

NATURALISMO Y MISTICISMO ORIENTALES:  
UNA PRESENCIA SUBTERRÁNEA Y SUBVERSIVA EN  
OCCIDENTE

*EASTERN NATURALISM AND MYSTICISM: A SUBTERRANEAN AND  
SUBVERSIVE PRESENCE IN THE WEST*

LUCIANO ESPINOSA  
Universidad de Salamanca  
espinosa@usal.es

**RESUMEN**

El artículo propone una visión abierta de la relación cultural entre Oriente y Occidente, tanto en términos históricos como sistemáticos. Los temas de estudio son el naturalismo (sivaíta-dionisiaco) y el misticismo (el arquetipo del héroe espiritual) que viajaron desde el Este al Mediterráneo y dejaron una huella directa o indirecta a la hora de superar toda clase de dualismos.

**Palabras clave:** Oriente, Occidente, naturalismo, misticismo.

**ABSTRACT**

The paper proposes an open vision of the cultural relations between East and West, both in historical and systematic terms. Topics of study are naturalism (Shiva-Dionysos) and mysticism (the spiritual hero archetype), which travelled from the East to the Mediterranean Sea and which left a direct or indirect footprint in overcoming all kind of dualisms.

**Keywords:** East, West, naturalism, mysticism.

1. Presentación.

Cuando hablamos de Oriente y Occidente se trata de nociones indicativas y no homogéneas hacia dentro o estancas hacia fuera. Sin embargo, resultan útiles para referirse a ciertos aspectos simbólicos de conjunto que conservan vigencia, por mucho que la integración planetaria crezca y la globalización se erija en el nuevo mito. De hecho, son

más los contactos ligados a la economía que los propios del diálogo intercultural basado en el conocimiento histórico. Por otra parte, el significado y uso de aquellas nociones –como tantas otras– obedece a construcciones ideológicas contextuales, ya sea el tópico del *orientalismo* acuñado en Occidente –que Edward Said denunció con ese mismo título (1978) en su aplicación a Oriente Medio y que podría ampliarse– o la condena del bárbaro depredador occidental por parte de los orientales. Aunque atenuados, perduran unos clichés favorecidos por la confusión y los recelos reinantes en épocas de grandes cambios y aceleración (tecnológica) de los procesos. Además, en palabras de A. Giddens, la globalización excita las tensiones entre la tradición (continuamente reinventada y mucho más amplia que el mero fundamentalismo) y el énfasis en el futuro propio de la civilización industrial, lo que nos sitúa dentro de una época muy dinámica a la vez que llena de perplejidades.<sup>1</sup> Etnocentrismo y cosmopolitismo, en fin, combaten hoy con renovada intensidad.

A primera vista, la influencia y difusión del modelo de vida occidental es mayor que a la inversa, dada la expansión conquistadora de Europa y después del capitalismo, que a su vez contaba con la pujanza político-militar de antaño y el éxito generalizado de la ciencia. Ni que decir tiene que eso ha cambiado y se impone una tendencia a la igualación en bastantes aspectos, además de que el Pacífico se ha convertido en el nuevo centro geopolítico mundial, pero ello no impide el predominio –al menos en cuestiones pragmáticas y funcionales– de cierta *racionalidad* generada en Occidente. Como ha indicado Paul Kennedy, hasta el siglo XV no había diferencias apreciables de poder y desarrollo entre los principales estados y territorios, pero la introducción de la competencia a gran escala, con un gradual pluralismo y abundante circulación de ideas y prácticas diversas, facilitó el despegue europeo gracias a ese contraste crítico abierto a la innovación,<sup>2</sup> que obviamente no debería perderse. Digamos, resumiendo, que hoy perdura la hegemonía *simbólica* de Occidente –sobre todo en asuntos aplicados– y que la presencia en estas latitudes del pensamiento oriental debe buscarse dentro de unos ámbitos tal vez más extraños.

Aparece, en efecto, una forma difusa cuando no indirecta y remota en el tiempo, o son asociados sin aclaración a las actuales modas *new age*. En

<sup>1</sup> Giddens (2002) pp. 35 y 52-61.

<sup>2</sup> Kennedy (1994) pp. 46ss.

general, los occidentales son un tanto ígnaros e indiferentes al respecto, mientras que en aquellos países se han dado transformaciones y mezclas histórico-culturales de gran aliento que acarrear notables beneficios y no pocas convulsiones, hasta el punto de vivir una contradicción entre lo autóctono y lo importado. Mientras que China ha optado por recuperar el tradicional confucianismo para promover la cohesión social y la ética civil en una sociedad que experimenta un cambio veloz, y es pronto para hacer diagnósticos, los casos de India y Japón (receptores de una influencia exterior más prolongada e intensa) muestran una problemática acusada. Autorizados observadores insisten en los choques y las escisiones cotidianas entre las formas occidentales de vida y las consideradas como propias anteriormente, fenómeno que además se mezcla con las disputas ideológicas internas, lo que da lugar a cierta esquizofrenia cultural no exenta de desgarramientos.<sup>3</sup> Por su parte, la gran mayoría de los occidentales apenas repara en ello ni manifiesta interés por incorporar algo sustancial de las cosmovisiones ajenas.

