

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EXPERIENCIA DE LA VACUIDAD COMO PRÁCTICA Y POSIBILIDAD DE OTRA HISTORIA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

DAMIÁN ESCALANTE PETERSEN

DIRECTOR DE TESIS:

DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA (UNAM)

MÉXICO D.F. MAYO 2015

INVESTIGACIÓN REALIZADA GRACIAS AL PROGRAMA DE APOYO A PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN E INNOVACIÓN TECNOLÓGICA (PAPIIT) DE LA UNAM IN 405114 "ONTOLOGÍA E HISTORIA: INDAGACIÓN SOBRE LAS VÍAS PARA OTRA HISTORIA DESDE LA ONTOLOGÍA DEL SIGLO XX." AGRADEZCO A DGAPA-UNAM LA BECA RECIBIDA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	5
Capítulo I: Aproximación a la nada	14
1.1 La nada en la filosofía	15
1.1 El Ser	20
1.2 El No-ser	23
Capítulo II: Experiencia de la nada	28
2.1 La experiencia mística	33
2.1.1 La Nada en la experiencia mística	39
2.2 La nada en Martin Heidegger	46
2.2.1 La nada como experiencia de la angustia	52
Capítulo III: Práctica de la Vacuidad	59
3.1 La práctica en el budismo	68
3.1.2 La práctica zen	73
3.2 La vacuidad en la Escuela de Kioto	81
3.2.1 La vacuidad en Nishitani Keiji	88
Conclusión: Práctica de la Vacuidad como posibilidad de otra historia	96
Bibliografía	113

Agradecimientos:

A Buda, Dharma y Sangha.

Gracias a la vida. A mi madre y a mi padre por procurarla, a mi hermana por acompañarla.

A toda mi familia, por su inagotable amor e incomparable ayuda.

A la comunidad de Anaxágoras... por dos años plenos y maravillosos.

A los jueves filosóficos: por develar juntos este camino.

Agradecido estoy con el Destino por presentarme a tantas personas tan especiales.

Ustedes son el calor y la luz de mi existencia: Muchas, muchas gracias a todos !!!

Quiero agradecer especialmente a la Dra. Rebeca Maldonado, por sembrar en mi la práctica zen y transformarla en poesía. El presente escrito es el fruto de un largo trabajo en conjunto. Gasho.

Agradezco a la DGAPA-UNAM. Esta tesis fue realizada gracias al apoyo recibido por la beca del proyecto de investigación PAPIIT IN 405114 "Ontología e historia: indagación sobre las vías para otra historia desde la ontología del siglo XX".

"¿Ser? Una falta de pudor."
(Emil Cioran)

"Entre las cosas que se encuentran entre nosotros
es el ser de la nada la máxima."
(Da Vinci)

"Para el que tiene sentido la vacuidad, todo tiene sentido,
para el que no tiene sentido el vacío, nada tiene sentido."
(Nagarjuna)

"Estar desnudo, ser pobre, no tener nada, encontrarse vacío, todo ello transforma la
naturaleza: el vacío hace que el agua suba por la montaña y opera en otros muchos
milagros." (M. Eckhart)

Introducción:

Saltar al abismo, sumergirse en el vacío del Ser, dejarse llevar por la nada para perecer en el instante, tomar el cielo por asalto para sentir la tierra en nuestras manos. Vaciar, regresar al mundo, ser plenamente en la simplicidad de cada aliento hasta despertar, más allá de la vida, más allá de la muerte. Ésta es la experiencia que la sabiduría saborea y que la filosofía jamás podrá pensar, porque se encuentra por completo fuera de toda ambición especulativa, muy lejos del dominio de la razón y el poder de la palabra. Se esconde por cierto bajo la insípida apariencia de una inmanencia que se dispensa entre la espesura de lo evidente, permaneciendo siempre ante nuestros ojos, se pierde justo al momento de pensarla, huye en el deseo mismo de comprenderla. La pregunta por este vacío del Ser, por la nada, arroja a la razón en un abismo de sentido, su imagen cae de golpe en un profundo precipicio donde el pensamiento, con el simple vértigo del vacío queda absorto y sin respuestas, envuelto por un misterio que podrá ser nombrado, pero jamás representado. El miedo ante esta ausencia, ante esta negación ontológica que nos transgrede desde lo más profundo, define en general el carácter de nuestra cultura, enferma de abundancia, ansiosa por llenar a toda costa el devenir en detrimento. La incapacidad de resistir el aburrimiento, la soledad y el silencio, el pavor ante la escasez y la humana angustia ante la muerte son precisamente el reflejo de un prejuicio constitutivo que atraviesa nuestra sociedad y que se expresa como un *horror vacui*. Así, la posibilidad misma de salir de sí para tomar a la nada como suelo, es decir, la decisión radical de abrazar vitalmente la vacuidad en la cotidianidad, timonea en adelante la dirección de la presente tesis, un camino de transformación interior capaz de crear otra forma de ser en el mundo: la posibilidad de otra historia.

En la palabra, en el *lógos*, la imagen y el sentido, el hombre encuentra un refugio temporal, una salida a su angustia existencial, pues con ella religa su sentir y se acerca al otro restaurando aquella lejanía ontológica frente al mundo que lo asedia sin cesar. Otros hombres, quizás un tanto más osados, eligieron no obstante arrojar al abismo para aceptar el desgarramiento de la vida, optaron por escuchar el silencio y permanecer en el *asombro* sin la necesidad de entender al mundo o comentarlo, pues encontraron en el silencio un camino igualmente transitable. Sin embargo, las dos vías son igualmente válidas, porque al final la experiencia del hombre frente al mundo es siempre la misma: El rastro de una ausencia, el retraerse de los dioses, el inevitable desistir de un fundamento estable que se manifiesta como lo fáctico del tiempo, el devenir constante que lo arrastra todo hacia la finitud, hacia la muerte. Una *nada* plena, inefable e intocable que respiramos pero que no podemos habitar, aquella tenue línea entre el

cielo y la tierra que sostiene nuestros huesos, la posibilidad misma de nuestros ojos de ver, sin poder mirarse. El mundo aquí y ahora en su plenitud se muestra siempre como un verdadero *misterio*, una fuente inagotable de asombro que impulsa esta voluntad humana de conocerse a sí misma sin saciarse nunca. El presente escrito representa por ello un intento más en aquel deseo por expresar el vacío que desiste de sí para renovar al mundo; la mítica serpiente que se come a sí misma para renacer al infinito.

Si bien el misterio de la vida se encuentra más allá del silencio y las palabras, esta tesis bien podría no estar escrita y no afectaría absolutamente en nada, porque en realidad no dice nada, su intención final no es hablar sobre el mundo, ni sobre el hombre o la sociedad, lo que busca en realidad es expresar esa nada silente que la filosofía ha olvidado, y más aún recuperar el silencio como una posibilidad de búsqueda filosófica. El acto de guardar silencio no refleja una simple impotencia de las palabras, representa en realidad una oportunidad, la de apreciar el silencio mismo para mantenerlo y escucharlo, hasta observar que el mundo sin la determinación de hombre, es tal y como es. Pero, si el silencio se muestran sólo en su contraste, como la ausencia de palabras y sonido, la *nada* se mostrará de igual forma sólo como una retirada, como negación, falta o desistimiento, sin que por ello deba ser considerada una cuestión negativa. Que la salud no exista por sí misma sino como ausencia de enfermedad no la priva de ser algo fundamental para la vida, en la música como entre las palabras, el silencio es la condición para encontrar un orden y sentido, así como en el cosmos es el vacío aquello que permite la energía y movimiento. Así también en el horizonte ontológico, la nada será aquella apertura que deja ser a todo lo que es, porque en sí misma no es ni quiere nada para sí, sino que sólo otorga palabras, sonido, movimiento, salud y sentido positivo al Ser; un fondo sin fondo, la sombra de toda luz.

Intentar hablar de lo inefable, nombrar lo innombrable o experimentar lo inexperimentable, no será posible si se pretende como una simple empresa filosófica. La filosofía, si bien la mayoría jamás se planteó la posibilidad de dejar al mundo como una nada silente, como lo completamente desconocido, la poca que se atrevió a pensar al Ser como *apertura* indeterminada, la ontología, no alcanzó a salirse nunca del enredo que implican las palabras en su desplazamiento. Es por ello que la presente tesis busca superar no sólo el horizonte metafísico de la razón especulativa, sino también negar la pretensión de alcanzar una *experiencia* de la nada a partir de las palabras. Éste ha sido el engaño en el que cayó la filosofía existencialista segura de que el individuo puede experimentar desde un punto fijo la ausencia de fundamento, a partir de un simple ejercicio contemplativo o reflexivo. De forma que para diferenciar esta tendencia

discursiva, he pensado dicha experiencia límite a modo de una *práctica* cotidiana, y la nada como *vacuidad*. Si la tradición ha entendido por “experiencia” una relación subjetiva referida siempre a “algo” en particular, la *práctica* será vista en este caso como una experiencia desubjetivizada, dinámica e indeterminada. Y por su parte la nada, pensada por lo general como una relación negativa respecto al Ser, será vista como *vacuidad*, la cual al ser una nada vacía de sí misma, se sostiene como una medición ontológica positiva e inmanente. La *nada* y la *experiencia*, hoy en día dos categorías fundamentales para la filosofía occidental contemporánea, se complementan a la perfección con la *vacuidad*, la cual ha sido para el budismo y durante siglos el fundamento de una *práctica* religiosa; conceptos que guardan una íntima similitud semántica, sin ser por ello necesariamente iguales al nivel de la *praxis*.

El presente trabajo busca en este sentido borrar toda distinción entre religión y filosofía, para crear un pensamiento rotacional que nazca con el sol de oriente y decline en las fértiles tierras de occidente. Pretende construir un puente teórico entre una antigua *práctica* religiosa con una disciplina filosófica, el resultado de un dialogo transoceánico entre Japón y Europa en el corazón del valle de México. Si bien representa un ejercicio de *filosofía comparada*, la investigación en curso no intenta simplemente comparar dos tradiciones distintas para mostrar sus diferencias, sino que bajo una lógica antifonal, busca vibrar en consonancia con el coraje y espíritu alcanzado por la Escuela de Kioto; autores quienes haciendo el mismo ejercicio comparativo crearon un estilo propio, pues al afinar la religión al tono filosófico, encontraron una hermosa sinfonía discursiva que resuena todavía entre las aulas de Ciudad Universitaria. Asimismo el presente ensayo representa el camino de una búsqueda personal definida por el encuentro entre dos prácticas en principio antagónicas: el zen y la filosofía. La profundidad del silencio frente a la maestría de las palabras, la intuición ante la razón, una antigua *práctica* religiosa en simbiosis con un ejercicio académico que, después de varios años de encuentro, lograron una síntesis dialéctica cuyo resultado se muestra en las siguientes páginas, un espacio donde el budismo ha buscado hermanarse con el amor a la sabiduría y las palabras han encontrado un reposo vital en el seno del silencio.

Al pasar los años, experimenté que la disciplina académica se quedaba corta respecto al aprendizaje vital que obtenía durante la *práctica* de meditación que realizaba de manera cotidiana, presentía que todo aquello que la filosofía hablaba, el zen lo corporalizaba en una experiencia dinámica. De golpe, durante un retiro de concentración llamado *sesshin*, aconteció de manera espontánea algo por completo inexplicable, pretender relatar aquella experiencia con palabras sería realmente injusto

ante mis expectativas, pues nadie podría entender lo que había vivido a menos que lo experimente por sí mismo. Esto me llevó a preguntarme junto con George Bataille: ¿Por qué medio el hombre confiesa a otro su experiencia? “¿Sacrificio, conformismo, trapicheo, poesía, moral, esnobismo, heroísmo, religión, rebelión, vanidad, dinero, o por varios medios a la vez?”¹ Al continuar en la práctica zen encontré una posible respuesta: la filosofía y la mística se sostienen por entero en la experiencia, sea fenoménica, emocional, corporal o extática, de cualquier forma permanece la pretensión de justificar y construir con ella un discurso. El zen en cambio aboga por un ámbito mucho más sincero, no busca justificar o convencer a nadie con palabras, sino que invita a vivir por sí mismo una religiosidad enfocada en la vida cotidiana. Un ámbito inmanente que la filosofía jamás podrá desentrañar, puesto que no es posible representarlo mediante el entendimiento, y es que en esencia, la vida cotidiana no es reducible a una cuestión teórica, sino que implica una forma de ser-en-el-mundo entendida como el arte de vivir en el instante: la decisión constante de asumir la muerte como propia.

En un inicio mi pretensión inicial era escribir un escueto ensayo sobre la filosofía de Nishitani Kenji en torno a la categoría de “práctica” dentro de *La religión y la Nada*; obra que acompaña en espíritu la totalidad de la investigación. No obstante, al adentrarme en el tema encontré que a partir de la modernidad “la práctica” estaba por completo ausente en la filosofía occidental y completamente asumida por el budismo, lo cual me llevó a extender esta misma ausencia para realizar una crítica general del quehacer filosófico actual. Así como en un principio la filosofía griega no se entendía como una estricta elaboración teórica, sino más como la práctica de construir una forma de vivir y percibir el mundo, y el cristianismo en sus orígenes representaba una forma de vida definida por la adopción normas y ejercicios de carácter ascético y comunitario. La filosofía al irse separando paulatinamente de la teología, quedó finalmente despojada de su estructura práctica, la cual fue en ultimo caso recuperada por las tradiciones místicas. A partir de la modernidad la filosofía se entendía exclusivamente como una disciplina abstracta e intelectual, la cual en busca de mayor coherencia y sistematización, se perdió en su propio laberinto especulativo. No obstante, si nos remontamos al origen de esta antigua tradición así como al de muchas religiones, la filosofía respondía esencialmente a una tarea práctica: la búsqueda de una transformación en el sujeto y la sociedad como una verdadera acción política; una veta filosófica que por cierto el budismo, jamás perdió de vista.

¹ Bataille, G. *La experiencia interior*. Taurus, Madrid: 1973. p. 10.

El capítulo primero se aventura en el vasto océano de la tradición filosófica occidental, a fin de rastrear la categoría de *la nada* y recuperarla de su injustificado olvido. La intención de esta búsqueda será remarcar que la ontología del siglo XX, al patentar la reflexión sobre la nada como una conquista filosófica propia, no representa más que el glorioso final de un esfuerzo compartido por una larga lista de pensadores, quienes perfilaron cada uno y desde su propio horizonte, aquello que llamamos "nada". Vista por lo general como una presencia incómoda, o bien como un simple recurso metodológico, invariablemente esta categoría acompaña todo sistema metafísico, pues permanece escondida en todo sistema de pensamiento, en el fondo más oscuro de su representación. Del *mithos* al *éthos*, de ser una Idea platónica a posicionarse como el principio lógico del entendimiento, pasó de ser una categoría kantiana a la estructura misma de la realidad en el idealismo alemán, hasta convertirse actualmente en uno de los temas más repetidos de la filosofía continental. Y es que a partir de Schopenhauer y el nihilismo nietzscheano, quien se diga filósofo no podrá evitar pensar esta categoría, sobre todo por el valor que le dieron los llamados "existencialistas" quienes encontraron en la patencia de la nada, la posibilidad misma de una libertad y autenticidad en el individuo; no obstante fueron realmente pocos los pensadores que se atrevieron realmente a otorgarle a la nada, un verdadero lugar ontológico.

A fin de liberar a la nada de su carga existencial, habrá que pensar primero la ontología como meontología, de modo que la absoluta indeterminación del tanto del Ser como de la nada, se complementen en una íntima correspondencia dialéctica. Sólo así se evitará caer en una serie de contradicciones inherentes a la determinación del juicio existencial, el mismo que ha cargado durante siglos la metafísica y que se manifiesta como un *olvido de la nada* como posible fundamento. El pensamiento sofocado por una presencia incompleta y envuelto por el yugo de la representación, ha evadido la posibilidad de pensar la nada, refugiándose en la seguridad y certeza del Ser. La extrañeza del devenir, el temor ante la ausencia y el constante rechazo de toda otredad, se reflejan en una marcha generalizada hacia la perpetuación de la sustancia, una elección apolínea que define en general al pensamiento moderno occidental. Existen claras motivaciones psicológicas que explicarían este rehuir a la posibilidad de una nada ontológica, siendo el temor a la muerte su más profunda manifestación. No obstante, más allá de las razones individuales, la nada es concebible en todo caso porque el entendimiento tiene la capacidad de negación, ya que en términos precisos, la nada es simplemente una idea negativa contraria a todo atributo existencial que se le adjudique. Pero si la nada carece de sentido propio y, en definitiva no es posible explicarla desde el

entendimiento representacional, se hace immanente, a fin de continuar en la investigación, responder a la siguiente pregunta: ¿existe un ámbito en el que la nada en efecto nos muestre su sentido?

Este ámbito es precisamente la *experiencia*, abordado principalmente en el segundo capítulo. Un terreno fértil para la filosofía de donde se sostiene y justifica el conocimiento entero, pues representa en realidad la línea de horizonte para toda perspectiva: ya sea para el empirismo, el racionalismo, la filosofía trascendental, el idealismo e incluso para la fenomenología. Pero, si la pregunta rectora ha sido siempre la manera de obtener una experiencia pura y objetiva de la realidad, la cosa en sí fuera de toda duda, múltiples han sido los ensayos filosóficos en buscar instaurar una respuesta inamovible. No obstante, sólo ciertas tradiciones que se aproximaron no a partir de presupuestos teóricos, sino a partir de la experiencia directa lograron evidenciar que más allá de la determinación del lenguaje, no existe como tal una sustancia estable, sino que ésta se retrae quedando sólo una ausencia que deviene como tiempo. Un horizonte ontológico recuperado principalmente por dos tradiciones: la mística y la filosofía de Heidegger, las cuales otorgan cada una a su manera, la posibilidad de *experimentar* la apertura de una nada. Dos formas de pensamiento que aseguran a la par que el hombre puede vivir una experiencia pre-teórica y pre-reflexiva donde la subjetividad se funde por completo en la totalidad de lo ente, atestiguando así el propio desistimiento del mundo. E incluso, profundizando todavía más en esta misma posibilidad, Heidegger encontrará en el desarrollo de su obra, la manera de hablar sobre una nada completamente ajena tanto a la experiencia del hombre, como a cualquier relación con el Ser, siendo el pensar de la *historia* como *acontecimiento* una nueva vía de exploración filosófica.

A partir del capítulo tres se verá en la presente investigación un claro giro discursivo que plantea en específico, una crítica a la forma en que la filosofía occidental ha entendido la *experiencia de la nada*. Crítica sostenida no desde la filosofía, sino a partir de la religión, en específico la propuesta realizada por el budismo *mahayana*. Para la cual la nada no ha sido nunca una idea negativa, sino que llegó incluso a ser emparentada con la realidad misma a la cual llamaron *sunyata* o vacuidad. A diferencia de como entendió occidente la nada, la vacuidad en el budismo no es sólo una categoría contraria al Ser, sino que implica además un estado corporal y mental de completo vacío de juicios, emociones y acciones provenientes de un "yo" egoico. No existe en esta tradición por tanto, distinción alguna entre el vacío de los entes y el vacío de la subjetividad, ya que todo se encuentra íntimamente relacionado sin una esencia que lo

sostenga. Sin un fundamento estable, la realidad es interpretada como un fondo sin fondo, el vacío de una nada o bien la negación de la negación que afirma como donación al mundo en su mismidad. Esta postura filosófico-religiosa tan propia del budismo y que argumenta a favor de una inmanencia en el mundo, ha sido confirmada durante siglos por grandes pensadores quienes aseguran en conjunto la posibilidad de evidenciar por sí mismos esta vacuidad inherente al sujeto y la realidad a partir de una específica disciplina de recogimiento, una práctica religiosa enfocada específicamente en transformar la visión y conducta del individuo y su sociedad.

El zen en particular, se distingue por ser una rama del budismo *mahayana* que encontró, en siglos de práctica continua, una verdadera maestría en el ejercicio de concentrar cuerpo y mente hasta llegar a despertar a esta vacuidad ontológica. No obstante, lejos de buscar una trascendencia extática, lo que busca en realidad es igualar dicho despertar en las ocupaciones de la vida diaria, ya que para el zen despertar al Nirvana exige al mismo tiempo la tarea de regresar a lo más ordinario del trabajo y la vida social cotidiana. Un espíritu religioso impreso en general en toda expresión cultural de Japón, llegando a influir a inicios del siglo XX, al primer pensador japonés dispuesto a ensayar una filosofía sistemática, Kitaro Nishida, quien busco a lo largo de su obra la manera de explicar la practica religiosa del zen con categorías occidentales. Las nobles intensiones de este autor fundarán sin saberlo una nueva escuela de pensamiento, en buena medida por que su alumno Tanabe Hajime discrepará en ciertos puntos, manteniendo no obstante su intensión original: justificar filosóficamente el movimiento práctico-religioso de la vacuidad; vista por ambos autores como la mediación ontológica de una *Nada absoluta*. Intermediario entre ambas posturas, el pensamiento de Nishitani Kenji retomará la práctica del budismo zen para hacer de ella un preciso análisis fenomenológico, el cual alentado por la vitalidad del budismo *mahayana*, terminará por realizar una crítica radical al nihilismo europeo existencialista. Construye para ello un horizonte llamado "el campo de la vacuidad", el cual representa en general una abierta invitación a practicar una religiosidad entendida como "la realización real de la realidad", es decir el arte de aprender a vivir en el tiempo como un eterno instante y afirmar así al mundo en su carácter lúdico.

Esta investigación podrá parecer en principio una exploración filosófica de enorme amplitud temática, sin embargo lo que busca en realidad es observar una misma idea desde múltiples escorzos: La nada, el vacío, el no-ser y la vacuidad. Nociones presentes en toda cultura y religión, ya que la simple idea de negar el absoluto aparece en todo caso como una posibilidad más dentro de nuestro universo conceptual. La

diferencia entre las distintas posturas radicarán entonces en la connotación que se le dé a esta imagen carente en sí misma de sentido. De este modo, si se elige el camino parmenídeo, no quedará más que perfilarse por la positividad de un Ser único, inmutable y eterno, alegando que la nada es sólo el resultado de una negación intelectual. Pero si se acepta a la nada en su sentido ontológico, aparecen inmediatamente una serie de contradicciones inherentes al propio devenir, las cuales por cierto la filosofía jamás se cansará de superar. Curiosamente las últimas palabras de la filosofía que abogan por la nada como la única categoría capaz de representar la ausencia de un fundamento, coincide con el origen de una antigua tradición religiosa. No obstante la vacuidad en el budismo no es vista como una simple conclusión teórica, sino sólo como el resultado de una práctica, el corolario de un ejercicio corporal a partir de un arduo proceso de transformación individual y social; ya que tanto para el zen como para el budismo en general, la tesis del *sunyata* tiene mucho más por vivirse que por hablarse.

Entiendo la experiencia de la vacuidad como *posibilidad de otra historia* en dos sentidos: Si bien todo ejercicio filosófico es siempre un quehacer histórico de la filosofía, la presente tesis será por tanto una investigación de la *otra historia*, la olvidada por el eurocentrismo, la no reconocida por la cerrada tradición occidental. Para ello he viajado a oriente en busca de recuperar el tesoro que ya teníamos, porque soy consciente que sólo al salir de sí y reconocer en el otro -el budismo- nuestras virtudes y defectos, es posible volver a casa con una mirada enriquecida. Y *posibilidad de otra historia*, porque la vacuidad es en sí misma una oportunidad, el *sunyata* entendido como *posibilidad* humana representa un camino de *metanoia*, una metamorfosis práctico-política del individuo y de la sociedad a partir de una ética sostenida en la compasión fundamental. La historia a la luz del *sunyata*, abre entonces la posibilidad de una *praxis* política, el ejercicio de habitar el vacío como una verdadera ontología del Otro, el compromiso de responder por el sufrimiento ajeno y llenar el vacío de cada acontecimiento, levantar la voz y manifestar la imposición del Estado, la ausencia de justicia, la desaparición de nuestros seres queridos y la privación de un mejor futuro; en definitiva, la experiencia de la vacuidad como posibilidad de otra historia es un llamado a occidente a transformarse en su propia negación.

La *posibilidad de otra historia* es también una apuesta al futuro, aquel porvenir no tan lejano en el que los valores consumistas y el deseo de poder sean vaciados, en el que el egoísmo proveniente de un "yo" sea erradicado por completo y donde el trabajo provenga del un verdadero compromiso con el otro. Una historia posible sólo en la medida en que occidente recupere la humildad perdida en siglos de dominio y avaricia,

reconociendo entonces sus logros y fracasos. Quizás con el reflejo que oriente nos ofrece sea posible revitalizar nuestro horizonte y encontrar en el instante un nuevo telos en la historia, tal vez si escuchamos a nuestro vecino seamos realmente capaces de responsabilizarnos por esta pérdida absoluta de valores provocado por un deicidio generalizado. El nihilismo en el que hemos caído y que corroe todos los ámbitos de la vida cotidiana es en sí mismo la condición para traspasarlo, porque sólo al llevar esta nada que nos persigue y nos absorbe hasta sus últimas consecuencias, es posible trascenderla. Este nihilismo es por completo superable desde el fondo del nihilismo mismo, al presionar su negación y dirigirla hacia el yo egoico, ya que sólo en este regreso toda negatividad respecto al mundo se vacía y se convierte en una nueva aceptación, en un *sí absoluto*. Porque no es suficiente buscar trascender este mundo, habremos de aprender a vivir con el que tenemos, crear una nueva religiosidad donde la salvación provenga de nosotros mismos dirigida a superar el desinterés y pesimismo generalizado que refleja esta actitud tan enfermiza de la cultura: "De hecho, la superación de este nihilismo pesimista, representa el tema más importante que la filosofía y la religión afronten en nuestros tiempos."²

Lo que estás a punto de leer es en realidad, una invitación. Representa tan sólo un camino hacia el borde del abismo, pero el salto sólo puedes darlo tú. La decisión es por completo tuya pues, así como nadie puede morir por otro, nadie puede despertar por ti al horizonte de la vacuidad. Las palabras aquí presentes tienen por tanto un franco límite ante la experiencia que puedas llegar a vivir por ti mismo, simbolizan simplemente una dirección, el dedo que apunta a la luna, pero la claridad de su luz ha de reflejarse en tu mirada. La invitación es a vivir la vacuidad que hay en ti y despertar así a una libertad innata, a una sinceridad con el mundo y los demás más allá del modo en el que estamos acostumbrados a vivir. La exhortación es a dotarle un cuerpo vivencial a las letras que se desplazan aquí discursivamente, pero que sin un respaldo corporal no son más que ideas arrojadas al vacío. Estoy seguro que tú mismo podrás evidenciar la potencia de la vacuidad no leyendo teorías o ensayos filosófico, sino a partir de un ejercicio de vida, una práctica llevada a tu cotidianidad, un camino impalpable con ideas pero ciertamente transitable con tus propios pies. Y no me refiero a una experiencia extraordinaria o mística, sino simplemente a despertar del sueño en el que vivimos, para cambiar la forma de habitar el mundo, transformar nuestros hábitos sociales y mentales hasta dejarse llevar por el antiguo arte de vaciarse a sí mismo.

² Nishitani, K. *La religión y la nada*. Introducción de James Heisig. Traducción de Raquel Bouso García. Si-ruela, Madrid: 2003. p. 85.

Capítulo I: Aproximación a la nada

La experiencia de la caída en el caos es indecible: nada podemos decir sobre nosotros, nada sobre el mundo, porque nada somos. Mas si nombramos la nada — como efectivamente lo hacemos— ésta se iluminará con la luz del ser. Pues del mismo modo: vivir frente a la muerte, es insertarla en la vida. Porque el ser es la condición previa de la nada, porque la muerte nace de la vida, podemos nombrarla y así reintegrarlas. Podemos acercarnos a la nada por el ser. Y al ser, por la nada. Somos el «fundamento de una negatividad», pero también la trascendencia de esa negatividad.³

¿Con qué motivo la filosofía contemporánea ha elegido como fundamento la categoría de la nada? Después de veintiséis siglos en los que el pensamiento europeo buscó un principio de razón suficiente, certificando que “nada es sin fundamento” -*nihil sine ratione*-, finalmente se aventuró a pensar que la nada podría llegar a ser el fundamento, apostó por soltar el dominio de la razón y sondear el fundamento como su propio abismo; una clara evidencia de la superación de la metafísica, pero también el resultado de un largo proceso de diálogo y reflexión teórica. Si en su sentido más amplio, la nada se define como la absoluta negación del Ser, acompaña necesariamente a la entera filosofía, ya que se oculta como una sombra presente en todo sistema metafísico, pues incluso ahí donde no se haga mención explícita de ella, subyace como una ausencia implícita y necesaria en la totalidad del sistema. Es tal la omnipresencia de esta categoría en el discurso filosófico, que pretender hacer un estudio a profundidad examinando todos sus momentos y aspectos implicaría revisar a profundidad cada sistema de pensamiento, sobre todo porque desarrollar filosóficamente una categoría tan fundamental como la nada, no sólo implica una cuestión metafísica, sino que exige además presentar todas sus posibilidades axiológicas. La negación, el límite, la ausencia, la privación, el vacío y el no-ser, ese !No; tan evocado en el lenguaje y la cultura, se ha llenado desde la antigüedad hasta nuestros días, de múltiples connotaciones y sentidos, pero llevada a su máxima representación, se impone siempre como una barrera de negación absoluta: un ámbito llano donde el pensar se pierde en un abismo de perplejidad y extrañamiento.

Los filósofos apenas se han ocupado de la idea de la nada. Y ella es, sin embargo, el resorte oculto, el invisible motor del pensamiento filosófico. Desde el primer despertar de la reflexión, empuja hacia adelante, justamente bajo la mirada de la conciencia, los problemas angustiosos, las cuestiones que no podemos fijar sin ser presas del vértigo.⁴

³ Paz, Octavio. *El aro y la lira*. F.C.E, México: 2008. p. 150.

⁴ M. H. Bergson. *La evolución creadora*. Trad. y prólogo de José Antonio Miguez. Aguilar, Madrid. p. 138.

1.1 La nada en la filosofía

“Antes que nada llegó al ser Caos”⁵, *Χάος* que originalmente significa un espacio que se abre o hendidura, fue utilizado por distintos poetas griegos para relatar el origen del universo, refiriéndose más que a una divinidad, a un espacio infinito y tenebroso cual principio anterior a todo. Presente aunque de forma sugestiva, esta idea se encuentra impresa en uno de los primeros fragmentos del pensamiento occidental: “El principio y elemento de todas las cosas existentes es lo *ápeiron*”⁶ *lo indeterminado*; entendido más que como una ausencia de límites en el sentido físico o temporal, como lo que no puede ser de modo alguno experimentado. El *arché* visto como *lo indefinido* nos remite también al pensamiento de Heráclito, quien decididamente nos habla del devenir como la propia sustancia del Ser. “La naturaleza ama el ocultarse”⁷ sentenciará el filósofo de Éfeso, alentando a sus lectores a buscar el fundamento (*lógos*) más allá de lo evidente, como la escucha de un dinámico esenciarse que se vive en el interior de toda contradicción. Pero formalmente la nada, entendida como *la negación absoluta del ser*, sale a la luz con la famosa oposición parmenídea entre el Ser (*το εόν*) y la Nada (*οὐδέν*): “Es necesario decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras a la nada no le es posible ser. Eso es lo que yo te exhorto a meditar.”⁸ Y más tarde pero con una intencionalidad completamente distinta, tratada por la sofística de Gorgias y Protágoras. Por supuesto se encuentra explícitamente desarrollada en el diálogo *El Sofista*, subtítulo “Estudio sobre el ser”, en el que precisamente frente a esta tentativa generalizada de hablar sobre un no-ser absoluto, declara: “será necesario poner a prueba el razonamiento del padre Parménides y forzar que lo que no es, de alguna manera sea y, por el contrario, que lo que es, de algún modo, no sea.”⁹ Con esto Platón busca argumentar que el no-ser constituye la *diferencia* como tal, admitiendo sin contradicción alguna la unidad en la multiplicidad, y aceptando junto con Heráclito el devenir de lo ente. Y será poco después bajo la interpretación de su alumno Aristóteles,

⁵ Hesiodo *Obras y fragmentos, Teogonía*. Trad. y Notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Diez. Gredos, Madrid: 1978. p. 76.

⁶ *Los filósofos presocráticos*. Tomo I. Intro. Trad. y Notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Gredos, Madrid: 1986. p. 87.

⁷ Heráclito (D.K:10), Versión al español de José Gaos. Comentarios por Enrique Hülsz. UNAM, México: 1982. p.4.

⁸ *Los filósofos presocráticos*. *Op.cit.* p. 427.

⁹ Platón. *Sofista*. Trad. Intro. y notas de Casadesús Bordoy. Alianza, Madrid: 2010. p. 134.

cuando la idea del no-ser abandonará finalmente el terreno de la metafísica para adquirir en adelante una connotación epistemológica, como uno de los dos ejes del *principio de no contradicción*, el cual antecede a los demás principios y rige en general los límites del entendimiento humano.

Hay, como decíamos, algunos que afirman que lo mismo puede ser y no ser y que es posible, además, creerlo. A esta forma de pensar recurren muchos filósofos de la naturaleza. Por nuestra parte, acabamos de aceptar que es imposible ser y no ser a la vez y, basándonos en ello, hemos mostrado que se trata del más firme de todos los principios.¹⁰

Profundamente inserta en la tradición judeo-cristiana, es posible rastrear esta misma idea en el *Antiguo testamento* y su concepción creacionista como *creatio ex nihilo*: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo.”¹¹ El ascetismo de los esenios y los primeros cristianos dio inicio en occidente a la búsqueda de una experiencia religiosa a través de la negación y la renuncia, la cual se vio con el tiempo cristalizada en los valores monásticos y el creciente *corpus* teológico dotado ahora de categorías aristotélicas. Un sistema desarrollado a detalle en la extensa obra de Santo Tomás, quien llegará incluso a afirmar que: “El entendimiento no puede entender el no-ser sino fingiendo al Ser de alguna manera.”¹² Empero, nunca antes la nada había sido expresada de manera tan enérgica como lo hizo en la teología negativa, la cual logró incluso integrar la propia negación como una efectiva vía de exploración filosófica, a fin de hablar sobre aquello que trasciende al pensamiento y expresión humana. Escoto Eriúgena, Aeropagita, Maister Eckhart, Jakob Boeme, Angelus Silesius y San Juan de la Cruz son algunos teólogos que optaron por esta búsqueda, quienes a su vez hicieron eco de aquel pensador que por primera vez propuso una ontología de la libertad: Plotino.

Porque la Naturaleza del Uno, siendo como es progenitora de todas las cosas, no es ninguna de ellas ni tiene, pues, ni quiddidad, ni cualidad, ni cantidad, ni inteligencia, ni alma. Tampoco está en movimiento, ni tampoco en reposo, no en un lugar, no en el tiempo, sino que es «auto-subsistente y uniforme», mejor dicho, aforme, anterior a

¹⁰ Aristóteles. *Metafísica*. Libro IV. Cap 4. Gredos, Madrid:1998. p. 174.

¹¹ *Santa Biblia. Antiguo y Nuevo testamento*. Génesis 1:1. Reina Valera, Utah: 2009. p. 2.

¹² S. Tomás. *De natura generis*, cap. I. Cit. en Carlos Llano. *La filosofía del no en José Gaos*. Diánoia, Vol. 97. p. 200.

toda forma, anterior al movimiento, anterior al reposo. Porque todas estas cosas son ajenas al ser, al que hacen múltiple.¹³

Ciertos representantes de la tradición estoica como Epicuro, Epicteto y Marco Aurelio, consideraron la nada más que como una búsqueda religiosa, como una posibilidad axiológica, aprovechando la potencialidad práctica de la negación para alcanzar un estado anímico de serenidad existencial (*ataraxia*). Siglos más tarde pensadores renacentistas como Giordano Bruno y Da Vinci presentarán la imagen de una nada, como una metáfora viva del universo: “La nada no tiene ningún centro y sus límites son la nada”¹⁴; “si existe el vacío y la carencia, es ciertamente capaz de recibir”¹⁵. Y Leibniz, el último genio universal, la considera al punto de establecerla como la pregunta inicial de la filosofía: “La primera pregunta que tenemos derecho a formularnos será por qué hay algo más bien que nada. Pues la nada es más simple y más fácil que algo. Además, supuesto que deben existir cosas es preciso que se pueda dar razón de porqué deben existir así y no de otro modo”¹⁶. Por su parte Kant distingue en su obra magna¹⁷ cuatro clases distintas de “nadas” las cuales son, o por negación de elementos, o por una relación necesaria del conocimiento. Pero de ninguna manera contempla una noción que corresponda al no-ser absoluto, sino que en todo caso, la concibe como una nada instrumental al servicio del entendimiento. No obstante será precisamente este límite kantiano sobre la especulación de una nada metafísica, lo que motivó en cierta medida a reconsiderar una *negatividad absoluta* como el motor dialéctico de la autoconciencia dentro de los sistemas trascendentales, como el de Fichte, Shelling y Hegel; quien en la cima del pensar ontológico comienza *La ciencia de la lógica* con la propia negatividad del Ser:

Todavía no es nada y tiene que devenir algo. El comienzo no es la nada pura, sino una nada de la cual tiene que surgir algo; luego también el ser está ya contenido en el comienzo. El comienzo contiene, en consecuencia, a ambos: el ser y la nada; es la

¹³ Plotino. *Enéada* VI, “Sobre el Bien o el Uno”. Trad. y notas de Jesus Igal. Gredos, Madrid: 1998. p. 539.

