

ANUARIO DE
FILOSOFÍA



VOLUMEN 1 / MÉXICO / 2007

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO





ANUARIO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dr. Ambrosio Velasco Gómez
Director

Dra. Tatiana Sule Fernández
Secretaria General

Dra. Mariflor Aguilar Rivero
Secretaria Académica

Mtro. Samuel Hernández López
Secretario Administrativo

Dr. Raúl Alcalá Campos
Jefe de la División de Estudios de Posgrado

Mtra. Claudia Lucotti
Jefa de la División de Estudios Profesionales

Lic. Pedro Joel Reyes López
Jefe de la División del Sistema de Universidad Abierta

Lic. Carlos Mapes Sánchez
Secretario de Extensión Académica

Dr. Carlos Oliva
Coordinador del Colegio de Filosofía

Lic. Laura Talavera
Coordinadora de Publicaciones

ANUARIO DE FILOSOFÍA

VOLUMEN 1 MÉXICO 2007

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ANUARIO DE FILOSOFÍA

Comité Editorial:

Mariflor Aguilar Rivero
Alberto I. Constante López
Rebeca Maldonado Rodriguera
Carlos Oliva Mendoza
Ernesto Priani Saisó
Pedro Joel Reyes López
María de Lourdes Valdivia Dounce
Ambrosio Velasco Gómez

Director:

Ambrosio Velasco Gómez

Coordinador:

Carlos Oliva Mendoza

Primera edición: 2009

DR © 2009. UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C. P. 04510 México, Distrito Federal

ISSN en trámite

Prohibida la reproducción total o parcial por
cualquier medio sin autorización escrita del titular
de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	
Ambrosio Velasco Gómez	9
PROBLEMAS DEL CONOCIMIENTO	
<i>Identidad y substitución</i>	
Raúl Quesada	17
<i>¿Ignoramus et ignorabimus?</i>	
Carlos Torres Alcaraz	33
<i>Atención y énfasis iniciales de Vico en Bacon</i>	
José Luis Balcárcel	51
<i>Controversias tecnocientíficas y valoración global del riesgo</i>	
Jorge E. Linares Salgado	61
<i>Universo o pluriverso</i>	
Carlos Oliva Mendoza	71
PROBLEMAS DE ESTÉTICA	
<i>Nietzsche: crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación</i>	
Greta Rivara Kamaji	83
<i>Pensar el arte. Cuatro proposiciones estéticas</i>	
María Antonia González Valerio	93
<i>Nóesis, nous poietikós, póiesis, poesía.</i>	
<i>Acercamiento, desde la intuición creativa en Plotino,</i>	
<i>a algunos aspectos del pensamiento poético moderno</i>	
<i>(Blake, Shelley, el surrealismo, Heidegger y Paz)</i>	
José Manuel Redondo	109

8 □ CONTENIDO

EN TORNO A LA ÉTICA Y A LA SUBJETIVIDAD

<i>Humanismo y subjetividad. Heidegger y desfondamiento ontológico de la ética</i> Pedro Enrique García Ruiz	127
<i>Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente</i> Rebeca Maldonado	143
<i>Don Quijote: sujeto y personaje</i> Josu Landa	167
<i>Los límites de la solidaridad y la construcción del punto de vista moral (notas sobre algunos problemas en los intentos de comparación entre Habermas y Levinas)</i> Jorge Armando Reyes Escobar	179
 DIVERSIDAD CULTURAL Y DERECHOS	
<i>Las mujeres en la última utopía platónica</i> Víctor Hugo Méndez Aguirre	205
<i>La contingencia de los derechos humanos</i> Mónica Gómez Salazar	213
 COMENTARIOS DE LIBROS	225

Del cuestionamiento del yo-razón en Occidente al yo sin yo de Oriente

Rebeca MALDONADO

Introducción

En el siglo XVIII Kant encumbra al sujeto a través de la revolución copernicana, la cual propone que no es el sujeto quien gira alrededor del objeto, sino que es el objeto que gira alrededor del sujeto, y que el sujeto mediante sus diversas categorías dice algo sobre los objetos mucho antes de que estos nos sean dados. Ésta es la interpretación más acabada de la subjetividad moderna occidental, aquella que hace de la centralidad del yo y del sujeto rasgo esencial de la subjetividad. Esta interpretación emergió a la historia del pensamiento occidental con la filosofía de Descartes al afirmar este filósofo: “Pienso, luego existo”. La interpretación copernicana del mundo y su afán de dominio del mundo y de los entes que ha marcado el sentido de Occidente se encuentra ya en Descartes, al escribir en el *Discurso del método* que los conocimientos científicos abren la posibilidad de “hacernos como dueños y señores de la naturaleza”.¹

La construcción kantiana de un sujeto que lo es mientras juzga, ordena, sintetiza, determina objetos, que hace posible a la naturaleza, que la pone a su servicio como un campo completamente disponible y la transforma en objeto; en un segundo movimiento, en el campo de la ética, obligará a imponer leyes al sujeto mismo de tal modo que sea incapaz de tomar al otro sujeto de razón como objeto sino como medio y fin al mismo tiempo, piénsese en la *Metafísica de las costumbres* de Kant. Pero es cuestionable que mediante un imperativo categórico se vuelva inocua la capacidad de dominio y desaparezca el individuo atravesado por la obcecación y por la inquebrantable voluntad de voluntad, es decir: el individuo capaz de morir antes de reconocer sus límites, o un imposible, no se resquebraja con ley moral alguna. Por eso dice Heidegger, que el hombre de la voluntad de voluntad, el hombre de la obcecada e insistente voluntad, no desea saber absolutamente nada del trasfondo de su verdadero deseo: la nula nada. Y, por lo tanto, no puede saber de la nulidad completa de sí mismo. Martin Heidegger, pensador que marcó los hitos de la investigación filosófica del pensamiento actual, como en el siglo XIX lo hizo Nietzsche, dedicará todos sus esfuerzos en comprender el fundamento subjetivo de los estragos y heridas abiertas al mundo en virtud de aquella

¹ R. Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. México, Espasa Calpe, 1978, p. 68.

revolución copernicana. “Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo. Sólo después de este ocaso acaece de un modo propio por largo tiempo la abrupta duración del comienzo”.² Tal vez falte que las consecuencias de este sujeto moderno enfermo de obcecación, obsesionado de sí, que busca asegurar su poder, se extiendan aún más, para que entonces, nos atrevamos a dar un giro del yo confinado en sí mismo al no yo, a la ayoidad.

Entender esta historia del lugar del yo-sujeto-razón y sus pormenores en Occidente nos conducirá a des-*copernizar* nuestra experiencia; y en un esfuerzo de des-subjetivar nuestra historia y nuestra vida, se develará otro sentido del yo, un sentido del yo sin yo como apertura a la comunidad de vivientes y, por lo mismo, como lugar de recibimiento, hospitalidad, como anfitrión abierto a la totalidad de los entes y orientado a la tarea de liberar a todos los seres sintientes y no a dominarlos. Transitar del yo de dominio a un yo de la apertura infinita, a un yo que siendo ahora sin yo da lugar a la Gran Compasión y a la serenidad, parece ser que es un paso que Occidente está obligado a dar si quiere reducir la cuota de sufrimiento impuesto a la vida. Se ha adivinado en estas últimas líneas la experiencia budista que al deletrearla y pensarla nos devuelve el significado de nuestro adorado yo: éste es el lugar y origen del sufrimiento de todos los seres sintientes incluidos nosotros mismos en y por el afianzamiento en un yo limitado y preciso. El yo sin yo es condición de liberación de sí y de los otros.

El abismo de fuerzas y pulsiones, una pérdida de la centralidad del sujeto al interior de sí: la réplica romántica a la razón

En el abismo es donde habita la verdad.

F. Schiller³

Con Kant se produce la quiebra de la aspiración del yo a lo suprasensible, a lo absoluto e incondicionado. Y el romanticismo constituye una victoria sobre la existencia fundada en la fe en la ciencia; al ahondar en el ilimitado y tormentoso mar del ser del hombre comprendió que éste está habitado mucho antes que por conceptos, por fuerzas oscuras, deseos y sueños, o como piensa Hölderlin “por la extraña nostalgia del abismo”, ésa por la cual “lo indefinido atrae siempre”.⁴ El romanticismo no se contentará con lo finito,

² Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 65.

³ Friedrich Schiller, *Poemas filosóficos*. Ed. e introd. de Daniel Innerarity. Madrid, Ediciones Hiparión, 1994, p. 137.

⁴ Friedrich Hölderlin, *Poesía completa*. Ed. de Federico Gorbea. Barcelona, Ediciones 29, 1995, p. 249.

condicionado y sensible al que aspira la razón teórica, ahondará en la indeterminación de lo suprasensible. “Huid de los límites de la sensibilidad”.⁵ Es decir, el romanticismo reinterpretará el campo de lo suprasensible como lo ilimitado, inaccesible, indefinido, imposible de acceder por la razón teórica y por las leyes que gobiernan el mundo sensible, transformándolo poco a poco en las fuerzas oscuras que modelan nuestro destino, en el ámbito de la noche y el sueño, en los aspectos de la vida que escapan a la voluntad humana y en general a nuestra conciencia.

Hablamos de nuestro corazón, de nuestros planes, como si fueran nuestros, cuando es una potencia extraña la que nos abate y nos echa a la tumba a su gusto, y de la que no sabemos ni de dónde viene ni adónde va.

Queremos crecer y extender hacia arriba nuestros troncos y ramas, pero son el suelo y la tormenta las que nos conducen hacia otra dirección, y cuando el rayo cae en tu copa y te hiende de arriba abajo hasta la raíz, ¡pobre árbol!, ¿qué puedes hacer?⁶

En el romanticismo emergerá la idea de la existencia de potencias y fuerzas involuntarias que constantemente hacen que la vida se manifieste como misterio o como lo imposible de esclarecer. “Oh eterno misterio, lo que somos / y buscamos no podemos encontrar; / lo que encontramos, no somos!”⁷ Asimismo el pensamiento romántico echará por tierra la idea ilustrada de la historia que considera que nuestra acción sobre el mundo nos lleva a iluminaciones progresivas, que la emancipación del hombre radica en el valor de servirse de su propia razón y que la historia es expresión de la naturaleza racional del hombre. Por el contrario, el pensamiento ahondará en los aspectos oscuros del ser humano.