Y la pregunta que cabe hacerse es si –dada la hibridación global en alza y la relativa desorientación pareja– no convendría que Occidente también se abriera más a lo que pueda recibir de Oriente, empezando por reconocer las influencias que ya se hayan producido tiempo atrás. Por supuesto que son procesos largos de difícil asimilación y que nadie puede dirigirlos ni forzarlos, pero sería interesante ensayar una visión afincada en la complementariedad. Simplificando las cosas y echando mano de la vieja metáfora, podría decirse que Occidente se caracteriza por ver los árboles y olvidar el bosque, mientras que a Oriente se le impone el conjunto y pierde de vista a los individuos; cuando lo más inteligente, claro está, es conjuntar cantidad y cualidad, partes y todo, diferencia y unidad. En última instancia, a nadie se le oculta que el mestizaje es una pauta de la historia, pero habría que ser más conscientes de ello y además promoverlo.

## 2. Algunas referencias históricas y temáticas.

2.1 Conviene recordar unos pocos vínculos cronológicos y culturales que amplíen la mirada desde el principio, antes de entrar en las dos expresiones particulares (naturalismo y misticismo) aquí elegidas para mostrar la presencia

<sup>3</sup> Para el caso de Japón, Lavelle (1998) pp. 71 y 93; y para India, Enterría (2007) pp. 512, 514 y 518.

de lo oriental. Lo primero a destacar –en un plano general– es que los contactos se intensificaron desde el neolítico, pues hay evidencia de que a Europa y a Egipto llegaron cultivos y animales domésticos procedentes del sudeste asiático entre los años 6000 y 3.500 antes de nuestra era, del mismo modo que plantas aclimatadas en el Creciente Fértil alcanzaron el Valle del Indo ya en el octavo milenio.<sup>4</sup> Quiere decirse que los humanos acaban por adoptar las innovaciones ventajosas y que la distancia nunca ha impedido que los intercambios materiales y simbólicos hayan sido abundantes. Sobre esta base tan antigua no puede sorprender que se desarrollara una circulación posterior de todo tipo, en particular de cuanto ha estado ligado a las religiones y al tráfico comercial.<sup>5</sup>

Dando un salto en el tiempo, debe mencionarse que las conquistas de Alejandro Magno abrieron un canal de comunicación cultural estable a través de Asia central, como demuestra el establecimiento del reino grecobactriano (siglos III y II a. C.), el posterior reino indogriego (siglos II y I a. C.) y por último el imperio kushano (s. I-III de nuestra era), todos ellos entre el Cáucaso e India pasando por el actual Afganistán. A eso puede añadirse el sincretismo estético y religioso patente en el denominado *grecobudismo*, como se aprecia a través de la influencia griega en la formación de la corriente budista mahayana; o en la labor unificadora del gran emperador indio Asoka (S. III a. C.), quien testimonió sus logros a lo largo del Indostán con frecuentes inscripciones jurídico-políticas y religiosas en sánscrito, griego y arameo. Sin olvidar el intenso comercio de la ruta de la seda, en virtud del cual el Imperio Romano hizo acopio del valioso producto chino hasta el extremo de que se promulgaron leyes suntuarias restrictivas para limitar su consumo, por dar un dato concreto. Y es obvio que el trasiego incluyó a lo largo del tiempo creencias diversas (budismo, zoroastrismo, maniqueísmo, nestorianismo...y después el Islam).<sup>6</sup>

En el ámbito del pensamiento filosófico hay ejemplos elocuentes, de los que entresacamos unos pocos: así, se ha dicho que la obra de Parménides bien puede leerse a la luz de las nociones ontológicas sobre la inmutabilidad propias de los *Vedas* y de las *Upanishads*, de modo que el *Brahman* se correspondería con el ser y el *Atman* con los entes;<sup>7</sup> mientras que, en sentido

<sup>4</sup> Diamond (2011) pp. 115s

<sup>5</sup> Bentley (1993) cap. 2 y 3 (antes del año mil d. C.).

<sup>6</sup> Cf. Folz (1999)

<sup>7</sup> León Herrera (1980); y su traducción de las *Upanishads* (1996)

inverso y no sólo espacial, fue en la India como acompañante de Alejandro donde Pirrón (según Diógenes Laercio IX, 63) pergeñó su posición escéptica; y sin olvidar, además, que Megástenes ejerció poco después como embajador en aquellas tierras y transmitió (según cuenta Estrabón XV, 1, 58-60) abundantes informes sobre el país. Se ha indicado igualmente que hay similitudes de fondo -a la hora de *limpiar* la mente de los abigarrados contenidos lógicos convencionales- entre el cinismo, la corriente madhyamika del budismo mahayana (con Nagarjuna a la cabeza, s. II d. C.) y lo que después será el zen<sup>8</sup>. En definitiva, hay motivos sobrados para sostener que el tráfico de ideas -y no sólo de creencias- fue más denso de lo que suele creerse.