¹⁴ Da Vinci. *Diarios y anotaciones*, ed. alemana de Theodor Lücke, 1940, pág. 4.

¹⁵ Giordano Bruno. *Sobre el infinito universo y los mundos*. Trad. y notas de Ángel J. Cappelletti. Aguilar, Buenos Aires: 1981. p. 42.

¹⁶ Leibniz G. M. *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*. En *Leibniz. Escritos filosóficos*. Edición Ezequiel de Olaso. Charcas, Madrid: 2003. p. 685.

¹⁷ I. Kant *Critica de la Razón Pura*. (B346) Trad. y notas Mario Caimi. Colihue, Buenos Aires: 2007. p. 377.

unidad del ser y la nada; es decir, es un no-ser que al mismo tiempo es ser, y un ser, que al mismo tiempo es no-ser.¹⁸

El eco de estas palabras rebotaba por las salas de la universidad de Berlín, inundando con fulgor la negatividad dialéctica en cada ámbito del pensar. Pero en un salón contiguo, el templo de Schopenhauer no se dejará llevar por esta inercia positiva del razonamiento, ya que al observar la condición trágica del hombre, declara: "Cuando uno se atreve a lanzar la pregunta de por qué no la nada en lugar del mundo, entonces el mundo no puede justificarse a sí mismo; no es capaz de encontrar en sí mismo ninguna razón."¹⁹ Un pensamiento en dirección al abismo que encuentra en la posibilidad misma de extinguir toda voluntad y representación, la respuesta a un vivir sin porqué impulsado por una *ciega voluntad de vivir*, una fuerza que envuelve al mundo como un vector de aspiración infinita. Y finalmente Nietzsche, alertará al hombre europeo sobre el naufragio de su cultura en un desolado mar de falsos valores y presupuestos vacuos, pues ha dejado consumir pasivamente todos los ámbitos de su existencia por aquella *ciega voluntad de poder* capaz de abarcar y nulificar todo a su encuentro; la fulminante exhalación del último de los filósofos, anticipará la culminación del nihilismo contemporáneo declarando la victoria de la intrascendencia.

"Meditemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia tal como es: sin sentido y sin meta pero repitiéndose inevitablemente, sin final en la nada: «el eterno retorno». Ésta es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (el «sinsentido») eterna!"²⁰

Cuando Europa agotada entreguerras se preguntaba por el destino de la humanidad, la psicología confrontó a la filosofía a salir de sus casillas, lo cual motivó en cierta medida al proyecto husserliano a buscar una objetiva categorización de la "conciencia pura" a partir de la reducción fenomenológica. Un proyecto que incitó a su vez a pensar desde nuevos horizontes una amplia gama de experiencias, como la religiosa y la estética, las cuales concluyen en la necesaria ausencia de fundamento. Al sumarse Heidegger en esta búsqueda retomando la pregunta por el Ser, descubrirá en la nada una disposición fundamental para el demorar del pensamiento, instaurando la *apertura*, el *desistimiento* y la *ausencia* como las formas más propias del acaecimiento

¹⁸ Hegel. G. W. F. *Ciencia de la lógica*, Libro primero "La doctrina del ser" Trad. Rodolfo Mondolfo. Solar, Argentina:1968. p. 68.

¹⁹ Schopenhauer. A. *El mundo como Voluntad y Representación*. Tomo II. Trotta, Madrid: 2009. p. 634.

²⁰ Nietzsche, F. *El nihilismo: Escritos póstumos*. "El nihilismo europeo". Selección y Trad. de Goncal Mayos. Península, Barcelona:1998. p. 46.

del Ser. A partir de este momento la filosofía pudo soltarse a pensar la nada ya no como una negación absoluta del ser, sino como una *libertad* ontológica, que traspasa al hombre y le otorga una autonomía en el pensar. Un escalón teórico sobre el cual los llamados “existencialistas”, no hicieron más que protagonizar distintas metáforas de la nada en una amplia gama de posibilidades.

La nada, siendo nada de ser, no puede venir al ser sino por el ser mismo. Sin duda, viene al ser por un ser singular, que es la realidad humana. Pero este ser se constituye como realidad humana en tanto que no es sino el proyecto original de su propia nada. La realidad humana es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es fundamento único de la nada en el seno del ser.²¹

La nada subyace en todo discurso metafísico, porque cada percepción del Ser moldea al mismo tiempo el lugar y el estatuto del No-ser. Permaneciendo por lo general escondida en la penumbra del sistema, no ha podido evitar salir a la luz siempre con nuevas interpretaciones, sobre todo en autores quienes buscando abordar con seriedad el problema del Ser, perfilaron de igual forma el sentido, contenido y causas de la nada. Platón, Santo Tomás y Hegel son ejemplos claros de esta dedicación y prudencia, pero ejemplos también de una nada opuesta respecto a un Ser entitativo, ya sea como la negación de un ente específico, o del Ser en su totalidad; no obstante en cualquier caso, se trata de una nada relativa excluida por completo de la esfera ontológica. Misma tendencia que se repite en el sentido común y el lenguaje cotidiano, pues la nada es tratada con naturalidad como aquella otra posibilidad del ser, la lógica y necesaria posibilidad de no ser, cierto o real, es decir, funge sólo como aquel recurso psicológico de negar aquello que objetiva y patentemente es. Así, en la mayoría de los casos esta categoría ha vivido encerrada dentro de un tejido de relaciones entitativas que terminan por convertirla en un mero instrumento de negación. Sólo ciertos pensadores muy contados, que optaron por suspender tanto el prejuicio de la lógica como el horizonte metafísico, pudieron verdaderamente ofrecerle otra alternativa al Ser; un espacio yermo en el que el hombre puede habitar en apertura, precisamente como su fundamento abismal. Empero, a fin de entender esta posibilidad en el pensar, resulta pertinente adentrarse primero en el camino de la historia del Ser: un escabroso discurso en el que incansables veces la filosofía buscó liberar al Absoluto de su carga existencial.

²¹ Sartre. *El ser y la nada*. Traducción Juan Valmar. Losada, Buenos Aires: 1998. pp. 129-130.

1.2 El Ser

Antes de poder responder directamente a la *pregunta por el sentido de la nada* resulta necesario indagar primero el origen de la *pregunta por el sentido del Ser*, pues en esencia estas dos categorías son inseparables y más aún complementarias, se copertenecen en su ausencia de determinación. Aproximarse en un sentido te llevará irremediablemente a la definición del otro, pues hablar de una es ya callar en su silencio a la otra. La simple idea de la nada testimonia la presencia del Ser, porque si toda idea negativa es precedida por su afirmación, al no tener ésta un contenido propio, su sentido nos refiere directamente a la afirmación que la causa. Y a la inversa, la idea del Ser no queda plenamente esclarecida sin su contraste, pues de igual forma toda idea positiva incluye un carácter de negación. Una íntima correlación semántica que abre la posibilidad de entender estas dos categorías en una sola dirección y a la luz de su propia contradicción.

En este punto no hay necesidad de decidir. Puesto que el ser y el no-ser nos ponen igualmente en un conflicto, tenemos para lo sucesivo la esperanza de que tan pronto como el uno se muestre a nosotros con más o menos oscuridad o claridad, el otro se mostrará de la misma manera. Y aun cuando no pudiésemos concebir el uno, ni el otro; aun en este caso deberíamos continuar en nuestras indagaciones del mejor modo que nos fuera posible, y sin separarlos.²²

¿Qué es el ser?... Esta famosa pregunta que impulsa en buena medida la marcha del pensamiento filosófico, nace del natural deseo del hombre por conocer, tanto las leyes de la naturaleza como los principios del entendimiento humano. Un deseo que con el tiempo y dotado de una sistemática abstracción, pudo finalmente delimitar una ciencia tan específica como lo es la *Metafísica* de Aristóteles, la cual estudia con exclusividad "lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que por sí mismo, le pertenecen."²³ En su devenir histórico esta categoría fue acumulando sentidos en medio de un vivo dialogo donde, al filo del razonamiento fue perfilando nuevos y distintos escorzos. Pero si bien es cierto que "el Ser se se dice en muchos sentidos"²⁴, la dificultad a la que se enfrentó la filosofía fue demostrar racionalmente el estrecho vínculo entre sus distintos "sentidos", y justificar al mismo tiempo que este mundo en

²² Platón. *Diálogos. El sofista o del ser*. Porrúa, México: 2005. p. 434.

²³ Aristóteles. *Metafísica*. Libro VII. Capítulo 1. Trad. y notas de Tomas Calvo Martínez. Gredos, Madrid: 1998. p. 161.

²⁴ *Ibid.* 279.

perfecta sincronía y orden causal, puede llegar a formar una unidad concreta. Una conclusión generalizada en el pensamiento, que desde un inicio la filosofía ha buscado argumentar: la metafísica. No obstante, aún que la deducción de un principio explicativo a partir de esta unidad universal, no es de ninguna manera una empresa sencilla, gran parte de los filósofos con la premura de obtener una respuesta optó por elegir, o bien una esencia inmaterial e intangible, oculta más allá de la realidad inmediata, o bien una explicación centrada en la subjetividad, es decir, la determinación de un fundamento a partir de la certeza racional.

Preguntarse por el ser y, más aún, por su sentido, es una cuestión que no puede hacerse desde la esfera de lo abstracto, porque el que interroga es un ente que al mismo tiempo es, es decir está, y por lo tanto, guarda relación constitutiva-esencial al ser, y con el ser, está puesto por igual en la interrogación. [...] El que pregunta o hace la pregunta por el ser, está él mismo como interrogante en la propia interrogación, pues el preguntar, en especial el preguntar ontológico, es un modo de comportarse, un modo de ser.²⁵

Ahora bien, si el Ser no se da ni como una esencia inmaterial, ni como el cogito de un sujeto, ni mucho menos como una idea abstracta; ¿de qué manera se puede obtener un juicio certero respecto al Ser? La respuesta se encuentra de hecho encerrada en la pregunta que se interroga por el sentido del Ser, pues el preguntar tiene siempre en cuanto que "preguntar por..." su *aquello* sobre lo que se pregunta, de forma que es el propio sujeto en su juicio interrogativo, el que determina al Ser como "algo". Una conclusión en parte justificada por la presencia de un "yo" que acompaña toda representación y que mantiene como punto de referencia la noción de un tiempo y un espacio en unidad. Y a la inversa, la presencia de aquél "Ser" que enjuicia como "algo", se erige a su vez como el único punto de referencia para determinar la presencia del "yo"; sin respuesta, la pregunta por el Ser se pierde como plantea el idealismo, en el abismo de una relación dialéctica donde la conciencia se espejea a sí misma.

En la certeza queda en seguida fuera del puro Ser, el éste como yo y el esto como objeto. Y si reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como un algo *inmediato*, sino al mismo tiempo, como algo *mediado*; yo tengo la certeza *por medio* de otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es la certeza *por medio de otro*, que es precisamente el yo.²⁶

²⁵ Constante, Alberto. *El retorno al fundamento del pensar*. UNAM, México:1986. p. 34.

²⁶ Hegel. *Fenomenología del espíritu*. FCE. México: 2012. p. 64.

Al tomar el sujeto conciencia sobre sí mismo, objetiva de manera inconsciente aquella *presencia* que encara persistentemente y que encuentra en todo caso como suya. No obstante esta presencia, sin ser necesariamente determinada desde un principio como “algo”, puede pensarse como un espacio inmanente que posibilita toda relación, pura y en acto entre el sujeto y el objeto. En este sentido la *presencia* del Ser aparece siempre como lo más obvio y cotidiano, lo que está siempre ante-la-vista, pues no hay en definitiva nada oculto más allá de lo presente. La presencia “objetiva” es creada posteriormente cuando el sujeto emite el juicio: “aquello que experimento y siento en mí, es”; juicio que detenta un doble juego semántico, pues todo “es” contiene elípticamente la connotación de *existente*, es decir, es representado siempre como un “algo” que ejerce el acto de existir. Resulta por lo mismo imposible pensar al Ser como un acto puro en abstracto, pues ese “algo” es siempre en sí mismo finito. Misma tensión ontológica que se vive en el interior del lenguaje cada vez que determinamos al Ser como “existente”, pues nos ha sido prohibido en la conjugación del Ser, la caída en el anonimato. Sin embargo, esta hermeticidad que guarda el Ser de sí, no ha impedido que la filosofía ensaye múltiples formas gramaticales que evocan esta primera afirmación del Ser, por ejemplo: “este ser existe”, “hay ser”, “este ser es”, “cualquier cosa existe”, “existe algo en general” o “algo es”. Empero, en toda conjugación del Ser no importa cómo se exprese, se patentan la idea de que “algo” se encuentra “presente” ante un sujeto que lo concibe como tal. Así, la primera relación que se tiene respecto al Ser, se construye en un proceso donde el sujeto, al percibir esta *presencia* como un “algo”, lo juzga en seguida como *existente*, y se alienta en la abstracción a determinarla como “absoluto”.

Si el pensamiento nació de la admiración solamente, según nos dicen textos venerables, no se explica con facilidad que fuera tan prontamente a plasmarse en forma de filosofía sistemática; ni tampoco que haya sido una de sus mejores virtudes la abstracción, esa idealidad conseguida en la mirada, un género de mirada que ha dejado de ver las cosas.²⁷

Ahora bien, si el Ser es apropiado en primera instancia como una *presencia*, ¿cuál es la primera respuesta emotiva respecto a esta obstinada presencia que lo abarca todo? La humana posibilidad de comprender que *algo* sea, provoca de manera natural un enorme asombro, el cual, lejos de generar un sentimiento de seguridad o certeza, infunde en el sujeto un estado anímico mucho más originario: la extrañeza. El mismo *thauma* que inauguró la pregunta por el Ser en el pensamiento griego y el que persistió a

²⁷ Zambrano, M. *Filosofía y poesía*. FCE, México: 1996. p. 17.

lo largo de toda la filosofía, siendo lo verdaderamente extraño no el hecho que algo sea, sino que ese algo siendo contingente, pudiendo no ser, y no habiendo antes sido, sin embargo sea. En este sentido el problema filosófico de fondo no radica en aceptar la existencia del Ser, sino en afirmar con toda seguridad y en contra del devenir, que el Ser es un hecho absoluto. Ya que en contra de toda seguridad conquistada por la abstracción filosófica, resulta todavía insuficiente la firmeza con la que se dice "hay ser", para declarar su carácter de absoluto. En todo caso resulta más prudente, e incluso más aventurado, permanecer en el simple asombro de que "hay".

En el fondo, el absoluto no es objeto de una búsqueda. El absoluto es aquello cuya ausencia aparece en la contemplación del propio existente relativo. En este sentido, cabe decir que es una evidencia inmediata: lo que al existente le falta es algo tan conspicuo como los brazos que no tiene la Venus de Milo. El existente revela su condición contingente; pero la contingencia es una privación, que quiere decir un no ser. La idea del no ser remite a la idea del Ser; la idea de una privación remite a la idea de aquello que remediaría la privación.²⁸

1.3 El No-ser:

Una vez analizadas todas las contradicciones inherentes a la aprensión y simultáneo juicio del Ser, comienzan a revelarse sus primeras grietas. El Ser determinado como "algo" manifiesta un carácter óntico, contingente, limitado y contradictorio; al Ser le falta algo, no es absoluto y permanece aislado en su única posibilidad: la existencial. El anhelo de aquella presencia metafísica no sólo se encuentra privada de su ser, sino que más aún se presenta como una verdadera ausencia... ¿No será acaso aquello que le falta al Ser para completar su sentido, precisamente la nada? La filosofía fue moldeando poco a poco las paredes de una frágil jarra capaz de acoger la positividad del mundo, que al ser golpeada con la interrogación ontológica, derramó cada una de sus afirmaciones existenciales en las profundas aguas de la negatividad: Si el Ser es en un primer contacto "presencia", la nada se presentará como una ausencia; si el Ser es en el juicio "algo que existe", la nada será *lo no existente*; si el Ser es siempre "este" Ser, la nada será el *otro Ser*; si el Ser es por encima de todo "algo", el no-ser no es absolutamente nada. Bajo un horizonte meontológico pareciera que aquellas primeras grietas del Ser terminaron vaciando por completo su contenido, dejando el simple rastro de una ausencia inexistente.

Si junto con Platón se acepta que, "No es posible, correctamente, ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es, puesto que ello es impensable, indecible,

²⁸ Nicol, E. *Los principios de la ciencia*. FCE, México: 1984. p. 361.

impronunciable e informulable.”²⁹ Pocas cosas se puede afirmar con seguridad sobre la nada, justamente porque no es, nada. En todo caso lo único que se podría afirmar sin temor a equivocarse es al menos, que la nada es una *idea* que puede ser pensada. Catalogada por la filosofía como una categoría meramente noética que no es ni verdadera ni falsa, sino que representa un *flatus vocis*, un aliento sin voz, una simple referencia sin contenido. No obstante, este carácter eidético y vacío implicado en el vocablo “nada”, lejos de desaparecer el problema, lo acrecienta, pues que carezca de referente no significa que carezca por completo de sentido. Una explicación bastante plausible que daría razón de la presencia de esta categoría en el lenguaje sería por ejemplo, la vía psicológica, la cual sostiene que al momento de afirmar “no hay nada”, se da a entender en realidad que aquello que no hay, nos interesa, o de otro modo ¿con qué razón se emitiría un juicio negativo sobre la nada? La razón es por supuesto subjetiva y nace de nuestro interés por el objeto cuya presencia negamos. Otra vía no menos plausible, asegura que la nada surge con la urgencia de resolver otro problema: el origen del ser, es decir, el antiguo problema de la creación del mundo. Pues aún sin la categoría de la *nada*, resulta inminente determinar si en efecto este Ser que ahora es, siempre fue el mismo, tomando en cuenta el evidente carácter contingente de Ser. No obstante, en cualquiera de los dos casos, el hecho de que el Ser sea no genera ningún problema, lo verdaderamente extraño es pensar que el Ser pudo no haber sido antes, o asegurar incluso que siendo ahora, continúe siendo.

En una palabra, trátase de un vacío de materia o de un vacío de conciencia, la representación del vacío es siempre una representación llena, que se resuelve en el análisis en dos elementos positivos: la idea, distinta o confusa, de una sustitución; y el sentimiento, experimentado o imaginado, de un deseo o de un pesar.³⁰

Aunque la intención sea noble, hasta ahora todo intento de establecer un sentido positivo sobre la nada ha resultado frustrado. Lo cual no significa que se deba renunciar por ello a la pregunta que se interroga por su sentido, porque a fin de cuentas éste debe poseer un referente, de no ser así no significaría absolutamente nada y carecería de sentido siquiera pensarla. No obstante que carezca de contenido no significa que éste le deba ser propio, su sentido es de hecho el mismo que el positivo, siéndole propio no un contenido, sino sólo su signo negativo. De modo que si los referentes lógicos del lenguaje son *todo* y *algo*, los cuales en efecto sí gozan de un sentido, será como franca

²⁹ Platón. *El sofista*. Trad. y notas Isabel Santa cruz, Alvaro Vallejo y Nestor Luis. Gredos, Madrid:1988. p. 390.

³⁰ Bergson, M. H. *Op.cit.* p. 146.

oposición a la nada cualquier juicio existencial directo o indirecto que se le adjudique. Ahora bien, si los objetos de la experiencia sólo pueden producir en nosotros ideas positivas, cualquier idea negativa es por efecto un producto mental de la negación de aquellas, resultado de esta imprescindible actividad del espíritu de encontrar en infinitas posibilidades y para cada idea, su contraparte negativa. Quizás este mismo acto de negar pueda otorgarnos un cierto acercamiento al sentido de la nada, pues si en efecto ha resultado imposible encontrar un contenido propio, por lo menos es posible analizar el propio acto de la negación humana, la cual a su vez pide una causa.

La cuestión puede plantearse en estos términos: la negación, como estructura de la proposición judicativa, ¿está en el origen de la nada, o, al contrario, la nada, como estructura de lo real, es el origen y el fundamento de la negación? Así, el problema del ser nos ha remitido al de la interrogación como actitud humana, y el problema de la interrogación nos remite al del ser de la negación.³¹

Frente al problema de la nada el pensamiento tiene que elegir entre dos puertas: o hay nada porque hay no, es decir la negación; o más bien hay negación, sólo porque le antecede la nada. Elección que define en general la disposición de cada filosofía frente al problema de la nada y en consecuencia, su relación con el Ser. La primera opción y la más aceptada, contempla a la nada como la simple posibilidad lógica de negar; la segunda en cambio considera que es la negación la propia constitución del Ser, otorgándole de este modo un valor ontológico. Los primeros, al percibir el mundo desde su positividad, se resguardan en la abstracción y seguridad del Ser y la verdad; los segundos, aunque sean pocos, sostendrán por su parte que el Ser se da como una negatividad. Empero, en general la diferencia entre estas dos posturas radica en la disposición de encarar el problema del *devenir*, aquel eterno dilema de la razón que la filosofía se ha esmerado tanto en resolver. Ya que argumentar a favor del cambio implica sostener al mismo tiempo el traspaso del Ser hacia el no-ser, es decir, la constante negación del Ser como un movimiento de renovación dialéctica que otorga como don el acaecer del mundo en su propio perecer. ¿Qué implica aquella antigua sentencia: “nos embarcamos y no nos embarcamos en los mismos ríos, somos y no somos.”³² Quiere decir que cada cosa tiene su tiempo, que todo lo que es, permanece sólo el tiempo que le es oportuno, y que el Ser, este Ser, que permanece siempre como un *presente* actual, es determinado de antemano en su carácter temporal. En este sentido el disimulo metafísico detrás de la presencia y la verdad en el que se resguardó durante siglos la

³¹ Sartre. *Op. cit.* p. 45.

³² Heráclito (D.K 81). *Op.cit.* p.9.

filosofía, revela el propio acto de rehuir a la idea de que el Ser, se da como *tiempo*, o bien, que transcurre como una *ausencia*; aunque en el fondo, esta constante evasión por la nada nace del profundo temor ante la muerte: la finitud del pensar.

Cuando un hombre muere y es arrebatado de las cosas del mundo, decimos: se ha cumplido su tiempo. Lo temporal quiere decir lo pasajero, lo que pasa o perece con el curso del tiempo. Nuestra lengua dice aún con mayor precisión: lo que pasa con el tiempo. Porque el tiempo mismo pasa. Y sin embargo, mientras pasa constantemente, permanece como tiempo. Permanecer quiere decir: no desaparecer y, por lo tanto, estar presente. De este modo el tiempo es determinado como un ser.³³

Cabe decir que esta tendencia generalizada en la filosofía, la de otorgar sin saberlo un sentido positivo al No-ser, no es consecuencia ni de un error metódico, ni de un prejuicio metafísico, sino que en realidad se trata de una condición inherente al entendimiento, el cual sólo puede percibir las categorías desde el horizonte positivo del Ser. El acto del pensar se encuentra desde su origen desterrado en un callejón sin salida, pues el lenguaje fundado sobre los cimientos manifiestos del Ser, impide al pensamiento tomar una actitud de negación absoluta, obligándolo en todo esfuerzo a posicionarse en un escenario donde el Ser respalda inconscientemente al No-ser. El horizonte ontológico que contempla la razón es en exclusiva la expresión del Ser, y nada puede pensar el hombre fuera de su objeto, lo cual a su vez explica porqué la nada se presenta siempre como una categoría contradictoria y carente de sentido, una verdadera antinomia para la razón. No existe por tanto una respuesta directa y simple que pueda dar cuenta de la nada, ya que desde un comienzo esta categoría se encuentra encerrada en los límites del entendimiento, concretados en general por el *principio de no contradicción*, para el cual todo acto de pensar es siempre un pensar "algo". Por tanto, si la tentativa es acercarse a la nada desde el pensamiento discursivo, la lógica conservará en todo caso una instancia absoluta donde la posibilidad misma de representarla, es viable sólo porque existe de antemano la negación. Un horizonte especulativo donde la pregunta por la nada se consume a sí misma como una obstinación del entendimiento extraviado en su propia determinación.

Pero, si la pregunta por la nada rehúye a toda respuesta asertiva, ¿cómo ha sido posible hasta este punto en la investigación persistir en la misma pregunta con la profunda convicción de dar cuenta de ella? Es necesario reconocer que desde un principio, la nada ha estado presupuesta como algo "presente", o si se quiere, como un "algo" cuya existencia no puede quedar fuera del Absoluto, pues el simple hecho de

³³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Introducción y traducción Manuel Garrido. Tecnos, Madrid:1999. p. 21.

preguntarse por ella, es ya suponer su existencia. Aunque se proceda con extrema cautela sin emitir un sólo juicio de valor, en sí misma la propia pregunta por la nada es ya una empresa frustrada, justamente porque el acto de preguntarse, representa un movimiento de reducción y de dominio, una acción de querer dar cuenta de "algo", lo cual por cierto, genera en el interrogante un sentimiento de espera y falta. En definitiva la pregunta que demanda por la nada la petrifica en su única posibilidad: la existencial; perdiendo por tanto la oportunidad de no-ser, de permanecer libre *sin nada* que la ate al deseo de conocimiento humano. Por ello en todo caso, la disposición que se debe asumir acorde con la propio desistimiento de la nada, es la de retroceder, dar un paso atrás y mantener la pregunta siempre abierta sin la intención de sitiar, de dirigir o dominar. En un esfuerzo desinteresado la filosofía debe mantener la tensión existencial que produce la propia duda, al grado de incluir por completo a quien pregunta en el abismo de su propia certeza.

El acontecer de sentido de la nada o del vacío constituye un conjunto de experiencias simbólicas que al transitar por la nada, buscan suspender completamente nuestra personalidad y nuestro yo, poner completamente entre paréntesis la estructura dominado-dominador, sujeto-objeto, la división mundo sensible-mundo inteligible, Dios-hombre, al punto de transformar la nada en ámbito de desocultamiento de la mismidad, de la indiferenciación, de la raíz profundísima de todas las cosas.³⁴

³⁴ *Iatros*. Ensaio de Filosofia, Saúde e Cultura. Rebeca Maldonado: "El horizonte de la nada". Organizadores Rodrigo Siqueira-Batista y Rómulo Siqueira-Batista. Papel virtual. Río de Janeiro 2005. p. 53.

Capítulo II: Experiencia de la nada

Si todo preguntar por la nada desde el entendimiento y la expresión es ya una intensión injusta tanto para la categoría, como para el propio interrogante, esta investigación está obligada a tomar una dirección distinta. ¿Es acaso el entendimiento el único acceso a la nada, o en efecto existe algún otro ámbito que nos muestre su sentido? ¿Es posible encontrar un camino directo que nos conduzca a una intelección de la nada en cuanto tal? No es que la pregunta por la nada esté desde un principio mal planteada, tal vez lo único que solicite es una aproximación distinta u otra disposición ante la posibilidad misma de una respuesta con sentido, quizás lo único que solicite es otra forma de pensar. Existen en efecto otros ámbitos donde el pensar ha encontrado respuestas, si bien relativas o lógicamente inválidas, respuestas que sostienen como suelo el movimiento de la vida cotidiana. Así, lo más cercano y evidente, la obviedad y enredo de toda filosofía, es aquella mentada *presencia* que distingue el sujeto como “algo” (sea idea, cosa, acto, evento, sentimiento, suceso, etc.), y que constituye como tal la *experiencia* del sujeto. La *experiencia*, una categoría casi omnipresente en el discurso filosófico, se refiere en general al modo en el que de una u otra forma el sujeto es afectado por su relación con el mundo, e incrustada profundamente en el lenguaje cotidiano, la *experiencia* vale en general como un indicador de competencia o habilidad que le confiere al individuo cierta autoridad.

Si la experiencia se caracteriza como un saber que no puede enseñarse ni transferirse, representa por tanto un aprendizaje directo con la realidad a la que alude. Presumir de experiencia contiene en este sentido una apelación de autoridad, en parte justificada por la singularidad e irrepetibilidad que le confiere dicha experiencia, la cual se opone directamente a la generalidad de la teoría. Será no obstante esta misma apelación de certeza y evidencia, el motor de una larga discusión en la que cayó durante siglos la filosofía, un rico enfrentamiento de posturas entorno a la evidencia de aquella presencia o cosa en sí que se juega en el abismo teórico entre la particularidad de la percepción y la universalidad del juicio, entre el silencio de la experiencia y las palabras traducidas para el otro. El empirismo y aferrado a él todo espíritu científico, se dedicó abiertamente a comparar enunciados de observación, sin sospechar nunca de la certeza en sí misma como objetividad. Por su parte Kant al tratar de evitar este punto ciego y, condenando toda trascendencia de la experiencia con categorías del entendimiento, reflexionará sobre la universalidad que constituye la experiencia para captarla teóricamente en su particularidad. De esta forma y sin detenerse en la evidencia del *noumeno* señala: “aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no

por eso surge todo él de la experiencia.”³⁵. Este “extra” que acompaña y que completa al fenómeno como tal, es la experiencia de una actividad que sintetiza las formas puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento; la experiencia es por tanto para Kant, el resultado de un proceso de unificación que realiza la razón el cual se mantiene además como punto fijo de referencia.

El Yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones, (...) Pero esta representación es un acto de la espontaneidad, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica o también *apercepción originaria*, porque es aquella conciencia de sí misma que, al producir la representación *Yo pienso*, que debe poder acompañar a todas las otras y es una y la misma en toda conciencia, no puede ser acompañada, a su vez, por ninguna otra.³⁶

La autoevidencia de un “yo” como proceso activo de la experiencia, será en adelante el punto de partida para el idealismo trascendental el cual, al buscar superar los límites del sujeto kantiano, terminó por cimentar una ciencia específica denominada *fenomenología* o “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Un riguroso análisis de la experiencia que toma como premisa la identidad entre Ser y el pensar, es decir, que considera al “yo pienso” (*para sí*) y al mundo objetivo (*en sí*) en simultaneidad y como una limitación interna de su propia actividad. De esta forma la autoconciencia se erige a sí misma como una tercera actividad dialéctica en la que toda experiencia del “Yo” es al mismo tiempo su manifestación: “este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en tanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llama *experiencia*.”³⁷ Liberada la experiencia de los límites subjetivos, los ámbitos del pensar se abrirán como un abanico de reflexión hacia el Estado, la religión, el arte, la moral y la naturaleza, ámbitos a los que se llevará también la *experiencia de la conciencia* como un proceso dialéctico que envuelve al absoluto como un gran espíritu de negación, el cual necesita objetivarse en su particularidad para reapropiarse finalmente en la historia y reconocerse como aquello que siempre fue: un mismo absoluto-pensar.

Nada es sabido que no esté en la *experiencia*, o como también se expresa, que no sea presente como *verdad sentida*, como lo eterno *interiormente revelado*, como lo sagrado en que se cree (...). Pues la experiencia consiste precisamente en que el

³⁵ Kant (B32) *Critica de la razón pura*. Trad. de Mario Caimi. Colihue, Buenos Aires: 2007. p. 59

³⁶ *Ibid.* p. 202.

³⁷ Hegel. *Op. cit.* p. 58.

contenido -que es espíritu- sea en sí, sustancia y, por lo tanto, objeto de la conciencia.³⁸

La experiencia como eje de reflexión ha sido siempre para la filosofía, un terreno fértil de exploración, e incluso en algunos casos de inusitada justificación, pues al constituir la línea de horizonte de toda perspectiva, un espacio ciego donde no se juega necesariamente la determinación del lenguaje ni el principio de no contradicción, no hay manera de argumentar en contra de la experiencia de otro y resulta posible en cada caso hipostasiarla a un carácter trascendental. Consciente del enredo en el que cayó todo sistema que abogó por la abstracción, en aquel noble intento de describir a la experiencia Absoluta, la *fenomenología pura* creada por Husserl a inicios del siglo XX se redefine con una nueva aproximación. Propone para ello la *epojé fenomenológica* que consiste en una “puesta entre paréntesis” de todas las determinaciones fácticas de los fenómenos a fin de acercarse a la cosas mismas, tal y como aparecen en cada ámbito y ante una conciencia en particular. Perspectiva que impulsó en adelante el llamado “giro hermenéutico” el cual interpreta a la experiencia, en tanto que mediada por el lenguaje, como un conocimiento del hombre finito en su estructura de prejuicios e históricamente determinada por una tradición.

Todo permanece como era, sólo que yo no lo tomo simplemente como existente, sino que me abstengo de toda toma de posición respecto del ser y la ilusión. También tengo que abstenerme del resto de mis menciones, juicios, de mis tomas de posición valorativas referentes al mundo, puesto que presuponen el ser del mundo, y tampoco para ellos el abstenerme significa su desaparición, a saber como meros fenómenos.³⁹

¿Es posible una experiencia pura e inmediata de la realidad? Se preguntarán recurrentemente altas cumbres de la filosofía. Aquella célebre sentencia socrática “yo sólo sé que no se nada” sembrará el reconocimiento de una ignorancia original, que germinará eventualmente en el carácter ideal del sabio estóico, como una disposición anímica neutral ante las pasiones humanas denominada *eupátheia*. La sustracción radical de todo juicio o *epojé* en Pirrón, sintoniza con la imperturbabilidad o *Ataraxía* en Epicúreo en tanto que simple ausencia de dolor. Prácticas que por sí mismas patentan un movimiento de negatividad o reducción de elementos constitutivos de la experiencia, a fin de producir una positividad afectiva ante la realidad. El avance de la duda cartesiana y la necesidad de comenzar sin falsos presupuestos, ha sido una franca obsesión -por no decir necesidad- del pensamiento occidental como un ejercicio de purga teórica y

³⁸ *Ibid.* p. 468.

³⁹ E. Husserl. *Las conferencias de Paris*. Traducción y notas Antonio Zirón. UNAM, México: 1995. p. 9.

renovación de la experiencia, a fin de justificar una y otra vez el conocimiento objetivo. Pero al pensar Spinoza la *sustancia* como una inmanencia ontológica, dejará muy claro que "toda determinación es una negación" -*Omnis determinado es negatio*-, cláusula que al retomar el idealismo alemán, no tendrá otra opción que suponer un principio *inmediato*, es decir no-objetivo, denominado *la autoaprehensión inmediata de la actividad originaria* por Fichte, o bien *la certeza sensible* en Hegel. Ya que en general toda búsqueda de inmanencia exige una justificación que de cuenta de la relación directa que mantiene la conciencia con ese *topos* dinámico que sostiene al mundo y que no puede ser representado, sino en todo caso concebido a partir de la *intuición intelectual*: la comprensión directa e inmediata de la realidad, sin elementos que la interpongan.

El vaivén incesante del plano, el movimiento infinito. Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar el plano de inmanencia, sino mostrar que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior y el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado.⁴⁰

La sustracción o vaciamiento, la reducción de toda representación y afectos emocionales, representa un movimiento a contrapelo de una inercia natural que impone la conciencia en su anhelo de libertad, perpetuación y vida. Por ello la negación de esta ciega intencionalidad de la conciencia, permite la observación de un silencio, la experiencia de un espacio vacío donde el hombre puede tomar perspectiva de su propia enajenación; porque, si bien es cierto que el ojo no puede verse a sí mismo, por lo menos puede contemplar el simple acto de mirar. En este movimiento el hombre advierte, en el contraste que produce la sustracción de los elementos constitutivos de la experiencia, que se mantiene ahí presente como un *entre* persistiendo en la realidad, sólo que esta vez sin la imposición de la subjetividad, sin la voluntad de poder y el dominio de la pregunta. En la sustracción a cero el sujeto pierde en efecto los modos hábiles con los que se relacionaba con el mundo, pero a cambio se abre un *claro* en el que puede habitar como la simple presencia de sí mismo, del mundo y de las cosas, tal y como son; aquella disposición que tanto nos recuerdan los estóicos de mantenerse sereno y neutro frente a los acontecimientos que sacuden el curso de la vida.

¿Cuál es esa experiencia que se repite como un eco en la filosofía? ¿Cómo se puede hablar de una experiencia que se presenta como un contraste negativo, si justamente lo único que la define es la sustracción de sus elementos constitutivos? Toda

⁴⁰ G. Deleuze y F. Guattari. *¿Qué es filosofía?* Traducción Thomas Kauf. Anagrama, Barcelona: 1993. p. 62.

pregunta por la experiencia negativa, en espacial por la negación volitiva, contiene en sí misma una contradicción, se mantiene encerrada en un ámbito interior que sólo puede ser vivido en primera persona y no puede ser descrita a otros sino sólo como un relato en perspectiva. Esto motivó a las mentes más hábiles a emprender una férrea búsqueda en la demarcación de esta experiencia tan particular, un ambicioso camino en el que ciertos pensadores se encontraron de manera no circunstancial con la noción de la *nada*, precisamente por su carácter contradictorio y negativo, como la categoría más fiel para dar cuenta de aquella inmanente relación entre el sujeto consigo mismo y con la realidad. No obstante, para llegar a este punto se vieron obligados a buscar una experiencia directa, sin mediaciones lingüísticas o determinaciones representativas, porque si bien toda experiencia mediada por lenguaje es a su vez, una forma específica de relacionarse con la realidad, estos pensadores apostaron por alcanzar una experiencia pre-teorética y pre-reflexiva descrita a menudo como sustracción positiva.