“¿Qué es lo que hace que el hombre desee con tanta fuerza?”, me preguntaba a menudo; “¿qué hace en su pecho la infinitud? ¿La infinitud? ¿Y dónde está? ¿Quién la ha encontrado? El hombre quiere más de lo que puede. Esto al menos es verdad. [...] Ello proporciona el dulce y exaltante sentimiento de una fuerza que no se expande como desearía, que es precisamente lo que hace nacer los hermosos sueños de inmortalidad y todos los amables y colosales fantasmas que fascinan mil veces al hombre, ello crea en el hombre su Eliseo y sus dioses, precisamente porque la línea de su vida no es recta, porque no vuela como una flecha y porque una fuerza extraña se cruza en el camino del fugitivo.

“Las olas del corazón no estallarían en tan bellas espumas, no se convertirían en espíritu si no chocaran contra el destino, esa vieja roca muda”.⁸

Incluso nuestras ideas de infinitud más preciadas como la de la inmortalidad, emergerán de fuerzas potentes, desconocidas, que conducen sin embargo a lo irregu-

⁵ *Ibid.*, pp. 68-69.

⁶ F. Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid, Ediciones Hiparión, 1998, p. 63.

⁷ F. Hölderlin, *Empédocles*. Madrid, Ediciones Hiparión, 1997, p. 51.

⁸ F. Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, pp. 65-66.

lar, a un ciego y mudo destino. Desde la esfera de lo ideal y de lo superior que era lo suprasensible, éste se ve jalonado por el romanticismo hacia lo oscuro abriéndose, en definitiva, el verdadero abismo en el hombre. “No hay ancla que toque fondo”, dice también Schiller.⁹ Pero además el romanticismo transforma el abismo y la profundidad en el ámbito de la verdad: “Tienes que descender a las profundidades / para que la esencia se te revele”.¹⁰ Pareciera ser que la verdadera experiencia a la que invoca el romanticismo es a la experiencia de nuestro misterio, de nuestro lado nocturno y de nuestro ser abismal. Esto es, para el romanticismo el ser humano entra en el territorio de la verdad cuando logra calar en el abismo, cuando logra la experiencia de su carácter misterioso e insondable. “¿Hay alguno/ entre nosotros que no esconda en su pecho/ algún presentimiento, algún problema?”¹¹ El romanticismo propone como método el descenso al abismo y para lograrlo ha de traspasar la modernidad y sacar a la luz el enigma y el misterio que somos. La omnipotencia de la razón de la modernidad va cediendo lugar a un territorio problemático, a las sombras, dentro del ser del hombre. El pensamiento occidental con el romanticismo abre las zonas de niebla de la subjetividad.

Schopenhauer, como el romanticismo, cuestionará al sujeto copernicano, pues si bien, el mundo es mi representación, en virtud de nuestras categorías —tiempo, espacio, causa y efecto— tal y como lo pensó Kant en la *Analítica trascendental*, hay un fuera de la representación o de la racionalidad, exterioridad pura, algo a lo que Schopenhauer llamó voluntad y que se manifiesta a través de impulsos, apetitos, deseos sin mediación de racionalidad alguna tal como el hambre y la sed. La voluntad es así una apertura al mundo como tal, de manera independiente de la racionalidad que nos muestra nuestra profunda comunidad con plantas y animales, es decir, con todo ser sintiente. Schopenhauer comprendió a las claras las limitaciones de un modelo de yo y de sujeto hecho con la simple armadura de la racionalidad, la cual realmente funge como límite, barrera y obstáculo para la experiencia de reconocimiento o identificación con lo viviente. Esta fábula del sujeto de razón, con sus categorías, sus nociones de tiempo y espacio, es apenas el mundo como representación, falta la perspectiva que muestre la esencia anhelante e instintual del mundo. Desde la perspectiva del mundo como voluntad, todo cuerpo es objetivación de una voluntad que no tiene razón en sí, que es incausada. Absolutamente todos los movimientos del cuerpo son expresión de la voluntad, anhelo sin fin, como el hambre y el sexo. Es a través de todos esos movimientos fisiológicos que la voluntad se hace visible. *Bajo la consideración del irracionalismo existen fuerzas originarias irreductibles a causas y a efectos, pues dichas fuerzas son creadoras.* No tenemos hambre porque tenemos esófago y estómago, el esófago y el estómago son creaciones de la voluntad, así sucede con las corrientes de agua o con el movimiento de una aguja magnética hacia el norte.¹² La voluntad es una fuerza ciega,

⁹ F. Schiller, *op. cit.*, pp. 68-69.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ F. Hölderlin, *Poesía completa*, p. 233.

¹² Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Barcelona, FCE, 2003, pp. 188-199.

sin meta, aspiración sin término y sin embargo creadora del mundo de la apariencia, del devenir, de las generaciones. No es posible perder de vista a eso ciego, vivo, plural, bullente, en el fondo de la vida, que en Schopenhauer sobrepasa a la razón y es más fundamental que la razón y que llama voluntad. Desde esta consideración, la razón no puede dejar de contar con algo irreductible al principio de razón y que además la condiciona. El irracionalismo es la conciencia de que el principio de razón, esto es, el principio de causalidad, es incapaz de penetrar en la esencia de las cosas, y de que la razón es completamente algo derivado. Schopenhauer así pensará en la Voluntad (*Wille*), en esa voluntad que no tiene ni causa ni razón ni explicación ni fin. Schopenhauer constatará que la voluntad cae fuera del principio de razón porque no es representación, que el principio de razón suficiente (o causalidad) se aplica a las representaciones (intuiciones), pero la voluntad no puede caer dentro de la causalidad.

Schopenhauer al definir la voluntad como aspiración sin término, hace del deseo fuerza irreductible al principio de razón o del principio que dice que siempre hay una razón para lo que es. Pero a la par hace de la voluntad algo más fundamental que la razón, por ser fuerza creadora. Cuando Nietzsche habla del cuerpo y su gran razón en *Así habló Zaratustra* está hablando de una razón ampliada, de sus fundamentos pulsionales. Sus fundamentos y sus propósitos son mucho más profundos de lo que la razón del racionalismo puede pensar. “Pero esa cosa más grande aún, en la que tu no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón; ésa no dice yo, pero hace yo”.¹³ No hay un solo pensamiento que se produzca sin vida instintiva del sujeto. Toda argumentación proviene y es manifestación de un instinto. Y quien piensa no es ningún sujeto de razón sino de los instintos. Por eso escribe en *Más allá del bien y del mal*: “tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente”.¹⁴ El sujeto consciente es efecto de una actividad pulsional “incluso el pensar filosófico”. Lejos de la antítesis instinto-razón es necesario comprender a la razón como hija del instinto, pues “de ningún modo es la conciencia antitética de lo instintivo”.¹⁵ Nietzsche trata de terminar con los contrarios razón-instinto, razón-sinrazón. El pensamiento se juega mucho más allá de lo que la razón logocéntrica piensa, con su yo pienso, sus conceptos de causa y efecto, identidad, su criterio de claridad y distinción y su afán de logicidad.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1985, p. 60.

¹⁴ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 1986, p. 23.

¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

Hundimiento de la subjetividad en Nietzsche

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta, lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso.

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

El hombre en el estado de modernidad, que tiene por ídolos la ciencia, el Estado, la historia, lleno de enfermedades, de falsas virtudes y valores fundados todos en el resentimiento y en la culpa, que tiene por razón aquella que está separada del cuerpo y del devenir, es el que tiene que hundirse en el ocaso, para que advenga el superhombre. El hombre de la modernidad tiene que vaciarse y hundirse en su ocaso. Así, el pensamiento de Nietzsche desde la época de *Aurora* y *Humano demasiado humano* despoja al mundo de todo prejuicio moral, de toda creencia última, de todo lo considerado como último, despoja al mundo de una sola visión y perspectiva, para entonces, hacer manifiesta la radical y absoluta *inocencia de la existencia*. A mi juicio, Nietzsche realiza con su concepto de inocencia del devenir o el absoluto vaciamiento de nuestros prejuicios, la *kénosis* como tal. Éste es el descubrimiento que Nietzsche realiza en *Humano demasiado humano*: “todo es inocencia”. Pensamiento luminoso, por liberador. “Vivir es inventar”.¹⁶ Y cada vez que el hombre se desengancha de una verdad y de otra verdad, se vacía de una y otra creencia, deshaciéndose por esa vía de los agarres que lo mantenían sostenido en la roca firme de la verdad inamovible. Entonces, desciende al abismo (¿de la nada?) interminablemente. La crítica radical a los valores en *Aurora* y *Humano demasiado humano*, inaugura en *La ciencia feliz* un nuevo destino del alma. Después de descubrir la esencia creadora del ser humano, aparece un ser humano sin gratificación, sin castigo, sin vigilancia y sin perdón.¹⁷ No tiene más un Dios al cual rendirle cuentas, aparece un individuo, en todos los sentidos, sin fundamento. Dios es lo creado y el hombre propiamente lo creador. Aquel mar de fuerzas interpretantes desde el cual el hombre despliega la vida carece del todo de fundamento. Y en general, no existe ningún principio de finalidad, causa, orden, sentido que presida la interpretación: Dios ha muerto. “Yo amo aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso”.¹⁸ Nietzsche en su *Zaratustra* nos muestra que la voluntad de ocaso, que el olvido de sí, es finalmente afirmación del mundo, que del vaciamiento de sí (de los prejuicios, de los ídolos, de los valores), procede la gran afirmación.¹⁹

¹⁶ F. Nietzsche, *Aurora*. Barcelona, José J. de Olañeta, 1978, p. 75.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 174.

