Para entender esto en todo su alcance, debemos tomar en cuenta que con la religiosidad se ha combinado en general la creencia de que Dios es la fuente de la moral. Aunque casi siempre también han existido poderes divinos que habían sido vistos como malos, Dios es considerado generalmente como la quintaesencia de lo bueno. Esto resulta en parte del hecho de que Dios es visto como fuente de la buena suerte, pero va más allá. Así, la religiosidad también podría reunir en sí las tendencias del ser humano a trascender su egoísmo.

Para volver al tema de la oración, se podrían distinguir tres fases dentro del desarrollo histórico, fases que fácilmente oscilan de una a otra. La primera consiste en el intento de una influencia mágica: el creyente procura constreñir a los poderes divinos, se relaciona con ellos en tercera persona, como si fueran objetos naturales. En la segunda, el creyente se dirige en segunda persona a la voluntad de su dios y le suplica asistencia y socorro. Esta postura me parece ser la postura religiosa propiamente dicha. Pero existe la posibilidad de una tercera postura que se expresa en la frase del padrenuestro "Hágase tu voluntad". Esta frase expresa la actitud más extraordinaria de la que es capaz la postura religiosa, porque en ella la voluntad del creyente cambia aparentemente en 180 grados: en vez de procurar que Dios

haga lo que uno quiere, en vez de influir sobre la voluntad de Dios, el creyente se somete a ella y declara que aceptará lo que ocurra. El hecho de que la mala suerte sea interpretada como impuesta por Dios hace que lo malo se convierta en bueno; el creyente llega con este vuelco a una nueva concepción de lo bueno, independiente de sus deseos, y así, la persona alcanza la posibilidad de hacerse ella misma independiente de sus deseos. Esto significa que la relación con Dios le permite reinterpretar su vida de tal manera que logra integrar las frustraciones: todo lo que le pasa es interpretado como viniendo de Dios y, por lo tanto, como bueno.

¿Cómo puede lo divino adquirir un sentido aparentemente contrario al que tenía al principio? Seguramente por las cualidades que le son otorgadas en la alabanza, por la convicción de que Dios es la quintaesencia de lo bueno. Como ejemplo se podría citar lo que judíos y cristianos dicen cuando uno de sus seres queridos muere: "El Señor me lo dió, el Señor me lo quitó; ¡alabado sea el nombre del Señor!" (*Job* 1, 21). En nuestro contexto, lo importarte de este vuelco es que el hombre adquiere de esta manera una postura firme y constante hacia su vida, en la que sus frustraciones están integradas. Por venir de Dios, las frustraciones son vistas como buenas y como buenas son aceptadas, afirmadas por la voluntad. Así la vida en su totalidad adquiere sentido. Por ejemplo, el creyente que está sufriendo de una enfermedad terminal puede decir: aunque parezca un sin sentido, como Dios me la mandó, tiene sentido. Aquí se ve bien que en la tercera postura religiosa lo divino también tiene, al igual que en la segunda postura, la función de hacer la vida más soportable, de dar alivio, sólo que el alivio ahora no consiste en salvar de las frustraciones, sino en hacer posible aceptarlas. El alivio ahora consiste en llegar a lo que se llama paz del alma, es decir, a una actitud hacia la vida en que las frustraciones están integradas.

La tercera postura parece ser la actitud más alta a la que se puede llegar dentro de la actitud religiosa. Se podría pensar que lleva a un quietismo. Pero, por ejemplo, Jesús en el jardín de Getsemaní dice: "Padre mío, si es posible, aparta de mí este cáliz. Pero que no sea como yo quiero, sino como quieras tú" (*Mat.* 26, 39). Es decir, la tercera postura no tiene que perder su base en la segunda y esto significa que en la oración se combina la aceptación del mal que Dios me manda con el ruego de que no me lo mande. Es decir, el individuo logra tener una doble voluntad: quiere lo uno pero acepta lo otro; va a hacer todo lo que puede para evadir el mal, pero lo acepta afirmativamente cuando ocurre a pesar de sus acciones. Va a decir, por ejemplo: "Dios es más sabio que yo."