Continuando el breve muestreo que nos ocupa, ahora desde este lado del mundo, es Clemente de Alejandría quien reconoce la influencia egipcia, india y mesopotámica en la conformación del cristianismo (*Stromata*, I, XV), lo que nos sitúa dentro de la ebullición helenística que también incluye a los gnosticismos. No es fácil discriminar relaciones expresas dentro de ese conjunto, pero se apunta -por ejemplo- que el vaciamiento del “yo” de corte budista es comparable a la negación del yo en la fe cristiana: “Tengamos en cuenta que la mayoría de las tradiciones monásticas y meditativas del cristianismo procedieron de Etiopía y Egipto, países que tenían un permanente intercambio de sabios y místicos con la India”.<sup>9</sup> A lo que se añade el gran legado de Plotino (a caballo del racionalismo griego, la mística oriental y la religión salvífica de cuño semítico), quien realiza una novedosa lectura del *Parménides* de Platón según la cual “el ser sólo es la huella del Uno” y por tanto de éste no puede predicarse nada, por lo que el panteísmo queda tan descartado como la propia noción de un Dios creador (al igual esto último que en Giordano Bruno, Spinoza, Schelling y Hegel).<sup>10</sup> El Primer Principio es entonces inefable, como lo absoluto en Oriente, algo que encaja -por dar otro ejemplo notable- con la posición radicalmente contraria al antropomorfismo del Maestro Eckhart, quien así emancipa a una divinidad *abismática* de los tres “velos” o trascendentales que aún deben apartarse: nada menos que los del ser, el bien y la verdad.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Mc Evilly (2002) p. 439.

<sup>9</sup> Pániker (1982) p.178.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp.180s. Proclo radicalizará el planteamiento excluyendo el atributo del ser y la unidad misma.

<sup>11</sup> Pánikkar (1999) pp. 56s. y 72-75.

En épocas posteriores, resulta obvio que hay muchas más lecturas e influencias, pero baste con trazar dos últimas pinceladas: el ambiguo ejemplo de Schopenhauer, quien nutre su anti-idealismo pesimista y compasivo en la cultura india, como es sabido, para hacer frente entre otras cosas a la idea del progreso histórico de la razón. Y no está de más añadir que manejó la famosa traducción al latín realizada por H. A. Duperron en 1801 de textos védicos y upanisádicos a partir de la versión persa del s.XVII denominada *Oupnek'hat*,<sup>12</sup> lo que abunda en las conexiones cruzadas. Sin entrar en la peculiar interpretación del alemán ni en la de tantos orientalismos posteriores de corte pictórico o literario (por ejemplo, el impresionismo o la obra de Pound, Yeats, Claudel y Eluard), vale la pena mencionar el caso harto distinto pero no menos representativo de Erwin Schrödinger. El nobel de física nunca mezcla el conocimiento científico y la sabiduría oriental, como se ha hecho después con resultados dudosos, pero afirma sin ambages “la profunda verdad del Vedanta” en cuanto a que la identidad *atman/Brahman* recoge bien la experiencia mística universal del “Deus factus sum” y de la unidad en la pluralidad llevada al límite: “Por inconcebible que resulte a nuestra razón ordinaria, todos nosotros –y todos los demás seres conscientes en cuanto tales– estamos todos en todos”, visto desde la perspectiva de un eterno presente.<sup>13</sup> Pues bien, de la sensibilidad mística hablaremos después, pero queda confirmada como polo de atracción que rebasa cualquier época histórica o perspectiva intelectual.

2.2 Este pequeño recorrido, sin embargo, no pretende minusvalorar las profundas diferencias entre Oriente y Occidente, que condensamos ahora en dos puntos: la orientación teórica en torno al *ser*, que es concebido relativamente estable y sustancializado en el Oeste, cual objeto (idéntico) de aprehensión mediante conceptos, mientras que ni siquiera existe como categoría metafísica (sólo como verbo copulativo) en India o China, más próximas estas culturas al devenir cíclico de lo real y a un pensamiento desobjetivador. En segundo lugar, una *teoría de la acción* bien distinta, centrada en el sujeto agente para los occidentales, quien planifica y dirige su trato con

<sup>12</sup> Moreno Claros (2014) pp. 200s. Fue F. Majer, amigo de Schopenhauer, quien le recomendó su lectura por los parecidos que encontraba con Parménides y Platón, y especialmente al saber que estaba leyendo en esos momentos a G. Bruno y Spinoza (cf. p. 199).

<sup>13</sup> Schrödinger (1987) p. 150s. y antes pp. 142s. y 147.

el mundo, lo que a su vez desemboca en una historia concebida como *res gestae* que acumula novedad en función de las intenciones individuales; mientras que en el Este parecen más proclives a disolver los sujetos y sus actos en las propensiones o tendencias naturales de la circunstancia, esto es, en la llamada *no-acción* –sin épica ni cálculo premeditado– donde todo parece ocurrir por sí mismo, como el agua fluye por una ladera.<sup>14</sup>

Según estos últimos, no hace falta clasificar primero lo real ni actuar después para unir o reconciliar algo que no está escindido, pues lo único que hay es una realidad no-dual (ni una ni plural) ajena a la dicotomía sujeto/objeto. De ahí también que –en última instancia– no haya nada que conocer, *salvar* o resolver: al no existir hiato lógico u ontológico alguno, tampoco cabe formular un problema *inexistente* para abordarlo mediante la simbolización racional, por mucho que sorprenda o parezca evasivo el planteamiento. Permítase este esquematismo (lo he tratado con algún detalle en otro sitio)<sup>15</sup> que muestra la contraposición entre el ser inteligible y el fluir sin categorías, de acuerdo a muy diferentes modos de entender la relación entre sujeto y objeto. Se trata de percibir lo real *desde fuera* (para manejarlo mejor) como se ha hecho en Occidente o *desde dentro* (para acompañarlo en su curso o dejarse ir, que no llevar) como en Oriente, con todos los matices y críticas que luego quieran introducirse en cada caso. Damos la última palabra a Octavio Paz, buen conocedor sintético de las culturas en juego, quien resume así la cuestión: Occidente disuelve el *ser* en el *sentido* (la significación se impone o suplanta a la cosa misma), mientras que Oriente hace lo propio con el sentido que desaparece ante algo que no es ser ni no-ser, sino una mismidad sólo expresable en el silencio (como mostró Buda), pues escapa a toda dialéctica.<sup>16</sup>