¹⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 37.

¹⁹ *Ibid.*, p. 51.

*Seguir desfundamentado: del abismo al vaciamiento
de la razón y de la subjetividad como tal*

La pregunta que se abre ahora es si la vía pulsional puede ser un verdadero horizonte de apertura de la subjetividad como lo pensó el romanticismo, Schelling, Schopenhauer y Nietzsche o si por el contrario dicha apertura afiance aún más en el sujeto de dominio. El superhombre, aquel que realizaría el absoluto vaciamiento de sí al punto de vislumbrar al mundo sin Dios, sin agarraderas, sin dones, sin fin, sin fundamento y el que realizaría el experimento de vivir como un continuo y permanente hundirse en el ocaso, tiene ahora por fundamento la fecunda e inexhausta voluntad de poder, que lleva a vivir desde el devenir de las fuerzas. Dice Nietzsche:

En verdad, vosotros llamáis a esto voluntad de engendrar o instinto de finalidad, de algo más alto, más lejano, más vario: pero todo eso es una única cosa y un único misterio.

Prefiero hundirme en mi ocaso antes que renunciar a esa única cosa; y, en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma —¡por el poder!²⁰

El gran intento de Nietzsche por desanclarnos de la subjetividad moderna, su certera crítica a la racionalidad occidental, concluye en su propuesta de la voluntad de poder y la afirmación de las fuerzas. Años antes Schopenhauer, a través de la interpretación del budismo, cuestionó la vía de la voluntad y dentro de este cuestionamiento propone como única salida del horizonte de la subjetividad: la compasión. Sin lugar a dudas para la comprensión del tema de la compasión, *karuna* en sánscrito, Schopenhauer se vio influido por los textos budistas, los cuales comenzaban a verterse al alemán en el siglo XIX. Buda, se encontraba verdaderamente torturado por el problema del sufrimiento, quería encontrar el fundamento del sufrimiento, el método para eliminar el sufrimiento y la manera de extinguirlo. Tras la búsqueda de los placeres del cuerpo, tras prácticas ascéticas, privaciones, ayunos, encuentra la vía media: la meditación y las concentraciones de la mente. En medio de este contexto problemático es donde se han de ubicar las *cuatro nobles verdades del budismo*, las mismas que enseñó Buda en el primer sermón de Benarés, después de su iluminación:

Ésta es, ¡oh monjes!, *la vía que conduce a la extinción del dolor*, éste es el noble óctuplo camino: recta visión, recta intención (representación), recto discurso, recta conducta (actividad), rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo (aplicación), recta memoria (atención, presencia de espíritu) y recta concentración (devoción, actitud espiritual).

[...] Ésta es, ¡oh monjes!, *la noble verdad del dolor*: nacer es dolor, envejecer es dolor, enfermar es dolor, morir es dolor, sufrimiento, lamento, abandono y de-

²⁰ *Ibid.*, p. 171.

sesperación son dolor. Estar en contacto con lo que nos desagrada, estar separados de lo que nos agrada es también dolor. En una palabra, este cuerpo, estos cinco khandha²¹ son dolor.

Ésta es, ¡oh monjes!, *la noble verdad del origen del dolor*: la sed²² que conduce a nacer de nuevo, con su pasión y deseo, buscando satisfacción acá y acullá, a saber: la sed de placeres sensuales, la sed de volver a nacer, la sed de terminar la existencia.²³

Ésta es, ¡oh monjes!, *la noble verdad de la cesación del dolor*: la supresión completa de esta sed, su destrucción, abandonándola, renunciando a ella, liberándose y deshaciéndose de ella.

Hasta que mi triple conocimiento y mi intuición con sus doce divisiones no fueran purificados en *las cuatro nobles verdades*, hasta entonces, ¡oh monjes!, en este mundo con sus *deva* [dioses], Mara,²⁴ Brahma, entre los ascetas y los brahmanes, los espíritus y los hombres, yo no obtuve la iluminación completa y suprema.²⁵

Las *Cuatro nobles verdades* marcaron profundamente el pensamiento de Schopenhauer al punto que lo llevaron a reconocer igual que Buda la noble verdad del dolor en todas sus formas; su fundamento, el anhelo y la sed sin fin que llamó Voluntad, y las vías viables para un occidental para extirpar el sufrimiento: el ascetismo, como la única vía que logra completamente eliminar el dolor, la vía de la experiencia estética como la vía que al menos un instante elimina el dolor, y la compasión como la vía que al reconocerse en todo ser sintiente es capaz de afirmar todo ser y romper las barreras de la individualidad. El individuo de la compasión, se encuentra en el camino del total abandono de la voluntad, fuente del anhelo y de la sed que crea sufrimiento. De acuerdo con Schopenhauer, el sufrimiento se acrecienta en y desde un yo que se afianza en su yo, de un sujeto que a través de sus acciones y pensamientos distingue de sí al otro

²¹ Kandha es grupos o agregados. Los cinco kandhas son agregados que constituyen el ego psicológico y que deben ser descubiertos para dejar al desnudo la insustancialidad del sujeto: las formas, las sensaciones, las percepciones, incluyendo las volitivas, las disposiciones psíquicas y la conciencia intelectual. Los kandhas son formas de aprehensión y en sánscrito se llaman *upadanaskkhandha*. Lamote dice al respecto: "las cinco clases de objetos del afecto son dolor".

²² Generalmente se traduce por deseo o apetito, pero lo correcto es *tanha*, que en sánscrito es sed. Panikkar dice que la sed, en tanto deseo, apetito y anhelo es un objeto de la voluntad, mientras que la aspiración es un dinamismo óptico de nuestra existencia.

²³ Se trata de una triple sed antropológica: sed de afirmación, sed de ser afirmado y sed de negación, esto es, apetito de placer, que en sánscrito es *kama*, amor, dilección.

²⁴ El príncipe de este mundo y ha sido comparado con el demonio del cristianismo. Brahma es el dios más importante del panteón budista, pero aunque sea reconocido como omnipotente, creador y dominador de la tierra, pertenece al samsara y nunca puede compararse al nirvana. El samsara es el ciclo que de la transmigración que recorren los seres encadenados por la ignorancia y la sed una y otra vez mediante sucesivas muertes y renacimientos. Todo es efímero, desagradable y terrible, es una vida inestable y frágil. Para el budismo Mahajana es un lugar del que hay que escapar mediante el nirvana. Para el Mahajana se trata de un lugar en el que hay que permanecer para que a través de la compasión, o *karuna*, ayudar a los seres a alcanzar la salvación.

²⁵ Raimon Panikkar. *El silencio de Buda*. Madrid, Siruela, 1996, pp. 70-71.

en virtud de la razón, pues al transformar todo ente en objeto, en algo enfrentado a él y enfrente de él se torna incapaz de dejarse afectar por el dolor que atraviesa todo ser sintiente. Pero, si descendiera al modo de ser del cuerpo como voluntad, como padecer, comprendería su profunda comunidad con todos los seres vivientes, habría atravesado el velo del Maya, de la ilusión. Como seres sintientes, todos estamos atravesados por el anhelo, por el deseo, por la sed infinita e insaciable que da eterno inicio al ciclo de deseo, búsqueda del objeto de deseo, satisfacción del deseo e inicio de un nuevo deseo. Mi sufrimiento es en realidad nuestro sufrimiento. Comprenderlo es sentir y saber que el otro es “yo otra vez”. Que yo soy no yo. Que todo sufrimiento es mi sufrimiento. Este conocimiento que rompe las diferencias entre el yo y el no yo, es a la vez el reconocimiento de “mi verdadera esencia”: “Mi verdadera esencia, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia. Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula ‘*tat-twam asi*’, es decir, ‘eso eres tú’, es el que aparece como compasión”.²⁶ Compasión es atravesar el principio de individuación, ver al través del velo del Maya, ver la realidad en su ciclo eterno de nacimiento, muerte y destrucción, ver a cada ser, cada instante, sin excepción, participando de la rueda de la vida y la muerte, de la interminable rueda del deseo, satisfacción del deseo y aparición de un nuevo deseo, no quitar un instante los ojos de las ataduras que ligan ciegamente al deseo y al sufrimiento una y otra vez, ver la manera como los seres reproducen constantemente las condiciones de su sufrimiento y volvernos uno con los seres sintientes. Schopenhauer, gracias al contacto con el budismo y los Vedas, en suma, al pensamiento oriental, logró plasmar en su obra la realidad del yo como no-yo, como algo participando de una misma comunidad de sufrimiento, fragilidad y dolor. Sólo hay algo que inhibe esta experiencia: la razón y su tendencia a ver individuos separados y afuera. Esta tarea separadora de la razón, se transforma en la creadora de la distinción yo/no yo. En la iconografía budista el *Bodisatva* de la Compasión (Avalokiteshvara), se representa con mil ojos, mil manos, cada uno encaminado a ayudar y liberar a todos los seres sintientes.

Para Schopenhauer, la descopernización, realizada en el sentido del vaciamiento de la razón como lo hizo Nietzsche, no es suficiente, es necesario, además, el hundimiento de la voluntad como tal con sus aspiraciones y pulsiones sin fin, sólo la experiencia del vacío nos llevaría a distender todos los hilos que imponen ataduras al mundo y a nosotros mismos en un afán extremo de dominio, es decir, permitiría la transformación del yo en no yo, lo que haría surgir en nosotros mil manos y mil ojos sobre el mundo.

