

En la confluencia de filosofía y esoterismo: Jean D'Encausse y la doctrina del "despertar"

Emilio SAURA^(*)

Como señala acertadamente Robert Amadou en el prólogo, el opúsculo de Jean d'Encausse(1) corre el peligro de dejar insatisfechos a filósofos y esoteristas, aunque sea capaz de interesar y de enriquecer a unos y otros. A los primeros les resultará quizá incómodo, por poco erudito, el lenguaje de este francotirador (que no contrabandista) de la filosofía; a los segundos les sorprenderá, sin duda, el distanciamiento del autor frente al concepto de iniciación. Sin embargo, quienes sepan relativizar su propia "profesionalidad" se verán interpelados en lo profundo por las cuestiones radicales que este indiscutible amante de la Sofía les propone a cada recodo de su inconvencional itinerario.

Para d'Encausse, el gran interrogante con el que se han enfrentado desde siempre todas las escuelas filosóficas e iniciáticas no es otro que éste: ¿puede el conocimiento atravesar la frontera de la sangre? ¿Es capaz de situarse, como en un eterno presente, allí donde estaba el hombre antes del nacimiento y en donde estará después de su muerte?

"Dos vías de aproximación(2) quedaron trazadas: la *vía horizontal*, filosófica, exotérica, y la *vía vertical*, iniciática o esotérica.

El conocimiento horizontal es el que posee el muñeco de nieve al que suponemos un gran sabio cuando, ignorando la existencia del agua, prosigue *horizontalmente* sus experiencias entre los límites de aparición y de desaparición de la nieve; cuando no conoce su Principio líquido de Verdad sino bajo las categorías sólidas de la nieve. Si se trata del hombre, su conocimiento horizontal, llamado filosófico, consistirá en no conocer su Realidad principal (considerada aquí como sobrehumana o divina) más que bajo las categorías corpóreas e intelectuales-conceptuales que pertenecen a la "forma" humana.

Por el contrario, el conocimiento iniciático se compromete con la vía vertical, es decir, sacrificial, que franquea el punto crítico situado entre la muerte de la nieve y el nacimiento del agua. Nadie puede recorrerla sin morir, ya que lo propio de esta vía es trascender las limitaciones que caracterizan a todo ser y al estado de ser al que pertenece."

Nos las habemos, pues, con un planteamiento radical que formula con toda concisión y más allá de las exposiciones filosóficas "profesionales" el gran problema de los límites del conocimiento. Y no sólo en el ámbito del pensamiento occidental, en ocasiones olvidado de su origen y, con frecuencia, demasiado centrado en la reflexión teórica, sino también en el ámbito del esoterismo universal, cuyo estandarte es justamente la búsqueda vital de la Realidad incondicionada.

Nuestro autor ilustra la diferencia entre ambas vías apelando al símil del cosmonauta: el viaje

(*) Dirección para correspondencia: Emilio Saura. C/ Alfonso X El Sabio, 51. 30840 Alhama de Murcia (Murcia) (España).

Copyright 1993 Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, Murcia (España). ISSN: 1130-0507.

iniciático o vertical sería algo así como una ascensión en cápsula abierta, en tanto que el filosófico u horizontal supondría el cierre de la cápsula. El primero comporta la muerte del cosmonauta y su disolución en el seno de una Realidad más elevada; el segundo, en cambio, hace posible la conservación de la existencia en el nivel terrestre.

La ilusión esoterista consistiría, pues, en creer que el hombre puede escapar a las fuerzas de la tierra, del espacio, del tiempo, del pensamiento sin destruir la condición humana. Y el iniciado sería un personaje imposible, contradictorio, ya que no podría alcanzar su propia realización sino a través de la total extinción.

Una conclusión que parece imponerse si consideramos el concepto básico del esoterismo, presente en cualquiera de sus diferentes ramas o tradiciones. Nos referimos a la "Suprema Identidad", un estado o una experiencia que, al decir de los representantes más conocidos de la gnosis, no ha de confundirse con ninguna experiencia panteísta, sino que comporta la abolición de toda desigualdad o diferencia entre sujeto y predicado. Es lo que la tradición hindú designa con el término "advaita" o la constatación característica del esoterismo islámico, según la cual "No hay más Allah que Allah". No estamos, pues, ante ningún panteísmo, que supondría la identificación entre cada uno de los entes del universo y el Absoluto, sino ante la ecuación Absoluto=Absoluto o Allah=Allah.