Por otro lado, no cabe olvidar otras variantes más concretas que influyen decisivamente en la recepción mutua de las ideas. Al fin y al cabo, lo que decide qué se impone –dentro de las distintas atmósferas culturales– es la creación de “redes” intelectuales más o menos estables (ligadas a infraestructuras político-económicas y de contactos), que rebasan a los individuos y fijan la atención en una serie de conceptos y estructuras básicas

<sup>14</sup> Para un buen estudio de este punto en la cultura china del *Dao*, Jullien (1999) cap. 12, en particular p. 274. Y de modo más particularizado, Watts (1987) pp. 182 y 205.

<sup>15</sup> Una caracterización global del tema en Espinosa (2010) 103-120 (Fácilmente localizable en la Red)

<sup>16</sup> Paz (1986) p.234.

del pensamiento en lugar de otras; a lo que se suma la acción disciplinante de ciertas instituciones allí donde son fuertes, como es el caso de la Iglesia Católica, para la cual ha sido herejía “cualquier doctrina que destruyera la cadena de mando de la jerarquía central”.<sup>17</sup> Es decir, las ideas y las organizaciones suelen correr parejas, por lo que éstas ejercen sobre aquéllas una función tan estabilizadora como coercitiva. De ahí, entre otras cosas, que el naturalismo y el misticismo que vamos a tratar hayan tenido bastante de *subversivos* al ir contracorriente de ciertos patrones intelectuales e institucionales de Occidente.

### 3. La presencia olvidada de Oriente.

Los aspectos a tratar tienen algunos rasgos en común ya anticipados, tales como oponerse a todo antropocentrismo y antropomorfismo, o la búsqueda y empleo de vías de conocimiento no discursivo, hasta el punto de optar por la inmediatez y la fusión con lo real bajo esos dos registros, en lugar de apoyarse en mediaciones conceptuales. El naturalismo sería el camino de *abajo* para sortear las dualidades y los grados inherentes al discurso, si se permite la metáfora, y el misticismo sería el de *arriba* que los sobrevuela, aunque ambos caminos sean convergentes al cabo. Digamos que uno se queda más acá de la conciencia, ligado a la dimensión corpórea de cuanto existe, y el otro va más allá de los esquemas lógicos hacia lo inexpresado. Es como si el fondo sapiencial de Oriente eligiera esas dos variantes para escapar de un fenomenismo que bien podría cifrarse en el mito de la caverna platónica, de la que según el eminente físico sir James Jeans no hemos salido aún, pues ni siquiera los conocimientos científicos sobre la relatividad y la mecánica cuántica permiten acceder a la “realidad última” de las cosas.<sup>18</sup> Otra cosa, por supuesto, es qué entendamos por ello y el juicio que se quiera hacer sobre los eventuales resultados.

En cualquier caso, parece sugerente la propuesta de S. Pániker de que la primigenia no-dualidad oriental “subyace” al discurso occidental basado en dualismos (derivados de la distinción griega entre ser y logos y la judeocristiana entre espíritu y naturaleza), de modo que el proceso crítico que caracteriza a este último –“la astucia de la razón” – consiste en “domesticar el

<sup>17</sup>Collins (2005) pp. XVIII del Prefacio, y pp. 81s. y 127. A su vez, el monopolio del teísmo disparó la especulación interna al cristianismo desde el medievo, p. 837.

<sup>18</sup>Jeans (1987) p. 174.

asombro” ante lo místico y replantear incesantemente las dicotomías en sus diversas vertientes, es decir, definir mejor los problemas aun cuando entonces resulten insolubles en sus últimos extremos.<sup>19</sup> Casi siempre dentro de lo decible y más o menos acotado, el pensamiento de Occidente se debate en el plano medio de la conciencia (según la metáfora mentada más arriba) para aquilatar una y otra vez las cuestiones en sus irreductibles antagonismos teóricos, a la vez que ofrece beneficios prácticos de toda índole.

Huelga decir que su función es fundamental y valiosa en extremo, pues la actitud contemplativa por sí sola no resuelve los acuciantes problemas de la humanidad. Pero también es orientativo recordar que hay otras tradiciones postergadas en Occidente que conformarían una “Gran Subcultura que se opone a las Iglesias y a los Estados en tanto que aparatos reguladores de la cohesión social”;<sup>20</sup> y esto no debe entenderse a mi juicio como una idealización de la misma vinculándola al esoterismo, ni mucho menos negar la importancia del orden convencional o exotérico de la existencia. Sencillamente, se trata de considerar esas variantes heterodoxas para ver posibles influencias orientales y, en su caso, depurarlas de supersticiones, como se intenta hacer con cualquier otra manifestación cultural.