Heidegger piensa que ni el aumento ni la intensificación de las fuerzas permite salir de la órbita de la subjetividad moderna tal y como lo pensó el romanticismo y Nietzsche, por el contrario, acentúan aún más el fundamento subjetivo de nuestra era copernicana. Para Heidegger, la técnica y el dominio del ente alimentan y retroalimentan la ebriedad, la intensidad y la intensificación de la vida que llevan en un eterno retorno

²⁶ A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. México, Siglo XXI, 1993, p. 295.

al “aseguramiento de lo consistente por la planificación y la representación (por medio del poder)”.²⁷ Heidegger, sin declararlo, sin reconocerle un lugar fundamental en su pensamiento a Schopenhauer, en realidad está profundizando en la lectura budista de la voluntad como fuente y alimento eterno del sufrimiento. Por esta razón, para Heidegger, el punto decisivo para la comprensión de la voluntad de poder, es que la plenitud, embriaguez e intensificación de fuerzas que caracteriza a la voluntad de poder son el alimento verdadero del aseguramiento continuo y constante del dominio incondicionado del ente: voluntad de voluntad. Podemos decir, la búsqueda de una plenitud incondicionada que a su vez se monta en el dominio incondicionado del ente, muestra una persistente y consistente estructura instintual que encuentra su ebriedad e intensidad propias en el dominio incondicionado de la razón calculadora sobre el ente. Esto es, para Heidegger, el contenido y significado de la voluntad de poder. Por esa razón, la voluntad de poder corresponde plenamente a la historia de la metafísica. La voluntad de poder confluye con los destinos de la metafísica y la técnica: “el trabajo eficaz, que por medio de la planificación y el cálculo, produce las existencias, y por otra, en el sentido de la creación de los creadores, quienes más allá de cada vida, aportan un nuevo estímulo a la vida y aseguran la empresa de la cultura”.²⁸

Heidegger parece decirle a Nietzsche que el verdadero significado de la destrucción del mundo suprasensible a favor del mundo sensible es la realización de la copertenencia extrema entre el aseguramiento del ente y la intensificación de la plenitud incondicionada a la que aspira el hombre. Aseguramiento del ente que genera mayor necesidad de embriaguez. Este individuo se encuentra en el destino de intensificar también las pulsiones. De este modo las condiciones de posibilidad de la voluntad de voluntad que organiza el ente son: el aseguramiento de las existencias y la transferibilidad de las pulsiones a los objetos de deseo. Esta copertenencia es también el fundamento de la falta de meditación de nuestra época. La época tiene otro sello, en la incapacidad de pensar y de meditar la época se vuelve “impenetrable a ella misma”. La época es opaca al pensamiento, porque debe también su existencia a la falta de meditación, porque se encuentra atareada en el aseguramiento de las existencias para extraer mayor gozo, felicidad, placer. En la era de la técnica que intensifica las pulsiones no hay tampoco espacio para la meditación ni el pensamiento. Por lo tanto, interpretar el nihilismo en términos de un declive de las pulsiones o de los instintos, no toca la esencia del nihilismo, por lo tanto, debemos conservar algo de lo logrado por Nietzsche, la esencia del nihilismo atañe directamente a la razón y a la subjetividad, esa subjetividad a la cual Heidegger llama voluntad de voluntad, que crea una y otra vez, complejos obsesivos de encumbramiento y de plenificación del yo en un afán de lograr la plenitud incondicionada.

Con ello, a mi juicio, se abre una situación inédita, tener que tomar conciencia de que se nos ha cerrado la vía de la razón teórica o del pensamiento de la representación

²⁷ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, p. 72.

²⁸ *Ibid.*, p. 73.

que irremediablemente coloca al sujeto frente a un objeto, que de la misma manera, ha quedado clausurada la vía de ahondamiento en las pulsiones y en el instinto, y, por último, también ha quedado clausurada la búsqueda de una plenitud incondicionada en el campo de lo suprasensible. ¿No se abre frente a nosotros de manera irremediable la vía de la *kénosis*, es decir, del vaciamiento, la desobjetivación y con ello la desobjetualización y por lo mismo, en suma, el acceso a la nada? A esto se le llama el desistimiento: la renuncia al yo en todas sus formas teórica, pulsional y volitiva.

La huella más profunda que deja a esta lectora de la *Superación de la metafísica* de Heidegger es que desde el horizonte copernicano, se ha aprendido a mirar el mundo de acuerdo a la utilidad, a la finalidad y al rendimiento, y se ha estatuido una finalidad que se apuntala desde el conjunto de objetos dispuestos en el mundo sensible. Fatalmente objetuales, determinados por estructuras de conformación del mundo en términos de objetos a conocer, desear o esperar o dispuestos siempre ya en pos de ellos, nada se nos hace patente sino en virtud de esa orientación de utilidad previa que recorta fatalmente el mundo en objetos y que nos impide acceder al mundo en términos de horizonte de mundo, que impide ir junto con aquello que es desde sí y desde sí mismo.

Si se es atento a la voracidad, ambición desmedida y a la pretensión de la realización de las más absurdas y grotescas pretensiones en todos los órdenes de la vida, la pregunta histórica pendiente es la siguiente ¿qué sucedería si deponemos nuestras aspiraciones, sean de la índole que sean? Cada época tiene que revisar sus propias pretensiones, pero ¿podremos transformar nuestras aspiraciones, ideales, pretensiones y esperanzas en experiencia de renuncia o desistimiento? O tal vez, en sentido muy contrario a la aspiración de totalidad, ¿en aspiración al vacío mismo? ¿Podremos transformar siquiera la pretensión a la monumentalidad en acceso a lo sencillo?

Si el nihilismo es el más inquietante de todos los huéspedes es porque nuestra cultura está gobernada por el *horror vacui*. Está convencida de que sin aquellas monumentales pretensiones, yacemos en la nada y se vislumbra exactamente la nada. La filosofía tiene que tratar con el prejuicio de la nada y preguntarse si de verdad la nada viene de fuera, esto es, si es un huésped,²⁹ y, si no lo es, esto es, si pertenecemos esencialmente a ella, qué es lo que la nada permite. Mas para ello, debemos alguna vez *renunciar* a conformar el mundo a nuestra aspiración, deseo y expectativa; debemos, en sentido contrario a como Kant planteaba las tareas de la modernidad en aquel famoso intento, pasar de la copernización a la descopernización, de la subjetivación a la desobjetivación, de la distanciaci3n a la cercanía. En realidad, cuando Heidegger en *Serenidad* señalaba que con respecto al pensar busca el no querer, estaba haciendo el intento o estaba balbuceando, la posibilidad de la descopernización y la transformaci3n del destino y de la historia misma de Occidente.³⁰ Éste es el paso atrás³¹ que Heidegger estaba obligado a

²⁹ A propósito de la afirmaci3n nietzscheana, sobre el nihilismo “¿De dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?” (F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF; 1981, p. 31).

³⁰ “[...] lo que yo propiamente quiero en la meditaci3n sobre el pensar: quiero el no-querer” (M. Heidegger, *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1989, p. 36).

³¹ M. Heidegger, “Epílogo, carta a un joven estudiante”, en *Conferencias y artículos*, p. 161.

dar y que determinaba el sentido de la transformación del pensamiento al preguntarse: “¿De dónde le viene a Kant la indicación de pensar el ser como lo trascendental de la objetualidad, como posición (estado de puesto)? Pero tal vez un día la contestación a esta pregunta se podrá sacar precisamente de aquellos intentos que, como los míos, dan la impresión de una arbitrariedad sin ley”.³²

El individuo copernicano en cualquiera de sus versiones es capaz de transformar la totalidad del ente en objeto, poner al ente delante de sí, llevarlo ante sí y llevar hasta sus indecibles consecuencias su actividad objetivadora: es capaz de transformar al *animal rationale* en animal de trabajo³³ o en animal de experimentación. Todo ello es posible porque la voluntad de voluntad ya ha transformado la naturaleza en objeto, porque el sujeto copernicano en el movimiento de la objetualización carente de límites ve en esta actividad el medio de aseguramiento de sí. Se ha pasado del ente que acosa y ahoga, a la experiencia del acoso del ente.³⁴

Salir del ámbito histórico-metafísico de la subjetividad es la condición de posibilidad de transformación del destino; desde el ámbito de la subjetividad queda cancelada cualquier posibilidad de develación originaria del ser, se está entonces condenado a su repetición. La subjetividad es un destino que se ha afirmado y acendrado aún más en la historia del pensamiento moderno y en nuestra propia existencia histórica; la esencia metafísica de la era es la subjetividad en todas sus formas: el yo como ámbito de la verdad, la verdad como certeza, la incuestionabilidad del yo (Descartes); el sujeto trascendental (Kant); la voluntad (de nuevo Kant), la intensificación, plenificación y aseguramiento de la voluntad (Metafísica de la voluntad de poder de Nietzsche). En el ámbito de la subjetividad que busca la certeza de sí y asegurarse a sí, no existe posibilidad alguna de interpelación originaria del ser y de la transformación del destino. “Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse la quiebra del ser como voluntad”.³⁵ Se hace necesario pasar desde el horizonte de la subjetividad, al abismo originario del ser o a la experiencia originaria de la nada, es ahí donde reside la posibilidad de una transformación del destino. Por estar inmersos en el horizonte de la subjetividad, el ser de lo ente, ni se presiente. Reducido todo a la objetualidad, el objeto es un objeto para un sujeto: un medio de certeza, dominio y aseguramiento. Aquí, como señalaba Heidegger en su “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’” no se escucha el llamado del ser porque el talante metafísico es de aquel que es capaz de sondear en el abismo de la nada. El abandono de la subjetividad pasa por “la voz que

³² *Ibid.*, p. 162.

³³ “[...] el hombre de la Metafísica, el *animal rationale*, está asentado como animal de trabajo” (M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, p. 64). Piénsese en los trabajos forzados de los campos de concentración.

³⁴ Para el Heidegger de *De la esencia del fundamento* si al ser ahí le era posible experimentar el acoso del ente, sentirse ahogado o invadido por el ente, era porque él trae consigo el proyecto de mundo, es ser en el mundo. (Cf. M. Heidegger, “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*. Madrid, Alianza, 2001, p. 143.)