Pero ahora debemos preguntar qué les ocurre a las posturas religiosas cuando la creencia en un poder divino ya no resulta plausible. Esta situación es la que Nietzsche llamó la muerte de Dios. La mejor

aclaración que conozco de nuestra situación en la modernidad frente a la creencia religiosa es el ensayo de Freud "El porvenir de una ilusión". La creencia en Dios es, según Freud, no sólo un error, sino algo peor: una ilusión, y una ilusión es para Freud una creencia que consiste en la proyección de un deseo. Se podría hablar también de una creencia ideológica. Si en vez de razones para una creencia, lo que tenemos son puros motivos subjetivos, entonces, dice Freud, esto hace la verdad de la creencia tanto más inverosímil. La religión es, según él, un residuo de la niñez, Dios padre es la proyección del padre real. ¿No es un alivio tremendo tener toda la vida un compañero que nos consuela de la misma manera como nos consolaban, si tuvimos esta suerte, nuestros padres cuando fuimos niños chicos? Freud piensa que ni siquiera vale la pena mostrar la falsedad de la creencia, ya que es tan obvio que la razón por la que la tenemos es lo que en inglés se llama *wishful thinking*: el pensamiento se deja dirigir no por la verdad, sino por los deseos.

Sin embargo, Freud parece exagerar cuando mantiene que la religión se reduce a infantilismo. Lo divino se experimenta como sublime, como yendo más allá de cualquier poder humano. Parece problemático intentar reducir la inclinación ante lo sublime a la manera como un niño se relaciona con su padre. Freud no hace justicia a las diferentes actitudes que la postura religiosa permite. En particular, se podría objetar que Freud pasó por alto el problema de una postura que integraría la frustración en la vida. Aunque Freud fue agudamente consciente de los problemas de la frustración, quizás más que ningún otro, su solución fue que lo único que una persona adulta puede hacer cuando se encuentra en frustraciones reales y profundas es apretar los dientes, y esto significa que debemos aprender a padecer las frustraciones sin poder integrarlas, sin darle un sentido a la vida. Quizás Freud hubiera dicho que también la pregunta por el sentido de la vida es infantil, pero esta pregunta no es una pregunta de niños.

Cuando nos preguntamos por las razones por las que la mayoría en la cultura moderna está abandonando la religiosidad, el argumento que para Freud fue el decisivo me parece contar poco, y los principales motivos me parecen ser dos: primero, que en general la vida es hoy más fácil de lo que había sido y que por esto cuesta menos empujar las frustraciones profundas hacia los márgenes de la vida, a un vago futuro momento de la muerte, a las clínicas y a los manicomios; pero igualmente importante me parece ser el argumento teórico de que dentro de una concepción científica del mundo, de la cual hoy nadie puede sustraerse con buenas razones, simplemente no hay seres espirituales. La idea de un ser espiritual y moral que existía antes de la evolución biológica e incluso fuera del espacio y del tiempo es tan poco compatible con nuestra manera de ver la realidad que las concepciones religiosas tendrían que ser abandonadas aun si no tuviéran-

mos el argumento ideológico de Freud. Esto parece ser una obligación de honestidad intelectual. El argumento de algunos filósofos como Anthony Kenny de que, así como no podemos probar la existencia de Dios, tampoco la podemos refutar, es lógicamente válido pero vacío, porque –a pesar de Pascal– parece absurdo basar la propia vida sobre una pura idea cuya única acreditación consistiría en que no es refutable, y, en este caso, el argumento de Freud acabaría con la última duda. Hoy en día la única postura que me parece honrada es el ateísmo y la diferencia que tengo con Freud es sólo que no me parece ser tan fácil como él cree. Lo que Freud no ve es que la religión tiene una raíz antropológica profunda y no se puede ver simplemente como un infantilismo. Si es así y si es cierto que una creencia ya no es posible, resultaría que nos quedamos en un vacío. Vista desde una perspectiva biológica, se podría sostener que la capacidad de relacionarse con algo sublime es una de las capacidades esenciales del hombre, desarrolladas por la evolución, de modo que el ser humano no creyente parecería quedarse con un déficit.