3.1 El naturalismo particular al que nos venimos refiriendo es del tipo dionisiaco, es decir, el que busca la pérdida de la conciencia ordinaria y la abolición de las convenciones de toda clase para fundirse con la parte *salvaje* de la existencia, especialmente aquello ligado a la vida animal. Según recordaba Nietzsche, el dionisismo resulta ser el polo opuesto y complementario de la armonía y la luminosidad inteligentes expresadas por Apolo. Dioniso es el dios asilvestrado y secreto, ajeno al orden de las costumbres urbanas, cuya posesión maníaca (*mania*) supone la pérdida del ego y el renacimiento tras la comunión colectiva (eventualmente sangrienta) y la muerte simbólica que lo celebra ritualmente, entre otras notas que se irán viendo.

<sup>19</sup> Pániker (1982) p. 147 Esto encaja con su tesis del *retroprogreso*, según la cual el avance de todo tipo en el conocimiento, incluido el científico, nos acerca paradójicamente al origen nodual en la medida en que deja atrás las dicotomías periclitadas y muestra la necesidad de rebasarlas todas.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 183. Ahí se incluirían el chamanismo, los cultos místéricos, el gnosticismo y diversas heterodoxias.

El vínculo con Oriente consiste en que se trata de una manifestación procedente del shivaísmo dravídico o pre-ario de la India, como ha estudiado con detalle Alain Daniélou, a quien vamos a seguir a continuación. En efecto, parece que desde el quinto milenio antes de nuestra era hay sólidos intercambios culturales llegados del Este que atraviesan Asia Menor y ocupan el Mediterráneo, tal como atestiguan construcciones megalíticas, mitos y símbolos: por ejemplo, los que muestran el culto al toro, al falo, al carnero, al león, a la serpiente..., o la difusión de otros elementos como la cruz gamada, el hacha doble, los cuernos, la danza extática, el laberinto, etc.; lo que confirmaría de paso las afirmaciones de textos griegos sobre una misión de Dioniso en la India y los textos indios que refieren la expansión del shivaísmo hacia Occidente.<sup>21</sup> Hay que subrayar que son ingredientes de una visión apegada a las constantes de la naturaleza (así los ciclos de vida y muerte propios de los cultos agrarios, sin que estos fenómenos se reduzcan a ellos) y que carecen en esta fase remota de la figura arquetípica de los grandes héroes o salvadores ya personificados, de los que hablaremos luego.

En conjunto, puede decirse que sobre una base animista –ligada a la caza y los sacrificios animales– emerge en la antigua India el culto a Pashupati o señor de las bestias y a Parvati o Dama de las montañas, lo que se correspondería después en Creta con los nombres de Zagreus y Cibele, Ishtar y Tammuz en Mesopotamia, Osiris e Isis en Egipto, Adonis y Venus, etc. Son por tanto los animales y los lugares-santuario salvajes quienes portan la llamada a recuperar los estratos pre-rationales de la vida, si bien encarnados simbólicamente en las divinidades masculina y femenina que los gobiernan. Por otro lado, aunque haya obvias diferencias interculturales y aunque el shivaísmo clásico se modifique y cuaje después del obligado sincretismo con los cultos arios y más tarde con el Jainismo, parece que perdura a lo largo del tiempo cierta resistencia a su *domesticación* social (como en el Orfismo), según evidencia el Mitraísmo de los colectivos guerreros.<sup>22</sup> Frente a la espiritualización progresiva que difumina los aspectos carnales y chocantes o *extremos* de esta religiosidad para dar paso a los dioses convencionales y a formas sociales de regulación ideológica, aún quedan algunos ingredientes inasimilables en los márgenes de la cultura.

<sup>21</sup> Daniélou (1987) pp. 32s, 45 y 49. Semejantes ejemplos atañen también a las culturas minoica y egipcia en torno a las figuras de Minos y de Osiris, respectivamente. Además, hay huellas de que se expandió hacia el Extremo Oriente.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 50 y 40.

Así, todo aquello que reconoce y reivindica la corporalidad en sentido amplio (asentada en la materialidad del universo), poniendo el énfasis en sus aspectos más intensos y energéticos, tales como las funciones digestivas o excretoras, pongamos por caso. Especial atención merece la sexualidad, claro está, llevada al límite de su significación y de su alcance transversal a través de determinadas prácticas inusuales pero inclusivas, tales como las orgiásticas y el bestialismo. Digamos a este respecto que los rituales tántricos de los *bhakta* indios no difieren en lo esencial de los *bacantes* griegos, de manera que el trance, la embriaguez etílica o alucinógena y la falta de frenos o represiones son los rasgos comunes.<sup>23</sup> Es obvio, entonces, que ahí no rigen las normas morales ni las jerarquías sociales o de género, como tampoco los códigos religiosos o políticos institucionales.

Por el contrario, lo que se ansía es una *locura* transitoria e igualadora, capaz de recuperar supuestamente el caos primordial como fuente informe de la vida, algo que entrañaría un paradójico aprendizaje espiritual mediante la *descodificación* general de la existencia y la transformación interna gracias a estas fuerzas primigenias que desbordan la conciencia egoica. Transgredir los límites de la *civilización* da paso al ejercicio de una violencia que acaso es exorcizada justamente mientras purifica o limpia al sujeto de identidades convencionales. El proceso se ritualiza después en el fenómeno universal del *chivo expiatorio* del que habla R. Girard,<sup>24</sup> entendido como clave antropológica que permite pacificar y cohesionar la convivencia intragrupal mediante la exteriorización acotada de la violencia, es decir, aplicarla hacia fuera y evitarla dentro. Pero no se reduce a eso, pues lo que parece experimentarse en aquella regresión es un fortalecimiento de la vida personal y colectiva en la medida en que se quiere participar del poder fundacional de lo sagrado, indomeñable y previo a la estructura social.