³⁵ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, p. 65.

nos aboca a los espantos del abismo” a fin de que el hombre “aprenda a experimentar el ser en la nada”.³⁶ Sólo desde el horizonte de la nada nuestra subjetividad se puede desdibujar tanto, al punto de hacer aparecer al ente en cuanto tal y en su totalidad, y dar lugar a un nuevo develamiento del ser. Para Heidegger esta apertura total desde la cual se presiente el ser de lo ente es el horizonte de la nada. Sólo desde la nada se experimenta el desistimiento y el consecuente repliegue de lo ente, sólo desde la nada se da la posibilidad de no estar más abandonados a nuestros artefactos.³⁷

La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir que rechaza fuera de sí y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento.³⁸

En contraposición a la voluntad de voluntad (*Superación de la metafísica*), Heidegger habla del desistimiento como el poder más propio de la nada (*Qué es metafísica*). El pensar no es una certificación del dominio, sino precisamente una experiencia fundamental de desistimiento, repliegue y renuncia.³⁹ Heidegger hace de la filosofía una experiencia fundamental de pensamiento como pertenencia a la nada. Pues la retirada del ente requiere la interpelación del ser desde el abismo de la nada y sólo ahí se manifiesta no sólo el repliegue del ente sino el repliegue de nuestra voluntad, el desistimiento. Necesitamos pasar del yo de la certeza, del yo del aseguramiento, del yo del cálculo, del yo del dominio, al desistimiento y a la quiebra de la voluntad por y gracias al abismo de la nada. Es aquí donde penetramos a otro ámbito, porque es precisamente aquí donde se puede dar la torsión del ser:⁴⁰ en la medida que acontece la retirada del yo de la certeza y del yo del aseguramiento desde el fondo de nuestra existencia, se experimenta la retirada del ente y la posibilidad de experimentar al ser como tal y en su totalidad.⁴¹

Desde el horizonte de la nada, desde la experiencia extrema de desobjetivación-desubjetivación resulta que emerge un ámbito desacostumbrado, un ámbito donde desde

³⁶ M. Heidegger, “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en *Hitos*, p. 254.

³⁷ “El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos” (M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, p. 65).

³⁸ M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, p. 101.

³⁹ “El pensar es quizás un camino ineludible que no quiere ser ningún camino de salvación [...] El camino es todo lo más una senda que atraviesa el camino, que no sólo habla de renuncia sino que ya ha renunciado, ha renunciado a la pretensión de una doctrina vinculante y de un resultado válido en el terreno de la cultura [...] Este paso hacia atrás desde el pensar representante de la metafísica no rechaza este pensar, pero abre la lejanía para la interpelación de la verdad del ser” (M. Heidegger, “Epílogo, carta a un joven estudiante”, en *op. cit.*, p. 161).

⁴⁰ En “Superación de la metafísica”, Heidegger habla constantemente de torsión del ser, se trata de pensar que sólo desde el horizonte de la nada puede ocurrir tal torsión del ser de la cual habla Heidegger.

⁴¹ Por eso Heidegger piensa que “el vacío del ser [...] nunca es posible llenarlo con la plenitud del ente” (M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, pp. 85-86).

la extrema pasividad —o desde el no hacer— nuestro único compromiso es con el no querer, donde resulta “decididamente extraño [...] cualquier carácter de voluntad”. “La Serenidad es el soltarse del representar trascendental y de este modo de un prescindir del horizonte del querer”.⁴² Si para Schopenhauer la posición interior que advendría tras el ocaso de la voluntad y de la subjetividad es la compasión, para Heidegger es la serenidad (*Gelassenheit*), temple de ánimo extraído probablemente de la mística.⁴³ “La serenidad se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse (*ein-zulassen*) con lo que no es un querer”.⁴⁴ Precisamente en el texto intitulado *Serenidad* Heidegger señala que “no querer significa aquello que permanece absolutamente fuera de todo tipo de voluntad”. Y para Heidegger sólo permaneciendo fuera de todo lo que significa voluntad, emergen las condiciones para el verdadero pensar. Esas condiciones son la renuncia, el abandono y el desistimiento, las cuales provienen de una única fuente, la serenidad o desacostumbramiento del querer. Si para Heidegger el último residuo de la subjetividad es la voluntad, en la serenidad el alma se ha liberado completamente de ese residuo. “Si sólo tuviera la serenidad verdadera, bien pronto estaría relevado de este desacostumbramiento”.⁴⁵ La serenidad verdadera es ese estado en el que se ha ido más allá de las preferencias, de las ideas a favor o en contra, de gustos y disgustos. “Tal vez se oculte en la Serenidad un obrar más alto que en todas las gestas del mundo y en las maquinaciones de los hombres [...] por consiguiente la serenidad yace [...] más allá de la diferenciación de actividad y pasividad [...] porque la serenidad no pertenece al dominio de la voluntad [...] La transición del querer a la Serenidad es a mi parecer lo difícil”.⁴⁶

La serenidad heideggeriana es un completo abandono de la voluntad, un fuera de la voluntad, al punto que no tiene que ver con el sentido abandono místico a la voluntad divina, como lo pensó el español Miguel de Molinos, sino la serenidad es aquello que no podemos producir, sino esperar. La serenidad es apertura que viene a nuestro encuentro y que puede o no venir a nuestro encuentro. “No disponemos de lo abierto sino que viene a nuestro encuentro”, dice Heidegger. Tal vez ahora podamos descubrir por qué para Heidegger, Meister Eckhart es “el viejo maestro de lecturas y de la vida”.⁴⁷

⁴² M. Heidegger, *Serenidad*, p. 67.

⁴³ Muy probablemente el concepto de serenidad (*Gelassenheit*) y su importancia lo haya tomado Heidegger de Maestro Eckhart, de quien dice en *Camino de campo*, que él es el maestro de lecciones y de la vida. Si es así, como veremos, la traducción del texto heideggeriano *Gelassenheit*, traducido el título al español por *Serenidad*, sea más bien: desasimiento o abandono, veamos por qué. Alois Maria Haas dice de la *Gelassenheit* en Eckhart: “...lo que Eckhart está pensando con su *Gelassenheit*, ‘abandono’ o ‘desasimiento’: una suerte de *tabula rasa* del alma, en cuya receptividad Dios traza sus líneas [...]”; posteriormente aparece una cita de Eckhart: “el objeto del corazón desasido no es ni ‘esto’ ni ‘aquello’” (Alois Maria Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona, Herder, 2002, pp. 45-46).

⁴⁴ M. Heidegger, *Serenidad*, p. 39.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 39-40.

⁴⁷ M. Heidegger, *Camino de campo*. Barcelona, Herder, 2003, p. 31.

Para Eckhart es indispensable mantenerse “vacío de todo como vacío es la nada” y sólo entonces “Dios estará dentro”.⁴⁸ La vida entonces aparece como lo que siempre es, totalmente y sin mengua. Mas la condición de este descubrimiento es suspender el *locus* del necesitar, del querer y el desear, esencia del yo. “¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser de Dios, entonces el ser de Dios tiene que ser mi ser y el ser esencial de Dios mi ser esencial, ni más ni menos”.⁴⁹ Eckhart abre un ámbito de desocultamiento que podríamos llamar el horizonte de la nada. La tesis de la despersonalización, de la desposesión y de la indiferenciación tiene sentido ontológico. Se requiere de ser libre y vacío para que ahí la verdad advenga. La desapropiación, la indiferenciación, la neutralidad, la desaparición de todas las distinciones y oposiciones es el entramado del horizonte del vacío desde el cual el ser centellea y se quiere tal y como es. Lo que se vislumbra desde el horizonte de la nada es la identidad extrema, al punto que “los ángeles supremos y las moscas y las almas son iguales”.⁵⁰ La experiencia de identidad de todas las cosas es la experiencia extrema de despersonalización y a la vez experiencia del ser como tal y en su totalidad. Sólo desde la muerte del yo, siguiendo a Eckhart, también pensará Angelus Silesius que se entra a formar parte del altísimo orden divino. “El mismo Dios, si quiere vivir para ti, ha de morir/ ¿Cómo puedes pensar que heredarás su vida sin morir?”.⁵¹ Por eso, sólo desde la experiencia extrema de desistimiento, renuncia, repliegue y finalmente muerte del yo, se presente el ser de lo ente; acontece la apertura a la totalidad del ser de lo ente.

El cuestionamiento del yo en cada palmo de la vida es una de las tareas de la filosofía, y sólo desde esa perspectiva se vuelve comprensible la alocución de Sócrates en el *Banquete* al decir a Alcibíades —quien pretendía cambiar la sabiduría de Sócrates por sus favores amorosos— “no se te vaya a olvidar que yo no valgo nada”.⁵² Para entonces ya Alcibíades en su elogio a Sócrates había mencionado que el discípulo de Diótima “estima que todos estos bienes no valen nada y tampoco nosotros, os lo aseguro somos nada”.⁵³ La filosofía occidental desde antiguo buscó sobre el olvido de sí o vaciamiento del yo, dar lugar a su vez a una radical experiencia del ser; mas la experiencia del ser como tal exige una experiencia radical de finitud: reducir a lo ínfimo el yo. La experiencia de vacuidad tanto en el budismo, como en el taoísmo, pero también incluso dentro del pensamiento occidental, si se piensa no sólo en Sócrates sino en Heidegger, Eckhart y en Schopenhauer, es una experiencia de vaciamiento fundamental del yo. En Eckhart, el alma, ya sin propósitos, y libre de anterioridad y posterioridad, vive sin porqué. Schopenhauer a su vez descubre las vías privilegiadas de salida de la voracidad de la voluntad y del principio de individuación: el arte, la compasión y el ascetismo. Pero cuando Heidegger habla de que hay en el no hacer de la serenidad un

⁴⁸ Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*. Madrid, Siruela, 2003, p. 37.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁵¹ Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*. Madrid, Siruela, 2005, p. 67.

⁵² Platón, “El banquete, o del amor”, en *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1981, p. 594.