Descartada por imposible la vía iniciática, sólo resulta practicable la filosófica, también llamada de la *discontinuidad* o de la *Trascendencia*. Mientras que el camino iniciático comienza en el punto más bajo del eje vertical, allí donde se desarrolla la existencia humana, para alcanzar el más alto, allí donde reside la Realidad incondicionada, sacrificadora del condicionamiento humano, el viaje filosófico conduce asimismo al punto más alto, pero a través de un paisaje abstracto (el de las ideas) y no concreto. Dicho viaje se efectúa *únicamente con el pensamiento*(3), lo que equivale a permanecer dentro de la condición humana. Por consiguiente, la vía filosófica partirá de la periferia de las cosas y desembocará no en el centro universal en donde reside lo Real, sino en el centro de la existencia humana, allí donde se sitúa la imagen intelectual de lo Real. Por tanto, la doctrina del "despertar" no reclama el sacrificio del hombre en aras del Absoluto, sino el descubrimiento del Absoluto sacrificado en él, es decir, reducido a la relatividad del concepto.

Aquí percibimos la miseria, a la vez que la grandeza de la condición humana: de un lado, sólo puede conocer lo Real a través de la relatividad de las categorías terrestres; de otro, conoce efectivamente aquella Realidad mediante esas mismas categorías.

¿Cuál es, en definitiva, el objeto de la filosofía? *El Absoluto y el concepto del Absoluto y la relación entre ambos términos*(4). Nuestro autor precisa un poco más su pensamiento y afirma que la auténtica filosofía implica indudablemente una perspectiva "realista"-que los pseudofilósofos juzgan ingenua- en la que el concepto es entendido como un mensajero del objeto pensado, no del sujeto pensante. Y el papel del pensador sería el de condicionar subjetivamente al objeto pensado *en concepto*, de un modo análogo a como el ojo condiciona al sol *en luz*. De esta manera, las reflexiones anteriores nos llevan a la siguiente conclusión: si el Absoluto no es una quimera, si es la Suprema Realidad, deberá de imponerse al sujeto pensante en su necesidad lógica de reducir a nada los datos relativos del universo. Concebir el Nirvâna equivale, pues, a asistir *en pensamiento* a la disipación del devenir samsârico.

He aquí, pues, la "reducción" fundamental operada por d'Encausse: no se trata de abolir la condición humana (o cualquier otra) para "experimentar con todo el ser" el estado incondicionado, sino de hacer posible la experiencia del Absoluto sin renunciar al sujeto humano. Una pretensión basada sobre un claro supuesto: el concepto humano es el único "lugar" del hombre desde el que

deviene posible una experiencia de lo incondicionado que no destruya al "sujeto". Sin entrar en el análisis de algunos ecos de la tradición filosófica, tales como el "intellectus quodammodo omnia" o en comparaciones más o menos eruditas, es indudable que la solución propuesta por nuestro autor plantea una serie de cuestiones para cuya solución resulta indispensable situarse justamente en aquel punto en el que la filosofía se separa histórica y existencialmente de la sabiduría, entendida ésta última en el sentido fuerte de "teosofía". Volveremos sobre el tema, no sin antes exponer el modo como d'Encausse concibe la disipación del samsâra.

¿Cómo puede el hombre convencerse de semejante desvanecimiento? Basta con que lo verifique analógicamente en su vida concreta cada mañana, cuando se disipa el universo del sueño, siendo reemplazado por el de la vigilia. La experiencia sacrificial (la muerte del universo onírico sin dejar cadáver ni vestigio tras de sí) mostrará al pensador la certeza de su intuición fundamental (la relatividad devorada por el Absoluto) y le hará participar en el proceso de la discontinuidad universal. Así accederá, sin el auxilio del Buda histórico, a la experiencia búdica originaria, según la cual la Realidad no es "ni tierra, ni fuego, ni viento, ni espacio...ni este mundo ni el otro...sino lo no nacido, lo no llegado a ser, lo no hecho, lo no compuesto" (5). Para d'Encausse, todo hombre que asiste *en pensamiento* al perpetuo sacrificio de los mundos es el Buda.