Esta perspectiva logró finalmente concederle otra posibilidad a la nada, pero para llegar a este horizonte fue necesario pensar al no-ser como posibilidad humana, es decir, una nada entendida como acto de negación individual susceptible de volición. Porque aunque la idea de “no hacer nada” resulte por completo impensable, no por ello deja de constituirse como un prototípico objeto de deseo, por ejemplo en el acto de no hablar, no pensar, no desear y, por qué no, en aquellas ocasiones donde se desea la negatividad por la negatividad misma, en la angustia, el suicidio, el tedio, la pereza o la tan común hueva de no hacer ni siquiera algo. Las posibilidades de negación humana en la experiencia son tan amplias como acciones positivas en el mundo, pero en general toda negación provoca un contraste, una ausencia que nos interesa y que nos llama. E incluso podría decirse que el hombre se constituye a partir de estas negaciones prácticas, pues en esencia las decisiones de la vida son motivadas por aquello que todavía no somos, es decir, por lo que todavía no-es o podría llegar-a-ser un objeto de deseo y decisión.

El entendimiento inicia sus análisis sobre la nada, el no-ser, la negación, lo negativo a partir de vivencias muy heterogéneas, de diverso valor antropológico. Anticipándose a todos, Baudelaire (y después Sartre y Octavio Paz) relaciona la nada con el *aburrimiento*, Kierkegaard parte de la *soledad* del sujeto; Jaspers del *fracaso*. En Heidegger del *ser para la muerte*, para Marcel la vivencia de la nada surge y se revuelve especialmente de y por la disponibilidad; para Camus del exilio que nos encontramos al hallarnos en este mundo.⁴¹

⁴¹ C. Llano Cifuentes. *Etiología de la idea de la nada*. FCE. México: 2004. p. 191.

La posibilidad misma de experimentar la nada, y la reflexión en torno a ésta, es precisamente el punto de partida de dos grandes corrientes del pensamiento, la mística y la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Mediante una práctica religiosa de ascesis y concentración, los místicos remiten con regularidad la imagen de una "nada" o "divina nada" para representar de manera poética, aquella experiencia extática del individuo frente al absoluto. Y por su parte la filosofía heideggeriana eligió con preferencia la categoría de la "nada", como la más adecuada para justificar el horizonte ontológico, el cual a grandes rasgos también intenta mostrar discursivamente aquella íntima relación del individuo con el mundo. Aunque no son las únicas posturas en sostener esta misma idea, estas dos tradiciones plantean la posibilidad de que la nada tome el lugar del Ser, no como fundamento abstracto siempre idéntico a sí mismo, sino como el fondo desde donde el mundo se devela. En sorprendente sincronía temática ambas tradiciones comparten estructuras y relaciones conceptuales con la misma categoría, especialmente porque partiendo desde la experiencia, lograron otorgarle a la nada no sólo un espacio ontológico, sino también antropológico.

2.1 La experiencia mística

La existencia humana entraña un antiguo conflicto: su encerramiento noético. En alegoría "representate a hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ellas están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos."⁴² Se trata de una soledad originaria que arroja al hombre a habitar el árido territorio de sus propios pensamientos, a modo que ignorando por completo su condición de aislamiento, es capaz de dejar pasar frente a sus ojos su propia vida. Inmóvil en un horizonte puramente objetual, el sujeto permanece absorto en una superficie llana donde no existe jerarquización de saberes y donde toda acción y todo pensamiento es efectuado con el mismo tratamiento: la utilidad. Por ello frente a esta próteica condición, múltiples culturas y religiones contemplado la condición del hombre como una caída inevitable en el valle del sufrimiento, han buscado desde distintos medios un camino de salvación. ¿Acaso posee el hombre su propio antídoto, una salida de sí? ¿Existe aún entre nosotros la posibilidad de enfrentar el antiguo conflicto que cargamos?

⁴² Platón. *República*. Libro VII. Trad. Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid: 2008. p. 338.

Desde que despertamos hasta que cerramos los ojos, e incluso durante los sueños, la mayoría de nosotros perdemos una enorme cantidad de tiempo hablando mentalmente, ya sea en diálogo interior o frente a otros, casi la totalidad de nuestros pensamientos se demora en sucesos pasados, deseos futuros, diálogos hipotéticos o alguna relación entre elementos abstractos. Sin un hilo lógico o causal la mente va ligando un pensamiento con otro sin percatarse ella misma de su incesante actividad, y haciéndonos creer que cada pensamiento guarda una enorme importancia, el pensamiento es arrastrado por una corriente discursiva que nos sumerge por completo en la inconsciencia. Si bien es cierto que esta mente pensante es y ha sido una útil herramienta producto de miles de años de evolución humana, cuando se adueña por completo de la perspectiva de las cosas, se convierte en una evidente limitación, ya que fragmenta todos los fenómenos de la experiencia en innumerables pedazos conceptuales sin ir nunca más allá de un sentido de identidad. Esta mente pensante y monológica, trama, desea, manipula y crea oleadas de emociones y pensamientos, los cuales a partir de la conceptualización, proyectan un sentido de "existencia" solidificando de este modo la experiencia. No obstante dispersa y fútil, la mente discursiva es presa fácil de las tendencias habituales y de los condicionamientos emocionales, como si se tratase de una vela vulnerable ante los vientos de las circunstancias.

La mente conceptual o cambiante es la mente común de la experiencia ordinaria, aquella que se ocupa constantemente con pensamientos, recuerdos, imágenes, diálogos internos, juicios, significados, emociones y fantasías. Es lo que normalmente identificamos como "yo" y "mi experiencia". Su dinámica esencial está relacionada con una visión dual de la existencia. Se considera a sí misma como un sujeto en el mundo de los objetos y se aferra a ciertas partes de la experiencia rechazando otras.⁴³

Al percatarse de esta paradójica condición, múltiples culturas descubrieron hace milenios ya, la posibilidad de apagar este habitual diálogo interior, a fin de crear un completo silencio mental. Una posibilidad humana que en sí misma confirma el hecho de que esta mente discursiva, no es la única forma de relacionarse con el mundo, sino que anterior de ésta se encuentra una conciencia no conceptual y no dual, que no se ve afectada ni por los pensamientos, ni por las emociones, sino que permanece prístina y estable como fondo de toda representación. Más aún, se podría decir que la mente discursiva surge y se sostiene en esta *mente primordial*, la cual se erige como la condición de posibilidad de la mente egoica y racional, con la que de manera tan habitual nos relacionamos en el mundo. Esta afirmación bien puede interpretarse como

⁴³ Tenzin Wangyal Rinpoche. *El yoga de los sueños*. Grijalbo, México: 2000. p. 267.

un simple supuesto teórico, no obstante, una larga lista de pensadores se ha esmerado en justificar la *epojé* o completa suspensión del juicio, alegando que cualquier persona puede confirmar por sí misma esta *conciencia originaria*. Lo único que se necesita es, interrumpir voluntariamente todo juicio, tomar perspectiva del fluir de sus pensamientos e interiorizar persistentemente la atención hasta apreciar un radical silencio mental. La conciencia humana, alegan muchas tradiciones, es completamente capaz de vivenciar un estado de completo reposo mental donde finalmente, aquel incesante ruido discursivo que nos obliga a percibir al mundo bajo la lógica de los objetos, cesa. Una experiencia en realidad de lo más común y ordinaria, ya que se fundamenta en una capacidad natural del ser humano: la *concentración*; la cual es consciente o inconscientemente, utilizada en todas nuestras actividades cotidianas.

Existen dos formas de concentración, una centrípeta y otra centrífuga: la primera y más común consiste en enfocar la atención en un solo punto (percepción, imagen, frase, idea, sentimiento, etc); y la segunda en cambio, busca concentrarse en la multiplicidad de eventos externos e internos que constituye la experiencia presente del sujeto. Estas son las dos vías en las que la mente puede concentrarse, las cuales de manera no circunstancial han sido adoptadas por gran parte de las religiones como prácticas de ritualización en rezos, danzas, meditaciones o actividades cotidianas. Sobre todo dentro de las comunidades religiosas, la maestría de concentrarse llegó a adquirir con el tiempo ricas y diversas modalidades, pues descubrieron que al aumentar en tiempo y profundidad, el individuo es capaz no sólo de suspender toda sensibilidad y representación, sino que al perseverar en este estado de quietud mental, el individuo puede experimentar un dramático cambio de conciencia, un repentino *despertar en vigilia*. Esta experiencia extraordinaria por lo general acompañada de una fuerte respuesta emotiva, ha sido caracterizada como *experiencia mística*, la cual acontece sólo cuando el sujeto logra salir de sí en un estado de *éx-tasis*.

“La experiencia mística es una metamorfosis de la conciencia despierta del sujeto, bien ordenada, históricamente determinada y transensorial, que usualmente acontece después de que el individuo ha controlado la práctica de recogimiento.”⁴⁴

Por lo general la *experiencia mística* se circunscribe al ámbito de lo religioso, ya que se encuentra presente en cada una de sus representaciones: cristianismo, islam, hinduismo, sufismo, budismo, taoísmo, e incluso en muchas religiones tribales y chamánicas. Sin embargo esta misma experiencia puede acontecer en un contexto por

⁴⁴ Jess Hollenback *Mysticism: Experience, Response, and Empowerment*. Penn State Press: 1996. p. 94.

completo fuera del ámbito religioso, ciertos casos extraordinarios donde el sujeto sea consciente o no, logra un cierto grado de concentración. Ahora bien, el mejor verbo para caracterizar este movimiento de la conciencia es el de *recogimiento*, pues a diferencia de otros sinónimos como concentración, contemplación, introspección o meditación, ésta categoría incluye el sentido de concentrar simultáneamente, sensaciones, pensamientos, emociones y voluntad. Y es que en general, las prácticas religiosas no buscan callar simplemente el discurso mental, sino que éste es sólo el primer paso para alcanzar a un objetivo ulterior: la unión con el Absoluto. Además, muchas tradiciones coinciden en una irónica situación donde, en todo ejercicio de supresión mental y sensitiva, aparecen nuevas distracciones como si se tratase de un pozo sin fondo - *abyssus abyssum invocat*-, pues al parecer, el proceso de concentración se convierte en un camino abismal donde el máximo grado se alcanza sólo al suprimir radicalmente cualquier imagen, sensación, sentimiento, deseo o voluntad, que pueda determinar la experiencia como tal; la cual dependiendo de la tradición, han elegido llamar Dios, lo Uno, Brahman, el tao, nirvana, lo Absoluto, o más genéricamente, aquella realidad trascendente que envuelve al mundo y al hombre en unidad.

Ésta es mi oración. Timoteo, amigo mío, entregado por completo a la contemplación mística, renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aun de las que no son y elévate así, cuanto puedas, hasta unirse en el no saber con aquel que está más allá de todo ser y de todo saber. Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado en puro éxtasis hasta el rayo de tinieblas de la divina Supraesencia.⁴⁵

La palabra "mística" nace del adjetivo griego *mystikós*, que significa algo oculto o de lo que no puede hablarse. Este término que se remonta a las religiones místicas de la antigua Grecia, pasó más tarde al cristianismo a partir de la recepción platónica, y en la escolástica, esta misma categoría fue utilizada para referirse a una forma específica de *contemplación* divorciada del entendimiento intelectual, caracterizada por la renuncia de los sentidos y las operaciones mentales a fin de *padecer* lo relativo a Dios. En adelante esta misma noción se cristalizó en la modernidad como una forma de conocimiento determinado por su condición experiencial, por lo que no resulta extraño que la presente investigación subraye la propia *experiencia* como su carácter esencial, ya que sin ésta simplemente no es posible comprenderla en su plenitud. ¿De qué experiencia estamos hablando? ¿Acaso la experiencia mística no comparte semejanzas

⁴⁵ Dionisio Areopagita. *Obras completas*, "Teología Mística". Edición de Teodoro H. Martín. B. A. C, Madrid:1990. p. 245.

con otro tipo de experiencias humanas? Bajo una interpretación más psicológica, el éxtasis místico es identificado con las llamadas *experiencias cumbre*, las cuales pueden darse en diferentes momentos de la vida donde por un momento, el sujeto se sale por completo del orden de lo objetivo y es afectado por nuevos valores como un fuerte cambio en su personalidad. "Por lo general son acompañadas por estados alterados de conciencia, como trance, sentimiento oceánico, fusión con la realidad, sueño lúcido, impresión de abandonar el cuerpo y algunos tipos de éxtasis"⁴⁶; pero en cualquier caso el sujeto se libera de la forma de vida distraída, limitada a la lógica de los objetos y centrada en la posesión y la utilidad.

Todas las tradiciones en las que se presenta, sean religiosos o no, se refieren en sintonía a una particular experiencia donde el sujeto completamente descentralizado, es conmovido por una *presencia inobjetiva*. Confiesan además hallarse convocados por esa *presencia* como si se tratase de un sentimiento de aceptación o acogida absoluta, el mismo sentimiento traducido en el cristianismo como amor incondicional, *bhakti* en sánscrito como compasión, y *wu-wuei* en chino cual no-acción y conformidad con el tao. Un sentimiento que se explica por sí mismo porque en todas, tanto en místicas religiosas como profanas, tal experiencia no es nunca el resultado de un esfuerzo personal, sino que acontece inesperadamente como una infusión sobre el alma donde, lejos de poder controlar dicha experiencia, acontece como un padecer pasivamente hasta llegar a ser tomados completamente por aquella *presencia*. Por ello el arrebató místico, más que definirse por un sentido noético, destaca un carácter intuitivo, donde la experiencia es en efecto acompañada por una cierta certeza, pero no como la "clara y distinta" certeza del entendimiento filosófico, sino como una evidencia esencialmente oscura, ajena a cualquier experiencia, conocimiento o realidad.

Elabora bien todos estos conceptos y rápidamente verás y sentirás aparecer otro hombre con otro sentido, y pensamientos y comprensión. Hablo de lo que sé y he descubierto por experiencia; un soldado entiende de la guerra. Esto lo escribo por amor, como uno que dice en su espíritu cómo le han pasado las cosas a él, para que sirva de ejemplo a otros; para ver si alguno lo quiere seguir y descubra por sí mismo que ha dicho la verdad.⁴⁷

⁴⁶ *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Edición Juan Martín Velasco. "El fenómeno místico en la historia y en la actualidad". Trotta, Madrid: 2004. p. 23.

Böhme, Jakob. *Las confesiones*. Intro. de Evelyn Underhill. Océano/Abraxas, Barcelona: 2001. p. 11.

En este punto, no es difícil observar que la experiencia mística se encuentra atiborrada de contradicciones, pues al parecer toda experiencia de negatividad subjetiva es en sí misma una empresa frustrada. Si se acepta por un lado que toda experiencia equivale a la intuición de "algo", es decir, un juicio sancionado por la presencia de alguna percepción, y por otro se acepta que aquella *presencia inobjetiva* que tanto nos evocan los místicos no es algo entitativo, sino que acontece como una realidad insustancial que se retrae a toda representación objetual. La experiencia mística tal y como la conocemos, se construye a partir de una elaboración posterior, como el recuerdo de una experiencia vivida en perspectiva, nutrida además por la capacidad de empatía que se tenga al momento de relatarla. Pero en definitiva, no puede existir un relato presente y en acto de la experiencia extática, ya que el sujeto inhabilitado de toda voluntad y conocimiento objetual, no es capaz de emitir un sólo juicio existencial, ni siquiera sobre aquella ausencia que se retira. Esto remarca a su vez otra contradicción inherente a la experiencia mística, ya que si bien toda experiencia se sostiene por la presencia de un "yo" como punto de referencia, en el éxtasis místico la evidencia de la experiencia debe contener por tanto un carácter inmanente, pues de entrada no existe objetivación, reflexión o interpretación conceptual por parte de ningún sujeto que pueda determinarla, sino que precisamente éste se encuentra completamente desarticulado, dejando sólo el rastro de su ausencia.

Y es que, allí donde Dios se da más plena y excesivamente, el alma no puede encontrarse en presencia de su propio pensamiento o lenguaje, y por lo tanto este excede la distinción entre presencia y ausencia.(...) Desde cierta lectura, por lo tanto, los momentos más negativos del lenguaje místico concernirían no a una experiencia de ausencia sino más bien a una ausencia de experiencia -o mejor aún-, a ese punto de indeterminación donde esta misma distinción colapsaría.⁴⁸

Frecuentemente se dice que la experiencia mística representa la culminación del fenómeno religioso, en tanto que se consuma la unión con el Absoluto, no obstante aquel anhelo y decidido esfuerzo por alcanzar a Dios, debe sostenerse de antemano por una previa representación del "Absoluto" por parte del místico, pues en esencia nadie puede querer lo que en principio desconoce. Se trata entonces de una idea preconcebida que nace de la razón especulativa y que anhela alcanzar un conocimiento trascendente más allá de los objetos de experiencia. En este sentido, resulta igualmente contradictorio que la experiencia mística acontezca sólo cuando ha cesado por completo toda representación, deseo o afán de alcanzar el Absoluto, ya que todo resquicio de

⁴⁸ Yébenes Escardó, Zenia. *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*. Anthropos, México: 2007. p .100.

aspiración es en sí mismo una cadena que detiene la *kénosis* o vaciamiento; tal y como afirma la antigua sentencia bíblica: “bienaventurados los limpios de corazón”⁴⁹, la voluntad de Dios sólo tiene lugar ahí donde la voluntad del hombre se encuentra libre y vacía de sí misma.

Si por definición toda experiencia se estructura por la relación entre un sujeto y un objeto, es decir, por aquella intrínseca relación entre conocedor, conocido y conocimiento, la experiencia mística se define por tanto en la posibilidad de atravesar estos mismos tres ejes y en la medida de lo posible, negarlos por completo. El éxtasis del místico es por decirlo así, el límite de la propia experiencia, un acontecimiento existencial que se da sólo como un no-saber por parte del sujeto y como lo completamente desconocido por parte del objeto. Un abismo donde la suspensión de la subjetividad permite la expresión de la realidad como un vacío que lo abarca todo y ante el cual sólo nos queda el asombro. Pues aquella presencia absoluta que se anhelaba, en efecto se muestra pero sólo como una insoportable carencia; frente al deseo de contemplarlo, Dios huye dejando a cambio la experiencia de una ausencia absoluta, una vorágine sin mundo en el que el hombre desgarrado y radicalmente solo, se queda absorto en su sórdido silencio.

Y de pronto... ¿Qué? ¡Nada! Es decir, ¡Todo! Ningún discurso. Ningún sentido. Ninguna interrogación. Sólo una sorpresa. Sólo una evidencia. Solo una felicidad que parecía infinita. Solo una paz que parecía eterna (...) Una paz inmensa. Simplicidad. Serenidad. Alegría. Estas dos últimas palabras podrían parecer contradictorias, pero no se trata de palabras: Era una experiencia, un silencio, una armonía (...) Ya no había palabras, ni carencia, ni espera; puro presente de la presencia. (...) Ya no había ego, ni separación, ni representación; únicamente la presentación silenciada de todo. Ya no había juicios de valor: tan solo lo real. Ya no había tiempo: tan sólo el presente. Ya no había la nada: tan sólo el ser. Ya no había insatisfacción, ni odio, ni miedo, ni cólera, ni angustia: únicamente alegría y paz. Ya no había comedia, ni ilusiones, ni mentiras: tan sólo la verdad que me contiene y a la que yo no contengo.⁵⁰

2.1.1 La Nada en la experiencia mística

Toda experiencia mística representa la historia de una pérdida, su discurso se sostiene como una estrella negra que brilla en un universo lleno de luz, certeza y sentido. Desde un inicio, desde su intención más primaria, la mística ambicionó alcanzar lo absolutamente inaccesible, pero, al no poder nombrar aquello que anheló como su

⁴⁹ Santa Biblia. *Mateo 5:8 Op. cit.* p. 1510.

⁵⁰ André Comte-Sponville. *El alma del ateísmo*, Paidós, Barcelona 2006. P. 164-165. *Cit.* en Gil Pérez, Raul. *La alegría de la nada*. Visión libros, Madrid: 2011. p. 207.

objeto, enferma de antemano por el Absoluto, la muerte anticipaba ya su origen. Por ello si la mística busca ante todo aquella dimensión de la realidad más allá de las palabras, deberá responder por tanto al desafío de la palabra interrogándose sobre la falta de sí misma, y tendrá que superar además todas las dimensiones del lenguaje que se juegan entre las arenas del ser y las aguas de la nada, entre la profundidad del silencio y la algarabía de las palabras; una lucha en contra de toda contradicción que hizo posible su agresiva aparición.

Mientras que la mística es realmente *la culminación de la experiencia religiosa*, o sea, *la experiencia religiosa en su originalidad plena*, no son pocos los hombres religiosos y los filósofos de la religión que la consideran del modo estrictamente opuesto, es decir, como una degeneración de la religión e incluso como el peligro de que, inadvertidamente se convierta en lo más alejado de la religión auténtica.⁵¹

Gran parte de los movimientos místicos han nacido cuando el sistema religioso al que pertenecen padece una crisis en el anquilosamiento de creencias y ritos. Por ello ante las hostilidades de la religión-Estado y su persistente establecimiento ideológico, el propio acto de *hacer un retiro* tan característico de la mística, refleja una natural respuesta en la búsqueda de un campo de prácticas más privadas en un nuevo espacio de experimentación. Ahora bien, si la mística se define a partir de una *retirada*, su manifestación acontece por lo general como el encuentro entre dos o más tradiciones, una rechazada y otra reformada, frente a la cual se busca construir un nuevo discurso⁵². Y si tomamos en cuenta que desde la antigüedad hasta nuestros días, la herramienta más efectiva de educación y constitución de cuerpos sociales ha sido la escritura, no resulta extraño que la mística se haya encontrado hermanada casi siempre con la palabra escrita. En este sentido su discurso es el resultado de una práctica que busca definirse tanto por un giro interno en el lenguaje, como por la creación de nuevas máximas o reglas de acción. Porque en general, toda mística se constituye por la búsqueda que emprende un cuerpo hacia un sitio marcado por su desaparición (experiencia), donde en efecto hay un discurso (lógos), pero carente de entidad individual (sujeto); un proceso ascético que busca perder el mundo corporal, para encarnar un *lógos* espiritual y manifestarse de regreso a través de un cuerpo-discursivo.

⁵¹ *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar. "Más yo que yo"* por Miguel García-Baró. *Op.cit.* p. 285.

⁵² Por ejemplo la aparición de una gran cantidad de relatos místicos cristianos entre los siglos XIII y XVI se explica en parte por las divisiones sociales e ideológicas que proliferaron en todos los ámbitos, ya que a su vez, esta exclusión y persecución de los movimientos paganos permitió la creación de un discurso propio.

Una voz atraviesa el texto, una pérdida transgrede el orden ascético de la producción, un gozo o un dolor gritan, el trazo de una muerte se escribe en las vitrinas de nuestras adquisiciones. Esos ruidos, fragmentos de lo extraño, serían de nuevo adjetivos, dispersos como formas de recuerdos, y desorbitados, pero que todavía se refieren a la figura sustantiva de antaño que les proporciona la referencia y el nombre de lo que ha desaparecido.⁵³

Con el tiempo la *literatura mística* terminó por consolidar un campo propio⁵⁴ reconocido por elaborar una sofisticada creación léxica donde la palabra, a fin de confesar una experiencia interior, prolifera sus sentidos en una original transmutación del lenguaje. Esta nueva forma de expresión caracterizada por torcer y forzar el lenguaje con innumerables recursos lingüísticos como adjetivos, prefijos, superlativos y signos de admiración, revela no otra cosa más que la insuficiencia del lenguaje frente a la experiencia límite, una interminable lucha entre la vivencia interior y las categorías. La primera señal de esta contienda es el constante recurso de contradicciones y paradojas, imágenes que por su misma contradicción anulan la palabra y estallan su sentido, pues la ruptura del sentido que permite la metáfora expresa mejor que nada el modo como se presenta la propia experiencia extática. Se muestra además en todo relato místico, la confrontación entre un querer saber y un querer ocultar, se trata de un discurso que oscila entre un decir y un callar, perdiendo el sentido original en un laberinto que oculta en cada intento, aquello que desea encontrar. Porque si en general, el relato místico pretende reducir la totalidad en unidad, armonizar la identidad en la diferencia, el conocimiento de la esencia divina deberá conciliar las contradicciones ontológicas entre la particularidad del individuo y la universalidad de la experiencia. Empero, la verdadera contradicción que subyace en el discurso místico es la eterna dialéctica entre el Ser y la Nada, un proceso donde la razón intenta incansables veces concebir *la unidad en sí misma* pero, en la imposibilidad de expresarla con palabras, busca en todo caso alcanzarla a través la experiencia.

Aun siendo este *logos* real, siempre se muestra a los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este *logos*, ellos se muestran carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que expongo yo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En

⁵³ M. de Certeau. *La fábula mística*, UIA, México D.F: 1982. p. 96.

⁵⁴ No fue sino hasta el siglo XVII que la palabra “mística” dejó de ser utilizada como adjetivo, para comenzar a ser utilizada como el sustantivo que designa a las personas que viven experiencias místicas, o como sustantivo para definir un ámbito específico de la teología.

cambio, a los hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos.⁵⁵

Esta dialéctica discursiva fue expresada de manera escrita una y otra vez a lo largo de toda la historia, pero por diversas que sean sus vías, todas comparten la idea de que el hombre puede experimentar la unificación con el Absoluto. Generalmente después de un largo proceso de ascesis preparatoria y constante recogimiento, acontece finalmente un abismamiento radical del sujeto que culmina en la unión con el Todo, momento en el que la individualidad se desvanece por completo, asumiendo existencialmente la presencia de aquél *misterio*. De cualquier forma la condición para alcanzar esta unificación de la consciencia, es que el sujeto ejecute un absoluto vaciamiento mental, emocional y volitivo, y salte de golpe hacia *la nada* de sí. Este salto *hacia la nada*, puede entenderse como un movimiento de aceptación radical en el que el sujeto cesa por un momento toda búsqueda y esfuerzo, dejándose llevar por aquella experiencia de totalidad. Saltar hacia la nada significa en este sentido, resistir y permanecer en un estado absoluto de recogimiento, eliminando por completo todos los contenidos mentales (ideas, recuerdos y creencias), y emocionales (sensaciones, sentimientos, deseos o anhelos), hasta llegar a extinguir de manera definitiva cualquier determinación subjetiva que pueda afectar la propia experiencia de unión con el Absoluto. Así, el salto *hacia la nada* no consiste en otra cosa más que en eliminar al sujeto empírico, como si se tratase de una radical negación de todas las categorías subjetivas, donde el "yo" se convierte en una simple ausencia, o bien, en una presencia que deviene vaciamiento.

La meta de los místicos, esa *nada desconocida* de Ángela de Foligno, esa *sin verdad* de Pseudo Dionisio, no puede ser identificada. No puede serlo porque el referente permanece, estrictamente hablando, más allá del pensamiento y del lenguaje, más allá de la experiencia ordinaria, más allá, en pocas palabras, de la verdad del sujeto presente a sí mismo en el pensamiento y el lenguaje.(...) En este sentido este Dios sería "la noche", "la nada" o "sin verdad".⁵⁶

La búsqueda y sistematización de esta experiencia de vaciamiento extático se ha presentado con mayor frecuencia en las prácticas religiosas ascéticas de la India antigua, las cuales buscan de diversos modos alcanzar la unión con el *brahmán* (Absoluto) o bien llegar al *nirvana*, como la total liberación de la subjetividad y la cesación del sufrimiento. No obstante en occidente ciertas místicas no dejaron nunca de confirmar

⁵⁵ Heráclito. *Op.cit.* p. 4.

⁵⁶ Yébenes Escardó, Zenia. *Op.cit.* p .17.

esta misma perspectiva, la cual concibe a la propia realidad como una nada o vacío insustancial. Con frecuencia el cristianismo medieval se refiere a una realidad vista como una “divina nada” o “bellísima nada” -*pulcherrimum nihil*-, por ejemplo en la mística de Pseudo-Dionisio Areopagita y su traductor Juan Escoto Erígena, quienes a partir de una vía negativa inauguran una nueva forma de concebir la teología. Al sur de la península ibérica San Juan de la Cruz afirma que la experiencia mística es una “noche oscura del alma”, indecible en cuanto a la ausencia del mundo y oscura por una fe ciega en la contemplación de Dios. Y haciendo igualmente uso de la vía negativa declara: “Porque todas las cosas del cielo y de la tierra comparadas con Dios, nada son”, de manera que todo el ser de la criaturas, comparadas con el infinito de Dios, nada son”⁵⁷. O bien, en aquella cita que insiste en la imposibilidad de alcanzar a Dios mediante el conocimiento, afectos o voluntad: “Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada. Para venir a gustarlo todo, no quieras gustar algo en nada. Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada. Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada.”⁵⁸

Pero sin duda fue un místico dominico y catedrático de la Sorbona, el Maestro Eckhart, quien de manera descarada se aproxima a la mística del vacío y nos habla con experiencia propia sobre el *salto hacia la nada*, ya que sus palabras vestidas con retórica cristiana y desnudas con la profundidad mística de la nada, ofrecen mejor que nadie, luz y claridad a la presente investigación. El principal interés de este místico renano es la unión del hombre con Dios, así como la mejor disposición humana que la permita. Propone para ello una distinción conceptual entre *Dios* y la *Divinidad*, la cual entiende como la unidad en sí misma y fundamento de la realidad, llamándola en ocasiones como una “nada absoluta”. Por su parte Dios es visto como una relación dinámica vinculada al ámbito de la creación, de modo que al devenir en su actuar como creador, permite ser a todas las cosas del mundo. Existe no obstante un único punto de sostén y reposo para Dios, su no-actuar, que en sí mismo es la propia *Divinidad*, un espacio vacío y absoluto que lo absorbe todo en unidad integral. “Todas la criaturas son pura nada. No digo que sean insignificantes o que sean algo: son pura *nada*. Lo que no tiene ser no es nada.

⁵⁷ San Juan de la Cruz. *Subida al Monte Carmelo*, I, 4, en *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Op. cit. p. 40.

⁵⁸ *Ibid.* Cap XIII, p. 11.

Todas las criaturas no tienen ser, porque su ser depende de la presencia de Dios. Si Dios se aparta por un solo momento de todas las criaturas, se anonadarían.”⁵⁹

Ahora bien, si Dios es absolutamente infinito y nosotros en tanto que criaturas jamás podremos conocerlo mediante el intelecto, debe existir un medio distinto para llegar a él; esta nueva vía es justamente la *Divinidad*, la cual es la propia “esencia de Dios” respecto a la cual el hombre también participa de manera ontológica. Para llegar a ella Eckhart supone en el hombre una dimensión interior, su centro o fondo más íntimo, al cual llama el “fondo del alma”, como si se tratase de un abismo abierto y permeable ante la divinidad, más profundo de lo que el sujeto puede llegar a ser consciente y “más interior de lo que yo me soy a mí mismo”; así, “el fondo de Dios es mi fondo y mi fondo el fondo de Dios”. Sólo cuando el hombre decide regresar a esta interioridad más propia y original, logra realmente intimar con Dios superando su procedencia ontológica como criatura, ya que el ámbito de la *Divinidad*, es incluso anterior y más noble que la propia emanación de Dios.

En el traspaso donde estoy libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y del propio Dios, ahí me hallo por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios, ni criatura, antes bien soy lo que era y lo que debo seguir siendo ahora y por siempre jamás. [...] allá soy lo que era y allá no sufro ni mengua ni crecimiento, ya que soy una causa inmóvil que mueve todas las cosas. Allá Dios no haya lugar alguno en el hombre porque el hombre consigue esta pobreza lo que ha sido eternamente y seguirá siendo por siempre jamás.⁶⁰

A fin de retornar a la unidad de Dios, el hombre debe en definitiva, dirigirse a su interioridad en un movimiento que llama *traspaso* (*Durchbruch*), un descenso del alma que Eckhart describe en cuatro pasos: “En el primero el hombre prepara el camino para apartarse de las cosas transitorias; en el segundo se retira por completo; en el tercero no solo se retira sino que se olvida por completo de ellas; y en el cuarto finalmente se encuentra en unidad con Dios, y llega a ser lo que era antes cuando aún no era”. En este proceso extático se nos impone la imagen de un vacío no sólo físico y mental sino también espiritual, puesto que el *traspaso* exige al hombre “no querer, nada, no saber nada, no tener nada”, una radical pobreza o un abandono absoluto como la práctica de un constante movimiento de dejar-de-ser. El término que utiliza para definir este

⁵⁹ M. Eckhart. *Tratados y sermones, obras alemanas* Trad. y notas de Ilse M. de Brugger. Edhasa, Barcelona: 1983. *Cit.* en Alois María Haas. *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Herder, Barcelona: 2002. p. 65.

⁶⁰ *Ibid.* p. 121.

movimiento es el *abandono* (*Gelassenheit*) o *desasimiento* (*abscheiden*), una suerte de tabula rasa del alma que se ejecuta en el persistente acto de vaciar y abandonar por completo el deseo y la voluntad del “yo”; la imagen de una vacuidad ontológica que para Eckhart, sólo tiene sentido en relación a la plenitud del Ser.

Que uno aprenda a desasirse de sí mismo hasta no retener ya nada propio. Todo el tumulto y la discordia provienen siempre de la propia voluntad, no importa que uno lo note o no. Uno mismo debe entregarse, junto con todo lo suyo, a la buena y queridísima voluntad de Dios, mediante el puro desasimiento del querer y apetecer, y esto con respecto a todo cuanto uno pueda querer o apetecer con miras a cualquier cosa.⁶¹

En la lógica de Eckhart toda negatividad es a su vez una positividad, ya que al vaciarse Dios de sí, otorga al hombre la posibilidad de participar en su existencia como creatura; y a su vez cuando el hombre se vacía por completo de sí, permite que Dios se manifieste como creador. De esta forma el movimiento de negación humana y el completo vaciamiento de la voluntad del “yo”, es compensado con el traspaso de la voluntad de Dios en el alma individual. Tanto el hombre como Dios pueden llegar a compartir el mismo movimiento de abandono y renuncia de toda determinación, un mutuo movimiento de desistimiento a fin de alcanzar la completa ausencia de modalidad y sentido propio. En simultánea oscilación el alma avanza y se disuelve penetrando en Dios, o bien, el alma y Dios se atraviesan a sí mismos hasta llegar a un “fondo sin fondo”: la *nada absoluta*, en la que Dios y el hombre son uno mismo, sin que ninguno permanezca como tal. Es claro que en el corazón de esta dialéctica, la experiencia mística no consiste simplemente en alcanzar a Dios, sino en la fáctica posibilidad de ser uno-con-Dios, donde “Dios y el alma son uno puro vivo” que deviene en un triple movimiento de negación y aceptación: el sujeto hacia su fundamento, Dios a la Divinidad, y el Ser hacia la Nada.

La originalidad del pensamiento de Eckhart respecto a otros místicos consiste en situar a Dios más allá de la clásica imagen del Dios personal, considerando incluso más fundamental una *Divinidad* determinada como *nada absoluta*. Perspectiva que no tiene una connotación negativa, sino que en realidad se refiere a un carácter ontológico positivo como una *apertura* incondicionada en la que la totalidad de los entes llega a participar. Además, al no haber distinción alguna entre el alma y la Divinidad, el hombre es uno con dicha apertura, es decir el fondo del alma es precisamente un espacio que procura y en el que todos los entes se presentan. El fundamento de la subjetividad se

⁶¹ M. Eckhart. *Sermón LII. Op. cit.* p. 141.

manifiesta entonces con la muerte absoluta del “yo” al atravesar su propia nada, pues el individuo se encuentra a sí mismo y llega a Dios, justo en el momento en que ha superado toda individualidad. Sólo en el *abandono* de sí, el hombre llega a ser verdaderamente un *sí mismo*, y sólo de este modo deja que las cosas se manifiesten en lo que ellas misma son. Porque sólo quien se adentre en el fondo de su alma, en su propia nada, se encuentra ya dispuesto a asumir la experiencia del *Gelassenheit*, término que en alemán incluye curiosamente el sentido de “serenidad”.

“Hunde todo mi ser en la nada de Dios
húndete en el caudal sin fondo.
Si salgo de ti, tú vienes a mí
Si yo me pierdo, a ti te encuentro
¡oh Bien más allá del ser!”⁶²

2.2 La nada en Martin Heidegger

Pensando el *claro* y caracterizándolo adecuadamente, alcanzamos un ámbito en el que acaso se haga posible llevar a un pensar europeo transformado hasta un encuentro fructífero con el pensar del Este de Asia. Tal encuentro podría contribuir a la tarea de salvar la naturaleza esencial del ser humano de la amenaza de una extrema reducción y una manipulación tecnológica del ser-ahí del hombre.⁶³

Si existe en la filosofía un pensador que haya reflexionado a profundidad el problema de la nada, desde la experiencia y más allá de ésta, éste es por antonomasia Martin Heidegger. Uno de los filósofos más influyentes del siglo XX quien al interpretar con nuevos ojos veintidós siglos de pensamiento, terminó por delimitar el rumbo de la filosofía contemporánea. Sereno en alguna solitaria cabaña, gustaba caminar por el bosque para observar los claros, la luz que se abría entre la niebla y los pinos, reflejaba un verdadero *pensamiento esencial* que destinó en aquel temerario intento de sobrepasar la metafísica occidental en dirección a un *nuevo comienzo*. El alcance de sus ideas terminó por desbordar sus límites en los grandes ríos del pensamiento oriental, un lugar donde la nada, esa nada vacía que profesaba la metafísica, conquistó impulsada por la pregunta ontológica nuevas vetas de interpretación, entendida ahora como el *claro* y la *apertura* del Ser: “Quizás un día el pensamiento no se asuste ante la pregunta de si el *claro* -lo abierto libre- no sea precisamente aquello, en lo que el espacio puro, y

⁶² M. Eckhart *El fruto de la nada*. “Sermón Granum sinapis” Edición. A. Vega. Siruela, Madrid: 2008. p. 142.