⁵³ *Ibid.*, p. 593.

hacer más profundo que en todas las gestas del mundo, nos está introduciendo directamente al suelo del pensamiento oriental, al *wu wei* del taoísmo: al no hacer haciendo. El sabio, el hombre verdadero del taoísmo, es el que logra vaciar por completo sus preconcepciones, sus impulsos, sus deseos, y reflejar, desde ese vacío de sí, el hacer del cosmos. Heidegger como Schopenhauer tuvo un encuentro profundo con oriente, particularmente con el taoísmo y el budismo zen. Curiosamente en ambos, acontece no sólo el cuestionamiento del yo, sino la realización de la ayoidad. Para Heidegger además era necesario preparar el inesquivable diálogo⁵⁴ con el Oriente, precisamente en el sentido del abandono total del horizonte de la subjetividad como condición de advenimiento del verdadero hacer: velar por la inviolabilidad de lo posible.

A-yoidad o no yo: en el pensamiento oriental

El taoísmo: *wu wei* y *tao*. El yo sin yo del taoísmo

Si en el pensamiento occidental a la subjetividad pertenece la objetualización sin medida o la posibilidad de convertir en objeto todo ente, fuera del pensamiento occidental, particularmente en el taoísmo y en el budismo, la nihilidad del yo es hasta una obviedad, y concomitantemente, la desobjetivación y la desustancialización. Estas filosofías al dibujar el yo abren la posibilidad de no tener más un objeto ante sí o la posibilidad de no anteponer ningún objeto. El tao no es sustancia, y por lo tanto “seguir al tao”, “cultivar el tao”, es desustancializar, desolidificar, y finalmente desobjetualizar. “El cielo y la tierra no son humanos, / tratan a las cosas como perros de paja. / El santo no es humano, / trata a los hombres como perros de paja.”⁵⁵ En el taoísmo, hay incluso un empeño por despreciar a todo cuanto se manifieste como fijo, único y perfectamente delimitado. Se trata de desobjetualizar al punto de comprender que el ser del ente es la nada. En este sentido, ver el mundo desde el horizonte de los *diez mil seres* muestra ya un punto de vista apropiador característico de la metafísica del objeto, de la metafísica del ente como objeto, del objeto para un sujeto. Pero el taoísmo, además se cuida de la metafísica de la sustancia, que para empezar a todo pone nombre y de esa ma-

⁵⁴ Heidegger en *Ciencia y meditación* señala: “Quien hoy, preguntando, reflexionando y, de este modo, co-actuando, se atreva a corresponder al calado de la conmoción del mundo, una conmoción que estamos experimentando a todas horas, éste no sólo debe fijarse en que en nuestro mundo de hoy está dominado por completo por el querer hacer de la ciencia moderna, sino que tiene que considerar además, y antes que cualquier otra cosa, que toda meditación sobre lo que ahora es, sólo puede emerger y prosperar si, por medio de un diálogo con los pensadores griegos y con su lengua, echa sus raíces en el suelo de nuestro estar histórico. Este diálogo está aún esperando su comienzo. Apenas si está siendo ahora preparado; y para nosotros, a su vez sigue siendo la condición previa para con el inesquivable diálogo con el mundo asiático oriental” (M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 41).

⁵⁵ Lao Zi, *Tao te king*. Madrid, Siruela; 2003, p. 39. Chuang Tsé explica que los perros de paja son figurillas que en las ceremonias fúnebres se utilizaban para la ofrenda, pero una vez ofrendadas, se pisan sus cabezas y espinazos y los leñadores las recogen para prender el fuego. (Cf. *ibid.*, p. 38.)

nera lo fija en algo determinado. Así dice Aristóteles en la *Metafísica* que ser o no ser “significa algo determinado”, “una sola cosa” o ser “tal cosa” y esa es su “esencia”.⁵⁶ Por el contrario leemos en el *Tao te king*, que: “El Tao que puede ser expresado no es el Tao perpetuo. El nombre que puede ser nombrado no es el nombre perpetuo./ Sin nombre es el principio del Cielo y de la Tierra y con nombre es la *Madre de los diez mil seres*./ El que habitualmente carece de concupiscencia ve su maravilla. El habitualmente codicioso no ve más que sus últimos reflejos”.⁵⁷

Sólo es posible advertir lo sin nombre, lo que no es algo determinado, lo que no es tal cosa o una sola cosa, desde la vacuidad, desde el vacío de sí. Pues sólo desde la vacuidad es posible conformarse a lo in-forme, in-visible, in-audible, in-tangible, sin-nombre e in-sípido, que es el tao. El tao no se da a los ojos, como el pensamiento occidental quisiera, ni al tacto, ni a la boca, el tao hace desesperar todo pensamiento de la representación. El tao fuera de la sustancialidad y de los *diez mil seres* penetra todo el proceso del mundo y da lugar absolutamente a todas las cosas, gracias a él “el ser y la nada se generan uno y otro, lo difícil y lo fácil [...] lo largo y lo corto [...] lo alto y lo bajo [...] el sonido y el tono” y, por lo tanto, la única pretensión del sabio es vaciarse, permanecer sin deseos y hacerse uno con el tao. Tal es la esencia del *wu wei* o no hacer, haciendo: que el sabio sin intervención, se atiene a la eficacia del tao. Por eso el sabio, el hombre verdadero del cual habla Lao Tsé, está gobernado por criterios del todo distintos a los del hombre occidental, contrario al hombre occidental guiado por lo pleno, lo lleno, por el afán de totalidad y plenitud, sabe que al no resistir conserva su propia fuerza, que al hacer su propio vacío, todo penetra libremente en él. Por ello, el sabio en el *Tao te king* es completamente opuesto al yo construido por Occidente adorador del yo, “se confunde con el polvo”.⁵⁸ El sabio vacilante, indeciso, tembloroso, sencillo corresponde al modo de ser informe e insípido del tao. Por lo tanto, ni el afán de dominio incondicionado del ente ni el afán del aumento de las fuerzas pueden conducir a un buen puerto la era del nihilismo. Lao Tsé señala que aquel que pretende aumentar incondicionadamente sus fuerzas, desconoce que el sitio de lo débil y tierno es lo alto, que al aumento sigue la debilidad, y a la debilidad el aumento y lo que llega a su extremo cae; que aquel que tenga una intención apropiadora y dominadora desconoce que el mundo no se puede manipular, pues el mundo es un vaso espiritual gobernado por el tao, y ese vaso no está atravesado por fuerzas unívocas, algunas van delante otras detrás, unas hacia fuera otras hacia dentro, algunas son fuertes otras son débiles “quien lo retiene lo pierde”, dice Lao Tsé. Desconocer que no hay posibilidad de aumento incondicionado de fuerzas, ni posibilidad de dominio del ente, sin producir la muerte o la catástrofe, es la ignorancia de Occidente. Por el contrario, de acuerdo con el *Tao te king*, al deponer el yo, al propiciar su vaciamiento, las cosas convergen y

⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica*. Madrid, Gredos, 1998, libro IV, p. 171.

⁵⁷ Lao Tsé, *Tao te ching*. Madrid, Tecnos, 2003, p. 21.

⁵⁸ Lao Zi, *op. cit.*, p. 37.

se realizan. “Alcanzando el extremo vacío,/ manteniendo la profunda quietud, juntos pululan todos los seres, y yo contemplo su regreso”.⁵⁹

Para el taoísmo, la verdadera eficacia y espontaneidad emergen del tao y no de nuestras intenciones, manipulaciones o de nuestra obcecación y empeño. Por lo tanto, el sabio ya sin yo, una vez que ha perdido su incondicionada voluntad, realiza. El sabio ya sin yo sigue la eficacia universal y permanente del tao. Aprendió a actuar sin mente, tal y como la tortuga nada en el agua, tal y como el pájaro vuela en el aire, en ambos casos, no hay ni tortuga ni pájaro, uno y otro ahora son indistintos del agua y del aire. Por esta realización del yo sin yo, se extingue la dualidad sujeto-objeto, yo-otro. El sabio, como la tortuga y el pájaro, sólo se inscribe en el curso de las cosas, en la materialidad que acontece, en el mundo que es un devenir y un acontecerse. Por lo tanto, el sabio al seguir el curso de las cosas, no reprime lo que es, lo acepta tal y como es. No interviene en el curso de los acontecimientos, los sigue. Todo el interés del sabio radica en saber romper la circunferencia de su individualidad y en el estado de no yo seguir el tao, cultivar el tao, conocer el tao, volver al tao, alcanzar el tao, el inaprensible curso de las cosas. Y esto significa permanecer en lo que es, en acceder a las cosas tal y como son en el momento en que aparecen. Sólo en el vaciamiento de nuestra razón y de nuestros instintos preformados, de nuestros deseos preformados, acontece la verdadera libertad. Pues de acuerdo con el *wu wei* sólo en el no hacer, hay un verdadero hacer. Sólo desprendiéndonos de nosotros, somos libres. El hombre verdadero descubre la virtud de devenir, de llenarse y vaciarse. No se afianza a sí mismo, ha perdido el miedo de devenir, carece de forma, de límites precisos, de fijeza, para ser el tal y como es del cosmos. En esto consiste el yo sin yo del taoísmo, un yo que se ha fundido con el tao.

El yo sin yo en el budismo zen

Como algo que se quema hasta carbonizarse o algo que se despedaza, sus nociones preconcebidas se aniquilarán [...] sólo después de haber profundizado en el “¿qué es esto?”, hasta con el último gramo de su fuerza y hasta que se haya desvanecido todo pensamiento sobre el bien y sobre el mal. Sólo entonces sentirá como si en verdad hubiera resucitado.