Por eso aquí el término clave es "despertar". Sólo él nos permite comprender la operación sacrificial iniciática. El despertar a una realidad va siempre ligado al sacrificio de otra realidad puramente "onírica". Por lo cual, lo que caracteriza al conocimiento que acompaña al despertar es que *reemplaza* siempre a otro conocimiento, *jamás* se añade a él. Despertar al uno es, por definición, dormirse al otro, de manera que no es posible la menor coexistencia entre ambos: "La respuesta iniciática, es decir, verdadera, a toda pregunta, jamás se encuentra en el plano de existencia-y, por consiguiente, de conocimiento- en que se formula la pregunta: el preguntante es sordo a la respuesta y el que conoce la respuesta no oye la pregunta; aquella devora a ésta como el despertar al sueño. Si nos arriesgamos- de un modo muy antropomórfico- a llamar Dios al Principio de todas las cosas, diremos que el hombre entero es un sueño de Dios y que la iniciación es como un despertar de Dios que disipa Su sueño humano de un modo similar a como el despertar del hombre disipa los personajes y los paisajes de su sueño; pues *el hombre es a Dios lo que los personajes del sueño del hombre son al hombre*" (6). Y nuestro autor ilustra este pensamiento mediante algunos textos extraídos del Antiguo Testamento, las Upanishad, Tchuang-Tze...

De ahí que la "filosofía del despertar" no se interese por los sueños ordinarios a la manera del psicoanálisis, ni por los sueños visionarios al modo de las religiones, las teosofías y las gnosis. El contenido de los mismos le resulta indiferente, al igual que su pretendido significado, pues, en definitiva, no son más que sueños, es decir, *apariciones*, jeroglíficos indescifrables que, más que revelar la Verdad, la ocultan. "Epojé" absolutamente radical que, descorriendo el velo de mâyâ, pone de manifiesto el único "fenómeno" que merece tal nombre: la Realidad incondicionada. Una filosofía que nos remite directamente a ciertas exégesis marginales de la fenomenología husserliana que la ponen en armonía con la tradición esotérica en sus distintas ramas. Armonía explicable si llevamos a sus últimas consecuencias la "discriminación entre el espectador y el espectáculo" característica de la fenomenología, sin detenernos en "objetivaciones" mundanas, que conducirían de un modo u otro a una sustancialización del Yo trascendental: no en vano el propio Husserl habla en más de una ocasión de la intersubjetividad trascendental como "comunidad gnóstica". Es verdad que hay una diferencia fundamental: frente a la doctrina del despertar, la fenomenología, incluso en sus interpretaciones más "gnósticas", reclama una objetivación del conocimiento y desemboca en un saber extramundano.

¿Cuál es la índole de este pensamiento al que nuestro autor atribuye la capacidad de "soportar" la visión del Absoluto sin ser destruido? El pensamiento pertenece a la *forma* del hombre, de la misma manera que las imágenes reflejadas en un espejo pertenecen a su forma. ¿Qué tipo de conocimiento engendra dicho pensar? Se trata de la *abstracción* pura, a cuyo propósito se nos remite a un pasaje de Tchuang-Tze: "El Emperador extravió su Perla negra. La hizo buscar mediante *ciencia* y no la encontró; tampoco fue hallada por *investigación* o por *discusión*. Finalmente utilizó la *abstracción* y logró recuperarla." (7). ¿Qué se quiere decir con esto?

El pensamiento es el único "lugar" terrestre en el que un rayo de despertar-el concepto de No-devenir- penetra en el samsâra y lo disipa. ¿Qué relación guarda el pensamiento con el concepto? De un modo análogo a como el ojo percibe la Realidad bajo la apariencia de objetos, el pensamiento capta esta misma Realidad bajo la forma de conceptos. Sería un error creer que el pensamiento-espejo en el que se refleja la Realidad-crea las imágenes que ésta le envía. La Realidad es independiente del hombre y no es afectada por el nacimiento o por la muerte de éste. Tan sólo son afectadas las imágenes de la Realidad, no reales en tanto que imágenes, pero cargadas de la más alta verdad de que el hombre es capaz.

Ahora bien, aunque el pensamiento humano sólo puede captar imágenes, se encuentra más allá de ellas con el concepto, a saber, la imagen de una Realidad que subsiste independientemente de toda imagen.