En particular, nos quedamos con el problema de una actitud para con la vida que integraría la muerte y las otras frustraciones. La opinión de Freud, que es la que se asume en general hoy en día acerca de las frustraciones, según la cual en los casos desesperantes debemos apretar los dientes, es tan poco satisfactoria porque no permitiría una actitud uniforme de la voluntad del ser humano dentro de las vicisitudes de la vida. Confrontada con la muerte, una persona quiere tener una concepción coherente de la vida. Me parece problemático –aunque posible– vivir de día en día, hoy gozando, mañana desesperado, y quedando a merced de mis emociones y sentimientos pasajeros. Cuando introduje el concepto de un deseo de tercer orden indiqué como ejemplo la concepción de Aristóteles de vivir una vida de equilibrio emocional. Esto me parece ser una concepción profunda, pero ella deja de lado el problema de la muerte y de las otras grandes frustraciones. Entre los griegos el único filósofo que supo integrar lo negativo con lo positivo fue Heráclito y, con él, hasta un cierto grado lo fueron los estoicos, pero los estoicos pensaban, con poca plausibilidad, según creo, que la mera virtud moral es un bastión suficiente contra las frustraciones. La pregunta que queda abierta es cómo poder mantener la pregunta por el sentido de la vida, cómo no sólo padecer sino aceptar los sufrimientos. ¿Hay, fuera de la religión, un equivalente de lo que llamé la tercera postura de la religiosidad? Es esta pregunta la que nos lleva a la mística. En las culturas orientales, en particular en India, China y Japón, la mística parece haber sido más importante que las religiones, y habían sido las místicas y no las religiones las que habían conducido a concepciones integradoras de vida y de paz del alma.

La primera pregunta, naturalmente, es: ¿qué es mística? Todos los

eruditos están de acuerdo en que no hay un concepto único que comprendería todas las corrientes que así se han llamado. Pero lo que sí se querrá alcanzar es un sentido que comprenda más o menos los diferentes tipos de meditación hindú, budista y taoísta y por lo menos una parte de los místicos cristianos y musulmanes. Algunas definiciones y nociones que se encuentran son las siguientes: un estado de conciencia en que el sujeto se siente unido con la totalidad de las cosas, o con el ser, o con Dios. Este estado, que se ha llamado *unio mystica*, se describe muchas veces como una contemplación, pero también ha sido entendido como una experiencia de identidad de los dos lados. Un intento de expresar lo mismo es la definición de Jaspers según la cual en la mística la distinción de sujeto y objeto desaparece. Una fórmula que se encuentra mucho es la de Heráclito: *hen pan* ("todo es uno"). Otra caracterización importante es que el *yo* desaparece.

Sin embargo, hay místicas que no caen bajo todas estas descripciones. En la corriente *samkhya yoga* de la mística hindú, el sujeto se sumerge sólo en sí mismo, no pretende una unidad con algo objetivo. En el budismo, el sujeto no se sumerge ni en sí ni en la identificación con el mundo; el ideal es el vacío. En el taoísmo, como también en Heráclito, ni el sujeto ni la pluralidad de los entes desaparecen, sino que se sostiene que todo es uno por tener una estructura de ser y desvanecer común.

Lo que quizás es el denominador más general es la conciencia de que el *yo* desaparece o se relativiza. Aun en el *samkhya yoga*, en el que el individuo se sumerge en el fondo de su alma –en lo que se llama "atman"–, el *yo* empírico desaparece. Tomo como mi hilo conductor el hecho de que en todas las formas de la mística el *yo* o desaparece o se relativiza. Creo que en todo misticismo el elemento contemplativo o teórico es secundario y que sólo podemos entender la mística desde el lado de su motivo práctico, y este consiste, según creo, en que el sujeto se desprende de su *yo*.

Esto podría parecer paradójico, pues ¿no es el sujeto el *yo*? ¿Cómo, entonces, se puede desprender de sí? Pero lo que el místico quiere decir con esto es que se desprende de su *yo quiero*, es decir, que se libera de su estar fijado en sus deseos hacia tales y tales fines. No toda mística es meditación y concentración, pero donde lo es, esta concentración no consiste tanto en fijarse en un punto único sino en abstraer de todo contenido de su voluntad. Cuando la persona se libera de estar atada a los objetos de su voluntad, tiene la sensación de separarse del *yo quiero* y en este sentido del *yo*.

Tiendo entonces a definir lo místico por este rasgo práctico de deshacerse del *yo quiero* para obtener un estado de paz del alma, de tranquilidad emocional. Todo lo demás serían métodos diferentes de llegar a este estado. El misticismo así visto sería también, como las religiones, una reacción al hecho de que la vida está caracterizada por la

mala suerte. En vez de procurar ayuda contra la mala suerte de parte de lo divino, la mística se construye un sentido de vida en que el hombre se independiza de la mala suerte.

Así, el místico entra en un vacío que puede ser o un vacío completo como en el budismo, o un vacío lleno de ser pero libre de todo objeto particular como en el vedanta, o lleno de Dios como en la mística musulmana y cristiana. Si es correcto que retirarse de todos los objetos particulares de la voluntad, o por lo menos relajar el estar fijado en los deseos, es el motor motivacional de la dinámica mística, entonces una pregunta central tiene que ser: ¿qué motivo tiene el sujeto para retirarse de su apego a sus deseos?