Bassui⁶⁰

El nihilismo como concepto surge después del pensamiento teleológico de la modernidad: al ver que el mundo no se ajustaba a la realización del proyecto de la razón, el pensamiento aprendió desesperadamente a hablar de nihilismo. Por lo tanto, desde

⁵⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁰ Bassui (maestro zen que nació en 1327) tiene muchas maneras de plantear la misma pregunta, la cual tiene que hacerse durmiendo o trabajando, sentado o caminando, “qué es mi propia mente”,

el deseo de completud y totalidad de la razón sólo se puede considerar la nada en un sentido inquietante; tal vez, si desaprendemos aquel deseo, podamos considerar como piensa Nishitani a la vacuidad y al vacío como nuestro verdadero lugar. En el *Sutra del diamante* Subhuti le pregunta a Buda cómo se ha de habitar el corazón. Es decir, cómo podemos residir en este corazón. Para Buda si un *Bodisattva* —una persona que por compasión hace el voto de liberar a todos los seres sintientes— tiene concepción de yo, de persona, de ser sintiente y de tiempo no es un *Bodisattva*. Porque una persona que se ha liberado de sí no habita más ni en el olor, ni en el color, ni en el sabor y ha perdido la posibilidad de hacer distinción entre ricos y pobres, tontos e inteligentes, blancos y negros e incluso, entre sí mismo y los otros seres sintientes, es decir, no hace más distinción entre seres nacidos de huevo o de vientre o de humedad o por transformación o con forma o sin forma o con pensamiento o sin pensamiento y sí mismo. Por eso para un *Bodisattva* todos los seres son sin forma y las formas que vemos en los seres son obstáculos para su liberación. Un *Bodisattva* constantemente está en la no forma, es decir, en el vacío. Sólo en el vacío de opiniones, gustos/disgustos, bien o mal, grandes o pequeños, somos libres y somos capaces de liberar a los seres sintientes. El Yo es esa suma de gustos disgustos, distinciones, conceptualizaciones que encierran al individuo en sí mismo y lo separan de todos los seres. La práctica del budismo zen busca “horizontalizar el mástil del ego”⁶¹ para “mirar penetrantemente hasta la base de la nada del sí mismo”.⁶² Por ello, en la práctica del zen, el discípulo se ejercita en el abandono mente-cuerpo mediante el *zazen*,⁶³ en volverse uno con el koan⁶⁴ en cada actividad y momento, hasta lograr desarrollar la atención ininterrumpida, hasta emerger una mente única que permita concentrarse en cada objeto y acción y “acceder a una total identificación con la vida”.⁶⁵ En el zen, por lo tanto, la experiencia del yo

“¿quién escucha?”, “quién escribe” y hacerlo con un intenso deseo de hallar una respuesta, esto es practicar el zen; en ese esfuerzo, ocurre el vaciamiento del yo, dice Bassui: “Debe avanzar más allá de esta etapa en que la razón ya no sirve de nada. En este extremo de no saber qué pensar o qué hacer pregúntese a sí mismo: ‘¿Quién es el maestro?’ Se convertirá en su íntimo [...]” (Philip Kapleau. *Los tres pilares del zen*. México, Pax, 2005, pp. 203 y 180).

⁶¹ *Ibid.*, p. 190.

⁶² Nishida Kitaró, “Lógica del topos y cosmovisión religiosa”, en *Ensayos filosóficos japoneses*. México, Conaculta, 1997, p. 86.

⁶³ Sentarse en posición de loto o medio loto en silencio en un estar por entero sin objeto y sin propósito es *sazen*. Shizuteru Ueda en *Zen y filosofía* piensa que el *zazen* es la posición fundamental de la existencia, no la posición erguida. Según Kapleau: “a través de la práctica del *zazen*, se establecen las precondiciones óptimas para mirar la mente-corazón y descubrir ahí la verdadera naturaleza de la existencia”. Es decir: *mu* (vacuidad) (Philip Kapleau. *Los tres pilares del zen*. México, Árbol, 1988, p. 31).

⁶⁴ Un koan es una formulación paradójica que intenta romper la mente lógica y racional del discípulo, tal y como “el sonido de una sola mano”, “Mu (nada)” o “¿Cuál es tu rostro antes del nacimiento de tus padres?” Un koan busca extirpar en lo profundo la distinción yo-no yo y sólo se logra comprender experienciándolo, o volviéndose uno con él. (*Ibid.*, pp. 90-91.) Sólo de esa manera se introduce la “gran duda” sobre el yo. “The very incomprehensibility or absurdity helps force the disciple into what [...] master Hakuin calls ‘the great doubt’” (Steven Heine, *Dogen and the Koan tradition*. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 1994, p. 48).

⁶⁵ Ph. Kapleau, *op. cit.*, p. 33.

sin yo no es una experiencia nihilista, sino salida del dualismo sujeto-objeto y de toda actitud apropiadora, de toda objetualidad, hasta que el mundo sea nuestra propia piel, o como explica, Katsuki Sekida: “verse en el contexto de la existencia pura”.⁶⁶ O “ver la realidad total concentrada en un objeto particular” como explica Daisetz Suzuki.⁶⁷ O bien, para que se transforme el yo en un *locus*, caja de resonancia o reverberación del mundo, como piensa Nishida.⁶⁸ A esta transformación del yo en un no-yo es a lo que se llama realización o volverse real. Al olvidarse de sí, abandonando el cuerpo y la mente, olvidando todas las distinciones, todos los prejuicios, se alcanza el “despertar sin rastro” del que habló Dôgen. Es transformarse en un magnífico puente de piedra en el cual “todo puede pasar por él. ¡Incluso el universo entero!”⁶⁹ En el *Shobogenzo*, texto en el que se reúnen los escritos de Dôgen (siglo XIII), leemos: “Aprender el Camino del Buda es aprender sobre uno mismo. Aprender sobre uno mismo es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo es experimentar el mundo como objeto puro. Experimentar el mundo como un objeto puro es abandonar el propio cuerpo y mente y el cuerpo y mente del yo-otro”.⁷⁰ El budismo zen trata de la conversión del yo en no yo. Shizuteru Ueda lo formula del siguiente modo: “Según el zen, lo que nos importa es despertar de la inversión del yo a la verdad del sí mismo, liberarnos del sí mismo cerrado, encadenado por el yo, y acceder al sí mismo que dice con desprendimiento de sí mismo: ‘yo soy yo al no ser yo’”.⁷¹

“Déjate ir y te llenarás hasta la saciedad”,⁷² dice Dôgen. Del olvido del yo, desde la atención y concentración desnudas (sabiduría) se transita a la gran compasión. Y necesariamente es así; pues sólo entonces “estamos tocados por la realidad”⁷³ y somos capaces verdaderamente de conmovernos. Por lo tanto, la compasión en el contexto del budismo zen es una experiencia ontológica de ilimitación desde la cual todas las cosas acceden y nos lleva a experimentar que “todos los seres son Buda”.⁷⁴ Keiji Nishitani,

⁶⁶ “...tal reconocimiento de la existencia pura es posible. Verse a sí mismo y los objetos del mundo en el contexto de la existencia pura es *Kenshō* o realización” (Katsuki Sekida, *Za zen*. Barcelona, Kairós, 1995, p. 30).

⁶⁷ Daisetz Suzuki, *El terreno del zen*. México, Diana, 1976, p. 89.

⁶⁸ Shizuteru Ueda piensa que el trabajo del zen es profundización en el silencio y en la quietud, “para que la vacuidad se transforme en el verdadero locus de la existencia cotidiana”. *Locus* es un concepto utilizado por Shizuteru Ueda siguiendo a Nishida. “La lógica del locus —explica Heisig en *Filósofos de la nada*— en un intento [...] por dislocar el yo ordinario de su morada aparentemente fijada en un paisaje de sujetos y objetos y relocalizarlo en su paisaje verdadero que, como el fondo en la pintura oriental [...] es una nada absoluta” (James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*. Barcelona, Herder, 2002, pp. 106-107).

⁶⁹ D. Suzuki, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁰ Eihei Dôgen, *Cuerpo y espíritu*. Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 2002, p. 49.

⁷¹ Shizuteru Ueda, “Silencio y habla en el budismo zen”, en Amador Vega y Óscar Pujol, eds. *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*. Madrid, Trotta, 2006, p. 14.

⁷² *Apud* Sh. Ueda, *Zen y filosofía*. Barcelona, Herder, 2004, p. 29.

⁷³ D. Suzuki, *op. cit.*, p. 100.

⁷⁴ Del Canto “Hakuin en alabanza del zazen” (Hojas de cantos de Casa Zen).

filósofo de la Escuela de Kyoto señala en *La religión y la nada*: “Esta conversión fundamental en la vida está ocasionada por la apertura del horizonte de la nihilidad en el fundamento de nuestra vida y representa nada menos que la conversión del modo de ser egocéntrico”.⁷⁵ En cambio, al yo, utilitarista y calculador, la realidad se le escapa irremediablemente, se le escapa en los medios para lograr fines, se le escapa en su sempiterno hacer esto para lograr aquello, su realidad es una realidad, por decirlo así, huyente, en fuga. Occidente por todos los medios y caminos ha confinado aun más al yo egocéntrico en sí mismo. Y, por lo tanto, el sujeto copernicano para quien la realidad es un mero proyecto de avasallamiento es incapaz de experimentar compasión, porque no puede experimentar proximidad, es este sujeto que para el budismo zen ha de morir y hundirse en su ocaso, como pensaba Nietzsche de la racionalidad occidental. En *Zen y filosofía* Shizuteru Ueda señala que el verdadero yo es “el movimiento que sale de sí mismo para regresar a sí mismo”.⁷⁶ Para el zen, nuestro verdadero rostro aún antes del nacimiento de nuestros padres es aquel en que hemos perdido todo rastro de distinción yo y otro. Y este movimiento no es cualquier movimiento, es, insisto, el movimiento del verdadero yo que sale de sí mismo para advenir a sí mismo. Esto es, que la única posibilidad que tiene el yo para devenir un verdadero yo es abandonarse a sí mismo. “Este camino [...] es el camino hacia el verdadero yo, pero en tanto en cuanto es el camino del verdadero yo [...] el movimiento del verdadero yo es el camino que nos ofrece el budismo zen. Este camino es importante para aquel que ha sufrido el apego al propio yo, ha perseguido la liberación y ha fracasado en todos sus esfuerzos e intentos”.⁷⁷ Para que acontezca el verdadero yo, para que advenga el verdadero no yo, el individuo ha de atravesar la verdadera muerte: el total y completo desprendimiento de sí mismo. Ese yo, que es ahora no yo, está abierto 360 grados hacia los otros, es capaz de sentir compasión y de ver la realidad tal cual es. Ese individuo ahora sin yo, sin las categorías de la racionalidad, se ha transformado completamente en el yo de la total apertura. Ese individuo transformado en el horizonte de la nada, ve la razón, los apegos, todo el ámbito de la conciencia, todas las disposiciones mentales, todo lo que se considera sustancia, identidad, principio de no contradicción como vacío. Todo lo cual se ha transformado en vacío, se ha hundido en la nada, pero es desde ahí desde el *samadhi*, desde la concentración y recogimiento propiciado por el *zazen*, que el yo se transforma en ámbito de hospitalidad y recibimiento, ámbito de atención, aceptación, cuidado y protección. Se entiende ahora aquel “Déjate ir y te llenarás a plenitud” de Dôgen. El individuo transformado en no yo gracias a la experiencia de la compasión retorna a un verdadero sí mismo al cual se le revela que “todos los seres son Budas”. Al abandonar toda manipulación, intención, imposición a las cosas, el individuo que ahora es no yo que realiza a cada instante su verdadera naturaleza, se le revelan las cosas tal y como son: Al pino lo del pino/ al bambú lo del bambú, dice Basho. Sin ma-