El pensamiento contempla conceptos. Pero querer limitarlo a sus potencias racionales es un error: lo mismo le pertenece lo racional que lo irracional o lo suprarracional. Sólo una perversión del lenguaje puede llevarnos a decir que lo Real es impensable o inenunciable por el hecho de ser irrepresentable o inimaginable. Justamente el conocimiento más alto que el hombre pueda alcanzar es el de una Realidad vacía de las representaciones que el hombre se hace de ella, de una Realidad *vacía del hombre*. En opinión de d'Encausse, sería necesario invertir y completar el *cogito* cartesiano. La fórmula quedaría del siguiente modo: "Pienso, luego no soy, luego Dios es". Una radicalización explícita de la "epojé" cartesiana, ya apuntada en parte por Husserl en su crítica de la "res cogitans", aunque no asumible en su totalidad por el fundador de la fenomenología, ni siquiera en las interpretaciones más "gnósticas" de su pensamiento.

A diferencia de la imaginación visionaria, el pensamiento es capaz de situarse en la cima de la escala de Jacob. En efecto, la experiencia visionaria que contribuyó a fundar la doctrina del despertar implica la existencia de múltiples estados del ser, pero éstos no pueden ser objeto de "ciencia", frente a las pretensiones de las distintas gnosis. Se comprende también por qué no fueron resueltos los problemas que filósofos y teólogos se plantearon a propósito de los arquetipos y de los universales: la gran ley de la discontinuidad universal establece entre el ámbito celeste y el terrestre un hiato insuperable. Fracaso ya anunciado por Shankara, cuando afirma que las tentativas del espíritu humano para explorar lo invisible sólo aportarán frutos amargos, o por el "Parménides" de Platón, cuando niega a las "formas de arriba" la posibilidad de conocer las "cosas de abajo" y viceversa (8).

Y algo semejante ocurre con las religiones soteriológicas, que quieren "salvar" al ser relativo de su miseria ontológica. De ahí que el autor haga suyo el rechazo de todo "asociacionismo", reivindicación del Islam frente al concepto hindú de "avatara" y, sobre todo, frente a la noción cristiana de "encarnación".

La doctrina del despertar resuelve, pues, a su manera los problemas que filósofos y teólogos plantean a propósito de las relaciones entre el "yo" humano y el "Sí" divino: de un modo que nos recuerda a Wittgenstein, pero también a Kant (aunque el talante de d'Encausse sea profundamente

diferente), zanja la cuestión, mostrando cómo el "yo" desaparece en el "Sí" al igual que las olas en el océano y, con él, sus problemas.

Nuestro autor hace notar cómo en los mitos heroicos de la Grecia antigua se ha dado una respuesta prefilosófica a la pregunta fundamental. Los actores del mito son *El Héroe*, *El Vehículo alado*, *los dioses* y *El Dragón*. El Héroe quiere ascender al cielo "con las botas puestas", pretende sobreañadir la naturaleza divina a la humana y, para ello, ha de matar al Dragón. Este es el "guardián del Umbral", que prohíbe a todo ser franquear los límites de su forma. Como símbolo de la discontinuidad universal, él es el gran dueño de las metamorfosis, pues establece el contacto entre dos planos de existencia. Y así, cuando el monstruo devora al dios (realización descendente), el producto de su digestión es el hombre y recibe el nombre de Quimera, ya que el hombre es un aspecto quimérico de Dios; por el contrario, cuando devora al hombre (realización ascendente), el producto de su digestión es un dios, y entonces recibe el nombre sagrado de *Minotauro*.

Considerado como personificación de la continuidad universal, el Dragón se identifica con el poder "serpentino" que asciende y desciende a través de los estados del ser, de los universos. Se convierte entonces en el "Dragón que vuela" y, en definitiva, se confunde con los demás vehículos alados.

Nuestro autor ve en el mito de Belerofonte y en el de Teseo(9) la expresión del fracaso iniciático, conforme a la doctrina del despertar, que afirma la imposibilidad del iniciado, su carácter contradictorio.

