



Manfred Kerkhoff

El momento de la liberación instantánea:

Observaciones kairosóficas sobre la noción budista de
eka ksana abhi sambodhi.

“No dejes pasar el momento; pues los que lo han dejado escapar, quedan desconsolados.”

Dhammapada, 315

(1)

Cuando hace más de veinte años emprendí en la Biblioteca Nacional de París unas investigaciones sobre los conceptos ‘orientales’ de tiempo, instante y eternidad, el propósito era simplemente el de ver si para la kairosología griega - que estaba ‘excavando’ en aquel entonces - había precedentes en el Antiguo Cercano Oriente. No tenía idea de la sorpresa que me esperaba: no solamente había, especialmente en la llamada literatura sapiencial de Egipto y Mesopotamia, unas concepciones precursoras de, por ejemplo, la sabiduría campesina desplegada en *Los trabajos y los días* de Hesíodo, sino que existía todo un conjunto mítico-ritual de textos dedicados a la consagración del ciclo vegetacional, con toda una sabiduría calendárica de trasfondo que vinculaba las fases y fechas favorables del tiempo agrario con la astronomía, es decir: con un orden cósmico tenido por ‘eterno’. No solamente había en los diferentes idiomas

concernidos equivalentes de los términos griegos bajo estudio -*kosmos, kronos, kairos, aion, tykhe, ananke*, etc.-, sino que el material era tan fascinante y abrumador que literalmente me perdí por meses en este laberinto de concepciones afines.

Y mi sorpresa creció aún más cuando, pasando a los antecedentes indoeuropeos de dichas terminologías y concepciones kairosóficas, me topé con toda una teología muy elaborada (tanto en el *Avesta* zoroástrico, como en los *Veda* y *Brahmana* de los ‘sabios’ de la India prebudista) que versaba sobre el ‘tiempo sagrado’ del sacrificio y que hasta desembocaba a veces en unas elaboraciones especulativas, -como, por ejemplo, en un himno doble del *Atharva Veda* (XIX 53 / 54), dirigido al Tiempo como divinidad creadora y conservadora, (*Kala*) del cual he tratado ya, aunque demasiado brevemente, en una publicación anterior.¹ Y ahí no solamente me encontré con varios equivalentes del *kairos* griego (*kala, kara, abhika, rtu, samaya*), sino hasta con una monografía muy extensa (440 páginas) -y sumamente densa- sobre el desarrollo de la noción del instante (*ksana* en sanscrito/ *khana* en pali) a lo largo de la historia del pensamiento hindú desde los *Veda* hasta las escuelas tardías del Gran Vehículo (*Mahayana*) del budismo.²

Era en el contexto de mis exploraciones, con ayuda de esta ‘joya’ de libro que es dicha monografía de Lillian Silburn, que ví mencionado el término que consta en el subtítulo de mi ponencia de hoy, el de la ‘iluminación instantánea repentina’ o *ekaksana abhisambodhi*.

Pero también en otros autores que consultaba entonces se hacía alusión a este momento extraordinario de contemplación (*samadhi*); pues dio la casualidad que Paul Ricoeur acababa de editar un libro sobre ‘Las culturas y el Tiempo’ en el cual Raimundo Panikkar, resumiendo en gran parte lo esencial del estudio de Silburn, le dedicaba un apartado especial al tema de la ‘interiorización y superación del tiempo’³ y caracterizaba el *kshana* (así transcrito) como “punto de apoyo para el salto a lo intemporal”, un tipo de iluminación en la cual “se engloba en un instante todo el devenir”; y luego Panikkar hasta agregaba que, tanto en el budismo como como en otras escuelas espirituales, “este instante adquiere una nota kairológica” en la medida que proporciona, en tanto que ‘instante favorable’ disponible a cualquier momento, la liberación del yugo temporal.⁴ Ya antes Panikkar, basándose en varios otros estudios anteriores sobre la relación de tiempo y eternidad en la filosofía de la India -los de Ananda

¹ M. Kerkhoff **Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a Tiempo y Destiempo.** Río Piedras, EDUPR, 1997, pp. 396-399; hay ahí también alusiones a mis estudios de 1978/79 sobre Persia (pp. 385-391) y Egipto (pp. 391-396), estudios que, escritos en alemán, quedan aún sin publicar.