⁷⁵ Keiji Nishitani, *La religión y la nada*. Madrid, Siruela, 2003, p. 41.

⁷⁶ Sh. Ueda, *Zen y filosofía*, p. 108.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 110-111.

nipulación, sin intención y sin porqué. No hay más, no hay menos, no hay jerarquías, no hay importancia: no hay manera de devaluar, ni de duplicar el mundo. El zen, en el “abandono del cuerpo y la mente” y desde la atención y la concentración desnudas, abre a la realidad *tal y como es*: “La realización de los budas y de los patriarcas pasa por el conocimiento absoluto de la realidad de las cosas. La realidad de las cosas es la de todos los fenómenos una vez que se sabe que todos los fenómenos son así, que su carácter es así, que su naturaleza es así, que su cuerpo es así, que su espíritu es así, que el espíritu es así, que el mundo es así, [...] que el canto del pino y la melodía del bambú son así”.⁷⁸

El individuo ahora sin manipulaciones, intención ni porqué, florece como las flores florecen. Se marchita como las flores se marchitan. Se muere tal y como las flores se mueren. Y brota como las flores brotan. Un yo ahora sin yo completamente libre de sí fluye con las cosas en su movimiento de nacimiento y renovación, tal es el yo sin yo que como verdadero ser en el mundo logra articular el budismo zen. En el desprendimiento de sí aparece la soltura interior que da lugar a la naturalidad y la espontaneidad de la vida y de la naturaleza. Un monje budista Hakuin afirma “En verdad no hay nada que falte aquí y ahora, esta tierra es la tierra del loto, este cuerpo es el cuerpo de Buda”. Y por lo mismo señala Masao Abe: “Pero nosotros los seres humanos somos separados del tal y como es y nunca somos los que somos”.⁷⁹ Esta realización del yo sin yo es una necesidad del ser humano. La indicación de cualquier budista zen es no objetar más, el pasto es verde y las nubes blancas, ser seres que reverberan en el tal y como es del cosmos. Pues el tal y como es del cosmos es el tal y como es de uno mismo, el tal y como es de uno mismo, es el tal y como es del cosmos. Recordemos, sólo el ser confinado al interior de sí mismo, sin la experiencia de la atención, el cuidado y la hospitalidad propiciados por el vaciamiento de sí, sufre. No florece tal y como las flores florecen.

Balance final

Para el taoísmo y el budismo zen, sólo desde la nada es posible experimentar el ser en cuanto tal. De la misma manera para Heidegger, sólo desde la nada es posible la experiencia del ente como tal y en su totalidad. En *De un diálogo acerca del habla* Heidegger piensa que “el encuentro entre el mundo extremo-oriental y el europeo se ha hecho inevitable”.⁸⁰ Sin calar en absoluto en la nada, la ausencia de penuria de Occidente, dice Heidegger,⁸¹ es la más suprema de las penurias, porque el sujeto de dominio continúa

⁷⁸ E. Dôgen, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁹ Masao Abe, *Zen and Western Thought*. Honolulu, Universidad de Hawai, 1994, p. 224.

⁸⁰ M. Heidegger, “De un diálogo acerca del habla”, en *De camino al habla*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 80.

⁸¹ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *op. cit.*, p. 81.

sin ser cuestionado y por el contrario es apuntalado y encumbrado con la ideología de la ausencia de penuria y del afán de tenerlo todo como medio de aseguramiento de sí. Cuestionar la era de la ausencia de penuria requiere de desacostumbrarse del tic y de la tara del querer y de la voluntad para apuntar al horizonte de la nada. Por eso, no basta la *kénosis* de la razón sino que además necesitamos la *kénosis* de las pulsiones y de nuestros instintos. El vaciamiento del yo, sin lugar a dudas esencia, sí, del verbo esenciar, tal y como la jarra en la cual meditó Heidegger sólo puede acoger, por el vacío que el alfarero modela. La meditación heideggeriana sobre la jarra nos recuerda a Lao Tsé que pensaba que la utilidad del recipiente proviene del vacío y cuanto más hondo sea, más se tomara de él. Transitar por el pensamiento oriental es el paso atrás obligado de Occidente para dar lugar a una experiencia tal en la que el yo comience al menos a parecernos extraño. Se comprenderá ahora lo dicho por el japonés a Heidegger en *De un diálogo acerca del habla*: “Aún hoy nos sorprende y nos preguntamos por qué los europeos pudieron caer en la cuenta de tomar la nada en un sentido nihilista. Para nosotros, el vacío es el nombre eminente para lo que usted quisiera decir con la palabra ‘ser’”.⁸² De la misma manera, lo peor que le puede pasar al pensamiento budista es interpretar nihilistamente la vacuidad. Cuando en el *Prajnaparamita hidraya* se lee “la forma aquí es vacío”, está diciendo que la forma no es ni sustancia, ni principio de identidad, ni conceptos, ni nombres, ni todos aquellos atributos y cualidades que atribuimos aristotélicamente a las cosas. Y cuando dice que “el vacío es forma”, está diciendo que desde la vacuidad total, desde el vacío de nuestros preconceptos, conceptos, apegos, prejuicios, alcanza sin yo, el tal y como es del cosmos, es decir, la forma. El lenguaje que emerge de esta comprensión ha saltado cualquier perspectiva humana, el infierno de los puntos de vista. A Dôgen de regreso de su estancia en China le preguntaron sus alumnos cuál había sido su aprendizaje, contestó: “Que los chinos tienen la nariz vertical y los ojos horizontales”. Tal y como es y no más. De la misma manera, en uno de los primeros textos budistas se lee: “Que en lo visto exista sólo lo visto, en lo oído sólo lo oído, en lo pensado sólo lo pensado, en lo conocido sólo lo conocido”.⁸³ La sabiduría es saber entonces insertarse en la realidad única de cada momento y, como única y particular se entiende y se vive sin conflicto con cualquier otra. Si no, trate de no estar en el lugar en donde está. Sólo desde el vacío se alcanza la talidad o asidad de las cosas. No se trata más de asir, sino de un proceso de desasimiento, desistimiento, y hasta abandono por ende del yo para dar con el ser en sentido eminente. El yo de Occidente quiere que todo sea de otro modo o desea siempre estar en otro lugar. El yo de Oriente desde el no yo, desde la vacuidad alcanza el Así es, el tal y como es del

⁸² M. Heidegger, “De un diálogo acerca del habla”, en *op. cit.*, p. 99. Algo que muestra la cercanía con lo dicho por el japonés del diálogo es lo que Heidegger expresó después de su conversación con Daisetz Suzuki: “Si he comprendido correctamente, es lo mismo que he estado tratando de decir en todos mis escritos” (D. Suzuki, *Zen Buddhism, Selected Writings of D. T. Suzuki*. Nueva York, Doubleday Anchor Books, 1951, p. XI).

⁸³ Carmen Dragonetti y Fernando Tola, *Udāna. La palabra de Buda*. Madrid, Trotta, 2006, p. 47.

cosmos. Para el Oriente la nada en el sentido de la vacuidad, es el *locus* desde el cual las cosas son como son y se encuentran en su propio terreno

También ciencia, filosofía, y religión necesitan alcanzar ese punto de vaciamiento, porque como nuestro propio yo se encuentran confinadas en sus conceptos y no son libres. Esto se puede traducir, en rechazar vivir en el encierro de los propios puntos de vista, porque cada cosa del universo, cada flor, cada piedra, cada persona espera al final de cuentas ser liberada del encierro de nuestros conceptos. A través de este recorrido del yo hasta el no yo, se trató de abrir la comprensión de que el verdadero yo, de que la verdadera vocación del yo, es romper cada día, a cada momento con la creencia yo soy = yo. La sabiduría más antigua dice Todo es Uno. Aquel que tras muchos caminos ha logrado la experiencia de no separación con el todo, tal es el profundo sentido de la compasión, ha desandado siglos de la historia occidental, se ha transformado en un punto de partida de otra experiencia de la vida. Lo que ahora se vuelve verdaderamente insostenible es el antropocentrismo. Ni este mundo, ni esta tierra, ni los seres que habitan en ella, ni todos los soles ni galaxias, tienen por destino afirmar la importancia de nuestras personas y de nuestra particular vida, más bien, nuestro yo tiene por destino derretir el témpano del ego y diluirse en todos los seres tal y como el hielo en el agua.