El concepto fundamental aquí me parece ser el de la paz del alma. Los conceptos de paz del alma, serenidad y dicha son recurrentes en todas las vertientes que se llaman místicas. Se trata de una dicha que no se experimenta por el cumplimiento de un deseo positivo, que siempre sería pasajero y estaría sujeto al cambio de la suerte, sino de una dicha que se experimenta en la abstención de los deseos o en su relativización. Por esto consiste en serenidad hacia las emociones y hacia todo cambio, y es esto lo que se llama paz del alma. Esta paz del alma es el único estado emocional que no está sujeto a cambios y sobre el cual la suerte no puede influir.

En las diferentes corrientes místicas encontramos varios motivos para deshacerse del apego a los deseos y, así, del apego al *yo*. El motivo que domina en el budismo y en las místicas hindúes es retraerse del sufrimiento. Según el Buda, toda vida consiste en sufrimiento, y no habría sufrimiento si no hay deseos y concupiscencia, y la especial capacidad del hombre dentro del reino animal es que puede desistir de sus deseos, y este es el camino de la liberación. Yo podría añadir que esta capacidad la tiene el hombre por su lenguaje proposicional con su elemento esencial de negación.

Encontramos una concepción diferente dentro de la mística cristiana por ejemplo en Meister Eckhart. En el centro de la mística de Meister Eckhart está la *unio mystica* con Dios y así con el ser, pero también ahí está a la base una renuncia a la voluntad propia. Al modo como uno debe relacionarse con su voluntad Eckhart dedicó todo un tratado: los *Discursos de instrucción (Reden der Unterweisung)*. Escribe: "Sólo entonces la voluntad es perfecta, cuando está sin apego al *yo* y se ha externalizado y subordinado a la voluntad de Dios." Tener una buena voluntad consiste, según Eckhart, en el abandono de la voluntad propia. Esta actitud es, dentro del misticismo, idéntica a lo que llamé la tercera postura religiosa, o quizás sería mejor decir que en la tercera postura la religiosidad es ya una forma de mística. Aquí religiosidad y misticismo se solapan.

Hallamos una tercera explicación, más compleja que la budista o la cristiana, en el taoísmo. A la concepción taoísta quiero entrar con algo

más de precisión porque es la concepción mística que para nosotros podría ser la más accesible, por no estar fundada como la cristiana en la religiosidad ni como la budista sobre el pesimismo. Mis fuentes son el *Tao Te King*, supuestamente escrito por Lao-Tse, y la compilación transmitida bajo el nombre del místico Chuang-Tse. También en el taoísmo existe el elemento de meditación y de concentración, pero no constituye lo central –como en el hinduismo–. El sabio taoísta no se desprende de sus emociones, sino que se relaja en ellas. La paz del alma que encuentra no la encuentra fuera del mundo como el budista, fuera de sus emociones, sino en la convicción de que cumplimiento y frustración, vida y muerte son dos lados de lo mismo, así como el *ying* y el *yang* de la creencia popular china. El taoísmo es igualmente un misticismo, porque también contiene una referencia a un uno en relación al cual el sabio se libera de su *yo*, pero este uno no es algo fuera de la multiplicidad de la vida –como en el budismo y el hinduismo–, sino el orden que une los opuestos. En un lugar Chuang-Tse dice que su nombre es “Paz en conflicto”. El taoísmo tiene una posición similar a la que tenía Heráclito dentro del pensamiento griego, mientras que la concepción hindú corresponde más a la de Parménides.

Esta concepción de la unidad de los opuestos no es en primer lugar una concepción teórica, sino práctica: la unidad primaria es la unidad entre vida y muerte y entre subida y bajada. También el aforismo de Heráclito: “el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo”, se tiene que entender en primer lugar en una perspectiva práctica.

Si nos basamos en el taoísmo, la divisa “todo es uno” adquiere el siguiente sentido: en primer lugar, significa que para cada persona sus experiencias positivas y negativas deben ser vistas como perteneciendo las unas a las otras. Sólo en segundo lugar esto tiene como consecuencia que todas los entes en el mundo son iguales precisamente por tener esta misma estructura de nacer y morir.