En efecto, llegado a la frontera celeste, Belerofonte cae del caballo, que es montado entonces por Zeus. Belerofonte y Zeus, como accidentes o formas de una misma sustancia (el caballo alado), son incompatibles. En cuanto a Teseo, el acto de dar muerte al Minotauro no hace sino prolongar indefinidamente el sortilegio laberíntico y transformarlo en "infierno". Y es que, para nuestro autor, la decisiva falsificación metafísica, marcada por el triunfo del Héroe, se sitúa entre Minos, rey de Creta, y Teseo, rey de Atenas. El primero representa la gran iniciación, presente en los más antiguos misterios, y personifica a la vez las fuerzas del sueño y las del despertar, es decir, el poder del Demiurgo y el del Minotauro, el portador del despertar acósmico. Si la más antigua sabiduría griega había proclamado el fracaso del Héroe, vendrán tiempos de decadencia que éste aprovechará para tomarse la revancha: es lo que narra el mito de Teseo y el Minotauro, que refleja la insurrección del "yo" contra el "Sí".

De un modo análogo, en las diversas tradiciones(10) hay otros tantos mitos que muestran la deformación operada en casi todas ellas y que tienden a enmascarar la "Identidad Suprema": es lo que ha ocurrido en el cristianismo, en el budismo, en el Zen...

Frente a semejante escamoteo de la Realidad, d'Encausse remite al significado del término "persona", que puede designar, bien la individualidad concreta, bien la sustancia que reviste diferentes máscaras cuando asciende y desciende a lo largo de la escala de los mundos. Todo cambio de máscara es un despertar; el Gran Despertar arranca todas las máscaras. Mientras hay persona no hay liberación; cuando viene la liberación se desvanece la persona, pues de lo que libera la liberación es justamente de la persona.

Se comprende la necesidad de devolver al pensamiento sus posibilidades contemplativas, liberándolo de la esclavitud a que lo redujeron los científicos. Pero no fueron éstos los únicos que lo decapitaron. También los "espiritualistas" confiscaron al pensamiento su capacidad para contemplar la Realidad incondicionada y la atribuyeron a un supuesto conocimiento "suprapensante", "místico", "esotérico", "iniciático". Por el contrario, "sólo es filósofo(11) quien reconoce al concepto su función de mensajero venido de "Lo Alto", mensajero al que el viaje sa-

crificial a través de tantas fronteras prohibidas, entre ellas la de la sangre, ha vuelto un poco afónico, hasta tal punto que hay que prestar mucha atención para oírlo."

Para d'Encausse, la filosofía clásica enseña que el concepto pertenece al sujeto pensante, pero que la realidad-conceptualizada o no- permanece inafectada por la existencia del sujeto. El pensamiento del Absoluto llevará consigo, pues, la disolución del hombre. La reflexión filosófica concluye, por tanto, en la muerte del hombre en Dios; pero también reclama la muerte de Dios en el hombre: "En efecto, nuestra caja craneana no es-en el interior de los palacios infernales que sólo visitan los muertos- la cámara en que vive lo Real, sino el Santo Sepulcro en el que yace Su cadáver bajo las especies de un concepto. Y, sin embargo, conceptualizado o no, es decir, con o sin el hombre, Dios permanece en Su Gloria(12)."

Nos hallamos muy lejos de la filosofía de hoy y de su negación de cualquier Absoluto no relativo al hombre. El Señor del sortilegio existencial se las ingenia para someter a los hombres al embrujo del plano horizontal. Basta con darles a entender que el concepto no es nunca el portador de un mensaje que viene de "Lo Alto"; o que la palabra no procede "de Arriba", sino de abajo, de su mera etimología. De este modo, el psicoanálisis, ciencia del sujeto, y la semántica, ciencia del signo, consuman la destrucción de la filosofía. Es indispensable, por tanto, liberar a la filosofía de la historia, pero también de las pseudociencias llamadas humanas (psicológicas, sociológicas, económicas...) que la esclavizan. Y, una vez reencontrada su vocación propia, el filósofo no debería de emplear su pensamiento en demostrar la incapacidad del pensamiento. Consciente de la perspectiva "realista" en la que se sitúa, que será considerada por muchos como un realismo ingenuo, el autor prefiere esta ingenuidad al absurdo de un pensamiento, previamente declarado subjetivo, al que luego se le reclama un juicio objetivo sobre cualquier cuestión y, especialmente, sobre su seriedad o ingenuidad. El filósofo que pusiese en tela de juicio la veracidad de su conocimiento pensante se autodestruiría. Lo cual no significa que haya que atribuir a semejante conocimiento otro valor que el otorgado a una imagen: ello supondría olvidar que la respuesta de la Realidad al hombre, en la medida en que es pertinente, mata al preguntante al igual que la respuesta de Edipo mata a la Esfinge.