² Lillian Silburn **Instant et Cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l’ Inde.** Paris, Vrin, 1955.

³ R. Panikkar “Temps et histoire dans la tradition de l’ Inde”, en (ed) P. Ricoeur **Les cultures et le temps**, Paris, Payot, 1975, pp. 74-101 (para el apartado indicado, véase pp. 81-85).

⁴ Op. cit., p. 84.

Coomaraswamy y Mircea Eliade⁵ - había indicado que lo absoluto mismo tiene estas dos manifestaciones (la temporal/ divisible y la intemporal / indivisible, *kala* frente a *akala / sakala*)⁶; y por eso precisaba aún, casi al final de la sección concernida, que la “vibración de la conciencia” que experimenta el yogin -cuando su *atman* está por fundirse con lo absoluto en un presente eterno- se da en el “vacío intersticial (*madhya*) liberador que separa dos instantes sucesivos”.⁷ Esta última aclaración que presupone una doctrina de la instantaneidad universal (*ksanika vada*)⁸ -no hay ninguna continuidad temporal que uniese los instantes-, es, de hecho, una cita de otro estudio de L. Silburn (sobre el Shivaismo de Cachemira), en el cual Shiva aparece en una de sus potencias (*shakti*) como la unión omnipotente de Tiempo y Muerte (*Kalashakti ; Mahakala ; Kali*)⁹ cuyo poder no es superable sino en un acto de intuición (*jñana*) o una cierta práctica del yoga.

Hablando del yoga, he aquí una digresión ‘anecdótica’ pertinente: dio la casualidad -en forma de una coincidencia más que oportuna- que, en el marco de una exposición ligada al curso que Roland Barthes dictaba entonces sobre ‘El imperio de los signos’, pude presenciar inesperadamente, en una visita a una sala del Palais Royal, la ‘exhibición’ de un *yogin* budista quien, en un a especie de baile / trance meditativo llevó a su final a un estado tal de *éntasis* (paz; y precisamente no: *éxtasis*) que, para mí en aquel entonces por lo menos, ejemplificaba en vivo lo que había estado leyendo. Se trata de un estado de quietud en el cual el individuo concernido deja de ser este individuo; liberado de todos los lazos causales y concentrado (*sati*) en lo inmediato mismo, ‘reposa’ en la estabilidad del *in-stante* (*stihiti*; griego *stasis*; también momento cenital en el que el sol literalmente ‘está’, es decir: queda parado). Naturalmente no puedo estar seguro de mi interpretación, pero se me ha dicho -y L. Silburn lo constató también¹⁰- que tal tipo de experiencia es posible, dadas las condiciones previas necesarias, *en cualquier momento* (es decir: el trastocar en un *nunc stans* se ‘ubicaría’ como *posible* en cualquier instante fugaz, pero actualizado desde una extensión nula hacia una intensidad máxima); y también he oído que el hacer una demostración de tal experiencia no viola el espíritu de *samadhi* (ya que se trata ahí de algo que, después de todo, es enseñado, por un ‘maestro’ a sus adeptos).

Sea como sea, -hoy quisiera hablarles aún de cierto aspecto kairomórfico de este momento de liberación (aunque no existió, que yo sepa, en Grecia un equivalente de ese tipo de experiencia; pero ya verán que no seré yo quien vinculará el *ksana* en cuestión con el *kairos* griego). Además, es que la amonestación kairomórfica que pusimos en nuestro epígrafe (“No dejes pasar el

⁵ A. Coomaraswamy **Time and Eternity**. Ascona, Artibus Asiae, 1947; M. Eliade “Symbolismes indiens du temps et de l'éternité”, en idem, **Images et symboles**, Paris, Gallimard, 1952 pp. 73-119.

⁶ Sobre este tema particular, véase R. Pannikar **The Vedic Experience. Mantramañjari**. London, Daron / Longman / Todd, 1977, pp.216-220.

⁷ Panikkar en Ricoeur ,op. cit., p. 85.

⁸ L. Silburn **Le Vijñana Bhairava**. Paris, De Boccard, 1961, p. 60.

⁹ Panikkar, en Ricoeur, op. cit. p. 80.