La palabra “Tao” significa “camino”, pero adquiere en el taoísmo un segundo significado: el de ser aquello de lo cual todo nace y a lo que todo vuelve. El primer sentido es claramente práctico, el segundo, teórico. En China la única pregunta que parecía interesante era la pregunta por el tao en el primer sentido: ¿cuál es el camino para nosotros, cómo debemos vivir? Esta fue aun la pregunta de los confucianos, y fue sólo la respuesta que daban los taoístas a esta pregunta la que llevó al mismo tiempo a darle a la palabra un sentido medio teórico, el sentido de fundamento común de todo. El relacionarse con una unidad fundamental es el aspecto místico que el taoísmo tiene en común con otros sistemas místicos. Pero como esta unidad es vista como raíz de la estructura común de todo devenir, el sabio que es consciente de esta unidad, no se hunde en una meditación, no sale de la situación concreta de su existencia. Por lo tanto, su voluntad no se desprende de

sus objetos normales, sino que se *relaja*.

Este relajamiento de la voluntad ocurre en varios planos. Uno es que el sabio acepta el cambio y la disminución; incluso los taoístas dicen que en la bajada se sube, en la pérdida se gana. Un segundo plano del relajamiento de la voluntad es algo muy parecido a lo que vimos en la tercera postura de la religiosidad, sólo que el taoísta no dice "Que se haga Tu voluntad", es decir, él no se entiende como estando delante de un dios. Chuang-Tse dice que el sabio sabe distinguir entre lo que él puede hacer y lo que el cielo hace; "el cielo" no es un dios, sino simplemente otra expresión para lo que no está en el poder de uno. El cielo no puede hacer lo que yo debo hacer: yo por lo tanto debo actuar, pero yo tampoco debo intentar interferir con el cielo. Debo aceptar mis límites y esto no consiste en apretar los dientes, sino en el sentido de la vida que se basa en la convicción de la unidad de los opuestos en todas las cosas.

Finalmente, la idea del relajamiento de la voluntad tiene un tercer sentido, que es el propiamente taoísta y que se expresa en el término "wu-wei", que literalmente significa "no actuar". Con esto los taoístas no quieren decir que el hombre no debe ser activo, sino que debe hacer lo que *tiene* que hacer sin exageraciones y empeño, y en particular sin hacerlo para ganar fama o prestigio. Según Lao-Tse, el hombre debe tratar de retroceder al estado de infante, de bebé, y en Chuang-Tse se enfatiza la vuelta a la espontaneidad de los animales. La idea es hacer lo que se hace sin una conciencia de sí exagerada (sin lo que en inglés se llama *self-consciousness*), y así volver a tener una espontaneidad similar a la que tienen los animales. Si uno cae de un vehículo cuando está borracho, dice Chuang-Tse, no se va a matar. El borracho cae tan suave como un gato. Si esto se logra hacer con vino, comenta Chuang, tanto más con el cielo. Esta idea de abandonar la reflexión egocéntrica, de actuar sin preocupación y sin la reflexión sobre cómo lo comentarán los otros pasó más tarde también al budismo chino y así llegó a constituir un factor importante en el budismo-zen japonés. Para citar algunas líneas de Chuang-Tse: "No busques fama, no construyas esquemas... Aténate a lo que recibiste del cielo, pero no creas que posees gran cosa. Vacíate. El hombre perfecto reacciona pero no agarra."

La teoría del "wu-wei" no es, entonces, una doctrina de la negación de la acción, sino de un retroceso de la voluntad. Creo que se presta a ser comentada por lo que intenté decir al comienzo sobre la voluntad humana. La voluntad humana, en contraste con la voluntad de un animal o un bebé, es deliberativa, contiene el elemento de reflexión, una reflexión que es consciente tanto del futuro como del valor que aquello que uno hace va a ganar o perder a los ojos de los demás. Esto resulta en estar preocupado y en una serie de emociones que los otros animales no tienen. "Los animales -decía Walt Whitman- no suspi-

ran ni se lamentan sobre su situación." El hombre está enredado consigo mismo: su voluntad deliberativa, a pesar de serle tan útil, es un peso para él.