⁶³ Heidegger, M. Prólogo a la edición japonesa de la conferencia *Zur frage nach der bestimmung der sache des Denkens*. Cit. en Parkes, G. *Heidegger and Asian Thought*, 1987. p. 226.

el tiempo estático, y todo lo presente y ausente en ellos, encuentren el lugar que reúne y acoge a todo.”⁶⁴

El joven Heidegger siguiendo el llamado de su vocación, buscó acercarse al misterio del Ser por el camino de la teología, pero una vez aguijoneado por el discurso filosófico, se dispuso a elaborar como continuación del proyecto husserliano, una fenomenología de la religión. Desde los albores de su pensamiento encontró una fuerte inspiración en autores como Agustín de Hipona, Jakob Böhme, Silesio, Duns Escoto y Maestro Eckhart, con quien por cierto, guarda una sorprendente cercanía teórica y conceptual: “Uno se inclinaría a pensar que a la mística grande y auténtica le conviene la nitidez y la profundidad extremas del pensar. Y es ésa la verdad. El maestro Eckhart lo testimonia.”⁶⁵ Para Heidegger la experiencia mística deja siempre espacio para la reflexión ontológica, pues en esencia los dos ámbitos contemplan al Ser como *misterio*, manteniendo la pregunta siempre abierta. En este sentido, si lo que buscaba este pensador era delimitar la experiencia religiosa genuina y más aún, descubrir el mejor acceso a ella, antes de emprender una reflexión abstracta sobre el ámbito de lo sagrado, su fenomenología buscará realizar primero un análisis de la experiencia fáctica de la vida cotidiana. Porque en definitiva no son las cosas, ni las personas, ni el lenguaje lo que nos separa de la genuina experiencia mística, sino que lejos de conseguirse por el abandono del mundo, se encuentra más cerca de asumir la disposición anímica de apreciar el *misterio* en el corazón de la vida diaria.

Y de cara a esta objetualidad el propio sujeto místico ha de estar por encima de contraposiciones y antagonismos, ha de ser un sujeto *previo* a toda contrariedad. (...) El aquí y ahora, el espacio y el tiempo, son las formas de lo diverso y de lo contrapuesto; no ofrecen resguardo ni morada al instante eterno, a la sobret temporalidad. (...) Son por el contrario, la razón y la voluntad, el conocimiento y el amor, los que llevan al absoluto. (...) Eckhart no es partidario de la razón teórica como algo que tiene su lugar junto a la voluntad, sino a lo que es del primado del hondón del alma, que está teórica y místicamente por encima de ambas.⁶⁶

En extraordinaria sintonía con el espíritu de la tradición mística, el pensamiento de Heidegger reclamará al hombre la *escucha* de una presencia que lo atraviesa y de

⁶⁴ Heidegger, M. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. En *Tiempo y Ser*. Trad. de José Luis Molinuevo. Tecnos, Madrid: 2000. p. 8.

⁶⁵ ——— *La proposición del fundamento* Trad. y notas Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Serbal, Barcelona: 1991. p. 73.

⁶⁶ ——— *Estudios sobre mística medieval*. Trad. y notas de Jacobo Muñoz. FCE, México:1997. p. 173.

donde recibe su propia esencia. Una presencia que se oculta y que exige en su aproximación una sigilosa cautela, pues demanda la renuncia a toda pretensión de acceder a ella por esfuerzo propio, de modo que, en la disposición de dar siempre un paso atrás, sea posible otorgar un espacio propicio donde las cosas habiten en su propio terruño. Esta prudente actitud frente a las cosas caracteriza la serenidad (*Gelassenheit*) del poeta y del místico, un temple que deja-ser al mundo, a Dios y al Ser, habitar en su propia verdad. Y, aún a pesar que Heidegger nunca renunciará a la idea de que el misterio del mundo es en efecto un asunto del pensar, en especial del pensar ontológico, admite en efecto que el Ser se muestra como una *experiencia* pre-reflexiva que patenta el propio acto de donación del Ser, el cual se da como un dejar existir, que procura y que permite a las cosas ser sin un porqué: "La rosa es sin porqué; florece porque florece. No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve."⁶⁷ En el ocaso de la filosofía, aquel lejano eco que reclamaba la mística, revive la exhortación a dejar de lado el pensamiento representativo, en orden de entrar en el abismo (*Abgrund*) de la divinidad y el fundamento (*Grund*) del Ser.

En las silentes profundidades de la Selva negra, la antigua pregunta por el Ser, no encontrará una respuesta asertiva sino que sumergida en el follaje de lo evidente, se dejará entrever sólo como un juego de luz y sombras, un poético buscar que esconde el misterio en un laberinto donde precisamente, es la existencia del hombre la que está en juego. Bajo la mirada ontológica, el inconsciente impulso del hombre por conocer, encontrará la posibilidad de retroceder y preguntarse, antes que por el Ser en abstracto, por la condición trascendental de la pregunta. Para ello prepara Heidegger el terreno de una profunda exploración fenomenológica en el que analiza existencialmente al sujeto (*ser-ahí*), para indagar en relación a su condición temporal, la posibilidad de preguntarse por el sentido del Ser; precisamente porque el ser-ahí es el único *locus* donde tal pregunta puede efectuarse. Esta nueva aproximación no solo significó un movimiento de reflexión en contra de una larga tradición que presume de conocer por adelantado al Ser y más aún, el destino del hombre, sino que además condena a la filosofía a perecer en el suelo de lo impropio o renovarse con el arte de "despertar y mantener despierto al ser-ahí para sí mismo."

Si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al Ser, tiene que aprender a existir en lo innombrable. Tiene que reconocer en la misma medida tanto la seducción de la opinión pública como la impotencia de lo privado. Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el Ser, con el peligro de que, bajo

⁶⁷ Palabras de Angelus Silesius. Cit. en Heidegger, M. *La proposición del fundamento*. Op. cit. 72.

este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelva a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del Ser.⁶⁸

Con *Ser y tiempo*, Heidegger reclama abiertamente a occidente el olvido del Ser, no como el resultado de un simple descuido metafísico, sino como una pérdida de autenticidad en la relación del hombre consigo mismo y con el mundo. La cura a esta sintomática ignorancia, comienza por subrayar la diferencia ontológica: el Ser no es ni un ente, ni la suma de los entes, sino que en definitiva no es; y, aunque en efecto el ente "es", el Ser del ente "no es", o en todo caso "es" en tan poca medida como la nada también "es". Por ello lo más justo que podría decirse respecto al Ser simplemente es que se da, es decir, que acontece y persiste como un estar-siendo que se concibe en su forma temporal. El Ser es tiempo porque "(...) si los diferentes modos y derivados del Ser sólo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se los considera desde la perspectiva del tiempo, entonces quiere decir que el Ser mismo se ha hecho visible en su carácter temporal."⁶⁹ En este sentido la patente caducidad del ente, su advenir y constante dejar-de-ser, patentan al no-ser como la propia constitución del Ser, la nada es bajo esta perspectiva, el modo en el que el Ser se da, siendo además la raíz de la diferencia ontológica, la cual remarca el contraste que divide y a la vez constituye la fístula entre el Ser y el ente.

En el desarrollo del texto, este constitutivo no-ser del Ser, se traslada también al fundamento del ser-ahí, el cual en su carácter temporal está siendo, o bien, persiste como un ente en devenir. No obstante esta posibilidad de ser siempre-otro, en la apertura de su no-todavía, obliga al ser-ahí a constituirse a sí mismo como un proyecto arrojado en medio de lo ente en su totalidad. Con esto Heidegger posiciona al ser-ahí entre el amplio universo de lo óntico, como el único ente consciente de su propia condición existencial. Particularidad que se refleja en una constante incertidumbre respecto a su carácter de "yecto", enajenado y perdido en medio de un horizonte abarrotado de sentido. La libertad es por tanto para el hombre, una obligación, un compromiso, ya que de manera categórica se encuentra forzado a responsabilizarse de "aquél ser que encuentra como suyo" como si se tratase de una carga, como la resignación vital ante un imperativo "no". En la vida, nos dice Heidegger, el hombre

⁶⁸ ——— *Carta sobre el humanismo*. Versión de Helena Cortes y Arturo Leyete. Alianza, Madrid: 2000. p. 20.

⁶⁹ ——— *Ser y tiempo*. Trad. José Gaos. FCE, México: 2008. p. 30.

soporta dos negaciones trascendentales: su fáctica mortalidad, en tanto que ser-temporal; y su irremediable carácter de yección, en tanto que ser-en-el-mundo.

Así como el Ser-ahí, mientras está siendo, ya es constantemente su no-todavía, así él es también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del ser-ahí, sino a un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente. La muerte es una manera de ser de la que el ser-ahí se hace cargo tan pronto como él es. "Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir."⁷⁰

Al asumir Heidegger esta finitud del hombre, notará más tarde que no está en condiciones de preguntarse por el sentido del Ser o del tiempo, porque en definitiva la pregunta por el Ser no puede efectuarse desde la apertura temporal finita del ser-ahí. En adelante la reflexión subjetiva que mantenía los últimos atisbos de una filosofía trascendental, serán relegados en aras de reflexionar los *acontecimientos propiciantes* del Ser: "la poesía, el pensar, la hazaña y la ofrenda"⁷¹. Ámbitos del pensar donde el ser-ahí después de experimentar su propia impotencia, en cuanto estado de yecto y consciente de su finitud ontológica, se comprende a sí mismo como un sujeto desustancializado, dejando-ser al propio Ser el que abarque y proyecte al ser-ahí en su comprensión. Este alejamiento del hombre como centro y dotador de sentido, culminó en un radical *giro (kehre)* metodológico que tuvo Heidegger sobre su propio pensamiento. Giro que no refleja otra cosa que el propio relampagueo del Ser oculto en su propia constelación, pues el propio olvido del Ser, la ignorancia en la que cayó durante siglos y el extenso disimulo del hombre en la presencia, constituye el propio desistimiento que tiene el Ser de sí, el cual, entre más se busque con la mirada, más se ocultará en su silente reserva; y sólo en la disposición de darle la espalda y relegar su sentido, el Ser alcanza a devenir en todo caso como lo que todavía no se da.

Un saber de este tipo sería incluso pernicioso para el hombre, porque la esencia de éste es ser el aguardador, que aguarda la esencia del Ser protegiéndola pensando. Sólo si el hombre, en cuanto pastor del Ser, aguarda la verdad del Ser, puede él esperar un advenimiento del destino del Ser, sin caer en el mero afán de saber.⁷²

⁷⁰—— *Op cit.* p. 242.

⁷¹ —— *Aportes a la filosofía. Acerca el evento.* "La decisión". Trad. Dina V. Picotti C. Biblos, Buenos Aires: 2005. p. 90.

⁷² —— *La vuelta.* Trad. de Francisco Soler en: *Martin Heidegger, Ciencia y Técnica.* Editorial Universitaria, Santiago:1993. p. 3.

Si el "leguaje es la casa del Ser"⁷³, este *giro* de horizonte solicitó a su vez un cambio interno en la palabra, por lo que muchas de las categorías fundamentales de su filosofía temprana, fueron reemplazadas por otras menos cargadas y más dinámicas que hicieran justicia al propio acaecimiento del Ser, como la *desocultación* o la *apertura*, y, en íntima cercanía con el valor de la nada, mudará también su sentido a nociones como la *ausencia*, el *vacío* (*Leere*) y el *claro* (*Lichtung*). "El vacío es lo mismo que la nada, es decir, eso que se esencia y que intentamos pensar como lo otro de todo lo que está presente o ausente. (...) el vacío es el nombre más eximio para lo que queremos decir con la palabra Ser."⁷⁴ Con esta sustitución conceptual, Heidegger logrará finalmente separarse del sentido de una nada antropocéntrica consignada a la relación del ser-ahí, para sostener en adelante una nada más auténtica como la propia nada del Ser, es decir, como perteneciente al *acontecimiento histórico*.

¿Qué ocurriría si la propia negación tuviera que convertirse en la más elevada y sólida revelación del ser? Entendido desde la metafísica [...], lo primero que se desvela como lo no ente por excelencia, la nada, es la esencia oculta del ser, la negación. Pero, en su calidad de carácter de nada de lo ente, la nada es la contrapartida más incisiva de la mera nulidad. La nada nunca es nada, de la misma manera que tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto.⁷⁵

Persistiendo Heidegger sobre la pregunta por el Ser desde el horizonte de la nada, llegará a la conclusión de que la *sustracción* no es una cualidad propia del ente, ya que precisamente es el Ser aquello que deja-ser al ente tal y como es. Al contemplar de esta forma al Ser como *apertura manifestativa*, podrá explicar cómo de antemano el Ser se expresa como *donación*, es decir, a modo de un otorgarse en el ente que se anula y nidifica (*nichten*). Buscando en *El origen de la obra de arte* aquello que recibe y otorga siempre la renovación de su sentido, declara: "Y sin embargo por encima y más allá de lo ente, aunque no lejos de él, sino ante él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un *claro*. (...) este centro abierto no está rodeado de ente, sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente como la nada

⁷³ ——— *Carta sobre el humanismo* Alianza. Versión Helena Cortez y Arturo Leyete. Alianza. Madrid: 2000. p. 11.

⁷⁴ ——— *Unterwegs zur Sprache*. Cít. en Antonio Miguel Martín Morillas. *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en oriente. Hermenéutica contrastativa*. Tesis doctoral. Departamento de filosofía. Universidad de Granada: 2003. p. 122.

⁷⁵ ——— *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyete. Alianza, Madrid: 2010. p. 90.

que apenas conocemos.”⁷⁶ Más tarde, al hablar sobre *La cosa*, “aquello con lo que tiene que habérselas el pensar en el caso”, recurre a la categoría de vacío para ilustrar el carácter receptivo del ente y la donación del Ser: “El vacío de la jarra (el ente) determina cada uno de los gestos de la actividad de producirla. El carácter cósmico del recipiente no descansa en modo alguno en la materia de la que está hecho, sino en el vacío que acoge.

El verter hacia afuera de la jarra es escanciar. En el escanciar lo vertido dentro, esencia el acoger del recipiente. El acoger necesita del vacío como de aquello que acoge. La esencia del vacío que acoge está coligada en el escanciar (obsequiar). Pero el escanciar es algo más rico que el mero verter hacia afuera. El escanciar, en el que la jarra es jarra, se coliga en el doble acoger, a saber, en el derramar hacia afuera.⁷⁷

2.2.2 La nada como experiencia de la angustia

“La experiencia de la vida fáctica es algo por entero peculiar. En ella se posibilita el camino hacia la filosofía, y en ella se ejerce también el giro radical que lleva a la filosofía.”⁷⁸ El pensamiento de Heidegger se dirige a la oscuridad del instante vivido, parte de la *experiencia fáctica* y busca desde ahí arrojar luz a todas las relaciones de la vida, incluidas las cotidianas. En ésta minuciosa búsqueda que explora los distintos modos en los que el ser-ahí se *hace* presente y encara persistentemente al mundo, encuentra en los templos de ánimo (*Stimmung*), el horizonte más privilegiado para tomar cierta perspectiva y comprender así la relación del hombre consigo mismo y con el mundo. Porque analizando su particularidad, encuentra que los estados de ánimo constituyen el modo en el que el ser-ahí resulta afectado por los entes, es decir, son la forma en que toda *experiencia* es determinada por la presencia o ausencia de los entes. Ahora bien, si para Heidegger todo estado de ánimo determina existencialmente al ser-ahí, pues de antemano éste se encuentra ya sobrecogido por la presencia de los entes, nos advierte que por lo general, el ser-ahí se encuentra distraído en un modo cotidiano y utilitario de relacionarse con los entes como meros objetos ante-la-mano. No obstante agrega que existen en efecto ciertos estados de ánimo, como la alegría, el amor, el miedo o el aburrimiento, en los que el ser-ahí no se encuentra sobrecogido ni con las cosas, ni con sí mismo, sino que inmerso “en medio de la totalidad de los entes”, siente que todo lo que le rodea se diluye en unidad.

⁷⁶ ——— *El origen de la obra de arte*. Versión Helena Cortez y Arturo Leyete. Alianza Madrid: 2000. p. 38.

⁷⁷ ——— *La cosa*. Trad. de Eustaquio Barjau en *Conferencias y artículos*. Serbal, Barcelona:1994. p. 5.

⁷⁸ ——— *Fenomenología de la religión*. Prólogo y traducción. Jorge Uscatescu. Siruela, Madrid: 2005. p. 55.

Los temples de ánimo no son algo que están ahí meramente presente, sino que precisamente son un modo y una manera fundamental de ser (...). Un temple es un modo, no meramente una forma o una modalidad, sino un modo en el sentido de una melodía que no flota por encima del denominado estar presente auténtico del hombre, sino que da el tono a este ser, es decir, templea y determina la manera y el modo de su ser.⁷⁹

Tras hacer un vasto recorrido fenomenológico por distintos temples de ánimo, Heidegger encuentra en la angustia (*Angst*) una forma privilegiada de apertura, pues descubre que sorprendido en la angustia, el ser-ahí vive un radical extrañamiento o indeterminación ante la totalidad de lo ente, en el que toda significación del mundo se disuelve y la voz del discurso cotidiano se corta. En el éxtasis de la angustia, el hombre se ve envuelto por un sentimiento de extrañeza o enajenación la cual llama “la inhospitalidad del mundo.” No obstante, aclara que este temple tan particular termina por singularizar al ser-ahí, ya que borradas las referencias intramundanas, se abre la posibilidad de contemplar y elegir en libertad la verdadera opción de su existencia: “la posibilidad de ser él mismo.” El propio contraste que vive el ser-ahí ante la disolución del mundo, abre un espacio propicio para elegir un modo de ser más auténtico, donde finalmente se disuelve su carácter de “arrojado” y se hace responsable de su propia libertad.

En la angustia hay posibilidad de un señalado abrir, porque la angustia singulariza. Esta singularización saca al ser ahí de su caída y le hace patentes la propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades del ser ahí, que es en cada caso el mío, se muestran en la angustia en sí mismas, sin desfigurarse por los entes intramundanos, a que se aferra inmediata y regularmente el ser ahí.⁸⁰

Sobrecogidos por el temple de la angustia, continúa Heidegger, se revela la nada: “La nada frente a la cual lleva la angustia, desvela la nihilidad que determina al ser-ahí en su fundamento.”⁸¹ Porque en la angustia, donde se vive el retraerse de la totalidad de los entes, el ser-ahí encuentra que no tiene un contenido en sí mismo estable, nada lo individualiza ya más que su yección fáctica ante un mundo vacío, resistiendo sin asidero alguno en la apertura de su propia nada. Y será precisamente el contraste existencial que produce la angustia, lo que muestra al ser-ahí el modo en el que el Ser

⁷⁹ ——— *Conceptos fundamentales de la metafísica*. Cit. en Pablo redondo Sánchez. *Filosofar desde el temple de Ánimo. “La experiencia fundamental” y la “teoría del encontrarse” en Heidegger*. Universidad de Salamanca. España: 2005. p. 14.

⁸⁰ ——— *Ser y tiempo*. *Op.cit.* p. 211.

⁸¹ *Ibid.* p. 336.

se da, ya que justo en medio de la sustracción de los entes, se revela con mayor patencia el carácter de donación del Ser: siempre en retroceso de sí como “lo absolutamente otro del ente”. Ahora bien, esta noción inédita de la nada, a pesar de diferenciarse notablemente de lo escrito en occidente, en *Ser y Tiempo* lo que se muestra al ser-ahí en la angustia, es su propia nada, es la angustia ante la nada de “algo”, de las cosas, de su figura de mundo o de sí mismo como ente libre. Esto es una caracterización de la nada marcada todavía por un cierto grado de antropocentrismo; perspectiva que al reconocer Heidegger, buscará alejarse poco a poco en el desarrollo de su obra hasta llegar a pensar posteriormente, una nada no relativa como el propio desocultamiento del Ser.

En 1929 Heidegger publica una polémica conferencia intitulada *¿Qué es metafísica?*, en la que desarrolla una particular reflexión sobre la nada abordada desde la experiencia, en específico desde el temple anímico de la angustia. En este texto -posterior a *Ser y tiempo*- la angustia no se refiere a esa temerosa ansiedad respecto a tal o cual cosa, sino que por el contrario, se caracteriza por una indeterminación absoluta. Acechado por la angustia, nos dice, el ser-ahí se encuentra intranquilo e inhóspito sin poder explicar por qué se siente así, él y los entes, su mundo familiar entero se hunden en una completa indiferencia, en un distanciamiento que lo acosa y lo asedia sin dejarle apoyatura. Y como consecuencia de este alejamiento y pérdida de sentido absoluto, el ser-ahí experimenta una impotencia ante lo ente en su totalidad; porque, si lo único que queda es el puro ser-ahí en suspenso, la única forma de representar la ausencia del mundo y de sí mismo es como un simple “ningún”, un vacío que desiste de sí: la nada.

Decimos que en la angustia “se siente uno extraño” ¿Qué significa el “se” y el “uno”? No podemos decir ante qué se siente uno extraño. Uno se siente así en conjunto. Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia. Pero esto, no es en el sentido de una mera desaparición, sino en el sentido de que cuando se apartan como tales, las cosas se vuelven hacia nosotros. Este apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y nos rodea en la angustia, nos aplasta y oprime. No nos queda ningún apoyo. Cuando lo ente se escapa y desvanece, sólo queda y sólo nos sobrecoge un “ningún”. [...] Y por eso, en el fondo, no “me” siento o no “te” sientes extraño, sino que “uno” se siente así. Aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar en suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro-ser-aquí.⁸²

⁸² ——— *¿Qué es metafísica?*. En *Hitos*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid: 2000. p. 100.

Mediante un preciso análisis fenomenológico de la experiencia que vive el ser-ahí en la angustia, Heidegger buscará responder tangencialmente la pregunta por el Ser desde la nada. Sin embargo la nada no es vista ni como la simple negación de la totalidad de lo ente, ni como un fenómeno en el que la angustia aniquile la totalidad de lo ente para mostrar como fondo a la nada como "algo". Por el contrario, la nada se manifiesta propiamente con lo ente y en lo ente cuando éste se escapa en su totalidad, ya que la nada es el simple movimiento de retroceder, que se manifiesta con mayor patencia en la angustia. De esta forma la nada no se entiende como algo que "es", sino que sólo se da como el movimiento de desistir de sí que nos remite fuera de ella, y que se muestra anulando o nadificando (*nichten*) a lo ente. Siendo precisamente este constante acto de *desistir de sí* de la nada, el que provoca que el ente se hunda y escape en la experiencia de la angustia, dejando atrás nada más que la ausencia del mismo ente. Esto significa que la propia anulación de nada, es la raíz de la experiencia de la diferencia, ya que este mismo movimiento de sustracción remarca con mayor patencia al ente como tal: "que es ente y no nada". En definitiva la nada, al esenciarse como sustracción, rechaza al ente y nos remite al Ser, pues de igual forma, el Ser se da sólo como el retraerse de sí en lo ente. En esta conferencia, la nada no es presentada como una categoría relativa a lo ente o al ser-ahí, sino que es destinada como perteneciente al esenciarse del Ser, siendo "el Ser de lo ente es el propio desistir de la nada"; y llevando esta misma posibilidad hasta sus últimas consecuencias, llegará incluso a decir:

Ser-ahí significa: estar inmerso en la nada. Estando inmerso en la nada, el ser-ahí está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el ser-ahí no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo. Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-si-mismo ni libertad alguna.⁸³

En este punto Heidegger parece haber alcanzado responder a la pregunta por la nada, definiéndola como: "aquello que hace posible el carácter manifiesto de lo ente, para el ser-ahí." Pero ¿es acaso la angustia la única experiencia en la que se manifiesta la nada? porque si bien se ha dicho que "Ser-ahí significa: estar inmerso en la nada" y "la nada se revela en la angustia", por necesidad, tendríamos todos que estar constantemente sumergidos en la angustia. Enredado en su propia argumentación y al no poder conceder una injustificada y constante presencia de la angustia en el temple de

⁸³ *Ibid.* p. 102.

ánimo, ni tampoco marginar la posibilidad de que ella posibilite la relación del ser-ahí con el ente; Heidegger propone como solución, distinguir entre una nada latente e implícita, frente a una nada que sólo se manifiesta en momentos en los que la angustia alcanza una mayor intensidad. De esta forma afirma: “la nada desiste permanentemente, sin que nosotros, con el saber en el que nos movemos cotidianamente, sepamos verdaderamente de este acontecimiento o nos percatemos de ello.” Lo cual implica también que la angustia permanece adormecida en el ser-ahí arrojado en la seguridad de la vida cotidiana, donde la opacidad respecto a su propio ser es constitutiva; No obstante cuando la angustia trastoca inesperadamente el temple de ánimo, el ser-ahí es capaz de resistir el desgarre de la nada al margen de las determinaciones del mundo.

Con esto Heidegger declara que en principio y la mayor parte del tiempo, la nada se disimula en su originalidad porque precisamente *retraerse* es su carácter esencial, y gracias al cual somos desviados a lo ente de tan diferentes maneras. Asegura además que en cuanto más nos desenvolvemos en nuestro quehacer cotidiano, más nos separamos de ella, o bien “tanto menos la dejamos escapar como tal, tanto más le damos la espalda a la nada”. Este panorama siguiere que, bajo la superficie de la vida cotidiana, la nada no cesa nunca de desistir sin que explícitamente seamos conscientes de su devenir. Existen por supuesto para Heidegger además de la angustia, otros acontecimientos de negación que llegan a sacudir de igual forma la existencia, por ejemplo: “la contraversión, la execración, la privación, la prohibición o el fracaso.” Pero en cualquiera de estos casos el ser-ahí tiende a recuperarse enfrentando su ineludible carácter de “arrojado”, regresando nuevamente a la positividad de lo ente. No obstante para este pensador, no existe un estado de negación en el ánimo donde la sustracción y el desistimiento se muestren con tanto vigor, que en la propia angustia; la cual nos dice, aparece “si bien raro, únicamente en algunas ocasiones”.

Esta angustia originaria puede despertar en cualquier momento en el ser-ahí. Para ello no es necesario que se despierte ningún acontecimiento extraordinario. El profundo alcance de su reino se halla en proporción con la pequeñez de lo que puede llegar a ocasionarla. Está siempre alerta y lista para saltar, si bien raras veces llega a hacerlo y a dejarnos en suspenso.⁸⁴

Estas últimas palabras invitan a interpretar a la angustia, más que como un simple estado de ánimo, como una condición existencial que subyace como un estado *originario* en el fondo de nuestras distracciones cotidianas. Empero, esta experiencia de

⁸⁴ *Ibid.* p. 105.

la angustia como tal, no se puede propiciar ni por elección, ni por algún acontecimiento externo que la provoque, sino que libre de la voluntad humana, puede emerger en cualquier momento. En efecto existen otras negaciones las cuales el ser-ahí puede provocar y ser consiente, pues al referirse a su propia finitud o la finitud del mundo, son en principio negaciones propuestas por el simple pensar. El arrebatado provocado por la angustia solicita en cambio una finitud mucho más originaria, implica una experiencia totalizadora que sacude existencialmente la estabilidad y el control del ser-ahí. Ahora bien, esta imagen que presenta donde la angustia "está siempre alerta y lista para saltar" puede tomarse más que como una actitud de espera, como una preparación por parte del hombre, como una disposición a resistir y sostenerse al borde del rebasamiento de lo ente, para en cualquier momento *saltar hacia la nada*:

"La filosofía no solo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del Ser-ahí en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada."⁸⁵

La razón por la cual Heidegger cancela la posibilidad de que el ser-ahí provoque por sí mismo la experiencia de la angustia es, en específico, por su inescrutable condición de finitud: "tan finitos somos, que precisamente no somos capaces de trasladarnos originalmente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propias". Descartando este camino y, en la ausencia de indicaciones precisas sobre el origen de la angustia, el texto no deja más alternativas que pensar en que la angustia, se trata en realidad de una experiencia que alcanzan sólo determinados individuos de manera inesperada. De modo que la experiencia de la nada para Heidegger, sin dejar de ser una experiencia profundamente influyente en el plano existencial, es por tanto originalmente súbita, repentina e inmediata, sin mediación alguna, acontece sin la urgencia de alcanzarla voluntariamente. Este idea no abre como en *Ser y Tiempo*, una esfera solipsista en la que el ser-ahí bajo la angustia adquiere estabilidad, empuña su existencia y termina confirmando su poder-ser a partir de su impotencia, sino que precisamente, la angustia abre un carácter distinto del ente y de sí mismo del que no es posible afianzarse. No obstante entre líneas, Heidegger deja abierta una última indicación: "La angustia del temerario no admite contraposición alguna a la alegría o siquiera al agradable placer tranquilo de ir viviendo. Se encuentra más acá de

⁸⁵ *Ibid.* p. 108.

semejantes oposiciones, en secreto vínculo con la serenidad y templanza del deseo creativo.”⁸⁶

Con estas palabras se evidencia que la angustia es para Heidegger algo mucho más complejo que un simple temple anímico, porque aunque en principio la calma “del tranquilo ir viviendo” y la angustia pueden ser considerados estados anímicos opuestos, “la angustia del temerario” no implica para Heidegger otra cosa más que un ser-ahí que ha encontrado otra forma de ser-en-el-mundo, es decir, alguien que ha experimentado de manera consciente la sustracción de la totalidad de los entes y la suspensión la actividad cotidiana, y pese a ello, decide mantenerse resistiendo aquel vacío hasta encontrar otra posibilidad de ser, justo ahí, entre la vorágine que provoca la sustracción de la nada. Este es precisamente el carácter de “templanza” y “serenidad” que guarda la angustia, porque en todo caso es el propio desistimiento de la nada, el mismo movimiento que lo arroja a un terreno donde se juega otra relación respecto a los entes y, en última instancia, frente al modo en el que el Ser acaece. La angustia es en este sentido, un estado de ánimo fundamental (*stimmung*) que responde al llamado (*stimme*) del Ser, un llamado que se expresa como un renovado asombro ante el simple hecho de que el Ser se da en el ente. Para el “temerario” que se sostiene en la angustia y vive tranquilo el “agradable placer” de la sustracción en medio del abismo, la experiencia del Ser se torna una fuente inagotable de “deseo creativo”.

La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hace posible residir en el mundo de un modo distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre el que mantenernos y subsistir. (...) La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio nos abre la perspectiva hacia un nuevo arraigo. Algún día, éste podría incluso llegar a ser apropiado para hacer revivir, en una figura mudada, el antiguo arraigo que tan rápidamente se desvanece.⁸⁷

⁸⁶ *Ibid.* p. 104.

⁸⁷ ——— *Serenidad*. Versión de Yves Zimmermann. Serbal, Madrid: 1988. p. 28.

Capítulo III. Práctica de la vacuidad

La *práctica* de la *vacuidad* supone una forma totalmente distinta de entender tanto a la *nada* como a la *experiencia*. Porque, si bien es cierto que estas nociones mantienen una estrecha similitud conceptual, la posibilidad misma de convertir la experiencia de la nada en una práctica cotidiana, representa una crítica radical a la interpretación que le han dado la mística y la filosofía, a la experiencia de la nada. Por su parte la *vacuidad* y la *práctica*, son dos categorías de extraordinaria profundidad que arrastran, aún en su indeterminación semántica, una milenaria carga histórica con múltiples aristas de interpretación. Por ello la detallada exposición que hasta ahora se ha dado en los capítulos anteriores respecto a la experiencia de la nada, sirve en parte como una antesala teórica para acercarse a la vastedad filosófica que guardan estas dos nociones en su evolución. No obstante a fin de entenderlas a integridad, habrá que realizar primero un recorrido expositivo sobre el contexto histórico en el que se desarrollaron, para analizar después y en distintos autores no solo su riqueza ontológica, sino también su carácter transformativo; pues abordada desde la *praxis*, la *vacuidad* denota al mismo tiempo un claro potencial revolucionario.

Desde una primera lectura del acontecer de un sentido de la nada, falta mucho por decidir si el horizonte de la nada es un horizonte habitable en todo su sentido práctico o existencial, lo que si se puede pensar, es que al menos puede constituirse en un horizonte desde el cual es posible vislumbrar algo. Muchas veces el pensamiento debe empezar por acallar la urgencia de sentido y empezar por lo más fundamental, comprender.⁸⁸

A fin de acercarse a la *vacuidad*, la presente investigación habrá de dar un giro en dirección a oriente, dejar atrás la ortodoxia filosófica eurocentrista para orientarse al pensamiento de la tradición védica, el taoísmo y en la propuesta del budismo zen. Porque, a diferencia de occidente -con claras excepciones-, en estas tradiciones la nada nunca cayó en un sentido negativo o nihilista, sino que incluso llegó a ser interpretada como una categoría perteneciente a la plenitud del Ser, llamada en ocasiones como un “vacío pleno”. La noción de vacío es en realidad una de las aportaciones filosóficas más características del pensamiento oriental⁸⁹, un recurso teórico ampliamente utilizado en gran parte de las religiones asiáticas, nombrado *sunya* en sánscrito, *wu* en chino, *mu* o

⁸⁸ *Iatros*. Ensaïos de Filosofía, Saúde e Cultura. Rebeca Maldonado: “El horizonte de la nada”. *Op.cit.* p. 54.

⁸⁹ He de alertar al lector, que esta burda división que presento entre oriente y occidente, representa tan sólo una estrategia metodológica y expositiva, con el fin de comparar dos horizontes culturales. Soy consciente por un lado, que no existe en la historia generalización absolutas, y por otro que el término de “oriente” es ya un punto de vista moderno eurocentrista. De manera introductoria la presente investigación busca integrar diferentes horizontes filosóficos, sin reducirlos o caer en falsas oposiciones.

ku en japonés y vó en vietnamita; múltiples son los autores que identifican a la nada o el vacío como la otra cara de la abundancia del Ser: “El ser y la nada se crean mutuamente”; “Todos nace del Ser. El Ser nace de la nada.”⁹⁰ “La forma no es otra cosa que vacío, el vacío no es otra cosa que forma.”⁹¹ Presentada por lo general como una inseparable dualidad ontológica, se encuentra igualmente impresa en gran parte de las expresiones artísticas como en la pintura, la poesía, la música, la danza e incluso en la arquitectura, al grado que, podría decirse incluso que gran parte de la cultura oriental se mueve y se sostiene en la noción de vacío, como si se tratara de un infinito pozo de donde bebe su inspiración y construye un *modus vivendi*; en definitiva, la nada en oriente se encuentra completamente enraizada en lo más recóndito del lenguaje y la cotidianidad.

La nada, para el budismo (a decir verdad para Oriente en general), no implica la significación siniestra que nosotros le damos. Se confunde, por el contrario, con una experiencia extrema de la luz, o, si se prefiere, con un estado de eterna ausencia luminosa, de vacío radiante: es el ser que ha superado todas sus propiedades, o más bien un no-ser extremadamente positivo que dispensa una dicha sin materia, sin substrato, sin ninguna base en mundo alguno.⁹²

En chino el ideograma “Wu”, que originalmente implicaba un lugar cubierto por vegetación como la espesura de un bosque, en el que se han talado los árboles quedando un espacio abierto, pasó a referir más tarde el sentido de una ausencia o negación. No obstante, esta caracterización de la nada mantiene la imagen de un *claro*, conserva la referencia de un espacio abierto que invita, o bien otorga la posibilidad de ocupar ese mismo espacio vacío. De forma similar en japonés el *kanji* “Mu” que indica la imagen de un “cielo limpio sin nubes”, es curiosamente un término que puede combinarse con cientos de palabras que implican una acción, emoción o pensamiento. Y en sánscrito el adjetivo *shunia*⁹³, que señala el carácter de algo “hinchado” o “inflado”, terminó por designar el sustantivo de “lo vacío”. De forma que *shunia*, aunado al sufijo *tuá* que indica “cualidad”, derivó en la palabra *sunyata*, que literalmente significa “lo que

⁹⁰ Lao tzu. *Tao te ching*. Versión de Stephen Mitchell. Gaia, Madrid: 1999. p. 2. y 40.

⁹¹ *Prajna paramita hidraya*. Sutra del “corazón de la perfecta sabiduría. En *Casa zen: Cantos*. Comp. y trad. por Gerardo Gali y Martha Sastrias. p. 7.

⁹² E. Cioran. *Ese maldito yo*. Trad. de Rafael Panizo. Tusquets. México: 2010. p. 12.

⁹³ Traducido al árabe como *sifr* que significa igualmente “vacío”, y de donde derivó la actual palabra “cifra” y “cero”.

carece de entidad" o aquello que es "insustancial"; una categoría fundamental para muchas religiones asiáticas traducida al español como *vacuidad*: la cualidad del vacío.