¹⁰ Silburn, **Instant..**,op. cit., p. 408

momento...”) es citada por L. Silburn¹¹ precisamente para subrayar la atención que prestaban los budistas al momento como ocasión (ella habla ahí literalmente del “*momento particularmente favorable de la liberación que designará muy especialmente el término 'khana'*”); y ella agrega que se trata de un momento vivido con tanta inmediatez que “*los ojos se abren*”; éste es entonces literalmente un *Augen-Blick*, un ‘instante de mirada’, es decir: de iniciación iluminadora a la instantaneidad misma; por eso ella misma había mencionado un poco antes¹² el concepto del *ekaksana abhisambodha* como una “intuición cósmica” que “precede inmediatamente la adquisición del estado de Buda”.

(2)

Pero vayamos ahora, Silburn aparte, al autor quien, en forma más expresa y detallada, equipara el *ksana / khana* de los budistas con una cierta *nuance* del *kairos* griego; se trata de Toshihiko Izutsu. En una conferencia presentada ya en 1978 -curiosamente, en el mismo año de mis descubrimientos ‘*instanteistas*’ en Paris- en Ascona, este autor se dedicó entonces ya (pues yo no lo descubrí sino hace un año) al tema de la ‘estructura de campo’ que tiene el tiempo en ciertas escuelas del budismo zen¹³; su propósito final era el de explicar el concepto del tiempo-existencia (*shih*) el *Shobogenzo* del maestro Dogen, -y ya que me consta que Francisco J. Ramos ha hecho un extenso estudio sobre esta kairología particular, no entro aquí en ella.¹⁴ (Solo indico que el termino usado por Dogen para el tipo de instante a-temporal será el de *nikon*).

Izutsu empezaba su conferencia - que paso ahora a parafrasear muy de cerca¹⁵ -con unas aclaraciones sobre la experiencia del tiempo en el proceso de la transformación de la conciencia durante la meditación; contrario a lo que uno podría suponer- a saber: que contemplando se pierde la conciencia del tiempo o que uno se transporta ‘más allá del tiempo’ -lo que realmente ocurre es, al contrario, una profundización en la realidad del tiempo; se trata de una transformación de la conciencia del tiempo en la que se manifiesta la existencia, la realidad metafísica de las cosas *como* tiempo. El termino técnico que se usa en sanscrito -al lado de *samadhi*- para ese tipo de contemplación, *samath-vipasyana*, hace alusión a la extraordinaria calma de la mente, a una tranquilidad potencial ahora actualizada, en la que ella ve las cosas en su forma más distintiva (en su realidad individual); comparando ese estado mental con la calma profunda del oceano infinitamente extenso cuya superficie lúcida refleja, como un espejo, las imágenes de todas las cosas en el universo, Izutsu hacía entonces referencia al legendario estado del Buda que se llama *sagara- mudra-samadhi*, literalmente ‘contemplación de impresión oceánica’, que revela las cosas sobre el trasfondo del Uno (*eka*) de manera que todas ellas -incluidas

¹¹ Ibidem.

¹² Op.cit., p.393

¹³ T. Izutsu: “The field structure of time in Zen Buddhism”, *Eranos Jahrbuch* 47, Zürich, Rhein, 1981, pp. 309-340.

¹⁴ Ibidem, pp. 333-340.

¹⁵ Ibidem, pp. 310-321

las pasadas y futuras- quedan actualizadas de golpe juntas. Esa experiencia iluminadora de un *totum simul* revela, según Izutsu, un 'campo' cargado de tensión ontológica que está pulsando con una energía de 'densa' temporalidad interna que, en comparación con el flujo temporal del tiempo empírico, podría ser caracterizado como un plano a-temporal (no: in-temporal) ya que representa el tiempo tanto en el punto cero como en el límite último de su actualización metafísica que oscila 'entre' esos dos extremos.¹⁶