Por lo demás, aparte de ese frenesí que accede a una suerte de brusca iluminación, también hay un afán de trasladarlo a la celebración del placer de existir en la vida cotidiana. Debe recordarse que la ambivalencia es el eje de cualquier vivencia religiosa, entre otras cosas porque impide catalogar sus contenidos de modo unilateral y desde luego dominarlos, de manera que dentro de esta dinámica a veces extraña cabe la exaltación del disfrute en todas sus variantes. Así, por resumir, “Todo lo que es placer y alegría nos acerca a

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 211ss. El autor cita el reconocimiento homérico y platónico (en el *Fedro*) de ciertos aprendizajes valiosos adquiridos por este camino.

<sup>24</sup> Girard (2005) pp. 227, 269

Dios. Todas las fiestas dionisiacas o shivaítas son explosiones de felicidad. La embriaguez física, como el erotismo, es una imagen y a menudo una preparación de la embriaguez mística”.<sup>25</sup> Lo que bien puede comprenderse como la gran vía inmanente de perfeccionamiento, derivada de la sacralización de cuanto es mundano e inmediato, justo contrapunto respecto a la otra gran vía espiritual basada en la ascesis y la mortificación hacia la trascendencia.

El balance final para nuestro tema es que esta presencia (quizá de origen chamánico) llegada de la India germinó en el Mediterráneo y fue entendida como una plenitud arraigada en la vida natural y en la pérdida ritual de la cordura. No es una experiencia religiosa rutinaria, fácilmente controlable y amiga de los poderes establecidos, sino perseguida por ser justo lo contrario y así tachada de pagana o herética, según los casos, además de inmoral y subversiva. Pero su huella está ahí para quien quiera reconocerla, mitigada y velada a menudo, e incluso transformada y con algún acomodo histórico dentro del cristianismo. Ahora bien, este último caso tiene rasgos propios que no conviene asimilar sin más a esos precedentes lejanos.

Tal como ha mostrado la teóloga italiana M<sup>a</sup> C. Jacobelli a propósito de la risueña celebración de la Pascua (el fenómeno denominado *risus paschalis*) en diferentes épocas y lugares de Europa, lo que cobraba protagonismo era el placer en sus diversas formas, sea gracias a las bromas procaces a cargo del sacerdote que buscan provocar la hilaridad de los fieles, las representaciones obscenas y el hecho de bailar, comer y beber en la iglesia, etc., todo ello entendido como símbolo de la ruptura con lo ordinario que supone el tránsito pascual y como expresión de vida plena, lúdicamente creadora.<sup>26</sup> La risa, en fin, es el atributo divino (Júpiter-Jove es el jovial, como es sabido) y goza del poder genesiaco en sí misma. Lo cual no significa establecer una conexión directa con el paganismo a la hora de explicar las fiestas llamadas de locos (nacidas en el seno del bajo clero que toma distancia respecto a la jerarquía) o los carnavales (apadrinados frecuentemente por la burguesía urbana que

<sup>25</sup> Daniélou (1987) p.221. El autor añade observaciones sobre las “orgías sagradas” en distintas culturas y sobre los trances de posesión (más o menos ocultos) de los monoteísmos, cf. pp. 217s.

<sup>26</sup> Cf. Jacobelli (1991). Como ejemplo: “el placer, bajo varias formas, pero sobre todo el placer relacionado con la *esfera sexual*, es una presencia constante en la *esfera de lo sagrado*; casi siempre condenada, pero que se resiste a todas las prohibiciones”, p. 58.

quiere librarse de la tutela religiosa y aristocrática), pues son las particulares luchas de poder las que pesan en cada contexto.<sup>27</sup>

3.2 La segunda vertiente que hemos llamado mística no consiste en un ataque a la racionalidad, sino en la propuesta de tomar un sendero ajeno a ella porque la considera secundaria frente a la iluminación. La cuestión es práctica y no teórica, por decirlo así, o de un radical cambio de enfoque que permite definir un hipotético estilo de conjunto: “el camino oriental de liberación y el camino occidental de retroacción crítica vienen a ser dos respuestas diferentes frente a una misma incitación. El punto de llegada de Wittgenstein es el punto de partida de Buda. Se trata de aproximaciones a una praxis que supere las trampas de la conciencia desventurada. La diferencia está en que si Occidente toma la opción epistemológica de conferirle realidad a lo problemático (*maya*), Oriente se instala, ya de entrada, en la hondura transhistórica de la lucidez mística”<sup>28</sup>. Hay que insistir en que son dos tipos (no puros) de mirar la realidad y que cumplen funciones diversas: para una el ser es apesable en conceptos y técnicas más o menos aplicadas, mientras que para la otra la fluidez de lo absoluto no admite fragmentación ni divisiones.