La vacuidad es por tanto el carácter propio del vacío. Aquella cualidad de todo aquello que no tiene contenido o sustancialidad. En este sentido afirmar -como se acostumbra en tierras budistas- que "la realidad es vacuidad", no se refiere ni a un vacío absoluto ni a una nada carente o negativa, lo único que señala es que no existe absolutamente nada que contenga una entidad o esencia que lo fundamente. Nada, significa que ni siquiera la propia nada puede llegar a ser el fundamento, por lo que en sentido estricto, la vacuidad representa la ausencia de una nada, el vacío del vacío o bien la negación de la negación, que en términos lógicos representa una cualidad positiva. Sostener de este modo la tesis de la vacuidad ontológica, no implica argumentar que detrás del mundo se encuentre la vacuidad como fondo, ya que la vacuidad no es un vacío que exista por sí mismo. Ni mucho menos implica caer en una postura nihilista, la cual se sostiene en una perspectiva negativa donde todas las cosas en efecto estarían vacías, manteniendo al vacío como una esencia propia. Por el contrario, esta tesis se reduce exclusivamente a rechazar cualquier afirmación esencialista que se le adjudique a la nada, al Ser o a los entes, pues al no existir una verdad última, la realidad es vista fundamentalmente como un radical vacío de sí mismo y de todas las cosas; un Ser completamente insustancial e inefable.⁹⁴

Unimos los radios es una rueda, pero es el agujero central lo que permite que el carro se mueva. Torneamos la arcilla para hacer una vasija, pero es el vacío interno lo que contiene aquello que vertemos en ella. Hincamos estacas para construir una cabaña, pero es el espacio interior lo que la hace habitable. Trabajamos con el ser, pero es el no-ser lo que usamos.⁹⁵

Esta noción tan abstracta y oscura, que denota ciertamente un carácter dialéctico e inmanente de la realidad, ha sido utilizada en varias culturas asiáticas desde muchos siglos atrás, no obstante para fines prácticos de la investigación, será necesario sacrificar la enorme riqueza que guarda esta categoría en muchas de sus ramificaciones, como en las interesantes interpretaciones de la tradición védica y el taoísmo en China, en aras de concéntrase en el amplio desarrollo filosófico que realizó el budismo mahayana sobre la propia categoría de la "vacuidad", en específico bajo el tratamiento que le otorgó más tarde el budismo zen en Japón. Desde muchas perspectivas el budismo

⁹⁴ Vease en: Antonio Miguel Martín Morillas. *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en oriente. Hermenéutica contrastativa. Op.cit.* p. 139.

⁹⁵ Lao tzu. *Tao te ching. Op.cit.* p. 11.

puede entenderse como una religión sustentada en el vacío⁹⁶, pues la interpretación que ha adoptado esta tradición entorno al vacío supone en principio la superación de todo sentido nihilista a favor de una original propuesta de afirmación ontológica. Encuentra para ello un sinónimo para describir al *sunyata* en términos positivos denominado en sánscrito *tathatā*, el cual significa en pocas palabras la talidad del Ser, las cosas y los fenómenos del mundo, tal y como son: finitos y vacíos de una esencia estable y determinada. Aunque en efecto no fue esta tradición la primera en sostener esta identidad conceptual, en efecto ésta es la única forma en la que el budismo se atreve a describir la realidad, de modo que ha construido para ello una majestuosa catedral filosófica entorno a la comprensión, apropiación y práctica vital sobre la tesis del *sunyata*.

Esta esfera de percepción está vacía de la corrupción del deseo de los sentidos. Esta esfera de percepción está vacía de la corrupción del devenir. (...) De este modo, observa la vacuidad de lo que ahí no existe, y en cuanto a lo que allí queda, sabe: "eso que existe, esto es". Y así, Ananda, se cultiva lo que se llama la verdadera, incorruptible, completamente pura, suprema y máxima penetración de la vacuidad.⁹⁷

Justo en medio de una larga discusión que se debatía en la india antigua entre diferentes posturas esencialistas y metafísicas, el budismo irrumpe con una postura ontológica a favor de la vacuidad, la cual sostiene que todos los entes y fenómenos (*dharma*s) a pesar de su aparente solidez y consistencia, son en realidad impermanentes y vacuos. Vacíos porque no se puede encontrar en ellos una esencia propia, e impermanentes porque cada uno es finito y dependiente de los demás. Así, la mutua interdependencia y la ausencia de sustancialidad, refleja las dos caras de la vacuidad, un rico núcleo teórico que dio pie a siglos de reflexión interna. Pero quizás la postura más radical para su tiempo -adelantándose a la ontología del siglo XX- fue la extrapolación de la vacuidad al ámbito de la subjetividad, ya que para el budismo el "Yo" representa simplemente una conjunción momentánea entre cinco agregados (*skandhas*): la forma material, las sensaciones, las percepciones, las formaciones mentales y la conciencia; los cuales sin tener tampoco cada uno una esencia propia, constituyen en unión la percepción de una individualidad propia. Es por ello que en

⁹⁶ "En los sistemas orientales y esencialmente en el budismo, la nada el vacío es notoriamente el principio absoluto." (Hegel. G. W. F. *La ciencia de la lógica. Op.cit.* p. 78.) "Oriente ignora el concepto porque se limita a hacer coexistir el vacío más abstracto y el ser más trivial sin distinción alguna." (Deleuze y F. Guattari. *¿Qué es filosofía?. Op.cit.* p. 95.)

⁹⁷ Majjhima Nikāya. *Los sermones medios del buda. "Pequeño sermón sobre la vacuidad"*. Traducción del pali, introducción y notas de Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea. Kairós, Barcelona: 2006. p. 93.

términos estrictos el “Yo” en el budismo, se reduce exclusivamente a una forma designativa para referirse a alguien en la vida diaria, considerando incluso que demorarse en la especulación sobre la sustancialidad del sujeto, es en sí misma una tarea infinita e inútil.

Debido a los cabellos, debido a los vellos... debido al cerebro dentro de mi cabeza; debido a la materia, debido a la sensación, debido a la percepción, debido a las formaciones mentales y debido a la conciencia, se genera ‘Nāgasena’ como un apelativo, una designación, un concepto, una expresión convencional, un mero nombre. Pero, de acuerdo con las realidades últimas, aquí y ahora no se encuentra un individuo. (...) Así como cuando hay un compuesto de partes, hay la voz ‘carruaje’, de la misma manera, cuando existen los agregados, hay por convención [la palabra] “Ser”.⁹⁸

En general el budismo se define como un movimiento religioso de carácter soteriológico, es decir, se caracteriza por sostener un sistema de pensamiento que, al interpretar la condición del hombre atravesada por el sufrimiento (*dukkha*) y la ignorancia (*avidya*), propone la posibilidad de una auto-liberación a partir de asumir existencialmente el carácter del *sunyata*. Así el hombre, al tomar conciencia de que todas las cosas del mudo son transitorias, de que el universo entero se encuentra en perpetua transformación y, al percatarse de que no existe un “yo” o algún elemento sustancial en nuestra individualidad, sino que todo incluyendo él mismo es finito y limitado, toma finalmente plena conciencia de la vacuidad originaria liberándose de su propio sufrimiento. Y es que en esencia el hombre sufre porque se empeña en concebirse a sí mismo como alguien permanente, se angustia por su constante esfuerzo de interpretar la realidad como algo estable y se decepciona porque anhela constantemente lo que es por naturaleza impermanente. En este sentido el budismo se concentra en mostrar y argumentar de múltiples formas, que la principal preocupación del hombre nace al ignorar el manifiesto carácter ontológico del *sunyata*, decepcionado por aquel infinito deseo de hacer de la vacuidad fundamental algo sólido y duradero. Misma propensión que obliga al individuo a relacionarse con los objetos y con los demás de manera problemática, siempre como una relación escindida y dual. Estas son las cuestiones por las que el individuo, la religión y la filosofía se deberían ocupar, pues son precisamente las que descubren otra forma de ser en el mundo y dan lugar a una *práctica*.

⁹⁸ *Preguntas del Rey Milinda*. Cap. “Preguntas acerca de conceptos”. Trad. del pali al español por Bhikkhu Nandisena en colaboración con Francisco José Ramos. Tomado de: http://www.btmar.org/files/files/milinda1_1esp.pdf. p. 4

Más que un saber *qué* (es decir un conocimiento proposicional que tenga la verdad como contenido ideal), el conocimiento es ante todo, un saber *cómo*: cómo hacer distinciones para dirigir la vida propia y ordenar el espacio social y cósmico con discernimiento. [...] El discurso de los pensadores chinos, por lo menos antes del cambio radical aportado por el budismo, es de orden instrumental en cuanto a que está siempre, y ante todo, directamente orientado hacia la acción.⁹⁹

Frecuentemente el budismo se refiere a *la práctica* como el camino o vía que ha de seguir el devoto a fin de liberarse de su sufrimiento y recuperar así su libertad y espontaneidad original, representa por tanto una propuesta ética que sostiene como columna vertebral el edificio teórico de esta milenaria tradición. No obstante, más allá de las propias delimitaciones religiosas y culturales del budismo, toda práctica religiosa se define a partir de la potencialidad de *acción* del individuo, la cual ha llegado a constituirse con el tiempo en una amplia variedad de ejercicios capaces de involucrar por entero todas las capacidades corporales, mentales, éticas, intelectuales y espirituales del individuo. Acciones que pernean la vida cotidiana y se dirigen en específico a construir otra forma de ser-en-el-mundo, o bien transformar el modo de pensar del sujeto como el propio asunto a trabajar, hasta construir un carácter más auténtico frente al mundo y la sociedad. Similar al arcaico sentido de *askesis* utilizado en la cultura griega que literalmente significa “ejercicio” o “disciplina”, toda *práctica* consiste en un proceso de cambio o metamorfosis del temple y la personalidad del individuo, a partir de específicas métodos de observación y control de las facultades sensitivas e intelectuales, las cuales son capaces de posicionar al sujeto en un horizonte donde se relaciona de manera directa con el Todo; un ámbito sagrado en el que se alcanza una paz y libertad interior al tomar consciencia de sí mismo y de las cosas en su *tathatā*: tal y como son. En palabras de Pierre Hadot toda practica o *ejercicio espiritual* consiste en:

Un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores. Se trata de una conversión que afecta a la totalidad de la existencia, que modifica el ser de aquellos que la llevan a cabo. Gracias a tal transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en obscuridad de la inconsciencia socavada por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza una conciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interiores.¹⁰⁰

⁹⁹ Anne Cheng. *Historia del pensamiento chino*. Trad. de Anne-Helène Suarez Girard. Bellaterra, Barcelona: 2002. p.p. 33,34.

¹⁰⁰ Pierre Hadot. *Ejercicios espirituales y la filosofía antigua*. Trad. Javier Palacio. Siruela, Madrid: 2006. p. 25.

La práctica se construye entonces, a partir de una serie de ejercicios mentales y corporales destinados a transformar la manera de ver y ser del individuo, un verdadero arte de vivir entendido como un proceso de transformación que se busca implementar poco a poco en el carácter hasta quedar reflejado en toda acción que se realice en vida. Pero sobretodo en los actos más sencillos y cotidianos, pues son éstos las que sostienen progresivamente una sólida disposición en la vida. La posibilidad misma de repetición y disciplina de estos ejercicios supone un conocimiento capaz de ser instruido y enseñado en comunidad, el cual, más allá de sostenerse por teorías abstractas o metafísicas, busca construir de manera orgánica una práctica del *cuidado de sí*¹⁰¹. Esto no excluye que la práctica también contenga procesos intelectuales como el análisis, la lectura, memorización y estudio a profundidad de textos, no obstante lo que se busca sobre todo es consolidar una disciplina en la capacidad de *atención y concentración*. Pues al momento de ejercer la atención como una herramienta de transformación, se genera una específica disposición existencial donde el sujeto, en constante observación, se mantiene siempre alerta y consciente de su presencia temporal en el mundo. Mediante un constante ejercicio de concentración, el practicante enfoca toda su atención en el momento presente, descubriendo en cada acción y acontecimiento, el infinito tesoro del instante.

Actúa con plena lucidez en todo lo que haces, ya sea yendo o viniendo... mirando adelante o mirando a su alrededor... encogiéndose o estirándose... levado el manto, el cuenco y el manto... comiendo, bebiendo, masticando, saboreando... defecando u orinando... caminando, de pie, sentado, dormido, despierto, hablando o en silencio, actúo con plena lucidez.¹⁰²

En el budismo, al igual que en muchas culturas y religiones de la antigüedad, la práctica era considerada un ejercicio terapéutico del alma, es decir un trabajo constante de los procesos mentales y emocionales a partir de ciertas técnicas capaces de provocar un regreso de la atención hacia la experiencia presente. De esta forma, al perseverar con disciplina y firmeza en la práctica, se consuma finalmente una transformación del ánimo hacia un estado de paz interior, un espacio donde el hombre liberado de su individualidad egoísta y pasional, vive libre y consciente reconociéndose a sí mismo como parte del cosmos. Por supuesto esta forma de vida exige un mayor compromiso ético de vigilancia y tenaz observación, pues supone un movimiento en

¹⁰¹ Foucault rescata la fórmula del Oráculo de Delfos: *conócete a ti mismo*, (*épiméleia/cura sui*) como un *cuidado de sí*, como “una actitud general, un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros.”

¹⁰² Majjhima Nikáya. *op.cit.* “Sermón sobre lo incontestable”. p. 58.

dirección opuesta, a contrapelo de la natural tendencia de la psique y las emociones. Por ello los ejercicios que componen la práctica “unos destinados a la adquisición de buenos hábitos morales, otros que exigían una intensa concentración mental, otros que dirigían el alma hacia el cosmos, mientras otros, escasos y excepcionales que buscaban la transformación en la sociedad”¹⁰³, suponen todos la inherente potencialidad de *realización* del individuo. Innumerables son las escuelas de pensamiento que coinciden en que el hombre puede tomar por sí mismo la decisión de liberarse de su determinación existencial para acceder a un contacto más directo y objetivo con la realidad. Liberación que ha de entenderse en todo caso como un ideal incapaz de consumar, de modo que la práctica es en esencia, una tarea siempre renovada que busca influir en lo más habitual de la vida diaria, aquel progreso y lucidez de la consciencia.

Denominaremos por tanto la espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias, entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento, sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad.¹⁰⁴

Si la práctica representa un ejercicio capaz de religar al individuo con su comunidad, constituye por lo mismo la fuerza activa de múltiples escuelas de pensamiento, ya que todo trabajo individual se nutre y complementa en íntima relación con la sociedad, la ocupación en las labores cotidianas y el trabajo de un compromiso ético con los demás. Aunque bien es cierto que en la mayoría de los casos esta transformación supuso el apartamiento del practicante de la sociedad, para construir una vida alejada de falsos valores y abrazar ya sea en soledad o en comunidad la simplicidad de la vida: la serenidad del puro acto de existir. La práctica no puede por tanto entenderse nunca como un proceso meramente individual, pues no existe tampoco en éste ámbito “robinsonadas” ajenas al carácter social del ser humano. La transformación del individuo se encuentra por el contrario en íntima relación con la capacidad de *diálogo*, ya sea con uno mismo o con otros, de manera oral o recurriendo a la escritura. Y es que en esencia el acto de dialogar con otro, invita de igual forma a la introspección y estimula el examen de la conciencia, no es coincidencia que muchos de

¹⁰³ Pierre Hadot. *Op cit.* p. 48.

¹⁰⁴ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. Trad. y prólogo de Fernando Álvarez Uría. Altamira, La Plata Argentina: 1996. p. 39.

los primeros textos hayan sido escritos en forma de diálogo, como las *Upanishad*¹⁰⁵ en la India antigua y numerosos *sutras* que constituyen el canon budista. Gran parte de los tratados filosóficos de la antigüedad deben entenderse en el contexto de un lenguaje compartido y una comunidad que lo practica, lo cual explica en parte porqué el propio proceso de transmisión y enseñanza de la práctica se ha dado en el seno un contacto directo entre un maestro y un alumno. Un cercano encuentro vivencial en el que se asegura el aprendizaje del estudiante hasta consolidar en su carácter la entereza de la práctica, una directa donación del conocimiento que se patenta en el enorme poder terapéutico que goza la palabra.

Si la práctica se define en este sentido como el arte en *aprender a vivir*, se determinará a la par como la específica disciplina de *aprender a morir*, pues sobre todas las cosas, es la experiencia de la muerte la que puede llegar a transformar a profundidad el temple de ánimo y la personalidad. La construcción de una vida consciente se obtiene entonces, a partir de un constante proceso de aceptación de la propia finitud, hasta obtener finalmente una disposición existencial capaz de apreciar el momento presente como un regalo. De este modo, la práctica entendida como una preparación para la muerte, radica en ejecutar periódica y consistentemente la muerte del “yo”, la muerte de las emociones y los pensamientos, la muerte del cuerpo, los deseos y la voluntad, es decir, aprender a morir en cada instante, no como una negación radical, sino como un renacimiento, como la posibilidad misma de asumir la muerte-en-vida y florecer así el infinito valor del instante.

“Internamente sin identidad, externamente sin apego.
Si no hay yo, no puede haber nada que yo quiera.
Cuando yo no quiero nada, todo me sobra.
Siendo nadie. ¿Quién muere?”¹⁰⁶

Analizada la categoría de la *vacuidad* y la *práctica* en términos generales, es posible profundizar ahora en la específica práctica que propone el budismo, pues desde ella se vislumbra la enorme riqueza teórica que le ha otorgado a la vacuidad. Pues entre muchas otras tradiciones, el budismo logró complementar la práctica de concentración con una elaborada filosofía, explorando también de manera teórica la enorme riqueza ontológica que guarda la vacuidad, la cual es por cierto el corazón de su propuesta

¹⁰⁵ Aunque literalmente *Upa ni-śád*, significa poner o colocar junto a, o en relación a otra cosa. Más tarde Shankara interpretará este mismo sentido como el acto de “sentarse cerca de otro”, para escuchar respetuosamente las enseñanzas del maestro.

¹⁰⁶ Hui-neng. *Sutra del estrado*. Trad. de Laureano Ramírez. Kairos. Barcelona: 2000. p. 63.

ética. Para esta tradición la vacuidad, asumida por el sujeto y llevada hasta sus últimas consecuencias, arroja a la subjetividad a un ámbito más allá de toda dualidad, de lo relativo y lo absoluto, de lo trascendente y lo inmanente, de la forma y el vacío, de la presencia y la ausencia; un continuo traspaso que sin distinción a la vida cotidiana, han denominado *Nirvana*.

3.1 La práctica en el budismo

Milenios antes de nuestra era, en el seno de la cultura Védica se vivía una revolución social. La tradición brahmánica dominaba el estado con un desarrollo de creencias y prácticas basadas fundamentalmente en el *ritual*, las cuales fueron consolidándose hasta crear toda una ciencia enfocada en la capacidad de tomar conciencia de la acción y realizar simbólicamente una transformación en el mundo, es decir, la representación de un microcosmos a partir de la performatividad del sujeto, donde se otorga movimiento y vida al macrocosmos como metáfora de la realidad. Esta compleja *praxis* característica del ritual, adquirió pronto una connotación sacra creando una alta sistematización de métodos y recetas referidas todas a la capacidad de acción-simbólica, culminando en su máxima representación en la experiencia mística. El principal anhelo del brahman era extender su "yo" (*Atman*) más allá de sus propios límites para alcanzar la unión con el Absoluto (*Brahman*), en la medida en que tomara plena conciencia de cada acción que realizara en vida como la continuación del mismo ritual¹⁰⁷. No obstante con los siglos esta cultura terminó por definirse por un exceso de ritualización, frente a la cual el ascetismo irrumpió como un movimiento religioso y social, en búsqueda de una negación radical de toda acción y simbolismo.

La revolución social que provocó el movimiento ascético en la India cerca del siglo V a.C y que dio origen entre otras religiones, al budismo, surgió precisamente como una respuesta directa a la ortodoxia brahmánica y como un movimiento de libre interpretación de los Vedas. Los llamados "ascetas", en respuesta a una vida urbana motivada por la acción, el sacrificio y el exceso de ritualización, decidieron retirarse al bosque para construir una nueva religión basada en la interiorización, pues sólo así, alejados del mundo y la cultura pudieron disponerse a construir entre ellos una nueva práctica. Reorientando la relación simbólica del sacrificio, buscaron interiorizar el ritual ahora en su persona, convirtiendo a su propio ser en el combustible de una oblación permanente. Mediante un conjunto de negaciones prácticas, el asceta buscaba sacrificar

¹⁰⁷ Véase en: Schilbrack, Kevin. *Thinking through rituals. Philosophical perspectives*. Rutledge. New York & London. 2004.

toda determinación subjetiva hasta disolverse por completo con el Absoluto, dando inicio a una larga tradición caracterizada por asumir rigurosas prácticas de ayuno, retiro, silencio y recogimiento de la mente y los sentidos, enfocadas todas en alcanzar de igual forma, la consumación de la experiencia mística. En ese entonces y de manera habitual, la posibilidad de trascender la subjetividad se discutía abiertamente entre distintas tradiciones como el brahmanismo, la escuela del Samkya, el Jainismo, el yoguismo, una ardua guerra de fundamentación místico-filosófica,¹⁰⁸ en la que finalmente el budismo se integra como una nueva postura religiosa-filosófica enfocada más que a la trascendencia, a la liberación del sufrimiento como una fáctica posibilidad humana.

El budismo original, no puede ser totalmente reconstruido. Pero una cosa es cierta. Buda se presenta en su religión como el más alto y más perfectamente iluminado, quien a través de una visión mística gana el supremo conocimiento. A lo largo de todo el budismo la confesión de su discípulo Sariputra resuena como el rugido de un león: "Este Señor, es mi fe en la divinidad: ya que nunca ha habido, ni habrá, ni hay en este momento, ningún otro asceta o brahmán mayor o más sabio que él, el Iluminado".¹⁰⁹

Siddhartha Gautama Shakyamuni puede ser considerado, además de la imagen religiosa de *Buddha* (iluminado), como un pensador histórico que buscó desentrañar el misterio de la existencia humana, quien a partir de una mentalidad estrictamente causal, llegó a desarrollar una teoría sostenida en argumentos sólidos y racionales. Sus presupuestos sencillos y directos, se dividen en una práctica y una teoría que la acompaña, fundamentada en términos generales por una postura inmanentista-panteísta. Representa por tanto un ámbito religioso muy particular donde la práctica y la experiencia extática juegan un papel fundamental. La propuesta del budismo puede entenderse en este sentido, como una forma de mística y como un sistema filosófico, una mística-filosófica que busca la transformación del individuo a partir de una específica propuesta de autorrealización. De esta forma el budismo se caracteriza por argumentar una postura ética la cual, más allá de construir un sistema metafísico abstracto, encuentra inminente remediar primero una condición existencial: el sufrimiento humano (*dukkha*). Provocado esencialmente por el deseo o sed (*trishna*) de vida y perpetuación, vista como una voluntad o impulso vital inconsciente que mantiene atada a toda conciencia que irrumpe en la realidad en una rueda causal de placeres y disgustos que se autoperpetúa sin cesar (*karma*).

¹⁰⁸ Véase en: Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. 1, "Características generales del pensar filosófico en la India". Oxford University Press, 1929, pp. 24-42.

¹⁰⁹ Heinrich Dumoulin. *Zen Buddhism*. "Mysticism in Early Buddhism and Hinayana". Trad. by Paul Peachey. Pantheon Books. New York:1963. p. 7.

La propuesta verdaderamente revolucionaria del budismo consiste en la exhortación a aniquilar por medios propios dicha cadena de sufrimiento a partir de un *camino medio*, el cual asegura la efectiva liberación de esta sed o voluntad de vida, denominado *Nibbana* o apagamiento. Para llegar a este estado existencial Gautama propone una lista de preceptos denominado “el sagrado óctuplo sendero”, el cual consiste básicamente en mantener una vida equilibrada en opiniones, propósitos, palabras, conductas, sustentamiento, esfuerzo, atención, y finamente una correcta concentración (*dhyana*). Además de incluir una amplia lista de consejos éticos, la específica propuesta de recogimiento desarrollada por el budismo primitivo consiste en un ejercicio mental y corporal a partir de las capacidades de concentración y atención. La correcta *atención*, nos dice, se alcanza “contemplando el cuerpo en el cuerpo, las sensaciones en las sensaciones, la mente en la mente, los objetos mentales en los objetos mentales, fervoroso, lúcido, atento, desechando la codicia y la aflicción a lo mundano”¹¹⁰. Y por su parte, la *recta concentración* se divide en cuatro niveles de actividad meditativa:

Apartado del deseo de los sentidos, apartado de lo que es perjudicial, se alcanza y permanece en la primera abstracción meditativa, en la que hay gozo y felicidad nacidos del apartamiento y va acompañada de ideación y reflexión. Luego, al cesar la ideación y la reflexión, el monje alcanza y permanece en la segunda abstracción meditativa, en la que hay gozo y felicidad nacidos de la concentración, está libre de la ideación y reflexión, y va acompañada de unificación de la mente y serenidad interior. Luego, al desvanecerse el gozo, el monje permanece ecuánime, atento y lúcido, experimentando con el cuerpo aquel estado de felicidad, con lo que alcanza y permanece en la tercera abstracción meditativa. Luego al renunciar al placer, al renunciar al dolor, y previa desaparición de la alegría y la aflicción, el monje alcanza y permanece en la cuarta abstracción meditativa, sin dolor ni placer, completamente purificado por la atención y la ecuanimidad.¹¹¹

Al paso de la historia y con nuevas necesidades religiosas, la enseñanza original de Siddhartha (*Dharma*), se transformó con una excepcional fecundidad en múltiples escuelas,¹¹² pero principalmente en tres grandes ramas: *theravada*, *mahayana* y *vajrayana*. Gautama en vida ordenó a sus discípulos atenerse a su doctrina, así que inmediatamente después de su muerte, se organizó un concilio de quinientos monjes

¹¹⁰ Majjhima Nikáya. *Op.cit.* “Sermón en el que se exponen las verdades”. p. 186.

¹¹¹ *Ibid.* p. 187.

¹¹² En tan sólo doscientos años de su aparición, los fieles de *Buddha* se dividían en más de dieciocho escuelas distintas.

para fijar las reglas de la vida monástica.¹¹³ Cien años después se organizó un segundo concilio para denunciar la herejía de los precursores de la doctrina *mahayanista*, frente a los ortodoxos *Sthaviras*; y finalmente en un tercer concilio en el año 245 a.C., organizado por los autodenominados *Theravada* o “enseñanza de los antiguos”, estableció el canon definitivo en lengua pali¹¹⁴. La escuela *Mahayana* o del “gran vehículo” compone en cambio una interpretación mucho más grande y generosa de *sutras* escritos por lo general en sánscrito, una lengua similar al pali pero con mayor elegancia y elasticidad. Empero, la trascendencia histórica de esta segunda escuela reside en la cantidad y calidad de sus pensadores, los cuales representan a su vez la riqueza y vitalidad teórica que caracterizan al *Dharma*, una paradigmática escuela de pensamiento que precisamente por su postura abierta y conciliadora, pudo rápidamente dispersarse por toda Asia.

La metafísica del *Mahayana*, en medio de la incoherencia de sus sistemas, muestra con bastante claridad que para los monjes tenía un interés secundario, pues lo que más les interesaba era obtener la liberación. El *Mahayana*, como el *Theravada*, tiene por principal preocupación una finalidad práctica, y su filosofía tiene valor meramente en la medida en que sirve al hombre para alcanzar su objetivo.¹¹⁵

El budismo sube los Himalayas y germina en el fértil valle del Tíbet donde permanece encerrado en una autóctona transformación cargada de tantrismo. Más tarde en el siglo VI d.C llega a China por el viaje que realizó Bodhidharma, quien a su vez había heredado de boca en boca la doctrina original de Gautama. Durante más de cinco siglos en estas tierras, el budismo se vio enriquecido con una extraordinaria creatividad, sobre todo porque encontró un perfecto sincretismo con la mística del taoísmo y la ética del confucianismo, los cuales le donaron un carácter mucho más pragmático y cotidiano. Grandes maestros y pensadores hicieron de esta doctrina una elegante y sofisticada tradición, con magníficos monasterios a modo de ciudades que alojaban a miles de estudiantes, quienes poco a poco fueron traduciendo los *sutras*, desarrollando nuevas prácticas y perfeccionando las condiciones y normas de la vida monástica. Hasta que a finales del siglo X en el llamado “siglo de oro”, las escuelas del budismo *Chan* se

¹¹³ Ananda su primo, redactó múltiples sermones, Upali fijó la disciplina y Kacyapa se encargó de la exposición de la doctrina.

¹¹⁴ La doctrina *Theravada* se encuentra dividida en tres “canastas” (*tripitaka*): Disciplina; predicaciones (*sutras*) y un compuesto de siete obras metafísicas donde se expresa en general la doctrina budista (*abhidhamma*).

¹¹⁵ Keith Sir. A.B. *Buddhist Philosophy in China and Ceylon*. Oxford Press, E.U.A:1923. p. 273.

dividieron en cinco grandes casas: *Hôgen*, *Ummon*, *Igyô*, *Sôtô* y *Rinzai*. Una nueva tradición que reaccionará por un lado contra la abstracción y el sistematismo del budismo intelectualista indio, y por otro contra el esoterismo del budismo tántrico, promoviendo el retorno a la sencillez, la intuición inmediata y el trabajo en la vida cotidiana. Para ese entonces la doctrina del *Dharma* ya había sido bien recibida por los pobladores de la isla de Japón en una peculiar alianza con el shintoísmo nativo, donde más tarde llegó incluso a establecerse como la religión oficial del sistema político Imperial. El diálogo entre estas dos culturas fue fortificándose con los frecuentes viajes que realizaban los monjes japoneses hacia China, para recibir la transmisión de nuevas enseñanzas y extender de regreso lo aprendido en su tierra; hasta que finalmente, dos de las escuelas del budismo *Chan* verán su paralelo en el budismo Zen japonés: *Rinzai* y *Soto*¹¹⁶.

Cuando los *Buddhas-Tathagatas*, habiendo recibido cada uno la transmisión uno a uno del espléndido *Dharma*, experimentaron el estado supremo del *bodhi*. Ellos poseen un sutil método que es supremo y que no tiene intenciones. La razón de que (este método) se transmite únicamente de Buda a Buda, sin desviación, es que el *Samadhi* de recibir y usar al sí mismo es su norma. Para gozar de este *samadhi*, la práctica de *zazen*, en una postura sentada y erguida, se ha establecido como la puerta auténtica.¹¹⁷

La palabra japonesa *zen*, como la coreana *son* o la vietnamita *thien*, es la lectura del término *chan*, probablemente una forma abreviada del término *channa*, que se traduce del sánscrito *dhyana*, y que designa un estado de meditación, contemplación o concentración profunda. Éstas nociones representan en general la esencia de la enseñanza de Gautama, la cual se fundamenta a su vez en una arcaica práctica yóguica que consiste en la observación y fijación (*dharana*) de toda actividad existencial, hasta consumir un completo recogimiento mental, corporal y volitivo. Después de mucha práctica y dedicación se alcanza finalmente el grado máximo de concentración, donde toda dualidad entre sujeto y objeto se desvanece en un mismo horizonte, un espacio donde la temporalidad se condensa en el instante y donde no existe como tal conciencia existencial; una experiencia extática descrita por lo general como un estado totalizador de paz, serenidad y compasión al cual nombraron *samadhi*. Con el tiempo esta específica práctica de ascesis y recogimiento propuesta por el budismo original, se transformó dependiendo de la riqueza cultural que la abordara, pero en específico la

¹¹⁶ La primera fundada por Eisai en el año 1119, y la segunda organizada por el maestro Dōgen en 1227.

¹¹⁷ Eihei Dogen, *Shobongezo*. Trad. y edición española por Pedro Piquero y Gudo Wafu Nishijima. Siro, España: 2013. p. 31.

práctica del budismo zen, además de incluir el estudio de sutras y la reflexión teórica, se caracterizó más por enfocarse en la propuesta meramente práctica. Y que considera, que la posibilidad misma de despertar al estado de *samadhi* es perfectamente alcanzable por esfuerzo y mérito propios, a través de una asidua disciplina de concentración, siempre en armonía con la vida cotidiana.

3.1.2 La práctica zen

La práctica zen (*bendo*) es un verdadero misterio. Es tan amplia y dinámica que no es posible reducirla a una práctica en particular, pero al mismo tiempo es tan necesaria que sin ella no existiría como tal la tradición zen. Esta práctica no puede entenderse ni como un comportamiento específico, ni como algún tipo de actividad que busque un fin establecido, no versa sobre nada en concreto, ni se dirige a algo en particular, carece por completo de definición y contenido específico; ya que precisamente lo que busca es liberarse de toda determinación que pueda contener una acción deliberada. En este sentido la practica zen se concentra en la posibilidad de no-acción del individuo, como una disposición anímica y corporal en contraflujo a la tendencia natural de estar continuamente haciendo algo. Frente a esta inconsciente predisposición de actividad en exceso, de acumulación irracional de trabajo, bienes y riquezas, de infinitas ideas y sentimientos que se suceden unos a otros de manera aleatoria, la práctica zen busca tomar plena consciencia del propio acto de no-hacer-nada, es decir, busca asumir la simple posibilidad de dejar de hacer algo en específico, para fluir así de manera libre y espontánea en el propio desenvolvimiento del mundo. En este sentido, la práctica zen no tiene ninguna utilidad, ya que no se practica para conseguir algo a cambio, sin objetivo específico y sin nada que esperar, apunta simplemente a practicar por practicar de manera desinteresada.

Quando es hora de vestirse, ponte la ropa. Cuando debes caminar, camina. Cuando tienes que sentarte, siéntate. No tengas en tu mente ni un solo pensamiento acerca de buscar el conocimiento búdico.(...) Al ir de un sitio a otro, si a cada sitio lo consideras tu propio hogar esto será auténticamente así, pues lo cierto es que, ante cualquier circunstancia que surja, uno nunca ha de intentar cambiarla o manipularla.¹¹⁸

Si bien es cierto que el objetivo principal del zen es despertar al *satori* (*samadhi*), para alcanzar este profundo anhelo el practicante debe olvidarse por completo de su objetivo, ya que éste representa sólo un lastre más en la infinita cadena

¹¹⁸ Lin-chi. *Ku-tsun-hsü Yü-lu*. Cit. en Alan Watts. *El camino del zen*. Cap. II. Trad. Adolfo Vázquez. Edhasa, Barcelona: 2003. p. 97.

de deseos. Se repite por ello con regularidad el antiguo proverbio zen que dicta: “si te encuentras con Budha en tu camino... mávalo”,¹¹⁹ porque el *nirvana* en esta tradición no representa una experiencia extraordinaria, sino la posibilidad misma de asumir en el presente lo más simple y ordinario de la realidad tal y como es, la *iluminación* para el zen representa tan sólo la obtención de un modo diferente de percibir la realidad, o bien, una nueva forma de ser-en-el-mundo. Aunque materialmente esta práctica se expresa como una específica disciplina religiosa, con ritos muy bien definidos, determinadas reglas y relaciones sociales, con el tiempo esta misma práctica fue moldeándose como un ser vivo dependiendo de la cultura y el contexto en que se desarrolle, pues de manera esencial se sostiene y fundamenta en el trabajo y la convivencia en la vida cotidiana. Siendo además esta practicidad y sencillez en la vida diaria la que se busca hermanar poco a poco con aquella anhelada experiencia del *satori*, aspirando sin pretensiones últimas a vivir con mayor libertad y apertura en el modo en que nos desenvolvemos día a día.

Y cuando volvemos al interior y probamos nuestra verdadera naturaleza, que el verdadero yo es no yo, que nuestro propio yo es no yo, trascendemos el ego y las palabras sagaces. Entonces la puerta a la unidad de causa y efecto se abren de par en par. No dos, no tres, frente a nosotros corre la senda. Nuestra forma siendo ahora o forma, al ir y volver nunca dejamos nuestro hogar. Nuestro pensamiento siendo ahora no-pensamiento, nuestras danzas y cantos son la voz del Dharma.¹²⁰

Siguiendo el interesante análisis fenomenológico realizado por Shizuteru Ueda¹²¹, la practica del zen puede entenderse a grandes rasgos como tres prácticas inseparables: *zazen*, *sanzen* y *samu*. Las cuales se reducen a la simple acción de sentarse (*zazen*) para levantarse (*sanzen*), caminar, conversar con el maestro y realizar el trabajo cotidiano (*samu*), siendo la repetición de este mismo proceso el corazón de la *praxis zen*. Aunque ciertamente es posible practicar en cualquier circunstancia y bajo cualquier postura, ya sea caminando, de pie, sentado o acostado, la disposición corporal más importante tanto para el zen como para el budismo en general, es la posición sentada. El *zazen* que literalmente significa meditación-sentado¹²² se conoce como “la postura de loto”, en la

¹¹⁹ Palabras de Lin chi. Véase en Burton Watson. *Las Enseñanzas Zen del Maestro Lin-Chi*. Liebre de marzo Barcelona: 2000.

¹²⁰ Hakuin. *Zazen Wasan*. “Canto de Hakuin en alabanza del *zazen*”. En *Casa zen: Cantos*. Comp. y trad. por Gerardo Gali y Martha Sastrias. pp. 4-5

¹²¹ Shizuteru Ueda. *Zen y Filosofía*. Trad. Raquel Bouso García e Iliana Giner Comín. Herder, Barcelona: 2004.

¹²² *Za* implica estar sentado, y *zen*, meditación o concentración.

que ambas piernas se cruzan en una insólita posición que produce un simultáneo estado de tensión y relajación, de dolor y alivio, reflejando al mismo tiempo una disposición vital firme, incluyente y equilibrada. Al cruzar así las piernas con las manos por debajo del ombligo y la espalda bien recta, el cuerpo literalmente se ata a sí mismo en una posición que favorece el recogimiento y la concentración mental, de forma que al permanecer sentado en esta misma posición durante largo tiempo y en absoluto reposo, el practicante asume corporalmente la posibilidad de no-acción; sereno y dispuesto a suspender radicalmente toda actividad, se dispone a concentrar toda su expresión volitiva en un sólo punto.