Ahora bien, llegado a este punto, Izutsu subraya¹⁷ que a esta dimensión a-temporal del tiempo metafísico de intensidad concentrada corresponde, como medio de actualización extensiva, la dimensión del tiempo empírico en la que el 'todo a la vez ahora' -esa será la fórmula parmenídea- en cierto sentido se 'serializa, para una conciencia no-iluminada, en una secuencia (flujo homogéneo) de instantes vacíos; así se confirma que el tiempo tiene para el budista una estructura bidimensional, siendo la temporalidad empírica (*kala*) el reflejo de una a-temporalidad metafísica (*akala*). Dada la yuxtaposición de los dos campos de fuerza temporal, los instantes del flujo temporal, puntos inextensos de tiempo que figuran como meros límites entre pasado y futuro, reflejan lo que el presente pleno del campo metafísico reúne como en un solo oscilar reversible de energía. Mejor dicho, aclara Izutsu, lo que para la concepción lineal del tiempo irreversible -predominantemente la concepción occidental- es un 'punto' instantáneo de tiempo, es para el budismo un campo de fuerzas en el que se condensa la experiencia de todos los seres de todos los tiempos; debido a esta 'estructura de profundidad' se puede experimentar en cada momento la totalidad de la existencia. Estos instantes-campos son, a su vez, en la dimensión óptica de la temporalidad, un auto-reflejo (ilusorio) de la estructura metafísica de la a-temporalidad.

Aquí es que Izutsu introduce la comparación de ese tipo no homogéneo de tiempo, para ilustrar su 'estructura de campo', con la noción de *kairos*: siendo este último un momento de gran significatividad en la historia de una vida, caracterizado por una gran intensidad psíquica y densidad existencial -como ejemplos de estas ocasiones muy raras se mencionan la muerte de Cristo y la iluminación de Buda-, Izutsu equipara *kairos* con lo que el budista llama *shih* ('tiempo'); y su conclusión no puede ser otra que "el tiempo en su realidad metafísico-ontológica es simplemente una sucesión de 'campos', es decir: de puntos-*kairos*."¹⁸

Más tarde, en la segunda parte de su conferencia, Izutsu le precisaba aún a su público en Ascona que la densidad temporal de esos *kairos-points* se debía, entre otras cosas, a que en ellos se concentraba el *karma*, es decir: unas 'semillas' plantadas en la 'conciencia profunda' (*depth consciousness-*alaya vijñana**, según la escuela Yogacara). Dichas semillas potenciales -que salen actualmente una sola vez a la conciencia- se auto-actualizan de tal forma que en cada una de ellas está potencialmente co-presente todo el infinito pasado

¹⁶ Más tarde en su conferencia (pp. 329-333), Izutsu elabora los detalles de esta concepción tal como se han enseñado en la escuela china de Hua Yen.

¹⁷ Ibidem, p. 315.

¹⁸ Ibidem, p. 321.

(karma) acumulado en la conciencia profunda (que es in-temporal); y una semilla del pasado (*bija*), al actualizarse en un instante kairomórfico, ‘fumiga’ al mismo tiempo otra semilla, es decir: su actualización afecta de antemano a todos los *kairoi* del futuro.¹⁹ De esta forma se da en el instante en cuestión una interpenetración tal de pasado y futuro que pasado y futuro influyen el presente, cargándolo de energía temporal, y este *kairos-point* está presente objetivamente a la mente como una ‘cosa’ existente.²⁰

(3)

Es obvio que el término *kairos*, introducido por Izutsu quizás como concesión a la audiencia occidental en Ascona, no tiene en sus variantes greco-cristianas jamás el significado aquí evocado de un instante pleno de trazos kármicos, como tampoco se experimenta en los tipos muy *sui generis* de contemplación mencionados por Izutsu. Únicamente lo que podríamos llamar la estructura parmenídea de ese tipo de instante, la del ‘todo a la vez ahora’ o la de la fórmula boeciana del *totum simul*, cualificaría como algo equivalente de lo que aquí se alega respecto de *ksana* (*khana*), *shih* o *nikon*; y todavía sería cuestionable si este instante no correspondería más al *nyn* o *nunc stans* de la metafísica occidental, es decir a la eternidad (*aion* / *aevum*), que propiamente a lo que asociamos con *kairos* (por más que una ‘vivencia’ de tal presente eterno - que de hecho es mencionado por Izutsu mismo²¹ - podría caracterizarse como una experiencia kairomórfica). ¿Por qué entonces recurre Izutsu al concepto de *kairos*?