Nos hallamos, pues, ante un pensador que, al margen de todo aparato erudito, se sitúa ante los interrogantes últimos de la existencia y trata de resolverlos desde la experiencia que otorga la madurez, algo que se percibe inmediatamente en el modo como deja a un lado las cuestiones menores y se atiene a lo esencial. Por eso, más allá de los juicios sobre la pertinencia o no de algunas de sus exposiciones conviene dialogar justamente desde esta esencialidad.

El nervio de su argumentación se encuentra en la contraposición entre la vía horizontal, filosófica o exotérica, y la vertical, iniciática o esotérica. La comparación de ambas con la ascensión del cosmonauta en cápsula cerrada o abierta respectivamente posee una gran plasticidad. Pero veamos hasta qué punto el símil se ajusta a la realidad de las cosas.

Comencemos por la segunda. Es verdad que el término de la vía vertical o iniciática es caracterizado en las diversas tradiciones como una experiencia de la no-dualidad o de la "Suprema Identidad", entendiendo por tal no una identificación panteísta de todos y cada uno de los entes del universo con el "Absoluto" (comoquiera que se le denomine en los distintos ámbitos), sino el reconocimiento de que, más allá de las apariencias, no hay más que el "Absoluto", cuya identidad consigo mismo es, en definitiva, la expresión del más elevado conocimiento.

Semejante conocimiento supone, por tanto, la desaparición de cualquier sujeto mundano, su sacrificio en aras de la Realidad. Por consiguiente, carece de sentido hablar de que la "Suprema Identidad" es un estado o una experiencia a alcanzar por el hombre al cabo del proceso de inicia-

ción.

Parece insoslayable, con todo, plantear una pregunta (no sólo a d'Encausse, sino a cualquier representante de la tradición esotérica): ¿existe una comprensión unívoca del estado en cuestión? ¿Se puede constatar una experiencia semejante? Aquí surge inmediatamente el problema del "sujeto" que la atestigua. Si acabamos de decir que la "Identidad Suprema" no ha de entenderse en un sentido panteísta, ya que ello supondría la identificación de cualquier ente o "sujeto" con el "Absoluto", ¿cómo atestiguarla y describirla? Incluso en las concepciones emanacionistas (no hablemos ya de las creacionistas) no es infrecuente encontrar un modo de entender la Realidad Suprema que deja a salvo la "manifestación": el "Absoluto" se "retira" de todo lo que no es él para "dejarlo ser", es decir, para evitar su "aniquilación".

Comoquiera que se entienda ese "retiro" (ya se lo refiera al mundo de la "emanación", ya al de la "creación", por ejemplificar el concepto mediante el recurso a la "Qabalah"), lo cierto es que siempre se reivindica el carácter incomparable del "Absoluto" frente a cualquier otra realidad. Incluso cuando se quieren aducir en apoyo de la interpretación más habitual de la "Identidad Suprema" textos de autores a quienes se supone "familiarizados" con ella, se olvidan con frecuencia las oportunas matizaciones. Para poner un ejemplo absolutamente pertinente: aquella afirmación de Eckhart según la cual las creaturas son "purum nihil" no ha de tomarse en el sentido de que las creaturas son realmente "nada" (no en vano han sido llamadas al ser), sino más bien como el reconocimiento de su radical dependencia de la Deidad. Y algo similar podríamos quizá decir a propósito de algunas tesis de Abenarabi que parecen subrayar de manera extremada la Unidad: necesitan ser compensadas mediante afirmaciones en las que se destaca el impulso divino de comunicar la propia bondad, impulso que está en la base de la obra creadora, una obra que no supone el dualismo Dios-universo, pero sí una cierta dualidad.

No podemos detenernos en mostrar hasta qué punto las interpretaciones exageradas de la Realidad Suprema dentro de una determinada rama de la tradición provocan reacciones en sentido contrario. Tan sólo nos limitaremos a señalar un ejemplo dentro de la tradición hindú: ¿acaso la "bhakti", la vía devocional no constituye un camino tendente a equilibrar los excesos de la orientación monista? ¿Y qué es la doctrina trinitaria cristiana, de la cual no es difícil encontrar reflejos aquí y allá, sino un ejemplo eximio de equilibrio entre la afirmación de la Unidad y la no negación de toda dualidad?