El zazen que lleva a la autorrealización no es un ensoñamiento ocioso ni una actividad vacía, sino una forma interna e intensa de ir ejercitando control sobre la mente para después utilizarla como un proyectil silencioso, con el fin de penetrar la barrera de los cinco sentidos y del intelecto discursivo. Exige energía, determinación y valentía. (...) tal como lo describe vívidamente Buda mientras, sentado bajo el árbol *Bo*, hacía un supremo esfuerzo: "Aunque me quede sin mis huesos, tendones y piel, aunque mi sangre y mi carne se sequen y se marchiten, no me moveré de este sitio hasta no haber alcanzado la iluminación absoluta."¹²³

Practicar zazen puede aparentar en principio algo muy fácil, sin embargo no es en absoluto una tarea sencilla, ya que lo que se busca no es alcanzar un estado paralizador o punto muerto, sino justamente todo lo contrario. El zen no busca una negación radical de la acción y conciencia del sujeto, sino precisamente enfocar toda su atención en un solo punto, sea cual sea éste, para mantener la concentración de manera constante y unitaria. Conforme la práctica va madurando, el practicante asume poco a poco en su cotidianidad este mismo estado de concentración, hasta que de forma natural se compenetre sin distinción alguna con las actividades de su vida diaria. Finalmente se llega a construir una rutina vital donde la acción y la no-acción pierden toda distinción y donde pensamiento y no-pensamiento se unifican, una forma de vida en la que de pronto se comprende que aquel estado de cesación absoluta que se anhelaba llegar, se encontraba ya presente como una latente posibilidad existencial. El secreto de la práctica zen consiste entonces en practicar sin practicar, o bien, en practicar sin buscar a cambio nada, pues "aunque practiques zazen todo el día, nada saldrá de ello"¹²⁴. El verdadero esfuerzo no consiste entonces en alcanzar un estado de conciencia superior, sino actualizar en la conciencia el patente hecho de que uno ya se encuentra

¹²³ Philip Kapleau. *Los tres pilares del Zen*. Árbol, México D.F: 1986. p. 36.

¹²⁴ Shizuteru Ueda. *Op cit.* p. 40.

iluminado; es decir, asombrarse de la obviedad de ser Budha y reconocer que todos los seres sintientes comparten la misma naturaleza.

Aprender la verdad del Buda es aprendernos de nosotros mismos. Aprendernos de nosotros mismos es olvidarnos de nosotros mismos. Olvidarnos de nosotros mismos es ser experimentados por la mirada de *dharma*s. Ser experimentados por la mirada de *dharma*s es dejar caer nuestro propio cuerpo-y-mente y el cuerpo-y-mente del mundo exterior. Hay un estado en el que las huellas de la realización se olvidan, y se manifiestan las huellas de la realización olvidada por mucho, mucho tiempo.¹²⁵

Para los principiantes en la práctica de concentración, el zen propone enfocarse exclusiva y profundamente en la cadencia natural de la respiración, como único objeto de atención y por lo mismo, como el medio más óptimo de recogimiento mental. La respiración, vacía por naturaleza, se encuentra en un punto medio entre lo intencional y lo voluntario, de forma que al seguirla persistentemente, se produce un regreso de la atención hacía el cuerpo al punto que, arrullada en la acostumbrada cadencia entre inhalación y exhalación, la conciencia dual desaparece. Mediante esta tenaz observación, el practicante entra en un estado de profunda relajación en el que puede tomar distancia de sus procesos mentales, percatándose de que el flujo de pensamientos que vienen y van de manera aleatoria, no tienen un contenido estable y se encuentra desprovisto de cualquier sustancia estable. Pero al mismo tiempo se percata que detrás de este inquieto dialogo mental, permanece una conciencia pura e intuitiva, radicalmente distinta a la conciencia habitual en la que nos desenvolvemos, una mente unitaria libre de las emociones, de la razón y las determinaciones del lenguaje, la cual es precisamente la que se desea despertar y mantener poco a poco en la vida cotidiana.

Si quieres comprender la sutileza del Zen debes clarificar tu mente y sumergir tu espíritu en el ejercicio silencioso de la mirada interna. Cuando puedas contemplar cara a cara la fuente de la realidad sin perturbarte, se te aparecerá tan diáfana y resplandeciente como la luna que disipa las tinieblas en la noche, tan limpia y cristalina como el agua de los manantiales en otoño.¹²⁶

Como si se tratase de una cuerda tensa que vibra al tono de una dinámica quietud, el *zazen* se caracteriza por mantener un conjunto de elementos contradictorios que al entrar en síntesis, provocan un estado de éxtasis. El practicante, al persistir en la misma disposición vital firme y de aceptación, va asumiendo corporalmente todas las

¹²⁵ Eihei Dōgen. *Shobogenzo*, “Genjo Koan” *Op. cit.* p. 74.

¹²⁶Palabras de Hongzhi. *Cit.* en *La esencia del zen*. Selección, traducción y epílogo de Thomas Cleary. Kai-rós, Barcelona: 1990. p. 101.

contradicciones existenciales hasta quedar envuelto en un movimiento de negatividad dialéctica. En este proceso y de manera involuntaria, la conciencia cae en un estado de absoluta interrogación, un insondable abismo donde una Gran duda absorbe toda la certeza del “yo” y junto con él, la totalidad de lo ente, una profunda vorágine de incertidumbre donde finalmente el sujeto asume su última contradicción: la muerte. Pero, sin abandonar la disposición corporal de firmeza y persistencia en el *zazen*, el sujeto resiste en el vacío del desasimiento existencial, permanece como una ausencia en medio de la vacuidad, hasta que súbitamente acontece un giro donde la vida se afirma a sí misma y el sujeto vive un radical asombro ante el simple hecho de que las cosas son tal y como son. Al practicar *zazen* así, los límites de la subjetividad pendulan en un movimiento entre negación y aceptación, entre vida y muerte, entre éxtasis, desesperación y asombro; el traspaso de una Gran duda que deviene Gran afirmación.

La acción concreta de ponerse de pie para pasar en un inesperado impulso de la no-acción a la acción, caracteriza la segunda parte de esta práctica: el *sanzen*. Una disposición vital que representa en general el acto mismo de encarar al mundo junto con la multiplicidad de objetos que se erigen frente al yo. Concentrados en el *zazen*, en la radical ausencia de un “yo”, se es sólo una vacuidad libre y sin determinación, por lo que el acto de levantarse y regresar repentinamente a la acción individual, evidencia el regreso a un horizonte humano completamente delimitado e interrelacionado.¹²⁷ Posteriormente y aumentando todavía más el contraste en esta práctica, se procede a convertir el recogimiento, en movimiento, mediante un ejercicio denominado *kin-hin*, que consiste básicamente en el puro acto de caminar, en círculos y dirección definida, con la intensión de dirigir la concentración ahora hacia el cuerpo en movimiento. No obstante, este dinamismo del *sanzen* carga siempre consigo el contraste alcanzado durante la pasividad del *zazen*, de forma que en una oscilación contradictoria, se abre la posibilidad de caminar y habitar el mundo cotidiano ahora libre de la determinación óptica. Sólo mediante la práctica y constante repetición entre *zazen* y *sanzen*, el practicante obtiene la capacidad de vivir el mundo concreto, sosteniendo en cada acción la ausencia de una voluntad; una lúdica danza en el topos de la vacuidad donde el sujeto en cuestión resiste como un *entre*, o bien, como un *yo-sin-yo* que realiza en libertad toda acción, como una acción-sin-acción.

¹²⁷ Véase en Shizuteru Ueda *Op cit.* p. 41: “Cuando uno se alza desde la apertura del *zazen*, vuelve a una existencia en el mundo. Es el mundo de la existencia humana en el sentido al que se refieren Max Scheler y Martin Heidegger. Podríamos denominarlo una esfera de significado omniabarcadora.”

El Zazen del cual hablo no es el aprendizaje de la meditación, no es otra cosa que el Dharma de paz y felicidad, la práctica-realización del Despertar perfecto. Zazen es la manifestación de la última realidad. Las trampas y las redes no pueden nunca alcanzarlo. Una vez que has asido su corazón, eres idéntico al dragón cuando entra del agua e idéntico al tigre cuando penetra en la montaña. Pues hay que saber que en este momento preciso -cuando se practica zazen- el verdadero Dharma se manifiesta y que desde el principio hay que apartar la flojedad física y mental, y la distracción.¹²⁸

Además del acto mismo de levantarse para caminar y enfrentarse al mundo óntico, el *sanzen* involucra también la presentación de una pregunta (*koan*)¹²⁹ por parte del maestro. En este proceso el practicante se levanta para dirigirse al directo diálogo con su tutor (*dokusan*), lo cual en pocas palabras significa el propio acto de enfrentarse cara a cara con el Otro. Desde los inicios del zen el practicante, incapaz de encontrar por sí mismo la iluminación en el estudio de los sutras, iba en busca de un maestro de renombre con la intención de recibir la ayuda necesaria. Un proceso de aprendizaje donde el maestro va presentando diversos *koans*¹³⁰ dependiendo del nivel de comprensión del alumno, como un ejercicio puramente mayéutico en el que se agudiza la contradicción del estudiante profundizando así el sentimiento de duda y asombro que acumula durante su práctica. En este ejercicio el único propósito del practicante es desentrañar con todo su esfuerzo y atención la respuesta del *koan*, no obstante, para lograrlo habrá que concentrar cuerpo y mente, día y noche, con toda su voluntad y esfuerzo hasta llegar a ser uno con la propia pregunta. En este sentido el objetivo de trabajar con un *koan* no consiste simplemente en responder de manera teórica o discursiva la pregunta en cuestión, sino precisamente identificarse con ella hasta que la razón se quiebre por completo y la respuesta sea asumida de manera corporal; sólo cuando la respuesta se hace visible en cada pensamiento, palabra y acto de la vida cotidiana, se obtiene de golpe inesperado la experiencia del *satori*.

Despierta a tu cuerpo entero con sus trescientos sesenta huesos y articulaciones y sus ochenta y cuatro mil poros; convoca un espíritu de gran duda y concéntrate en esta palabra: "Mu" (nada) Llévala continuamente, día y noche. No formes una concepción

¹²⁸ Eihei Dōgen. *Fukanzazengi* "Exhortación universal para el zazen definitivo". Tomado de: www.zazen.es/libros/fukanzazengi.pdf

¹²⁹ *Koan* es la lectura japonesa de la palabra china *gōng'ān* que literalmente significa "caso público".

¹³⁰ La antología más amplia de *koanes* fue escrita por Hakuin Ekaku (1686-1769) quien a su vez los dividió en cinco clases distintas: *El cuerpo del dharma*, de *Acción dinámica*, de *Explicación de las palabras*, los llamados *Ocho difíciles de atravesar* y los *Diez serios preceptos*. Cada *koan* conduce al practicante a una crisis existencial diferente, determinada por la contradicción a que refiere la pregunta; pero en general todos provocan lo que la tradición zen se denomina la "Gran duda".

nihilista de desocupación o una concepción relativa de tener o no tener. Será como si simplemente tragaras una bola de hierro candente la cual no puedes escupir aunque trates. Todas las ideas ilusorias y pensamientos alucinatorios acumulados serán exterminados y cuando el momento llegue, interno y externo serán espontáneamente uno. Tú lo sabes, pero solo para ti, como un mudo que ha tenido un sueño. Luego, de pronto, una conversión explosiva ocurrirá. Entonces asombraras al cielo y harás temblar la tierra.¹³¹

La disposición de levantarse de la inactividad del *zazen* a la actividad del *sanzen* implica también el regreso al mundo de las necesidades básicas, el ineludible imperativo de supervivencia. El término *samu* refiere a esta tercera parte tan fundamental de la práctica, en la que se busca mantener el mismo estado de concentración adquirido en el *zazen* ahora en las ocupaciones de la vida diaria. En los monasterio budistas esto implica, lavar, cocinar, limpiar, arreglar el jardín, mendigar o asistir a los enfermos, pero en el mundo secular puede referirse a cualquier labor manual, doméstica o laboral que forme parte de la vida. Tareas que por muy simples que parezcan, pueden llevarse a cabo con un extremo cuidado y concentración, pues la inmediatez de la vida se expresa también en cada una de las actividades cotidianas. Esta disposición frente al trabajo refleja una actitud de respeto no solo hacia las cosas, sino también hacia los demás, pues borrada durante el *zazen* toda distinción individual, la primera actitud que se tiene ante la presencia de otra persona, se manifiesta como una expresión de aceptación y reconocimiento. El zen logra de esta forma transformar todas las labores cotidianas en un interminable terreno para practicar el recogimiento y la concentración, en el sentido en que cada acción realizada, cada asunto y cada persona en vida, es asumida esencialmente como una responsabilidad.

Aprecia la vida de este día y honra este saco de huesos. Ama y respeta el cuerpo y mente con el que emprendes esta práctica continua. En dependencia de tu práctica continua se manifiesta la práctica continua de los Budas, y la Gran Vía de los Budas se interpenetra en todas partes. Por tanto, la práctica continua de un solo día es la semilla de los Budas.¹³²

En particular el zen pone especial énfasis en encontrar la forma de integrar la disciplina de concentración a la vida cotidiana, es decir busca asumir paulatinamente y con naturalidad la práctica de atención en la vida diaria, para romper así toda dualidad entre cuerpo y mente, trascendencia e inmanencia, vida y muerte, pero sobre todo

¹³¹ *Mumonkan o La barrera sin puerta*. Comentarios por Shibayama Zenkey. En: www.oshogulaab.com/zen/textos/htm

¹³² Eihei Dōgen. *Shu shō gi*: “El significado de la Práctica-Realización”. En <http://budadharmazen.org/tierra-del-buda/tripitaka/textos-de-la-tradicion-zen-soto/shushogi.pdf>

entre práctica religiosa y cotidianidad. Una vez que se asume en el carácter esta constante oscilación, todo encuentro, ya sea con los otros o con cualquier cosa, comienza a florecer como un acontecimiento extraordinario, pues de manera evidente toda experiencia, hasta la más simple y vacua se convierte, al remitir la vacuidad proveniente del *zazen*, en un acontecimiento único e irreplicable, donde la ausencia de juicio y determinación volitiva dejan ser libres a los hechos tal y como son. Y, aunque sólo se pueda practicar *zazen* durante cierto tiempo al día, en efecto es posible convertir la vida entera en un terreno de apertura infinita, pues la vacuidad que subyace a toda relación del hombre con el mundo, puede llegar a manifestarse en cada pensamiento, acción y emoción que se realice en vida. Al profundizar así la continua repetición entre *samu*, *zazen* y *sanzen*, la vitalidad de la práctica comienza a manifestarse en todos los detalles de la vida, provocando que la reacción y respuesta en cada situación brote con una intencionalidad más auténtica, con una espontánea y plena libertad.

El zen se complementa a la perfección en la vida cotidiana como una natural respiración entre duda y respuesta, entre el silencio y las palabras, de la quietud al movimiento y de la vacuidad a la multiplicidad del Ser. En el *zazen*, el individuo se funde por completo en la respiración o el *koan*, en el *sanzen*, enfrenta nuevamente la dicotomía discursiva con el otro; en el *zazen* el individuo yace en el silencio de la vacuidad, pero en el *sanzen* las palabras cargan consigo la silente profundidad de donde nacen. De este modo entre más se habite en el abismo del *zazen*, las palabras emitidas obtendrán en consonancia una expresiva y fresca espontaneidad, así como las acciones una extraordinaria libertad y sencillez, pues el silencio resalta el movimiento y sentido de cada acción y palabra al contrastarse con el abismo de la vacuidad. Es verdad que la práctica intensiva de esta disciplina acentúa el dolor y la incertidumbre existencial, pero al persistir "Tranquilo, sereno y firme como el monte Fuji encumbrado en el cielo sobre el mar oriental"¹³³ después de todo se obtiene la valiosa posibilidad de aceptarse a sí mismo y al mundo en su simplicidad. El secreto de esta *praxis* consiste entonces en regresar constantemente desde la vacuidad al mundo concreto, consolidando una disposición vital que libera a las cosas de su determinación óptica, clarifica toda duda y sufrimiento, colmando el corazón de una compasión fundamental.

¹³³ Harada Sogaku Róshi. *Cit. en Shizuteru Ueda Op. cit.* p. 39.

Es innegable que el hombre es tiempo. Uno debe aceptar que en este mundo existen millones de objetos, y que cada uno es, respectivamente, el mundo entero, y es aquí donde comienza el estudio del budismo. Cuando uno llega a reconocer este hecho (uno percibe que) cada objeto, cada cosa viviente es el todo, a pesar de que ella misma no se dé cuenta. Así como no existe otro tiempo que este, cada ser-tiempo es el todo del tiempo: una hoja de pasto, cada objeto es tiempo. Cada punto del tiempo incluye cada ser y cada mundo.¹³⁴

3.2 La vacuidad en la Escuela de Kioto

La isla de Japón, encerrada en sus propias fronteras durante más de dos siglos, abrió de pronto sus puertas al mundo hasta mediados del siglo XIX. A partir de ese momento comenzó una creciente tendencia de ponerse al corriente y mejorar todo el conocimiento que occidente había avanzado durante su amplio desarrollo técnico e intelectual, dando inicio a un rico sincretismo cultural que recibía abiertamente y con nuevos ojos el espíritu de la modernidad europea. Decenas de miles de libros, desde literatura clásica hasta ciencia médica fueron rápidamente traducidos, y por su parte la filosofía, un poco aventajada en la historia, inundó de lleno estas lejanas tierras con preocupaciones neokantianas derivadas del idealismo alemán, la atractiva propuesta revolucionaria del socialismo científico y la naciente superación de la metafísica a partir de la psicología, la epistemología y la fenomenología husserliana. La Universidad Imperial de Tokio no tardó en establecer formalmente la carrera de filosofía, inaugurando un insólito espacio de encuentro donde el pensamiento oriental y el occidental hicieron colisión de forma extraordinaria revitalizando las antiguas preguntas de esta antigua tradición. Emergió en este contexto una filosofía de tintes universales encabezada por tres figuras principales: Kitaro Nishida, Tanabe Hajime y Kiji Nishitani. La postura del primero, fundador y promotor de la *Escuela de Kioto*, fue completada por el contrapunto y la ampliación creativa de sus sucesores, depositando sin duda alguna a esta nueva filosofía en la tribuna de las altas corrientes occidentales.

La emergencia de la escuela de Kioto marca un momento decisivo en la historia de las ideas. Este grupo de filósofos no sólo representa la primera contribución sostenida y original de Japón a la filosofía occidental, sino que además lo hace desde una perspectiva característicamente oriental. Lejos de un simple revestir las preguntas tradicionales de la filosofía en un estilo oriental, es un desafío disciplinado y bien informado para con la definición de la historia de la filosofía misma.¹³⁵

¹³⁴ Eihei Dōgen. *El ser-tiempo*. En Kapleau. *Op. cit.* “Suplementos”. p. 334.

¹³⁵ James W. Heisig. *Los filósofos de la nada: un ensayo sobre la escuela e Kioto*. Herder, Barcelona: 2002. p. 17.

Compañeros de cátedra en la misma universidad, los tres pensadores coinciden en un mismo espíritu filosófico, ya que cada uno a su manera, eligió la propuesta teórica del budismo como el arma ideal para dialogar con las corrientes en boga de la filosofía europea. En esta ambiciosa empresa el esquemático y ordenado discurso de la filosofía motivó a dar mayor coherencia y sentido a todo ese mundo intuitivo e irracional que constituye al budismo *zen* y *shin*, para ser de este modo aceptado en el cerrado lenguaje de la filosofía occidental. Sin embargo los tres pensadores, sin abandonar sus ideales y creencias personales, hicieron de su filosofía un prístino espejo del proyecto original del budismo, que lejos de construir una inútil especulación teórica, concentra sus esfuerzos en la transformación y conversión del individuo a partir de la tesis de la vacuidad. La propuesta fundamental de la escuela de Kioto, sin elaborar un sistemático discurso metafísico, se reduce a reflexionar desde múltiples aristas la posibilidad de la *metanoia* del individuo, es decir, busca justificar otra forma de ser-en-el-mundo más auténtico, a fin de adquirir un estado de conciencia capaz de percibir la realidad, tal y como es. En este sentido no existe en estos pensadores una clara distinción entre religión y filosofía, porque incluso y en sintonía con el budismo, hacen de su filosofía una forma de vida religiosa, exhortando siempre a sus lectores a un despertar de la consciencia más allá de la representación.

Kitaro Nishida, al licenciarse en filosofía por la Universidad Imperial de Kioto, se retira a una pequeña ciudad para impartir clases de ética y lógica a nivel de secundaria, fue entonces cuando conoció la práctica *zen*, practicando por más de diez años en un monasterio *Rinzai*. Este periodo representó una fuerte motivación para expresar con un lenguaje puramente filosófico aquellas experiencias extáticas alcanzadas durante su práctica, por lo que -al menos en un principio- el *zen* fungió como un estímulo teórico en su larga y creativa carrera académica. De regreso en la universidad de Kioto y con una cátedra propia en la asignatura de "Historia de la filosofía", se dispuso a escribir con seriedad su primera obra filosófica, la cual se convertirá más tarde y para su sorpresa en un verdadero hito del pensamiento japonés. En este libro intitulado *Indagación del bien* (1904) Nishida despliega teóricamente el espíritu de la práctica *zen*, a partir de una categoría elemental tanto para la entera filosofía como para la presente tesis, la de "experiencia", argumentando que más allá de la dicotomía entre sujeto y objeto, la *experiencia* es al mismo tiempo el fundamento de la realidad. Esta experiencia primordial donde "no hay prejuicio, juicio, deliberación o intención alguna", y que nos recuerda claramente al *satori* (despertar) del *zen*, es denominada "experiencia pura", puesto que manifiesta una visión de la realidad y de los hechos tal y como son, como si

se tratase de un *factum* desubjetivizado y sin contenido como el propio acto de verse. No existe por tanto un individuo que posea la experiencia, sino que es la propia "experiencia pura" la que acoge simultáneamente al individuo y a la realidad en un mismo principio dinámico.

El estado de conciencia en el que sujeto y objeto están disueltos en la unión de pensamiento, sentimiento y voluntad es la realidad verdadera. Independiente y autosuficiente, la realidad verdadera se manifiesta en la forma de esa unión. Debemos captar el verdadero estado de esa realidad con todo nuestro ser en lugar de reflexionar sobre ella, en lugar de analizarla o de expresarla con palabras.¹³⁶

Durante su práctica de *zazen* y posterior a ésta, Nishida devoraba apasionadamente todos los libros que le llegaban a sus manos, empapándose de una multiplicidad de posturas que giraban en torno al idealismo alemán y la fenomenología, pasando por el neokantismo y la psicología empirista, hasta encontrar incluso una cierta afinidad con la mística medieval, aunado por supuesto a un amplio bagaje de textos budistas y taoístas en su idioma original. Pero, con la mirada siempre puesta en expresar filosóficamente la práctica zen, su pensamiento se dirigía principalmente hacia dos temas principales: descubrir una interioridad auténtica y cotejarla con la fidelidad del mundo. Para ello y cuidando siempre de no caer en un idealismo subjetivista, buscó argumentar una postura donde a partir de la negación radical del "yo", fuese posible demostrar al mundo en su mismidad. A lo largo de su obra fue creando nuevas categorías capaces de dar cuenta de aquel dinámico proceso de transformación de la conciencia, como el *autodespertar* o la *intuición activa*. Nociones que en sorprendente similitud con el despertar al *satori* del zen, no señalan un fenómeno inconsciente, sino precisamente una transformación a partir de una acción o trabajo plenamente consciente, es decir de una *práctica*, donde el sujeto utilizando el cuerpo como herramienta, *conoce a través de volverse* el propio mundo en su desenvolvimiento; un ver sin vidente donde en un movimiento centrípeto y de manera involuntaria, el mundo confirma de regreso al "yo" en el acto mismo de negarse.

El sí mismo personal, que es a la vez libre y determinado, subjetivo y objetivo, existe creativamente siendo expresión del mundo, y sin embargo expresando el mundo dentro de sí mismo, como identidad contradictoria de dos planos trascendente e inmanente del acto consciente. El sí mismo personal es un vector creativo del mundo

¹³⁶ Kitaro Nishida. *Indagación del Bien*. Cap. 8. Gedisa, Barcelona: 1995. p. 95.

existencial que tiene la forma de esta dialéctica de afirmación y negación absolutas.¹³⁷

Por supuesto esta forma de argumentar corría el peligro de caer en un cierto psicologismo metafísico, de forma que al buscar un solo principio que sostuviera al mismo tiempo, la negación del “yo” y la afirmación del mundo sin objetivarlo, encontró entre las vetas del budismo la categoría de la nada, la cual a fin de diferenciarla de su carácter relativo respecto al Ser, decidió llamarla “Nada absoluta”. Es Nada porque no llega nunca a ser y se distingue de todo universo óntico, porque si ha de expresarse de algún modo, será en todo caso como una mediación ontológica. Y es absoluta porque no existe nada que se le oponga o que la haga relativa, sino que siendo “el más universal de los universales”, absorbe a la realidad entera en una eterna dialéctica entre Ser y No-ser, afirmando de vuelta al mundo en su positividad. Exactamente igual al sentido ontológico de la vacuidad en el budismo, la *Nada absoluta* es una negación de la negación, un espejo lleno de reflejos y vacío de sí mismo, que abre en todo ámbito de la existencia una realidad insustancial, pero que otorga a todos los particulares y los universales, tanto al tiempo como a la historia, un lugar de autodeterminación. Por su parte el sujeto, al negarse y despertar de este modo su propia nada, se constituye a sí mismo, pues reconoce que la Nada absoluta es al mismo tiempo una mediación entre el mundo y su interioridad.

A lo largo de su obra, Nishida va girando en torno a diferentes categorías como “experiencia pura”, “intuición activa” y “Nada absoluta”, hasta que finalmente su pensamiento descansa en una noción insustancial y dinámica capaz de abarcar a todas las demás en un solo principio: “la lógica del *topos*” (*basho*). Un lugar que no apunta ni a un principio ontológico ni a una actividad de la consciencia, sino al esquema dialéctico entre ambos. En el *topos* de la Nada absoluta todas las relaciones de la realidad entran en una mutua correspondencia de afirmación-negación donde todo Ser es al mismo tiempo un No-Ser: el absoluto acepta su propia negación para afirmar al particular, la unidad se niega en el devenir de la multiplicidad, todo lo trascendente se convierte en inmanente y, tanto el ámbito subjetivo como el objetivo se entremezclan en un vector de identidad contradictoria. En la lógica del *topos* se juega una relación expresiva basada en la autonegación de los contrarios, donde todo lo que se expresa creativamente y lo que es expresado, entran en una mutua negación al punto de que no hay un mundo de autoexpresión que no sea transformador, y no hay un mundo de

¹³⁷ Kitaro Nishida. *Pensar desde la nada*. “El *topos* de la nada y la cosmovisión religiosa”. Sígueme, Salamanca: 2006. p. 54.

transformación que no sea autoexpresivo. Bajo esta lógica la historia es aquello que sostiene la posibilidad de una actividad transformadora, un espacio donde el individuo relativo, como mónada de transformación, constituye al mundo histórico como expresión de sí mismo.

El auténtico individuo se consolida como autonegación momentánea del presente absoluto. Ha de entenderse esto según la famosa expresión Zen: "la mente que vive asentada en el lugar de la nada". La voluntad es lo que manifiesta como autolimitación de la nada. Nuestro yo individual y volitivo no es ni un sujeto ni un predicado. Surge como autolimitación del lugar, como identidad contradictoria de ambas orientaciones, la del sujeto y la del predicado. Por eso, así como decimos que el momento es la eternidad, nuestro yo como individuo avanza paso a paso limitándose a sí mismo hacia el contacto con el absoluto.¹³⁸

Tanabe Hajime su alumno predilecto, bebe en un principio todo el universo conceptual de Nishida, no obstante viaja más tarde a Alemania para estudiar directamente el proyecto fenomenológico de Husserl, manteniendo incluso un acercamiento personal con el joven Heidegger. De regreso en Kioto y sin perder de vista la aguda problemática política y social que se vivía en su país -durante la segunda guerra mundial y el militarismo nacionalista-, busca elaborar un sistema de pensamiento en dirección contraria al espíritu del pensamiento europeo. Realiza para ello en su obra magna: *Filosofía como metanoética* (1945), un puente hermenéutico entre la doctrina budista de Shinran (fundador de la escuela de la Tierra pura) y la filosofía occidental, a través de una original reinterpretación del pensamiento de Hegel, Schelling, Heidegger, Nietzsche, Kierkegaard y otros, motivado entre líneas a superar la postura de Nishida, la cual tildaba de ser una filosofía de la contemplación, impráctica y cargada de prejuicios metafísicos. Aunque en general el pensamiento de Tanabe no se puede caracterizar por argumentar un sistema filosófico sintético y unitario, encuentra en efecto un estilo propio al destruir múltiples posturas, pues en esencia su principal objetivo era llevar a la filosofía a una "crítica absoluta" para emerger entre sus cenizas "una filosofía que no es filosofía"; la cual nace sólo cuando la filosofía se convierte en religión, y la religión utiliza a la filosofía para regresar al mundo como *Metanoesis*.

Para que acontezca un verdadero renacimiento del pensar, admite Tanabe, la filosofía debe en primer lugar aceptar el camino del *arrepentimiento* (*zangedo*), una

¹³⁸ *Ibid.* pp. 83-84.

práctica individual y social que constituyen propiamente el espíritu de la *Metanoética*.¹³⁹ El cual entiende como un movimiento involuntario que trasciende toda predisposición basada en la razón y la autonomía del individuo (*jiriki*), y que acontece como un impulso mediado por el poder transformativo del Otro-poder (*tariki*), el cual no es otra cosa que la propia Nada absoluta. Este giro existencial que produce el *arrepentimiento* y que en la doctrina Shin se denomina *Nembutsu* o la fe de acogerse al poder y la compasión de *Amida buddha*, se da sólo cuando el sujeto, acostumbrado a moverse dentro del ámbito de la voluntad y la razón, abandona por completo su deseo de comprender y controlar las circunstancias, y elige negarse a sí mismo plenamente confiado en el movimiento de regreso al mundo que produce la Nada Absoluta. En este sentido la práctica *Metanoética* acontece como un movimiento de constante negación del “yo” y desistimiento de toda afirmación del ego, hasta que finalmente la Gran-negación subjetiva, deviene Gran-afirmación del mundo. En sus propias palabras “El gozo de la salvación está ligado tan cercanamente al dolor de la metanoesis como la luz a la sombra”,¹⁴⁰ pues únicamente cuando el sujeto individual renuncia a su demanda por existir y abandona toda esperanza de salvación, testimonia entonces una nueva forma de ser-en-el-mundo impulsada por el poder transformativo del Otro-poder.

Zange es una verdadera auto-renuncia que no consiste en una desesperación recalcitrante sino sumisa, una desesperación en la cual uno renuncia a toda esperanza y anhelo de justificación. La desesperación sumisa preserva el deseo permanente de que nuestro ser sea como tiene que ser. A través de la desesperación sufrimos desde la seria discrepancia en nuestro ser entre lo que “debería ser” y lo que es “como es”. A través de *zange* consideramos que no merecemos ser, y entramos plenamente dentro de un estado de genuina desesperación que nos conduce a la verdadera auto-renuncia.¹⁴¹

Bajo esta perspectiva filosófica denominada por el mismo Tanabe como “la lógica de lo específico”, la Nada absoluta no es vista como en Nishida a modo de una intuición contemplativa, ni mucho menos como una abstracta auto-identidad de los contradictorios absolutos, sino más como una experiencia religiosa de *acción-fe-testimonio* (*Kyō-gyō-shin-shō*) de la nada, que acontece en el individuo a través del

¹³⁹ Tanabe recurre al término “Metanoética” en dos sentidos: *metanoia* que en griego significa arrepentimiento; y *meta* “más allá”, *noesis* “pensamiento”, que implica la superación del horizonte del pensamiento y la razón especulativa.

¹⁴⁰ Tanabe Hajime. *Filosofía como metanoética*. Traducción de Rebeca Maldonado. Herder, Barcelona: 2014. p. 95.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 81.

impulso que produce el propio acto de arrepentirse (*zange*). Así para Tanabe, la mediación de la Nada Absoluta acontece sólo mediante una persistente práctica en la que el sujeto desiste de sí confiando plenamente en la positividad transformativa de la Nada absoluta, es decir, emerge en el corazón de una práctica metanoética que otorga al individuo la posibilidad de enfrentar sus propias contradicciones existenciales: la imposibilidad de asir el absoluto, de asumir su propia muerte y de redimir el sentimiento de pecado original; obteniendo finalmente una “verdadera libertad” como naturalidad sin esfuerzo (*jinen-joni*). Este movimiento de *zange* que es al mismo tiempo negación y transformación, es una práctica capaz de realizar todo sujeto concreto y relativo, por lo que constituye un medio hábil (*upaya*) de transformación no solo individual, sino también colectiva, representa por tanto la posibilidad de una metanoética de la sociedad en general. La filosofía de Tanabe puede interpretarse en este sentido como una invitación a realizar por sí mismos una práctica religiosa, que consiste básicamente en una persistente acción de negación del “yo”, manteniendo una fe activa de acogerse a la compasión de Buda, y testimoniar “el regreso al mundo” esencialmente como una responsabilidad ética.

Puesto que el verdadero absoluto siempre supone una mediación absoluta, no puede nunca prescindir de los seres relativos, sino que dispone de su cooperación en esta mediación para poder hacer real su propia nada. Incluso a pesar de que los seres relativos son negados para que puedan ser mediadores de la nada, son sostenidos en un estado de “ser-en-la-nada”, esto es, en un estado de vacuidad (*sunyata*). Y mientras este “estar vacío” sea un mediador de la nada, se le permite ser independiente a la nada.¹⁴²

Si la filosofía occidental comenzó bajo el prejuicio de la supremacía del Ser y siglos de reflexión entorno a esta misma categoría, no llevó a más que a las propias antinomias de la razón, la superación de la metafísica no puede realizarse, asegura Tanabe, recludos en el mismo terreno de la especulación noética. Ni siquiera desplazando la disertación hacia la categoría contraria, extrapolarlo ahora el carácter de la Nada para emprender desde ella un análisis meontológico de la realidad. A fin de realizar una “Crítica absoluta” de la filosofía, dicha crítica debe dirigirse en primer lugar hacia la disposición vital del sujeto en su inconsciente dominio de razón y voluntad del ego. Es por ello que Tanabe rechaza incluso la práctica zen, la cual ciertamente aboga por un despertar al *satori* a partir de un esfuerzo individual del *propio poder*. La vía metanoética en cambio busca soltar por completo toda pretensión de autonomía a fin de realizar de manera libre y sincera una absoluta negación del sujeto, enfrentando sin

¹⁴² *Ibid.* p. 251.

llegar a superar nunca, todas las contradicciones que lo constituyen, y confiando de manera ciega, en el poder transformativo de arrepentirse (*zange*) sobre el simple hecho de existir. Sólo de este modo la Nada absoluta se expresa como una mediación del Otro poder en el espacio dejado por el individuo en su negación, arrojándolo a tomar una posición en el mundo de compromiso y respeto, fruto de la compasión fundamental que constituye la vida religiosa.

La humanidad entera ha de practicar un metanoesis colectiva. ¿No sería descubierto el significado de nuestra humana existencia cuando se realice una paz absoluta en la cual unos ayuden a los otros en un espíritu de cooperación y reconciliación, buscando una mutua emancipación a través de la actividad mediadora de la nada absoluta? Pues es el egocentrismo la causa de todos los conflictos entre las personas, mientras que en la vida de la paz absoluta cada cual contribuye con sus mejores esfuerzos a profundizar en el gozo del amor fraternal.¹⁴³

3.2.1 La vacuidad en Nishitani Keiji

Nishitani Keiji se aventuró por sí mismo en el camino de la filosofía bajo la sombra del gran árbol teórico sembrado por Tanabe y Nishida. Sin embargo su propia personalidad lo llevó a interesarse principalmente por la literatura y la mística cristiana, por autores como Pascal, Nietzsche, Kierkegaard y más tarde por el existencialismo europeo, titulándose con una extraordinaria tesis sobre la libertad en Schelling. Aunque la academia se ajustaba a sus inquietudes personales, podría decirse que en el fondo buscaba una experiencia de vida más enérgica y real, así fue que motivado en parte por D.T Suzuki, comenzó a practicar zen hasta convertirse en un elemento fundamental para el resto de su vida. Con el tiempo y a cargo de una cátedra en la Universidad de Kioto, fue perfilando un pensamiento propio caracterizado por esbozar una aproximación del fenómeno religioso a partir del existencialismo, analizando punto por punto y a profundidad, los distintos estados extáticos que se presentan en la vida religiosa. Finalmente y después de múltiples ensayos de sumo interés, consolidó un horizonte de pensamiento regado por las ricas fuentes del budismo *Mahayana*, al cual denominó “el campo de la vacuidad”; una radical propuesta filosófica impresa principalmente en su obra maestra intitulada *La religión y la nada* (1961), la cual se erige como una clara superación del nihilismo europeo a través de la realización del sujeto en el campo del *sunyata*.

¹⁴³ *Ibid.* p. 76.