Ahí nos espera una sorpresa; y es que antes de introducir este término, el budista japonés menciona a Martin Heidegger. Distinguiendo el tiempo homogéneo absoluto de Newton de un tipo no-homogéneo de tiempo que llama *existencial*, Izutsu indica que este último “cambia su velocidad y peso de momento a momento de acuerdo con los estados psicológicos o psíquicos en los que casualmente nos encontramos, y en cada momento es experimentado como algo único y nuevo, a no ser que hayamos, de hecho, ‘degenerado’ hacia el patrón rutinario de ser de lo que Martin Heidegger ha llamado *das Man*.”²² Inmediatamente después, Izutsu sugiere que nos damos cuenta del carácter no-homogeneo del tiempo “cuando sucede algo extraordinario, cuando nos topamos con un evento de significación existencial.” Este sería un momento “en el que se concentra el sentido de toda nuestra vida, de toda la existencia y de todo el tiempo.” Más aún, agrega Izutsu, cuando esos “momentos de intensidad y densidad inusuales” no se refieren a la vida personal de un hombre, sino a la

¹⁹ Ibidem, p. 327.

²⁰ Ibidem, p. 328.

²¹ Ibidem, p. 333. Izutsu cita, antes de hablar de la eternidad en cuestión, una frase ‘del filósofo más grande de la escuela Hua Yen’, un tal Fa Ts’ang quien dijo que “la totalidad de las cosas llega a ser de un golpe, simultáneamente en un instante.” (p. 332; nuestra traducción)

²² Ibidem, p. 320 (nuestra traducción).

historia de la humanidad -momentos como los de la muerte de Cristo o de la iluminación de Buda - entonces tenemos un *kairos*," un momento histórico que contrae en un solo punto el significado de toda la historia de la humanidad." Y al haber así extendido la noción de un *kairos* biográfico personal a la de un *kairos* histórico-universal, agrega: "Y eso es exactamente lo que el budista entiende bajo el término *shih*, 'tiempo'."²³ Finalmente, habiendo identificado *kairos* con *shih* , desemboca en la afirmación de que cuando uno se ha dado cuenta de que el tiempo debe ser vivido como una sucesión de *puntos-kairos*, -entonces "se ha alcanzado la iluminación."²⁴

¿Cómo interpretar estas derivaciones y equiparaciones? ¿Acaso sugiere Izutsu que Heidegger identificaba -aunque no en *Ser y Tiempo* - su concepto del *Augenblick* (*instante / mirada*) existencial con un *kairos*? Hoy sabemos que, de hecho, primero el *kairos* paulino, y luego el *kairos* aristotélico figuraron prominentemente en los -entre tanto publicados- cursos dictados por Heidegger entre 1919 y 1927. También sabemos que Heidegger reconoció, respecto del concepto kierkegaardiano de *Augenblick*, su deuda; y sin duda ese *Augenblick* , en el cual lo eterno irrumpe en el tiempo, tenía un carácter kairomórfico (aunque Kierkegaard mismo había asociado ese llamado 'átomo de la eternidad' con el *exaiphnes* del *Parménides* platónico). También sabemos cuánto -supuestamente- el segundo Heidegger se ha acercado, respecto de su concepción del ser que acontece como tiempo -y el *Augenblick* llega a ser ese tiempo del *Seyn qua Ereignis*- a concepciones taoístas del tiempo; y más específicamente a la de Dogen.

Pero no hay manera de saber si Izutsu, al recurrir en 1978 al concepto de *kairos*, tenía todas estas asociaciones en mente; lo que sí podemos verificar es que él atribuyó esta concepción kairomórfica del tiempo hasta al Buda mismo, remitiendo a las discusiones que sobre esa noción habían sostenido los representantes de la vertiente pre-*Mahayana* del budismo, la escolástica del *Hinayana* conocida como *Abhidharma*²⁵; y con ello estamos de vuelta al libro de Silburn, a sus disquisiciones sobre *ksana* y *eka ksana abhi sambodhi*. Si todo eso puede con derecho vincularse con algún tipo de *kairos*, no es fácil de determinar; pero no hay duda de que al menos su cita del *Dhammapada* -que pusimos en el epígrafe- sí tiene un fuerte matiz kairosófico; citémosla entonces, para concluir ese homenaje a Luis Oscar Gomez, en la formulación original, en Pali:

"Khano ve ma uppacaga khanatita hi socanti. "

²³ Todas las citas (de p. 320) en nuestra traducción

²⁴ Ibidem, p. 321.

²⁵ Izutsu, art. cit., p.322.