Sin embargo, ahora importan los nexos y –aunque ya hemos adelantado algo– hay que completarlo desde el punto de vista religioso (ya que no filosófico), buscando los nuevos vínculos en la existencia del arquetipo cuasi universal del *héroe salvador*. En relación a lo visto antes, este modelo sirve de mediación entre lo natural y lo extranatural, así como entre lo preconsciente, la consciencia y la pura visión mística, puesto que él mismo es un viajero a través de esos planos, a los que compendia y reúne. No es momento de discutir si su vigencia en muchas culturas indica una suerte de elemento *innato* de la psique y/o de la búsqueda espiritual humana, dado que son los contactos históricos los que nos atañen, de modo que basta con mostrar su relevancia y los rasgos comunes a su muy extensa implantación. En cualquier caso, la aventura del héroe encierra tragedia y comedia, un importante trasfondo cosmogónico y variadas hazañas personales, pruebas y aprendizajes decisivos, hasta constituir un mensaje básico con vocación de universalidad.

He aquí una definición general del tema: “El camino común de la aventura mitológica del héroe es la magnificación de la fórmula representada en los

<sup>27</sup> Heers (1988) pp. 255s y 260

<sup>28</sup> Pániker (1982) p. 145. Entre escepticismo, empirismo y budismo habría firmes lazos, cf. p. 144.

ritos de iniciación: *separación-iniciación-retorno*, que podrían recibir el nombre de unidad nuclear del monomito. / El héroe inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, se enfrenta con fuerzas fabulosas y gana una victoria decisiva; el héroe regresa de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos”.<sup>29</sup> Parece claro que el arquetipo representa la peregrinación espiritual de la humanidad en pos de lo divino, comoquiera que se entienda, y que ello se expresa por medio de los hallazgos de grandes maestros, sabios y/o creadores religiosos. Pronto hay que decir que su empeño pretende integrar esos niveles míticos: “Ambos, el héroe y su dios último, el que busca y el que es encontrado, se comprenden como el interior y el exterior de un solo misterio que se refleja a sí mismo como un espejo, idéntico al misterio del mundo visible. La gran proeza del héroe supremo es llegar al conocimiento de esta unidad en la multiplicidad y luego darla a conocer”.<sup>30</sup> Luego esta narración originaria cuenta la historia del descubrimiento de la unidad entre hombre, mundo y dios, propio de los iniciados. De ahí el nervio místico del conjunto, con independencia de que sus formulaciones sean ateas o teístas, al modo respectivo de Buda o Cristo.

Naturalmente, no es posible entrar en la rica casuística y no queremos reducir todas las variantes entre sí, dentro de una igualdad plana, pero ese pilar fundamental atraviesa Oriente y Occidente. Basta con echar un vistazo a los grandes héroes religiosos para verlo, en particular a las semejanzas respecto al binomio crucial que liga la muerte y la resurrección: “En el mundo antiguo esa clase de ritos y mitos abundan: las muertes y resurrecciones de Tammuz, Adonis, Mitra, Virbio, Attis y Osiris, y de sus variadas representaciones animales (cabras y corderos, toros, cerdos, caballos, peces y pájaros) son familiares a todos los estudiosos de religiones comparadas”, lo que se hace extensivo a Dioniso, Cristo, Buda o Krishna<sup>31</sup>. Estos personajes testimonian con sus vidas transmutadas y renacidas el mensaje de que la finitud y todas sus lacras se superan por la inmersión en lo absoluto, de manera que abren así el camino de la salvación y/o iluminación para que todos puedan seguirlo.

Vale la pena examinar un poco más estas similitudes, que a menudo alcanzan un grado asombroso y poco conocido. Por razones de cercanía

<sup>29</sup> Campbell (1972) p. 35

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 44. El autor resume el esquema común de las fases que atraviesa la búsqueda del héroe en las pp.40-44.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 133s, y también pp. 234, 292.

cultural y porque nos incumbe la presencia de Oriente en nuestra zona del mundo, resulta interesante fijarse en que la figura de Jesús de Nazaret incorpora los rasgos atribuidos previamente a grandes personajes en otros lugares (más allá de si éstos son históricos o no), tales como ser considerados hombres divinos o hijos de Dios, nacer de una virgen y haberlo hecho en el solsticio de invierno, muertos violentamente (con frecuencia crucificados en un madero o colgados en árboles) y resucitados en primavera, conmemorados en rituales de iniciación y comunión con sus fieles, autores de milagros varios y curaciones asombrosas, compasivos en extremo e innovadores respecto a la tradición, etc. Así se entienden, por ejemplo, los sorprendentes paralelismos con Attis y Osiris/Horus ya mencionados (por cierto, ambos muertos y resucitados a los tres días), pero también estos parecidos se dan con alguna variante en relación a Marduk en Asiria, Beddru en Japón, Ieo en China, Odin/Wotan en Escandinavia, Zaratustra/Zoroastro en Persia, Quetzalcoatl en México...,<sup>32</sup> por no citar más que unos pocos. Hay que insistir en que se trata de aspectos sustantivos y no accesorios, de forma que son mucho más que analogías.