Para Nishitani las preguntas perennes de la filosofía deben ser respondidas desde la religión, o mejor dicho desde la *religiosidad* la cual, más allá de cada cultura, moral o creencia personal, constituye una disposición existencial originaria que determina la relación que tenemos frente al mundo y respecto a nosotros mismos, y que se encuentra por cierto inserta en lo más profundo de la cotidianidad. Pese a esta cercanía, advertimos únicamente que la religión es imprescindible justo en los momentos en que todo pierde su utilidad y nos cuestionamos radicalmente el propio sentido de la existencia, por ejemplo cuando nos preguntamos sinceramente ¿por qué estoy vivo? ¿De dónde vengo y a dónde voy? o la más fundamental ¿Quién soy? Justamente es en estos momentos de absoluta desesperación que de manera natural emergen los verdaderos problemas que le conciernen al hombre, ya que detrás de las preocupaciones ordinarias y el olvido de sí en los infinitos asuntos exteriores, se mantiene a la espera una *nihilidad* originaria que convierte a la vida misma en un absoluto sinsentido. Sólo cuando esta nihilidad constitutiva brota a la superficie, el sujeto puede apreciar con una disposición distinta el sentido de la existencia más allá de la utilidad. Una transformación del temperamento que se juega precisamente en un ámbito religioso donde la muerte, la duda, el arrepentimiento y la desesperación hacen florecer aquella nihilidad que subyace en el fondo del sujeto, arrojándolo a un estado de éxtasis.

Esta apertura de la nihilidad es la realización elemental de la subjetividad. La presencia de la nihilidad no es subjetiva en el sentido restrictivo de un fenómeno de la conciencia que se confronta con el mundo fenoménico objetivo. Tampoco es meramente un hecho psicológico. El hacerse presente de la nihilidad es más bien una presencia real de aquello que, de hecho, está ocultado en el fundamento del "yo" y de todo lo que hay en el mundo.¹⁴⁴

El hombre es tanto para Nishitani como para el existencialismo en general, un *Existenz*, en la medida en que posee la capacidad de salir de sí y traspasar los límites que constituyen su propia existencia, ya que en su carácter abierto o ex-tático, el sujeto tiene la libertad de decidir entre dos opciones: o afirmarse a sí mismo en su trascendencia temporal, o negarse radicalmente en la inmediatez del instante. No obstante, si decide negarse y transgredir toda determinación existencial, se verá necesariamente sumergido en un estado de éxtasis en el que, más allá del campo de la conciencia y la voluntad del ego, emerge aquella nihilidad originaria del sí mismo y de las cosas. La cuestión radica en que esta fáctica posibilidad existencial, al constituirse como el límite de la subjetividad, no puede acontecer de ninguna manera como un

¹⁴⁴ Keiji Nishitani. *La religión y la nada*. Introducción de James Heisig. Traducción de Raquel Bouso García. Siruela, Madrid: 2003. p. 54.

fenómeno consciente, sino que surge desde una subjetividad vacía posicionada en el fundamento mismo de la nihilidad. Un *locus* completamente ajeno a la voluntad donde el sujeto en completa sustracción de sí, resiste en un lugar de nadie sin exterior o interior, más allá de la conciencia y de las cosas mismas, en un punto donde finalmente se ve sumergido por una Gran duda que lo absorbe todo, pues el centro de gravedad que lo sostenía, se desvanece junto con la totalidad de lo ente.

Aunque en esencia toda duda es capaz de provocar este mismo estado existencial de *apertura* de la nihilidad, agrega Nishitani, es exclusivamente en el ámbito religioso donde la duda puede avanzar persistentemente hasta superar los propios límites de la subjetividad. Por supuesto toma en cuenta la conquista de la duda filosófica, pero admite que al mantenerse ésta siempre al nivel de la reflexión teórica y, al no persistir en la apertura de la misma pregunta, encuentra una pronta respuesta siempre dentro de los límites de un horizonte noético. Únicamente la pregunta que se atreve a sondear la profundidad del Ser y se cuestiona con sinceridad el sentido de la existencia, concede la apertura necesaria para que la *Gran duda* se manifieste absorbiendo al sujeto en la nihilidad, junto con su pretensión de certeza. Esta *Gran Duda* acontece para Nishitani de dos formas: o como una repentina experiencia circunstancial que nos trastoca y sacude; o como el resultado de una práctica religiosa, por ejemplo mediante el recurso del koan, el cual consiste en en el ejercicio de concentrarse constantemente en la misma pregunta hasta que la propia duda devenga corporalmente real. Ahora bien, esta persistente interrogación genera la apertura necesaria para soportar tanto la cumbre del “yo” que duda, como su propia disolución, de forma que difuminada toda distinción entre el que duda y lo dudado, envuelto en un completo olvido de sí, el sujeto extingue aquella incertidumbre y desesperación provocadas por la *Gran duda* en una *Gran afirmación*. En la dinámica de esta práctica religiosa, acontece una transformación donde el “yo” siendo sólo su propia nada, expira fulminante toda pretensión de certeza, desnudando el rostro original del sí mismo y de las cosas tal y como son.

Hay numerosos dichos zen referidos a esa conversión en estos términos, por ejemplo: “en la gran muerte el cielo y la tierra se renuevan” y “bajo la gran muerte, la gran iluminación”. Como en el caso de la duda, esta iluminación debe ser una iluminación del yo, pero al mismo tiempo debe señalar un desprendimiento del modo de ser en el cual el yo es visto como agente. Esta iluminación se presenta a sí misma como real, desde el único fundamento del yo y de todas las cosas. Es su verdadera realidad porque en ella todo se presenta tal como es, en su *tathatā*.¹⁴⁵

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 59.

Explorando fenomenológicamente todas las experiencias extáticas que se propician en la vida religiosa, Nishitani encuentra en el *arrepentimiento*, otra forma de contradicción que posibilita, al igual que la duda, una forma de apertura existencial. La misma idea denominada *karma* en el budismo o pecado original en la tradición judeo-cristiana, sostiene que tanto la acción del “yo” como de la humanidad entera, cargan de manera originaria una culpa existencial. No obstante, estas nociones representan irremediamente dos realidades distintas, por un lado el mal, y por otro la acción del pecador. Para resolver esta dicotomía Nishitani retoma la idea kantiana de un *Mal radical*, que representa aquella inclinación natural de amor propio y afirmación del “yo”. Bajo esta perspectiva el mal en efecto puede ser visto como una condición inherente al “yo”, sin ser necesariamente éste el agente del pecado, ya que “un mal del propio yo, cuya realización elemental es el yo, no es simple y exclusivamente un mal del yo.”¹⁴⁶ De este modo la simple existencia del “yo” puede asumirse como una realidad completamente corrupta, generando un estado de absoluta impotencia para producir uno mismo su propia salvación. Sólo así y más allá de la acción concreta del individuo, el pecado es asumido en su irremediable ausencia de expiación, únicamente bajo esta actitud sincera de arrepentimiento existencial, se genera la apertura necesaria en un punto donde “el yo siendo una nada, ha dejado del todo de ser un “yo” y ha llegado a ser la realización del pecado como una gran realidad,”¹⁴⁷ en este punto y en correspondencia con la *ekenosis* divina, el emerger de la nihilidad se apropia del pecado original redimiendo al sujeto en un movimiento extático de salida de sí.

Además de la duda y del arrepentimiento, la disposición anímica que constituye por antonomasia la búsqueda religiosa, es la *fe*. Aquella confianza absoluta donde el individuo, al concentrarse consciente y persistentemente sobre una misma idea, termina por construir una convicción inamovible o seguridad en la vida, un modo de ser-en-el-mundo. Sin embargo para Nishitani, esta misma voluntad llevada a sus últimas consecuencias y dirigida no a un Dios concreto, sino al abismo de una idea sin determinación -la Nada Absoluta-, genera la apertura necesaria para que la entrega de la fe acontezca simultánea al emerger propio de la nihilidad. Para este pensador, tanto en la duda como en el arrepentimiento la nihilidad surge como un despertar desde el fondo del ego, mientras que la fe emerge como una conversión en el propio desgarrar de la duda o el sentimiento de pecado. Como si se tratase de un quiebre en medio de la

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 60.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 63.

desesperación, o bien una *metanoia* donde negación es afirmación, la nihilidad es apropiada por la subjetividad en el punto mismo donde la Gran duda y la Gran afirmación se reconcilian en un regreso a la realidad del mundo y de la vida. En este vórtice dinámico, la nihilidad transmuta todas las cosas del mundo, fenómenos y procesos mentales, haciéndolos presentes en su realidad original, pues derrumbada la voluntad del ego y lejos del campo de conciencia, la nihilidad muestra en su contraste a todo, como algo insustancial y finito.

Cuando el campo de la conciencia es atravesado y derrumbado, permitiendo a la nihilidad abrirse en su fondo, y cuando las cosas son anuladas y llegan a ser irreales o desactualizadas, la existencia subjetiva toma esa nihilidad como un campo de *ekstasis* y se vuelve más próxima a una subjetividad original. De este modo al decir que las cosas están desactualizadas o son irreales, no queremos decir que se hayan transformado en apariencias ilusorias, queremos decir que las cosas, privadas del carácter de realidad externa, también eluden el subjetivismo (...). Y con esto avanzamos un paso más en la paradoja de la representación.¹⁴⁸

Posicionados en el campo de la conciencia todas las cosas del mundo son erigidas como realidades objetivas y externas, en el campo de la nihilidad en cambio, las cosas dejan de ser objetos externos en oposición a sujetos, expresándose en un ámbito libre del yugo de la representación. Este horizonte puede entenderse incluso como un campo anterior a toda relación entre sujeto y objeto, pues aquello que patentiza a las cosas y a nosotros mismos como entes finitos e insustanciales, demuestra simplemente el hecho de que las cosas son tal y como son. Porque por muy independientes que aparenten ser los objetos fuera de la conciencia, no pueden ser ajenos a la nihilidad que los constituye, pues tarde o temprano todo regresa a su finitud original. No obstante, el hecho de que la nihilidad se muestre en el fondo del sujeto y de las cosas mismas como su verdadera esencia, provoca que la propia existencia se convierta en un enorme signo de interrogación, aparece como un horizonte donde todo se manifiesta como algo esencialmente incomprensible e inefable. Ahora bien, si la existencia entera se transforma en una "Gran duda", en un nada silente, la afirmación y respuesta de la realidad no puede provenir desde el mismo campo de la nihilidad, este horizonte necesita ser de igual forma trascendido, la nihilidad exige una conversión hacia un ámbito en el que no se pueda ni afirmar ni negar la realidad, que no sea ni objetiva o subjetiva, ni sustancial ni insustancial; Nishitani lanza entonces la obligatoria pregunta: ¿existe un campo ontológico más allá de la nihilidad?

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 163.

Este campo es precisamente la vacuidad (*sunyata*), un horizonte ontológico donde la nihilidad es superada manteniendo a la par al fundamento del sujeto y de las cosas mismas en la propia nihilidad, como si se tratase de una realización que se da en el corazón de la propia nihilidad. La vacuidad es por decir así el abismo de la nihilidad, pues así como la nihilidad es un abismo para todo lo existente, la vacuidad es un abismo para el propio abismo de la nihilidad. En este sentido el campo de la vacuidad emerge sólo cuando se vacía a sí misma, incluso vacía del punto de vista que la representa como un horizonte vacío. Representa en esencia un completo autovaciamiento, sin que por ello deba ser pensada como un horizonte ligado a la negatividad, esta perspectiva es también vaciada. La vacuidad liberada de su doble confinamiento se entiende más como la propia identidad del Ser, puesto que representa la negación de la negación, o bien, una negatividad absoluta que se expresa como la relación dialéctica donde Ser y vacuidad son una misma realidad inseparable. Hablar en estos términos no implica por ello que la vacuidad sea una categoría abstracta y trascendente, al contrario se constituye como una noción tan inmanente que puede ser considerada incluso como “el más acá” de nuestro propio “yo”; pues en el abismo de la vacuidad, nos hallamos más cerca de nosotros mismos que en el campo de la conciencia o en el de la nihilidad.

El Ser solo es Ser si es uno con la vacuidad. Todo lo que es permanece en su terruño sólo en el campo de la vacuidad, en donde es en sí mismo tal como es. Aun cuando nos referimos a que las cosas reaparecen en su sustancia, queremos decir únicamente que emergen en una unión con la vacuidad. En el campo de la vacuidad, es sustancialidad absolutamente no-sustancial. (...) La forma eidética de una cosa es la forma verdadera sólo cuando es una con la “no-forma” absoluta.¹⁴⁹

Tanto el materialismo como el idealismo se han resguardado en el campo de la conciencia, es así que el existencialismo al suponer una nihilidad como el fundamento del sujeto y de la realidad, obtuvo una clara conquista filosófica deshaciendo todo enredo entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la sensación y la razón. No obstante para Nishitani, considerar que la nihilidad yace en el fondo de la existencia supone todavía examinarla como algo fuera de la existencia, ya que una nada en oposición al Ser o al sujeto es de cualquier forma, una nada relativa. La virtud del existencialismo consistió en convertir la angustia de no tener algo a lo que asirse y el sentimiento de inestabilidad al ser privado de un fundamento, en la oportunidad misma de adquirir una posición de autonomía y libertad. El arduo recorrido realizado por la filosofía en su toma de conciencia, desembocó en la imagen de un hombre que no puede confiar en nada, ni

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 181.

dentro ni fuera de sí mismo, pero que de cualquier forma puede adquirir cierta dignidad y libertad. Empero para Nishitani, el existencialismo a pesar de concluir en una subjetividad vista como *Existenz*, muestra todavía ciertos vestigios de una objetivación de la nada, considerándola como “algo” situado fuera de la existencia del sujeto y por lo tanto como distinto a él. La nihilidad es determinada por tanto dentro de un campo relativo al Ser en la forma de un autoapego extático de la conciencia; lo cual nos lleva nuevamente a la necesidad de vaciar esta nihilidad y convertirla en *Sunyata*.

De esto se sigue que la nihilidad llega a representarse como algo fuera de la existencia del yo y de las cosas, como una cosa absolutamente otra que la existencia, alguna cosa llamada nada. El problema es que persisten los vestigios de una visión común que sitúa la nada sencillamente contra la existencia como una mera negación conceptual. La visión occidental de la nada, existente hace mucho tiempo, debe renunciar a esta forma de pensar. El *Sunyata* al que nos referimos apunta hacia un punto de vista fundamentalmente distinto.¹⁵⁰

La noción budista de *sunyata* envuelve a la par el sentido de no-ego, mientras que el concepto de la nada existencialista, al proyectar al sujeto como un ser frente a la nada, abriga todavía en sus entrañas al ego en un lugar desolado y solitario. En el amplio debate conceptual del budismo, esto se conoce como “una vacuidad mal comprendida”, porque la nada llevada hasta sus últimas consecuencias, implica también la negación del autoapego que produce la conciencia. La vacuidad es en sí misma la vacuidad de la perspectiva nihilizante, pues no sólo supera la conciencia y su inmanente dualidad sujeto-objeto, e interior-exterior, sino que también ofrece una clara solución al nihilismo metafísico en la que ha caído gran parte de la filosofía existencialista. La postura del *sunyata* al negar de manera absoluta todo apego, se erige como aquella verdadera ausencia de fundamento (*Ungrund*) que tanto buscaba el existencialismo, e incluso como ese ámbito cotidiano donde se puede hablar verdaderamente de una libertad. Si bien el campo de la vacuidad permanece siempre abierto, todo lo que exhibía una forma de dispersión y disolución en la nihilidad, es devuelto al Ser; todo retorna nuevamente a la posibilidad de la existencia, ya que se abre un horizonte donde el sí mismo está verdaderamente en su terruño y donde “todas las cosas avanzan hacia el yo, practican y confirman el yo.”

En el campo del *Sunyata* cada cosa se manifiesta en su mismidad en el caso de afirmarse de acuerdo con su propio potencial particular y *virtus* y con su propia forma determinada. Para nosotros, como seres humanos, volver a ese ámbito comporta, de una vez, una afirmación elemental de la existencia de todas las cosas (el mundo) y

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 150.

una afirmación de nuestra propia existencia. El campo del Sunyata no es otro que el de la Gran afirmación.¹⁵¹

El pensamiento de Nishitani, dotado siempre de una fresca brisa poética, se esfuerza por demostrar que el hombre es capaz de asumir el *cógito* desde otra perspectiva. Justo en medio de la *desesperación* que produce el nihilismo, puede en efecto encontrar otra forma de ser-en-el-mundo donde es posible reconocer a las cosas tal y como son. Esta posibilidad existencial la encontrará Nishitani manteniendo la pregunta en la propia desesperación, ya que llevada hasta sus últimas consecuencias, la desesperación es capaz de derrumbar el campo de la conciencia y despertar una forma más fundamental de asumir el sí mismo. Considera incluso que la filosofía no nace como pretende occidente, ni del asombro, ni de la admiración, sino del fondo mismo de la desesperación, ya que al profundizar en ella dejándose desfondar a uno mismo, acontece una *conversión* de la negación de la vida, hacia una afirmación absoluta, la cual por cierto, en efecto produce un sincero asombro y admiración por el simple hecho de existir. Nishitani en vida, obligado a abandonar durante años su vocación filosófica entre guerras y hostigamientos políticos, jamás abandonó la conciencia social como el corazón mismo de su propuesta religiosa, porque incluso toda esa humillación y desprecio que enfrentó de manera estoica durante su carrera, despertó en él una aguda crítica social que se consolidó en la propuesta de una práctica política a partir de asumir la subjetividad en el campo del *sunyata*; posibilidad que para Nishitani es la única forma de posicionarse éticamente frente a la ausencia de sentido en el mundo y en nosotros mismos.

¹⁵¹ *Ibid.* p. 188.

Conclusión: Práctica de la Vacuidad como posibilidad de otra historia

La propuesta del budismo es tan radical hoy, como lo fue en sus orígenes. Porque haciendo frente a todas las contradicciones, plantea la posibilidad de lo imposible, invita a alcanzar lo inalcanzable, la experiencia límite: el *satori*. Y no la plantea como una simple posibilidad utópica, existen miles de testimonios que aseguran haber alcanzado el *despertar* por sí mismos, entre los cuales Siddhartha Gautama fue tan sólo uno más. Si concedemos este punto, la tesis del *sunyata* se presenta más que como una simple especulación filosófica, como una fáctica posibilidad humana, la cual tal vez hoy en día parezca una mera extravagancia espiritual, pero fue durante siglos, completamente aceptada en Asia tanto, como lo es en hoy occidente el cristianismo. Empero, la firmeza del budismo en su devenir histórico nos habla de una vitalidad propia, de una inquebrantable riqueza interior que motiva a renovarse una y otra vez en su valor fundamentalmente práctico, sustentado a su vez en la revolucionaria tesis del *sunyata*. Así, los tres autores de la escuela de Kioto, quienes a su vez representan una manifestación más del propio desenvolvimiento del *Dharma*, nos hablan de la vacuidad como un *lugar*, un *topos* que puede ser habitado, o bien un espacio de mediación y transformación activa nombrado por Nishitani el “campo del *sunyata*”. Pero, ¿Qué significa que el hombre pueda en efecto habitar la vacuidad? ¿Qué nos quiere decir el budismo cuando asegura un vacío inherente a la subjetividad? ¿Puede acaso el individuo sostenerse en el abismo de la Nada Absoluta?

Siendo que el budismo abre una visión revolucionaria de la naturaleza esencial del hombre, no sorprende que ofrezca a su vez un principio fundamental y permanente de transformación social, que jamás podría llegar a ofrecer una mera ideología. Desde sus inicios el budismo fue una religión que mostraba un camino para trascender este “mundo”. De acuerdo con el budismo, lo único que se necesita es emanciparse de los innumerables apegos que surgen espontáneamente en nuestro interior y que nos ata a las cosas del mundo. Por ello habla del *nirvana* como un fuego que se extingue.¹⁵²

La posibilidad misma de habitar la vacuidad, es factible sólo en la medida en que el sujeto se vacíe a sí mismo y decida ser su propia nada. En sintonía con la propia naturaleza del *sunyata*, sólo un sujeto vacío incluso de su pretensión de vaciarse puede realmente morar de manera libre y espontánea en la vacuidad. Vacío de todo, del deseo, del pensamiento, de la representación y al mismo tiempo vacío del esfuerzo de negar la representación, únicamente a partir de una sincera actitud de dejar-ser al mundo y a sí mismo tal y como es, sin el anhelo de determinarlo o dejar de determinarlo, se abre un

¹⁵² Nishitani en *The buddha eye. An antology of Kyoto school and its contemporaries*. Edition by Frederick Franck. World Wisdom, Canada:2014. p. 14.

espacio propicio para que la realidad se realice a sí misma en su *tathatā*. No una negación radical ni una ciega afirmación, sino precisamente la justa convivencia entre Ser y No-ser, entre pensamiento y no-pensamiento, una acción-sin-acción que realiza un yo-sin-yo en el no-lugar del *sunyata*. Mediante esta constante disposición de desistimiento, se confirma la sentencia de Dōgen al decir: “Practicar y confirmar todas las cosas transmitiéndoles el propio yo, eso es apariencia. Para todas las cosas, avanzar hacia el yo y confirmar el yo, eso es iluminación.”¹⁵³ Porque lejos de todo ápice de antropocentrismo, nuestra existencia acontece a la par de la auto-realización de la realidad misma, el “yo” al negarse a sí mismo, encuentra un espacio de auto-confirmación justo ahí, en el abismo de la vacuidad, en la ausencia de todo fundamento.

Ahora bien, la negación del sujeto no consiste simplemente en un dejarse ir al modo de una contemplación pasiva, exige por el contrario el ejercicio mismo de negarse, la acción concreta de desistir de sí, o por lo menos, la decisión de arrojarse al abismo. De cualquier forma habitar en la vacuidad, o mejor dicho permitir ser habitados por ella, involucra necesariamente una participación activa por parte del sujeto. Ciertas filosofías han remarcado que la única manera de entrar en contacto con la realidad es a través de la acción, por ejemplo el marxismo, al defender esta misma postura revolucionó la forma de entender la filosofía con significativas consecuencias históricas. Para Marx la objetividad del mundo no fue nunca un problema teórico, sino una cuestión fundamentalmente práctica, entendiendo por *praxis* una “actividad humana objetiva” orientada a la transformación de un objeto -llámese naturaleza, sociedad o individuo, etc., siendo lo determinante en este proceso no una transformación objetiva separada de la subjetividad, ni una actividad subjetiva separada de la objetividad, sino la unidad dialéctica entre ambos. De la misma forma, la acción que realiza el sujeto al negarse a sí mismo y el desistimiento de la propia vacuidad, involucra un simultáneo proceso de transformación activa, es decir un movimiento dialéctico en el que ambos polos al negarse activamente, se afirman.

La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional es que el objeto, la realidad, la materialidad sólo es captada bajo la forma del objeto o de la *Intuición sensible*; y no como *actividad humana material*, [como] *praxis*; no subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto activo [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo -el cual naturalmente no conoce la actividad real,

¹⁵³ Eihei Dōgen. *Shobogensho* “*genjokoan*”. *Op.cit.* p. 74.

material en cuanto tal-.(...) De ahí que no comprende la significación de la actividad revolucionaria, crítico-práctica. ¹⁵⁴

La acción concreta de negarse a sí mismo, es decir, la toma de decisión en donde el sujeto sacrifica toda determinación existencial, ha sido por cierto una práctica frecuentada a lo largo de la historia por muchas tradiciones, sobretodo dentro del ámbito religioso. Nishitani diría que “no hay religión en la que no exista un proceso de auto-negación para despertar al mundo”, y en efecto para el budismo, el acto de negar el punto de vista de la subjetividad para habitar el horizonte de la vacuidad constituye el corazón de su práctica religiosa. Morir a la vida finita para renacer a la vida eterna, es la invocación de múltiples filosofías y religiones las cuales argumentan que el hombre es completamente capaz de asumir existencialmente su propia finitud, es decir, que puede en efecto morir estando vivo. Así como para Heidegger “la muerte en cuanto fin del ser-ahí, es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebasable”,¹⁵⁵ la autenticidad de la vida residirá entonces en una anticipación lúcida de esta misma posibilidad. Por supuesto la simple idea de ejecutar en vida nuestra propia muerte provoca naturalmente una angustia e incertidumbre, pues se piensa que al morir olvidamos toda identidad cayendo en un profundo vacío sin nada de dónde agarrarse. No obstante, habitar el abismo de la vacuidad no es realmente un vacío negativo, sino un regreso al mundo esta vez sin el juicio y el apego de un ego individual. Morir-en-vida, o como dice Eckhart “vivir como un muerto”¹⁵⁶, no implica que el sujeto deje por completo de actuar y abandone su cuerpo y personalidad, sino la fáctica posibilidad de morir a cada instante, para revivir en cada acontecimiento; renacer una y otra vez al mundo como una inagotable fuente de asombro.

De hecho este abismo se encuentra siempre ante nuestros pies. En el caso de la muerte no nos encaramos a algo que nos espera en un futuro sino a algo que viene al mundo con nosotros desde nuestro nacimiento. Nuestra vida choca con la muerte a cada paso; todo el tiempo mantenemos un pie plantado en el valle de la muerte. Nuestra vida permanece en el borde de la nihilidad, al cual puede regresar en cualquier instante. Nuestra existencia es a la vez una no-existencia, oscila desde y hacia la nihilidad, feneciendo sin cesar y sin cesar recobrando su existencia.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*. En Echeverría, Bolívar. “El materialismo de Marx”. Itaca, México D.F: 2010. p. 111.

¹⁵⁵ Heidegger *Ser y tiempo*. *Op.cit.* p. 282.

¹⁵⁶ M. Eckhart. *El fruto de la nada*. *Op.cit.* p. 59.

¹⁵⁷ Nishitani. *La religión y la nada*. *Op. cit.* p. 40.

El acto de morir-en-vida para despertar a la vacuidad, puede presentarse en principio como dos situaciones distintas: por un lado una *práctica* de vida constante en la que el sujeto desiste de sí; y por otro, la *experiencia* misma de despertar al *satori*. La primera un ejercicio que puede acompañar a la vida entera, y la segunda una experiencia extática puntual y pasajera; empero, no están por ello necesariamente separadas. La *práctica* bien puede entenderse como un proceso en el que se actualiza la *experiencia* de despertar, haciendo emerger a la vacuidad como un estado ya presente pero oculto en el fondo de la subjetividad. En este sentido la asidua *práctica* y disciplina de recogimiento sirve como una motivación en el sujeto a despertar a su naturaleza original, sin ser una consecuencia directa, ni mucho menos la consumación de la *práctica*. Para el zen por ejemplo existen muchas formas de despertar, remarcando además que estas experiencias no se obtienen nunca por un esfuerzo propio, sino que en todo caso se favorecen las condiciones de posibilidad. Pero por mucho que se practique y se anhele despertar, la vacuidad permanece siempre a la espera de ser reconocida resguardada en lo más recóndito de nuestra existencia, ya que en sí misma no se puede buscar, ni perseguir, ni comprender mediante el entendimiento, ni mucho menos propiciar a partir del deseo y las palabras. El despertar pertenece como el morir a una experiencia por completo personal, nadie puede morir por otro así como nadie puede despertar por ti, corresponde a un ámbito completamente interior tanto al sí mismo como a la realidad, y es además, una vivencia tan íntima y ordinaria que se ha perdido en su normalidad la posibilidad de percibirla. En este sentido despertar consiste simplemente en volver a reconocer la simplicidad de las cosas, el hecho de que todo se manifiesta en su mismidad, en un espacio donde cada acción y cada fenómeno sin importar lo insignificante que sea, llega a ser desde su origen. Por ello, si despertar al *satori* no difiere de la vida cotidiana, la *práctica* consiste simplemente en un retorno a la simplicidad, un verdadero regreso al mundo y la normalidad de la vida.

En plena juventud Dōgen se encontraba viajando por China cuando se encontró de pronto en el camino a un viejo monje que recogía hongos shitakes en el bosque. Dōgen le ofreció quedarse a platicar, pero el monje declino la oferta argumentando que tenía que regresar al monasterio a trabajar. Al preguntarle de regreso ¿por qué tanta presión por su trabajo?, el monje le explicó que su trabajo en la cocina era para él su forma de practicar zen. Sorprendido por la avanzada edad del monje, Dōgen le preguntó por qué no prefería dedicarse simplemente a practicar *zazen* o *koan*; pero el cocinero al escuchar su pregunta rió con fuerza y dijo: "Mi buen amigo extranjero, al parecer

todavía no sabes nada acerca de la *práctica (bendo)*; ésta no se encuentra ni en las palabras ni en las escrituras”¹⁵⁸; y, con estas palabras desapareció en el horizonte. Años más tarde Dōgen entendió a la perfección las palabras de aquel cocinero, al reconocer que la esencia de la práctica se encuentra en realidad en el corazón de la vida cotidiana y el acto de despertar se compenetra de manera natural y sin distinción alguna con las actividades del día a día. El zen se vive tanto al cruzar las piernas en zazen, como leyendo sutras, como trabajando en servicio a la comunidad, pues en esencia toda acción realizada en vida es un libre baile en el plano de la vacuidad. La espontaneidad y el compromiso del cocinero por su trabajo representa mejor que nadie el espíritu de la práctica, la cual no se entiende ni como una experiencia lingüística, ni mística, ni como algún tipo de experiencia que pueda ser representada o enseñada, ya que en definitiva, no es una experiencia; sino que consiste en todo caso en un conjunto de experiencias inseparables que devienen entre sí y que constituyen como tal la vida cotidiana.

Vivir significa ser. El concepto de vida es bruscamente rescatado de su aparente indeterminación cuando circunscribe al mismo tiempo el campo y la tarea de una ontología, es decir, de la filosofía misma. Entonces, si la vida designa el ser, el hecho de ser, ya no podría confundírsela más con ciertos fenómenos específicos, por ejemplo, con los que estudia la biología o la mística; fenómenos que, lejos de definirla o explicarla, la presuponen, de la misma manera que todo aquello que es. Sin embargo, ¿No habremos de perder lo que otorga a la vida su carácter concreto, así como la razón por la cual su simple nombre nos emociona. Si hacemos abstracción en ella de determinaciones tales como la alimentación, la sexualidad y todas aquellas actividades que constituyen la sustancia de esta vida que es la de todos y de la que todos hablamos? Alimentarse, vestirse, encontrarse y abrazar al prójimo, sin duda nada de ello es ajeno a la vida, sino más bien, sus primeras e irrecusables manifestaciones.¹⁵⁹

Tanto la filosofía como la mística se sostienen por igual en la seguridad de la experiencia, porque en ella encuentran un ámbito interior por todos compartido que puede ser en la medida de su fragmentación, exteriorizado y comunicado; y por lo mismo fuente y justificación de todo el conocimiento. La mística por su parte ha buscado inalcanzables veces atrapar con la palabra la experiencia extática porque en ella, el *misterio* que acontece en la inestabilidad del instante es fijado dentro de un ámbito temporal y discursivo. Sin embargo el místico lo sabe, al encerrar su experiencia interior dentro de los barrotes del lenguaje, dejará a su interlocutor derrotado y con las

¹⁵⁸ Tomado de Dumoulin, Heinrich. *Zen Buddhism: A History*. Vol 2: Japan. Translated by James W. Heisig & Paul Knitter. World Wisdom, Bloomington: 2005. p. 56.

¹⁵⁹ Henry, Michel. *Fenomenología de la vida*. Traducción Mario Lipsitz. Prometeo, Buenos Aires: 2010. p.p 18-19.

manos vacías, pues al arrebatarle a la experiencia su fugacidad, encarnándola injustamente en la palabra, el sentido se revela no sólo en el tiempo sino también en la interpretación. Esto explica por qué la mística haya optado por expresar la capacidad poética de la palabra, ya que en la poesía las ideas viven libres de su determinación, en la metáfora el hombre se reconcilia con las palabras y las salva de su vacío referencial levantándolas incansablemente en la infinitud de su sentido. No obstante, el misterio de la experiencia mística permanecerá siempre en lo desconocido, pues ni siquiera con la descripción más precisa y las palabras más exactas es posible mostrar a integridad la plenitud de la experiencia. En todo caso para comprender el sentido completo del relato, el lector habrá que vivir antes y por sí mismo el misterio que yace más allá de las palabras, en su propio silencio y en su propia soledad.

De la misma forma la filosofía ha utilizado siempre la experiencia como una herramienta de justificación, lo cual es por cierto un claro síntoma de la modernidad engeguedada por el *cógito* y obsesionada por explicar al mundo desde el horizonte de la subjetividad. El idealismo alemán puede entenderse como la continuación del proyecto kantiano en busca de describir la experiencia de la conciencia, y por su parte, el proyecto husserliano ha depositado todos sus esfuerzos en buscar una experiencia pura. Incluso al hablar abiertamente sobre una experiencia de la nada, como lo han hecho Heidegger y Sartre, la experiencia misma es diseñada fenomenológicamente con miras a justificar un nuevo proyecto filosófico. No obstante, en ninguno de estos casos la experiencia no contiene una propia autoridad, sino que es utilizada siempre para conseguir otros fines. Lo mismo sucede en ámbito religioso, la mística se vanagloria de la experiencia extática para alcanzar la unión con Dios, y el budismo busca consumir la experiencia del despertar al nirvana para suprimir el sufrimiento humano. Sin embargo, la experiencia límite, la experiencia de la nada, para que acontezca en su plenitud, el sujeto debe renunciar por completo a toda pretensión de justificación, debe negar todos los valores de un proyecto ulterior para que dicha experiencia se dé a sí misma su propia autoridad; ya que en esencia, el fin último de la vacuidad es el vacío de fines.

Desde hace tiempo, la única filosofía que vive, la de la escuela alemana, tendió a hacer del conocimiento último la extensión de la experiencia interior. Pero esta *fenomenología* da al conocimiento el valor de un fin al que se llega por la experiencia. Es una alianza inestable: la parte concedida a la experiencia es justamente demasiado y no lo suficientemente grande. Los que le conceden tal parte deben sentir que desborda, por una inmensidad de posibilidades, el uso al que ellos se limitan. (...) Esta ausencia de equilibrio no sobrevive a la puesta en juego de la experiencia que va

hasta el límite de lo posible. Cuando ir hasta el límite significa por lo menos esto: que el límite que es el conocimiento como fin sea franqueado.¹⁶⁰

La experiencia mística, el éxtasis o bien la angustia ante el desistimiento de la nada, debe permanecer libre de la confesión, pues el que sabe no puede ir nunca más allá de su horizonte conocido. La experiencia límite exige en último término el imperio de lo completamente *desconocido*, el cual no puede basarse en ningún dogma o ciencia, sino que paradójicamente dicha experiencia debe basarse en un vacío de sentido. Lo desconocido no es afín ni a visiones, ni a palabras o consuelos, no es posible ya pretender “sentir” la experiencia de la nada simplemente con operaciones analíticas guiadas por preguntas inteligentes, como intenta la fenomenología. Para regresar al hombre la posibilidad de lo imposible, dicha experiencia debe acontecer por sí misma como la unión indiferenciada entre sujeto-objeto, como un no-saber por parte del sujeto y como lo completamente desconocido por parte del objeto. El completo desistimiento del sujeto no puede quedarse en la superficie de la confesión mística o filosófica, balbuceando conscientemente sobre la naturaleza del vacío, porque en la desesperación del abismo, no hay un punto fijo desde donde se pueda contemplar, no hay comunicación. Nada llena al vacío, en la nada, no se nada, porque no sé nada; en la pérdida absoluta de sí, en la muerte, no hay regreso. Por el contrario quién se queda atónito en el borde del abismo, elogiado simplemente por la inercia de su imaginación, balbucea sobre el sentimiento de vértigo perdiendo la oportunidad de saltar; saltar al abismo de la nada, habitar realmente en la vacuidad, exige sin propósitos y sin pretensiones últimas tomar una *decisión* constante y absoluta.

Es momento que la filosofía de un nuevo giro copernicano y abandone toda pretensión de justificarse a sí misma a partir de la experiencia. No obstante para esto suceda, habrá de regresar la propia experiencia de la nada a un ámbito por completo ajeno a la filosofía. Este ámbito es precisamente la vida cotidiana, el *continuum* de la vida diaria, el cual no se puede reducir a una experiencia determinada sino que constituye una totalidad indiferenciada, una unidad que va más allá de la reflexión y que constituye una forma de ser, una práctica continua. La ontología no ha encontrado todavía un horizonte en la que se asegure un contacto inmediato con la nada a través de la *praxis*, un ámbito indescifrable por completo que acontece como un conocer-sin-conocer y una acción-sin-acción entremezclándose en un punto donde teoría y *praxis* son un conocer-volviéndose lo-contemplado. Heidegger hizo bien en volcar el análisis

¹⁶⁰ Bataille, Georges. *La experiencia interior*. Trad. de Fernando Savater. Taurus. Madrid:1981. p.18.

fenomenológico hacia la vida cotidiana, hacia los estados de ánimo y hacia lo más inmediato de la experiencia, aquel universo óptico que nos transgrede y que se presenta como lo que está siempre ante-la-mano. Revolucionó de igual forma una filosofía en busca de una transformación existencial, una ética de la autenticidad impulsada por una toma de consciencia a partir de la apertura del Ser -el propio desistimiento de la nada-. No obstante, la pregunta de Heidegger sobre el Ser y la existencia humana fue incapaz de descender a un ámbito directo donde lo preguntado y quien se pregunta son transformados en y desde la nada. La ontología y el existencialismo si bien funcionan como una clara invitación a trascender la nihilidad, no contienen una propuesta práctica de cómo hacerlo.