Así, pues, habría que poner reparos a la visión que d'Encausse nos ofrece de la iniciación, empresa imposible por contradictoria. En efecto, la noción de "Suprema Identidad", por mucho que la asociemos al concepto de no-dualidad, implicará una ecuación y, por consiguiente, dos miembros, por lo que cualquier intento de reducirla a mera unidad equivaldrá a desvirtuarla.

Establecido lo anterior, es claro que el camino filosófico u horizontal planteado por nuestro autor ya no puede aparecer como alternativa. ¿Es posible, no obstante, valorar su intento al margen de esta circunstancia?

Lo primero que cabe destacar es el sublime estatuto que otorga al pensamiento, hoy que tan necesitados estamos de reencontrar el horizonte originario de la filosofía. ¿Y cuál es este horizonte? Dejando a un lado los planteamientos alternativos de nuestro autor, sí cabe formular una cuestión de base: ¿es la filosofía, conforme a su etimología, una filo-sofía, a saber, un amor a la Sofía, una aspiración a ella, un pensar que se reconoce humildemente como no-saber, una búsqueda de la Sabiduría con mayúscula, en definitiva, un camino paciente y mesurado hacia la Teosofía? Independientemente de los resultados a que pueda conducir dicha aspiración, parece acertado

señalar que tales "notas" resultan pertinentes en la "definición" de la filosofía.

Pero es necesario concretar más y preguntar: ¿Qué es lo que caracteriza a esta aspiración o búsqueda? En primer lugar, el reconocimiento de la distancia que separa a la filosofía de la sofía o de la teosofía. Es verdad que, con anterioridad al nacimiento de la filosofía, existió una pseudosofía o una "sofía" esclerotizada o también una "sofía" utópica y ucrónica, con lo cual la filosofía podría concebirse como un definitivo poner los pies en la tierra. Pero no se agota aquí la tipología de las formas de la sabiduría: la nostalgia de los orígenes presocráticos en algunos de los grandes filósofos es un fenómeno que no podemos escamotear, sin hablar de las conexiones más directas entre filosofía y teosofía rastreables en Platón, Descartes, Spinoza, o en las figuras que caen en el campo de influencia de Jakob Böhme... Por otra parte, la misma denominación de "filosofía", de origen pitagórico según parece, no apunta al rechazo de una supuesta "sofía", sino a la búsqueda de una sofía accesible y, a mi entender, nunca perdida.

Eso sí, el distanciamiento creciente respecto de las "sofías" empíricas nos induce a pensar que los primeros filósofos tenían *in mente* un proyecto de sabiduría diferente de los conocidos hasta entonces.

¿Y qué es lo que distingue a este proyecto? ¿No es justamente aquel distanciamiento de la "teoría" que algunos filósofos, entre ellos Husserl(13), han puesto de relieve como el supuesto de una objetivación recreadora?

Para volver a d'Encausse, ¿hasta qué punto se identifica la doctrina del despertar con la "teoría" que acompaña a la actitud filosófica en sus orígenes? Si atendemos a la descripción arriba efectuada y cuyo punto central es el recorrido de la vía vertical *en pensamiento*, es de notar lo siguiente: en contraste con la doctrina del despertar, la filosofía no se presenta como una alternativa a la religión o al esoterismo, sino como un camino diferente que, aceptando a ambos, les ofrece la posibilidad de una objetivación a través de su distanciamiento característico. En cambio, el despertar de que habla nuestro autor los considera como impracticables o, en cualquier caso, como deformadoras de la realidad, sólo accesible mediante el *concepto*, al que se toma como el *mensajero de Lo Alto*. Es decir, la única manera de alcanzar la Realidad incondicionada es a través del pensamiento, que hace posible una cierta identificación con ella, identificación que no suprime la distancia, quedando así incólume la existencia del pensador. Algo que, en verdad, dejan a salvo la religión y el esoterismo, puesto que reconocen la distancia entre el "sujeto" cognoscente y operante y la Realidad, no obstante incluyan en su actitud vital la deificación de dicho "sujeto", más aún, la postulen.