Pero fijémonos en Buda y en Krishna, que inciden de lleno en nuestro tema, incluyendo ahí las diferentes mitologías que se les adjudican: el primero nació de la Virgen Maya y el segundo de la Virgen Devaki, ambos un 25 de diciembre; los dos fueron anunciados por estrellas, sabios y hasta pastores; procedían de un linaje real; fueron perseguidos por tiranos que aniquilaban a los recién nacidos; y también bautizados o ungidos (*Cristos*); obraron maravillas como resucitar a muertos y alimentar a muchedumbres; enseñaron la pobreza y anunciaron un reino futuro de justicia; se explicaban mediante parábolas con elementos intuitivos y poéticos más que lógicos; murieron (según ciertas tradiciones en la cruz) y resucitaron; se transfiguraron y ascendieron a los cielos; y por supuesto fueron considerados redentores, nombrados como el Logos cósmico, la Luz del mundo o el Buen Pastor,<sup>33</sup> entre otras notas. Por si no fuera bastante, se puede dar algún detalle más: es muy significativo atribuir a Buda el hecho de enseñar en un templo siendo niño y que anduviera sobre las aguas (como Horus), cosa que no se dijo de nadie después hasta la llegada de Jesús; o que el padre humano de Krishna

<sup>32</sup> Acharya S (2005) pp. 184s.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 189s. y 200s.

fuera carpintero y que el propio hombre-dios muriera hacia los 30 años y el sol se oscureciera entonces...

Cada uno puede extraer sus conclusiones –con independencia de que se cuestione uno u otro punto y respetando los contenidos teológicos diversos–, pero las coincidencias son innegables, más aún a la vista de que misioneros procedentes de India vinieron al Oeste durante siglos antes de Cristo. Por otra parte, bajo un enfoque más teórico que relacionado con supuestas *biografías* y hazañas espirituales, puede decirse que algunas nociones del taoísmo Chino tal vez llegaron a Occidente: se habla por ejemplo de la “enorme resonancia” que la inefabilidad del taoísmo chino Tao-Dao pudieron tener en la gnosis, el Pseudo Dioniso o los neoplatónicos,<sup>34</sup> además de recordar el legendario viaje de Lao zi (Lao Tsé) a Occidente que aparece en algunos textos como una alegoría más de los intercambios entre las distintas tradiciones. De nuevo las semejanzas quedan en el ámbito de lo que puede denominarse teología negativa, aunque haya también otras lecturas más políticas del taoísmo que abrirían otros derroteros.

Terminamos así de pintar un boceto de algunas de las influencias posibles llegadas de Oriente, con clara conciencia de ser algo sólo aproximado y sin olvidar los contrastes entre demarcaciones culturales tan amplias, igualmente subrayados aquí. De forma que este intento de ofrecer una visión matizada – aun dentro de la generalidad– incluye ciertos vínculos directos y aquellos otros que sólo suponen una pregnancia ambiental. Sea como fuere, no estaría de más tenerlo todo en cuenta y abrir la reflexión filosófica y vital hacia lo que está más allá de las estrechas fronteras habituales, donde los occidentales somos remisos a dar cabida a otras formas de conocimiento y de concebir la realidad. Lejos de caer en una moda o de renunciar al empuje crítico que ha caracterizado a Occidente, se trata de acceder a una suerte de *higiene* mental previa y de enriquecimiento de horizontes después.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acharya S.: *La conspiración de Cristo*, Madrid, Valdemar, 2005.
- Bentley, J. H.: *Old World Encounters: Cross-cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, New York, Oxford University Press, 1993.

<sup>34</sup> Elorduy (1983) pp. 87ss. y 96.

- Campbell, J.: *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1972 (1ª reimp.)
- Collins, R.: *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer Editorial, 2005.
- Daniélou, A.: *Shiva y Dionisos. La religión de la Naturaleza y del Eros*, Barcelona, Kairos, 1987.
- Diamond, J.: *Armas, gérmenes y acero*, Barcelona, Debolsillo, 2011
- Elorduy, C.: *Lao Tse-Chuang Tzu. Dos grandes maestros del taoísmo*, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- Enterría, A.: *La India por dentro*, Mallorca, Olañeta-Índica, 2007 (4ª ed.)
- Espinosa, L.: “El sentido de lo religioso en Oriente”, *Fragmentos de filosofía* 8 (2010) 103-120.
- Folz, R.: *Religions and the Silk Road*, New York, St. Martin’s Press, 1999.
- Girard, R.: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2005 (4ª ed.).
- Giddens, A.: *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2002.
- Heers, J.: *Carnavales y fiestas de locos*, Barcelona, Península, 1988.
- Jacobelli, M<sup>a</sup>. C.: *Risus paschalis. El fundamento teológico del placer sexual*, Barcelona, Planeta, 1991.
- Jeans, J.: “En la mente de algún espíritu eterno”, en Wilber (Ed.) pp. 173-201.
- Jullien, F.: *Tratado de la eficacia*, Barcelona, Siruela, 1999.
- Kennedy, P.: *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona, Plaza y Janés, 1994.
- Lavelle, P.: *El pensamiento japonés*, Madrid, Acento Editorial, 1998.
- León Herrera, J. A.: *Filosofía oriental*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980.
- *Upanishads*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- Mc Evilly, Th.: *The shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York, Alworth Press, 2002.
- Moreno Claros, L. F.: *Schopenhauer. Una biografía*, Madrid, Trotta, 2014.
- Pániker, S.: *Aproximación al origen*, Barcelona, Kairos, 1982.
- Panikkar, R.: *Invitación a la sabiduría*, Madrid, Espasa, 1999.
- Paz, O.: “El antropólogo ante el Buda”, en *Los signos en rotación y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1986.
- Schrödinger, E.: “La visión mística”, en Wilber (Ed.), 1987, pp. 119-151

- Watts, A.: *Psicoterapia del Este, psicoterapia del Oeste*, Barcelona, Kairos, 1987 (5ª ed.)
- Wilber, K. (Ed.): *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Barcelona, Kairós, 1987.