La paz del alma, que el taoísta busca, no consiste entonces simplemente en una serenidad general en relación con sus emociones, sino en la reducción de aquellas emociones que resultan en particular de su reflexión y del reflejo que encuentra a los ojos de los demás. Estas emociones las ve el taoísta como superfluas; él quiere retroceder a una espontaneidad comparable a la de los animales. Esto se podría comentar así: lo deliberativo lleva a un egoísmo específico humano que se distingue del egoísmo animal: el animal no está preocupado con su ego. Desde luego la idea de los taoístas no puede ser entendida como un intento de volver a ser de hecho como un animal o un infante. Al contrario, el hombre puede volver a acercarse a la espontaneidad animal sólo si da otro paso reflexivo más allá de su reflexión deliberativa; es en la conciencia del cielo y la conciencia explícita de la unidad de los opuestos -del Tao- que el hombre reencuentra la paz del alma en que se deshace de su enredo consigo mismo. La reflexión que ocurre en la deliberación tiene como consecuencia que el hombre se ve a sí como lo último que le importa, como un absoluto en este sentido; pero es la misma capacidad de reflexión la que le permite dar un segundo paso atrás y relativizarse a sí mismo. Abriéndose a lo que los taoístas llaman cielo o a lo que en las religiones había sido Dios, el hombre puede decir: lo importante es aquello y no yo. Mientras que para un animal no-humano no hay ningún equivalente a lo que expresamos con la palabra "importante", la voluntad humana que, en un primer momento, se toma a sí misma como punto de referencia de todo lo que le parece importante, como el centro de su mundo, puede, en un segundo momento, relativizar esta importancia, puede abrirse al mundo mismo y verse a sí como una partícula dentro de él, como un ser entre otros seres. Igualmente como la posibilidad de la relativización, también su correspondiente emocional, la paz del alma, es algo específicamente humano, pero la admiración por la vida espontánea de un animal o de un niño que no delibera aun, puede llevar a describir el paso que un hombre tiene que dar por medio de una reflexión más alta como un retorno a un estado pre-reflexivo.

Pensé que debía presentar el taoísmo un poco más detalladamente, primero porque es tal vez el misticismo más accesible de todos, por no contener ningún elemento de superstición ni de pesimismo, y segundo porque con su "wu-wei" los taoístas se confrontaron de manera práctica con el mismo aspecto que yo al comienzo describí teóricamente cuando presenté el fenómeno de la preocupación humana como resultando de la voluntad deliberativa. Pero el taoísmo es sólo un misticismo entre otros. Lo que todos los misticismos tienen en común es que intentan una respuesta al sentido de la vida, y esto siem-

pre como una respuesta al problema de las frustraciones. En toda mística se expresa una voluntad de tercer orden, toda mística proviene de una segunda reflexión, una reflexión que se confronta con el egocentrismo que está contenido en la preocupación que resulta de la reflexión deliberativa y procura ganar un sentido de la vida más allá de los fines particulares. Una parte de los misticismos, como los hindúes, logra encontrar este sentido solamente fuera de la vida, otros, como el taoísmo, lo encuentran en una modalidad de la vida misma, pero en ambos casos el objetivo es la paz del alma. La idea de la paz del alma como bien supremo, como único lugar de felicidad constante, parece una consecuencia inevitable de la estructura reflexiva de la voluntad humana. Lo que visto desde aquí podría extrañar no es que hayan existido estas grandes culturas orientales que han sido dominadas por la búsqueda de un camino místico, sino más bien que hay esta otra cultura -la nuestra-, en la que se cree poder vivir sin esta meta.

Preguntémosnos finalmente cuál es la relación entre las religiones y las místicas. Religión y mística son las dos posibles respuestas al problema de la mala suerte, problema que necesariamente surge para una voluntad deliberativa. Hemos visto que también dentro de la religión se puede tener una concepción mística. Esto ocurre en lo que llamé la tercera postura religiosa. Pero si se entiende lo que llamé la segunda postura como la postura religiosa propiamente dicha, entonces se puede decir que en la religión el problema de la mala suerte es resuelto por la proyección de una instancia divina que puede ser llamada en auxilio, mientras que en las místicas es resuelto por una concepción de la vida en la que la persona encuentra paz, sea que logre hacer abstracción de las frustraciones, sea que encuentre un camino para integrarlas. Para poder hacer esto, también la mística tiene que recurrir a algo fuera de lo común, algo que está más allá, y esto puede, pero no tiene que, consistir en la proyección de algo divino: ni el ser de los hindúes o de Parménides, ni el nirvana de los budistas, ni tampoco el Tao han sido algo divino. Quizás el concepto de lo sublime -algo que está más allá de nosotros y en relación con lo cual nos entendemos como pequeños- es lo que las religiones y la mística tienen en común. Pero ya dije que no me parece fácil explicar este concepto de lo sublime. Sin embargo, se podría quizás mantener que, lejos de tener que decir, con Wittgenstein, que la idea de lo sublime trasciende los límites del lenguaje, ha sido la misma estructura proposicional del lenguaje la que les ha hecho difícil a los seres humanos entender su vida sin una concepción de lo sublime.