Al presentarse como alternativa al esoterismo y a la religión, la doctrina de d'Encausse proyecta sobre el "concepto del Absoluto" las cualidades que aquellos personifican respectivamente en el "conocimiento" y en la "gracia", pero vaciándolas de su efectividad, puesto que el polo divino jamás tolerará junto a sí al humano, dada la hostilidad de base existente entre ambos (véase más arriba la interpretación de los mitos heroicos). Sin olvidar que el propio planteamiento de nuestro autor supone *velis nolis* un "puente" entre la Realidad incondicionada y el estado humano, como se muestra, quizá un tanto involuntariamente al hablar del "Dragón" como símbolo de la continuidad universal (y no sólo de la discontinuidad, la punta de lanza de su argumentación), lo que pone de manifiesto la inconsistencia de su posición.

En efecto, al igual que resultaría absurdo negar la continuidad entre el "sujeto" que emprende el camino espiritual y el que llega a alcanzar un cierto estadio de desarrollo, constituiría una inconsecuencia rechazar cualquier tipo de continuidad entre el "sujeto" que asciende *en pensamiento* los diferentes peldaños de la "escala de Jacob" y el que se sitúa en la cúspide de la misma. Siempre

y por doquier los intentos de desarrollar un pensamiento o una teología puramente apofáticos comportan idénticos o parecidos riesgos.

Por lo demás, el énfasis que la doctrina del despertar pone sobre la discontinuidad de los estados del ser lleva a d'Encausse a una paradoja: habiendo partido de una confianza de fondo en las posibilidades del intelecto, concluye por demandarle algo que no pertenece a su propio ámbito, como es la entera realización espiritual de la condición humana.

Hay que señalar, por tanto, la diferencia entre el talante característico de la doctrina del despertar y el distanciamiento de la "theoría". Semejante toma de distancia tiene por meta un conocimiento objetivo y, por consiguiente, busca trascender una praxis que corre el riesgo de incurrir en subjetivismo. No hay ciencia de los estados del ser para la doctrina del despertar; sí la hay para el proyecto filosófico basado en la "theoría". A la manera de un Zen exclusivamente centrado en la experiencia del "satori", sin concesión alguna a las exigencias del intelecto, el despertar de que habla nuestro autor no busca culminar en ningún saber.

Así, pues, el proyecto de d'Encausse no se confunde con la actitud filosófica originaria, aunque contribuya a revalorizar algunos de sus aspectos, con frecuencia olvidados en la época contemporánea. La filosofía en modo alguno ha de ser un "Ersatz" de la religión o del esoterismo. Habrá de definir con claridad sus respectivos ámbitos y "dejarlos ser", exigiéndoles, eso sí, una apertura a la objetividad, lo único que puede salvarlos de un "enclaustramiento en sus evidencias".

En el caso del esoterismo (la llamada "vía vertical" que nuestro autor juzga impracticable), el afrontamiento con la "theoría" resulta especialmente apremiante. Sólo así será posible reconstituir la experiencia que le sirve de base. Sólo una "epojé" llevada a sus últimas consecuencias devolverá al *corpus* de conocimientos no infrecuentemente esclerotizados que lo constituye su evidencia originaria.

En resumen: surgida en un contexto muy peculiar, el de la crisis de los saberes esotéricos (al menos en sus aspectos más aparentes), la doctrina del despertar trata de reemplazar a la religión y al esoterismo. A la primera, por deformadora de la realidad; al segundo, por inviable. No obstante el fracaso de su tentativa, la originalidad de los planteamientos de d'Encausse y la riqueza de las intuiciones de que brotan constituyen un acicate particularmente idóneo que muestra la necesidad de redefinir las "notas" fundamentales de la actitud filosófica originaria.

(Diciembre de 1993)

Notas

1) *La philosophie de l'éveil*, París, 1978, Vrin.

2) *O.c.*, p.9. (la traducción es nuestra).

3) *Ibidem*, pp.12-13.

4) *Ibid.*, 13.

5) *Ibid.*, 15.

6) *Ibid.*, 16.

7) *Ibid.*, 26.

8) *Ibid.*, 43.

9) *Ibid.*, 56-57.

10) *Ibid.*, 58-61; 81-84; 84-86.

11) *Ibid.*, 68.

12) *Ibid.*, 69.

13) Véase al respecto un texto fundamental, el anexo III de la *Krisis*, titulado "La crisis de la humanidad europea y la filosofía".