La vacuidad budista se diferencia en este sentido de la nada edificada por la filosofía porque no refiere a una entidad diferente de la persona, sino que precisamente la constituye y llega a ser una con ella. Para la filosofía europea la nada, al ser definida siempre en relación al Ser, ha sido por tanto una categoría encerrada en un ámbito noético que refiere a aquello totalmente otro del Ser. Bajo el horizonte del *sunyata* en cambio, no existen una vacuidad pensada que no sea al mismo tiempo vivida, bajo esta perspectiva mucho más cercana y sincera, todas las actividades del hombre llegan a manifestarse al unísono con la vacuidad, toda actividad corporal, mental o emocional se dan en el escenario mismo de la Nada absoluta. La práctica de la vacuidad por tanto puede entenderse como una apropiación de la nada en el cuerpo, es decir, una aceptación constante de la inmediatez que involucra el cuerpo, perspectiva la cual por cierto, nunca llegó a visualizar el pensamiento heideggeriano. En palabras de Dōgen, “Dejar caer cuerpo-mente, cuerpo-mente caído” es por así decir, la posibilidad misma de asumir corporalmente la vacuidad, lo cual abre una visión mucho más dinámica e inmanente de la *praxis*, donde pensar, sentir y actuar son en cualquier situación apariencias finitas, insustanciales e interrelacionadas. En la práctica del desistimiento, la vacuidad es completamente una con la personalidad y la conciencia, haciendo del “yo” la corporalización misma de la vacuidad.

El momento en que uno considera la práctica de manera representativa, ya se ha apegado por ello a su forma. En el campo donde la práctica es verdaderamente práctica, el hombre que mueve sus miembros, las nubes que flotan por el cielo, el agua que fluye, las hojas que caen y las flores desparramadas son no-forma. Su forma es una forma sin forma. Adoptar esta forma sin forma como la forma del yo es precisamente lo que se pretende decir con el punto de vista de la práctica.¹⁶¹

¹⁶¹ Nishitani. *Op.cit.* p. 264.

La filosofía existencialista y la tradición hermenéutica, han cantado victoria al desaparecer al “yo” como fundamento, un avance teórico que impulsó en efecto el acto del pensar hacia nuevos horizontes ahora sin el incomodo *cógito* representacional. Pero satisfecha de encontrar un nuevo terreno para la reflexión, esta filosofía se ha demorado en hablar pomposamente sobre el acontecimiento y el Ser, sin preocuparse verdaderamente en desaparecer al sujeto. No obstante la muerte del yo no representa un simple supuesto teórico, exige una responsabilidad personal, un constante ejercicio individual de arrojar el ego hasta consumir su completa disolución. Defender así la ausencia de fundamento implica al mismo tiempo una forma de ser-en-el-mundo, un cuidado de sí como tarea de vida, ya que de otro modo, sostener una insustancialidad ontológica sin un soporte práctico y corporal, se convierte en un acto de negligencia, un franco abandono especulativo. Cuando la filosofía sepultó injustamente al “yo”, es ahora el sujeto el que ha caído en un olvido, pues obviando el carácter cotidiano desde donde se propone a pensar, ha olvidado un regreso al mundo. En definitiva la decisión de enterrar al sujeto no puede efectuarse desde la impotencia del discurso, pero la praxis de un constante desistimiento individual otorga en cambio, la posibilidad de un directo tránsito en vida hacia la muerte.

Ahora bien, efectuada la completa disolución del sujeto, más allá del ego y la representación, lejos de una confesión individual y sin la necesidad justificar el conocimiento, ¿Cuál es el horizonte ontológico que se presenta en el topos de la vacuidad? Al despertar al *satori*, gran parte de los testimonios revelan con una sorprendente neutralidad al mundo “tal y como es”, aquella tautológica simplicidad de las cosas manifestándose en su propio terruño, la poética del sí mismo y de los entes en su *tathatā*: “La luna brilla en el agua del río, el viento sopla en los pinos: fresca y pura sombra de una larga noche.”¹⁶² “El fuego quema, el aire se mueve, el agua es húmeda, la tierra es dura.”¹⁶³ “Los ojos horizontales y la nariz vertical. Día tras día, el sol sale por el este y el gallo canta al alba. Cada cuatro años el mes de febrero tiene veintinueve días.”¹⁶⁴ ¡Maravilla de maravillas! exclamó Gautama después de despertar a su verdadera naturaleza, misma sorpresa que refleja el poeta Basho al recitar “¡Qué gloria! Las hojas verdes, las hojas jóvenes. Bajo la luz del sol”, recordándonos que “el asunto

¹⁶² Yoka Daishi. *El canto del inmediato satori*. Traducción y comentado por Teisen Deshimaru Roshi. Kairos, Barcelona: 2000: p. 93

¹⁶³ *Casa zen: Cantos. Op. cit.* p.p. 28.

¹⁶⁴ Marc de Smedt. *Zen: Práctica y enseñanza; historia y tradición; civilización y perspectivas*. Kairós, Barcelona: 2005. p.119.

del pino apréndelo del pino, y el del bambú, del bambú". En el horizonte de la vacuidad las cosas no hacen más que evidenciar y confirmar lo que son, más allá del silencio y las palabras, sin la pretensión de buscar una verdad o cortar las ilusiones, la realidad se expresa como el simple desocultamiento *-aletheia-* de las cosas en su mismidad. El lenguaje de la tierra; el Ser en completa ausencia de pudor y a la luz de la nada.

"Cada mañana el sol sale por el este,
cada noche la luna desciende por el oeste.
Las nubes se disipan, la montaña desnuda sus huesos,
la lluvia cesa, las colinas circundantes son bajas." ¹⁶⁵

Cuando el mundo se manifiesta en su brillante inmanencia, el sujeto se disuelve por completo en la totalidad de lo ente, desaparece en un punto donde no existe distinción entre el "yo" y el "otro", y donde todo asunto que le corresponda a los demás es al mismo tiempo una responsabilidad personal; en el horizonte de la vacuidad todo sufrimiento ajeno es por entero un sufrimiento propio. Una dialéctica donde la negación individual se expresa siempre como la afirmación del otro, como una aceptación y compromiso por los demás manifestado en forma de *compasión*. Una lógica ambivalente donde la pulsión de *tanatos* que efectúa el "yo" sobre sí mismo, resucita como un eros indiferenciador, y donde la "Gran negación" que se dirige a la nada, se transmuta en una "Gran *compasión*" orientada a la plenitud del Ser. Nombrada en sánscrito como *bodhichitta* o "corazón despierto", esta *compasión* fundamental sustenta en general el espíritu *mahayana*, ya que es al mismo tiempo la fuerza vital con la que ha logrado transformar durante siglos el budismo al individuo y la sociedad. Se trata, pues, de una potencia que trasciende al individuo relativo y que impulsa todo acto de aceptación, solidaridad y hermandad por el otro, mimesis al vaciamiento (*ekkenosis*) que realiza Dios sobre sí mismo para afirmar al mundo de manera indiscriminada. E incluso cabe destacar que el propio acto de despertar a la vacuidad, nace de este mismo impulso de amor sincero hacia el otro, ya que despertar al *satori* es en verdad imposible si se pretende efectuar como un proceso meramente individual, la simple búsqueda de una liberación propia refleja todavía la propensión de una afirmación egoísta. No existe en definitiva una verdadera liberación, un despertar, si no se busca regresar al mundo para ayudar a los sufrientes dormidos.

Si escogemos esta muerte voluntariamente, y nos arrojamos a la profundidades de estas contradicciones inevitables, la realidad se renueva a sí misma desde las profundidades.(...) La salida de las contradicciones, que permanecía cerrada mientras

¹⁶⁵ Nishitani. *Op.cit.* p. 261.

la razón se aferraba a la confianza de sí misma, se abre al mismo tiempo en que la razón elige su propia muerte.(...) La "Gran negación" que lleva a cabo la nada absoluta como absoluta transformación, deviene "Gran compasión" en cuanto nos lleva hacia ella y nos regresa a la salvación por medio de la muerte resurrección. En esto reside la estructura característica de la "Gran Negación-qua-Gran Compasión" de lo absoluto.¹⁶⁶

Si bien la visión del budismo asegura que todos los sujetos y fenómenos son vacíos de un "yo" o una esencia, remarcando el hecho de que cada uno depende de los demás para constituirse como un sí mismo, en el horizonte de la vacuidad todo se sostiene de forma relativa y condicionada. Bajo este esquema, el sujeto sólo puede reconocerse a sí mismo en oposición a algo que determina como "otro" y con lo cual se relaciona -sea objeto, persona, idea, sentimiento, etc.-, por lo que inevitablemente toda identidad es relativa e inter-dependiente de la diferencia. En este sentido, sólo cuando el sujeto se niega a sí mismo reconociéndose como un ser relativo, permite que el "otro" llegue a ser realmente un "otro" y no meramente una parte de lo que es para sí, pues únicamente al permitir que la diferencia sea diferencia y no una identidad personal, los "otros" pueden afirmarse en virtud de sí mismos. Y a la inversa, para que el sujeto relativo pueda negarse a sí mismo, necesita de los otros para reconocerse como un ser relativo, porque a modo de una relación recíproca, la sociedad es también la condición de posibilidad para toda transformación individual. Esto quiere decir que la posibilidad misma de habitar en la vacuidad se obtiene tanto por una acción individual, como por un sacrificio individual a favor de la comunidad. El regreso al mundo y la responsabilidad con el otro define en general la forma de ser-en-la-vacuidad, pues entre el sujeto y la sociedad, la vacuidad se mantiene sólo como un espacio de medición transformativa entre ambos.

Vista la vacuidad como la condición misma de la intersubjetividad, un *Mittel* entre el individuo y la sociedad, será en este mismo espacio donde se pueda hablar verdaderamente de una *práctica política*. Ya que superado el horizonte egoico de la representación y la acción como un proyecto individual, se abre la posibilidad de un efectivo encuentro interpersonal donde no existe un sujeto sin mutua interrelación y donde todo sujeto es reconocido por la comunidad. Si aceptamos que en términos generales el ámbito de lo político se desarrolla en el terreno de una relación antagónica entre el individuo y la sociedad, el liberalismo enalteciendo a la persona y el socialismo a la comunidad, desde el punto de vista de la vacuidad se actualiza una síntesis

¹⁶⁶ Tanabe Hajime. *Filosofía como metanoética*. Op. cit. p.123.

dialéctica entre libertad y determinismo. Síntesis que no ha de entenderse como una superación, sino precisamente como un permanente trabajo de confrontación y limitación entre el “yo” y el otro, entre el individuo y la sociedad, entre la minoría y la mayoría, entre etnias, culturas y naciones, una extensa malla de elementos interrelacionados en constante oposición, que efectúa cada uno el mismo ejercicio de negación, consciente de recibir del otro una afirmación recíproca. La política vista como una *praxis* de la vacuidad, se muestra entonces como un proceso donde no es ni el individuo, ni la comunidad, ni las masas, el sujeto de la historia, sino la Nada absoluta entendida como una mediación transformativa en el interior de toda relación contradictoria. Al efectuarse esta transformación de mutua negación-afirmación, los opuestos se reconcilian: el otro ve por ti, el trabajo es realizado en beneficio del otro y la diferencia es aceptada como una diferencia relativa. El compromiso y la responsabilidad por el otro fruto de la compasión fundamental, son por tanto el motor de una nueva revolución, armas que no pertenecen a la lógica acumulativa, ni a la voluntad de poder, sino que justamente actúan develando los efectos positivos de su negación.

En el corazón de toda situación, como fundamento de su ser, hay un vacío “situado”, alrededor del cual se origina la plenitud (o los múltiples estables) de la situación en cuestión. Así en el corazón del estilo barroco llegado a su saturación virtuosa, se encuentra el vacío (tan inadvertido como decisivo) de un pensamiento verdadero de la arquitectónica musical.(...) Se podrá decir que, puesto que una situación está compuesta por los saberes que por ella circulan, el acontecimiento nombra el vacío en tanto que nombra lo no sabido de la situación.(...) Por último diremos que el carácter ontológico fundamental de un acontecimiento es el de inscribir, nombrar, el vacío situado que es la razón por la cual aquel se constituye como acontecimiento.¹⁶⁷

Todo individuo y sociedad son interpelados constantemente por una negatividad ontológica, ciertos acontecimientos donde la experiencia de la nada se manifiesta en su más cruda realidad interrumpiendo la estabilidad y persistencia de la vida. Aún así, esta contradicción es y ha sido siempre el eje de la transformación histórica, pues la voluntad de vida lucha incansablemente en un anhelo de dominio y perpetuación, a fin de llenar aquella intempestiva negación existencial: la *privación* de las necesidades más básicas, techo, comida, refugio; el *despojo* de un trabajo, de un futuro o proyecto de vida; la *carencia* de valores, de memoria, de un sentido histórico; la *falta* de elementos que conforman una vida digna, de justicia, de honestidad; la *finitud* de la naturaleza y la

¹⁶⁷Alain Badiou. *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. Trad. Raúl J. Cerdeiras. Herder, México:2004. p. 102.

inegable contingencia de todo lo existente; la ausencia de un ser querido, su desaparición, la insoportable falta de su presencia; esa injusta *otredad* entre el capataz y el explotado, la diferencia de clases, la intolerancia, el racismo y la desigualdad. En todo acontecimiento y en toda relación humana existe un vacío ontológico, ya que en esencia la vida se alimenta devorándose a sí misma, en un perfecto equilibrio el mundo se sostiene ligado por una infinita red de causas y efectos que devienen entre sí negándose. Es por ello que la posibilidad misma de ocupar este vacío, de ver y nombrar la injusticia, de alzar la voz y responsabilizarse por el sufrimiento ajeno, constituye el valor de la compasión por el otro, representa la decisión política de negar lo establecido para encarar la contradicción histórica. Éste es el corazón de la práctica de la vacuidad, una mutua transformación entre el individuo y la sociedad que abre un *locus* donde la negación busca convertirse en afirmación, lo oculto sale a la luz, el silencio encuentra palabras y el vacío es finalmente vaciado de sí mismo.

Nishida explica esta mutua relación entre individuo y sociedad de dos maneras: como *praxis* o acción; y como *poiesis* o creación. Esto quiere decir que toda acción humana es al mismo tiempo creativa o expresiva, en el sentido de que todo hacer o producir, al ocupar un sitio histórico, *nace* de un mundo y siendo mundo, *hace* al mundo. El sujeto es por su parte *poietico* corporalmente, ya que toda acción que realiza es asumida como una mediación corporal, este sí mismo que ve piensa y actúa en el mundo, utiliza siempre su cuerpo como base de expresión. Ahora bien, si la vida del individuo está íntimamente relacionada con su entorno y la comunidad, y dicha relación es una mediación de la Nada absoluta, la *praxis* consiste precisamente en corporalizar la Nada absoluta, en un espacio donde el sujeto vacío refleja dentro de sí al mundo como un foco dinámico de autoexpresión. La acción de un yo-sin-yo que proviene de la vacuidad y retorna a ella, es por tanto una acción-sin-acción, o bien, una acción sin otra intención más que la expresión creativa y formativa del *Mundo Histórico*. Bajo la lógica del *topos* de Nishida, tanto el individuo como la historia son mutuamente autoformativos como si se tratase de mónadas de un mismo sistema, donde la autoexpresión de la historia utiliza al sujeto como un foco móvil, y el sujeto es determinado a actuar como una expresión de la propia historia. La *praxis* histórica tiene por tanto dos direcciones recíprocas: de lo hecho a lo activo y de lo activo a lo hecho, de lo estático a lo dinámico y de lo dinámico a los estático, se mueve y es inmóvil, se expresa y a su vez es expresado.

El mundo histórico comienza al tener tradición. La tradición se origina del mito, el rito, el festival, etc., que proviene del *dromenon* como socialización del contenido del hecho primigenio que es la autopercepción de la Nada absoluta. Ese contenido penetra en nuestra carne, en los músculos motores y en nuestros huesos, se desliga del mundo verbal y de ahí sólo puede salir como otro *dromenon*, es decir, mediante una acción creativa que le dé significado: la tradición es sentir la historia como fuerza por la cual reviven nuestros ancestros en este cuerpo y en esta sangre.¹⁶⁸

Visto desde el plano de la vacuidad, el Mundo histórico se manifiesta como una mediación dialéctica de afirmación y negación que realiza la Nada absoluta entre los ámbitos: sujeto-objeto, temporal-espacial, eterno-presente, pasado-futuro, absoluto-relativo, sociedad-individuo, vida-muerte, fáctico-creativo, trascendente e inmanente; un perfecto equilibrio entre el Ser y la Nada. La historia es en este sentido, un espacio dinámico en el que toda relación del mundo se manifiesta en un tiempo que no es lineal ni meramente circular, es por así decir un *eterno presente*, una inmanencia temporal en la que todo ente alcanza un lugar de auto-expresión. El sujeto relativo, siendo simultáneamente corporal, expresivo y creativo, está situado en la historia y es la historia, de modo que, más allá de sus determinaciones culturales, es siempre un vector *poietico* que trasciende la historia a través de su *praxis*. No obstante, para trascenderse a sí mismo y enfrentar el carácter determinante y absoluto de la historia, el sujeto debe morir en el instante, habrá que asumir la temporalidad desde la vacuidad en un tiempo donde sin pasado ni futuro, se ocupe por entero del presente como una acción a transformar. La temporalidad del "yo" vacío puede entenderse entonces en el sentido de una ética del tiempo abierto, una realización práctica del instante, o bien un constante compromiso *aquí y ahora* en todo acontecimiento que se presente ante cualquier sujeto. Porque, si bien el mundo histórico no depende completamente de la decisión del individuo, en tanto que es ya un ser histórico, el hombre carga siempre bajo sus hombros la responsabilidad de hacer historia. Del mismo modo para los autores de la Escuela de Kioto, sólo a partir de la mediación de la nada, los individuos pueden convertirse en matrices de la historia y en un proyecto de transformación política.

Al descender al infundamento de la nada aparece una subjetividad que al tomar la nada como suelo ingresa al aquí y al ahora, manifestándose como entrega y encuentro con todo lo que es. Pues bien para la escuela de Kioto, esa es la religiosidad en sentido último, solo en lo ordinario, en el día a día, acontece la existencia religiosa y ésa es la apertura histórica a la que da lugar el verdadero yo como existencia religiosa. La subjetividad transformada por al nada absoluta es la que colinda con el

¹⁶⁸ Agustín Jacinto Zavala. *Tradición y mundo histórico en la filosofía de Nishida Kitaro*. El colegio de Michoacán, México: 2004. p. 525.

mundo de la historia o da lugar a la apertura de la historia en sentido radical en cuanto presente absoluto.¹⁶⁹

Es claro que sin la presencia de un sujeto sustancial e histórico, no tiene sentido hablar de una filosofía política, por lo menos con las mismas categorías metafísicas. Resulta igualmente peligroso sostener una filosofía de la historia sin caer en una argumentación absolutista, y más arriesgado aún, exponer desde el horizonte de la vacuidad, una ética basada en principios universales, pues no hay en esta perspectiva un ser que no sea al mismo tiempo un *deber ser*. Se ha de reconocer por lo mismo, el enorme esfuerzo realizado por la escuela de Kioto en desarrollar estos tres ámbitos del pensar manteniendo al mismo tiempo la contradicción argumentativa que implica tanto la insustancialidad del sujeto, como de la realidad. Ya que repasar los dilemas filosóficos de la política, la historia y las relaciones intersubjetivas, no ya desde la *sustantia* sino desde una estructura abierta e interrelacional, no es en absoluto una tarea fácil. La escuela de Kioto ha elegido bien en adoptar la categoría de la “Nada absoluta” para erigir con ella una vela capaz de zarpar en el vasto océano de la meditación teórica. No obstante, para ellos la “Nada absoluta” o el *sunyata*, no es algo distinto a un estado mental y corporal, no se diferencia de una forma de vivir o de pensar. El auto-vaciamiento en Nishida, el movimiento de *zange* para Tanabe y el desfondamiento de la vacuidad en Nishitani, nos hablan en conjunto de una esta experiencia vivida en carne propia, una fuente de inspiración desde donde nacen sus palabras y hacia donde buscan regresar. Su filosofía puede entenderse por tanto, como una franca invitación a sus lectores a conocer-a-través-de-volverse la propia vacuidad, un abierto llamado a realizar cada uno por sí mismo la transformación individual, y promover en último término una revolución social.

La meontología nos aporta las herramientas necesarias para visualizar el camino, es una luz que abre horizontes en la posibilidad de otra historia. No obstante el camino ha de recorrerlo cada uno, paso a paso, tal como estas páginas han sido leídas letra por letra. Porque como bien dice un refrán zen “Quien busca el camino, ya lo ha perdido”, la práctica de la vacuidad no se encuentra ni dentro de estas palabras, ni en otro libro, ni en ninguna otra parte. El camino está siendo de hecho caminado, lo único que se necesita es por tanto, caer en cuenta y *despertar* a lo más evidente, bajar la mirada a nuestros pies y apreciar el abismo de la vacuidad en la vida cotidiana. Retroceder la

¹⁶⁹ *La filosofía y su otro. Para pensar el presente*. Rebeca Maldonado: “Sobre la metanoética de Hajime Tanabe y la Lógica del topos de Nishida Kitaro. Ensayo sobre la escuela de Kioto”. Editores Oscar barroso, Javier de la Higuera y Luis Záes. Universidad de Granada: 2013. p. 171.

mirada hacia sí mismo, no significa en este sentido buscar en el cielo una trascendencia, o bien una inmanencia en la tierra, representa la posibilidad de encontrar en el presente un *eterno retorno*, significa vivir el tiempo no como un tiempo que pasa, sino en el tiempo mismo asumiendo el devenir ontológico, que al dejar constantemente de ser, renueva al mundo en un vector vertical, un tiempo donde pasado y futuro son abiertos hacia dos direcciones opuestas que confluyen en el instante. Un *momentum* que se vive como el regreso al ámbito de lo mundano, el retorno al terruño de la cotidianidad, la aceptación del abismo como un abrazo del destino.

La tarea histórica que el mundo entero tiene ante sí es dar un giro al modo de ser devorador y consumidor que busca imponerse sobre toda la superficie de la tierra y la devora día con día. Necesitamos traspasar la experiencia de sobresaturación, hasta necesitar como nunca de la nada pura y simple como el agua. La experiencia de vacío permitirá, como individuo y como especie, traspasar, purgar, modificar y dejar fuera de sí la experiencia del hartazgo físico y espiritual, hasta convertirnos en la fuente de los signos visibles y discretos de nuestra felicidad.¹⁷⁰

Vivir en el presente significa asumir la religiosidad innata que el mundo moderno ha decidido velar, implica aceptar nuestra finitud como la posibilidad misma de renacer y cambiar, transformar nuestros hábitos mentales y corporales adormecidos por la acción monótona y asignificativa. El ateísmo y el ciego avance del progreso científico, al matar a Dios con el golpe de la razón olvidaron dejar en su lugar algo a cambio, una nada vacía ocupó el espacio del Absoluto barriando durante más de tres siglos todos los ámbitos de la cultura. La angustia por la muerte, la ausencia de valores y la falta de un sentido por el trabajo y por la vida misma, representan hoy en día la superficie de este deicidio injustificado, el cual por cierto, estamos muy lejos de merecer. La corrosiva nihilidad en la que ha caído la humanidad emana el pútrido olor de una nada abandonada bajo el sol de las circunstancias, un vacío lleno de tedio y aburrimiento, la misma insipidez con la que habitamos nuestros días. El consumismo y la avidez de tener siempre algo más, manifiestan esta sed insaciable en la que ha caído la sociedad, perdida, confundida, sin deseo ya de saber nada, de salir del mundo o responsabilizarse por el mismo. La presente tesis pretende por tanto, dar ese indispensable paso de no pensar en nada, a pensar en la nada, propiedad de una verdadera preocupación y compromiso por el pesimismo estancado de esta humanidad que padecemos. No obstante, tomar conciencia de un lugar para la nada es en principio una tarea sencilla, la filosofía ha llegado hoy en

¹⁷⁰ Maldonado, Rebeca. *Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche*. Ediciones sin nombre, México: 2008. p. 136.

día hasta este punto. Pero vaciar el vacío en el que hemos caído en conjunto, implica un ejercicio que no puede llevarse a cabo por el pensamiento de unos cuantos, exige la práctica constante y colectiva de efectuar una negación antropocéntrica. Sólo entonces podremos ver lo que sucede más allá de nosotros mismos, sólo así podremos escuchar a la tierra agonizando nuestro propio olvido, a la naturaleza muriendo en beneficio del hombre y nosotros otorgando a cambio la simple indiferencia de nuestra espalda. La filosofía tiene por tanto, la responsabilidad de pensar y escribir la posibilidad de otra historia, una tarea imprescindible que se encuentra por cierto en nuestras manos: en el interior de nuestros puños abiertos.

“Venero al mejor de los maestros, al buddha perfecto, quien enseñó el surgir en dependencia, la feliz pacificación de las proyecciones, no la unidad, no la multiplicidad, no el devenir, no el ir, no el cesar, no el surgir, no la aniquilación, no la persistencia.”¹⁷¹

¹⁷¹ Nagarjuna. *Versos sobre los fundamentos del camino medio*. Introducción, traducción y notas de Abraham Velez de Cea. Kairós, Barcelona: 2003. p. 43.

Bibliografía:

- Anne Cheng. *Historia del pensamiento chino*. Trad. de Anne-Helène Suarez Girard. Bellaterra, Barcelona: 2002.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. y notas de Tomas Calvo Martínez. Gredos, Madrid: 1998.
- Badiou, Alain. *La Ética*. Ensayo sobre la conciencia del mal. Trad. Raúl J. Cerdeiras. Herder, México: 2004.
- Bataille, Georges. *La experiencia interior*. Trad. de Fernando Savater. Taurus. Madrid: 1981.
- Bergson, M. H. *La evolución creadora*. Trad. y prólogo de José Antonio Miguez. Aguilar, Madrid.
- Böhme, Jakob. *Las confesiones*. Intro. de Evelyn Underhill. Océano/Abraxas, Barcelona: 2001.
- Bruno, Giordano. *Sobre el infinito universo y los mundos*. Trad. y notas de Ángel J. Cappelletti. Aguilar, Buenos Aires: 1981.
- Caputo, John D. *The mystical elements in Heidegger´s thought*. New York Fordham University press: 1990.
- Casa zen: Cantos. Compilación y traducción por Gerardo Gali y Martha Sastrias.
- Constante, Alberto. *El retorno al fundamento del pensar*. UNAM, México: 1986.
- Cioran. E. *Ese maldito yo*. Trad. de Rafael Panizo. Tusquets. México: 2010.
- Dionisio Areopagita. *Obras completas*. Edición de Teodoro H. Martín. B. A. C, Madrid: 1990.
- Dumoulin, Heinrich. *Zen Buddhism*. Trad. by Paul Peachey. Pantheon Books, NewYork: 1963.
- *Zen Buddhism: A History*. Vol 2: Japan. translated by James W. Heisig & Paul Knitter. World Wisdom, Bloomington: 2005.
- Echeverría, Bolívar. *El materialismo de Marx*. Itaca, México D.F: 2010.
- Eihei Dōgen. *Shobongezo*. Trad. y edición española por Pedro Piquero y Gudo Wafu Nishijima. Siro, España: 2013.
- *Shu shō gi: "El significado de la Práctica-Realización"*. Introducción y traducción del Aigo Seiga Castro. Tomado de <http://budadharmazen.org/tierra-del-buda/tripitaka/textos-de-la-tradicion-zen-soto/shushogi.pdf>

- Fukanzazengi. "Exhortación universal para el zazen definitivo". Tomado de: www.zazen.es/libros/fukanzazengi.pdf
- Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. Trad. y prólogo de Fernando Alvarez Uría. Altamira, La Plata Argentina: 1996.
 - G. Deleuze y F. Guatari. *¿Qué es filosofía?* Traducción Thomas Kauf. Anagrama, Barcelona: 1993.
 - Gil Pérez, Raul. *La alegría de la nada*. Visión libros, Madrid: 2011.
 - Givone, Sergio. *Historia de la nada*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires. 2010.
 - Heidegger, M. *Aportes a la filosofía. Acerca el evento*. Traducción Dina V. Picotti C. Biblos, Buenos Aires: 2005.
 - ----- *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyete. Alianza, Madrid: 2010. p. 90.
 - ----- *Carta sobre el humanismo*. Versión de Helena Cortes y Arturo Leyete. Alianza, Madrid: 2000.
 - ----- *Estudios sobre mística medieval*. Trad. y notas de Jacobo Muñoz. FCE, México: 1997.
 - ----- *El origen de la obra de arte*. Versión Helena Cortez y Arturo Leyete. Alianza Madrid: 2000.
 - ----- *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Edición de Francisco Soler. Editorial Universitaria, Santiago: 1993.
 - ----- *Fenomenología de la religión*. Prólogo y traducción. Jorge Uscatescu. Siruela, Madrid: 2005.
 - ----- *Hitos*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid: 2000.
 - ----- *La cosa*. Trad. de Eustaquio Barjau en Conferencias y artículos. Serbal, Barcelona: 1994.
 - ----- *La proposición del fundamento*. Trad. y notas Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Serbal, Barcelona: 1991.
 - ----- *Ser y tiempo*. Introducción y traducción Manuel Garrido. Tecnos, Madrid: 1999.
 - ----- *Ser y tiempo*. Trad. José Gaos. FCE, México: 2008.
 - ----- *Serenidad*. Versión de Yves Zimmermann. Serbal, Madrid: 1988.

- *Tiempo y Ser*. Trad. de José Luis Molinuevo. Tecnos, Madrid: 2000.
- Hadot, P. *Ejercicios espirituales y la filosofía antigua*. Trad. Javier Palacio. Siruela, Madrid: 2006.
 - Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Trad. Rodolfo Mondolfo. Solar, Argentina: 1968.
 - ----- *Fenomenología del espíritu*. FCE. México: 2012.
 - Heisig, James W. *Los filósofos de la nada: un ensayo sobre la escuela e Kioto*. Herder, Barcelona: 2002.
 - Heráclito. *Fragmentos*. Versión al español de José Gaos. Comentarios por Enrique Hülsz. UNAM, México: 1982.
 - Henry, Michel. *Fenomenología de la vida*. Traducción Mario Lipsitz. Prometeo, Buenos Aires: 2010.
 - Hesiodo. *Obras y fragmentos*. Trad. y Notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Diez. Gredos, Madrid: 1978.
 - Hollenback, Jess. *Mysticism: Experience, Response, and Empowerment*. Penn State Press, Pennsylvania: 1996.
 - Hui-neng. *Sutra del estrado*. Trad. de Laureano Ramírez. Kairos. Barcelona: 2000.
 - Husserl, E. *Las conferencias de Paris*. Traducción y notas Antonio Zirón. UNAM, México: 1995.
 - *Iatros*. Ensaio de Filosofía, Saúde e Cultura. Rebeca Maldonado: "El horizonte de la nada". Organizadores Rodrigo Siqueira-Batista y Rómulo Siqueira-Batista. Papel virtual. Río de Janeiro 2005.
 - Jullien, François. *Un sabio no tiene ideas o el otro de la filosofía*. Trad. de Anne-Hélène Suárez Girard. Siruela, Madrid: 2001.
 - Kant, I. *Critica de la Razón Pura*. Trad. y notas Mario Caimi. Colihue, Buenos Aires: 2007.
 - Kapleau, Philip. *Los tres pilares del Zen*. Árbol, México D.F: 1986.
 - Keiji Nishitani. *La religión y la nada*. Int. de James Heisig. Trad. de Raquel Bouso García. Siruela, Madrid: 2003.
 - Keith Sir. A.B. *Buddhist Philosophy in China and Ceylon*. Oxford Press, E.U.A: 1923.
 - Kitaro Nishida. *Indagación del Bien*. Cap. 8. Gedisa, Barcelona: 1995. p. 95.

- ----- *Pensar desde la nada*. Sígueme, Salamanca: 2006.
- *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Edición Juan Martín Velasco. Trotta, Madrid: 2004.
- *La esencia del zen*. Selección, traducción y epílogo de Thomas Cleary. Kairós, Barcelona: 1990.
- *La filosofía y su otro. Para pensar el presente*. Rebeca Maldonado: "Sobre la metanoética de Hajime Tanabe y la Lógica del topos de Nishida Kitaro. Ensayo sobre la escuela de Kioto". Editores Oscar barroso, Javier de la Higuera y Luis Záes. Universidad de Granada: 2013.
- - *Lao tzu. Tao te ching. Versión de Stephen Mitchell*. Gaia, Madrid: 1999.
- - *Leibniz, G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*. Edición Ezequiel de Olaso. Charcas, Madrid: 2003.
- Llano Cifuentes, C. *Etiología de la idea de la nada*. FCE. México: 2004.
- ----- *La filosofía del no en José Gaos*. Diánoia, Vol. XLIII, número 43, 1997.
- *Los filósofos presocráticos*. Tomo I. Intro. Trad. y Notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Gredos, Madrid:1986.
- Maldonado, Rebeca. *Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche*. Ediciones sin nombre, México: 2008.
- Marc de Smedt. *Zen: Práctica y enseñanza; historia y tradición; civilización y perspectivas*. Kairos, Barcelona: 2005.
- María Haas, Alois. *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Herder, Barcelona: 2002.
- Marquina de Hoyos, Andrés. *Política de la vacuidad. Un ensayo ontológico desde la metanoética de Tanabe Hajime*. Artículo académico. UNAM: 2012.
- Martin Morillas, Antonio Miguel. *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en oriente*. Hermenéutica contrastativa. Tesis doctoral. Departamento de filosofía. Universidad de Granada: 2003.
- M. de Certeau. *La fábula mística*. UIA, México D.F: 1982.
- M. Eckhart. *El fruto de la nada*. Edición. de Amador Vega. Siruela, Madrid: 2008.
- *Mumonkan o La barrera sin puerta*. Comentarios por Shibayama Zenkey. Tomado de: www.oshogulaab.com/zen/textos/.htm

- Nagarjuna. *Versos sobre los fundamentos del camino medio*. Introducción, traducción y notas de Abraham Velez de Cea. Kairós, Barcelona: 2003.
- Nicol, E. *Los principios de la ciencia*. FCE, México: 1984.
- Nietzsche, F. *El nihilismo: Escritos póstumos*. Selección y Trad. de Goncal Mayos. Península, Barcelona:1998.
- Pablo Redondo Sánchez. *Filosofar desde el temple de Ánimo. "La experiencia fundamental" y la "teoría del encontrarse" en Heidegger*. Universidad de Salamanca. España: 2005.
- Parkes, G. *Heidegger and Asian Thought*. University of Hawaii Press, Honolulu: 1987.
- Paz, Octavio. *El aro y la lira*. F.C.E, México: 2008.
- Platón. *El sofista*. Trad. y notas Isabel Santa cruz, Alvaro Vallejo y Nestor Luis. Gredos, Madrid:1988.
- *El Sofista*. Trad. Intro. y notas de Casadesús Bordoy. Alianza, Madrid: 2010.
- *Díálogos. El sofista o del Ser*. Porrúa, México: 2005.
- *República*. Libro VII. Trad. Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid: 2008.
- Plotino. *Enéadas*. Trad. y notas de Jesus Igal. Gredos, Madrid: 1998.
- *Preguntas del Rey Milinda*. Trad. del pali al español por Bhikkhu Nandisena en colaboración con Francisco José Ramos. Tomado de: http://www.btmar.org/files/files/milinda1_1esp.pdf.
- Radhakrishnan. *Indian Philosophy*. Oxford University Press: 1929.
- Santa Biblia. *Antiguo y nuevo testamento*. Génesis 1:1. Reina Valera, Utah: 2009.
- Sartre, J.P. *El ser y la nada*. Traducción Juan Valmar. Losada, Buenos Aires: 1998.
- Saviani, Carlos. *El oriente de Heidegger*. Trad. Raquel Bouso García. Herder, Barcelona: 2004.
- Schilbrack, Kevin. *Thinking through rituals. Philosophical perspectives*. Rutledge. New York & London: 2004.
- Schopenhauer, A. *El mundo como Voluntad y Representación*. Tomo II. Trotta, Madrid: 2009.

- Shizuteru Ueda. *Zen y Filosofía*. Trad. Raquel Bouso García e Iliana Giner Comín. Herder, Barcelona: 2004.
- Tanabe Hajime. *Filosofía como metanoética*. Traducción de Rebeca Maldonado. Herder, Barcelona: 2014.
- Tenzin Wangyal Rinpoche. *El yoga de los sueños*. Grijalbo, México: 2000.
- *The buddha eye. An anthology of Kyoto school and its contemporaries*. Edition by Frederick Franck. World Wisdom, Canada: 2014.
- Watts, Alan. *El camino del zen*. Trad. Adolfo Vázquez. Edhasa, Barcelona: 2003.
- Watson, B. *Las Enseñanzas Zen del Maestro Lin-Chi*. Liebre de marzo, Barcelona: 2000.
- Yébenes Escardó, Zenia. *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*. Anthropos, México: 2007.
- Yoka Daishi. *El canto del inmediato del satori*. Traducción y comentarios por Teisen Deshimaru Roshi. Kairos, Barcelona: 2000.
- Zambrano, M. *Filosofía y poesía*. FCE, México: 1996.
- Zavala, Agustín Jacinto. *Tradición y mundo histórico en la filosofía de Nishida Kitaro*. El colegio de Michoacán, México: 2004.