



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Estudios Superiores Iztacala

"De 'lo espiritual' y 'lo humano' en Psicología, una exploración conceptual"

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA
P R E S E N T A (N)

Mario Gallegos Arévalo

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CAMPUS IZTACALA



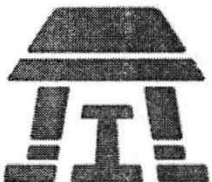
Director: Lic. Gerardo Abel Chaparro Aguilera

Dictaminadores: Lic. Irma Herrera Obregón

Dr. Sergio López Ramos

SECRETARÍA DE CARRERA DE PSICOLOGÍA

Vo. Bo. Lic. José Moctezuma Solinas Torres
21/Octubre/2015





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	4
<i>Inquietudes personales</i>	7
<i>Preámbulos y Advertencias</i>	11
<i>La noción de „lo espiritual“</i>	13
I. LA TRADICIÓN DEL TAOISMO	17
1.1 <i>El Tao</i>	18
1.2 <i>Lo inteligible y lo impermanente</i>	21
1.3 <i>Raíces Chamánicas</i>	23
1.4 <i>Vacuidad y Gobierno</i>	26
1.5 <i>La Inmortalidad</i>	31
1.6 <i>Ascetismo y Alquimia interna</i>	34
II. EL CORAZÓN DEL TAOISMO	41
2.1 <i>La diversidad del camino</i>	45
2.2 <i>Asimilando „lo espiritual“ como la impermanencia</i>	49
III. LA TRADICIÓN DEL BUDISMO	52
3.1 <i>Samsāra</i>	53
3.2 <i>Siddhārtha y Dharma</i>	56
3.3 <i>Theravāda y Mahāyāna</i>	61
3.4 <i>Prajna, Dhyana y Sila</i>	65
3.5 <i>Vajrayāna</i>	67
3.6 <i>Rigpa</i>	70
IV. EL CORAZÓN DEL BUDISMO	74
4.1 <i>Chán</i>	76
4.2 <i>Satori</i>	80
4.3 <i>Kōan</i>	85

4.4 Zen.....	87
4.5 Asimilando „lo espiritual“ como la vacuidad.....	92
V. LA TRADICIÓN OCCIDENTAL	99
5.1 Hacia un pensamiento Moderno.....	101
5.2 Cogito ergo sum	107
5.3 Empirismo y Escepticismo.....	116
5.4 La visión Newtoniana.....	126
5.5 Idealismo Trascendental	131
VI. LOS LÍMITES DE LA RAZÓN PURA Y EL PESIMISMO	139
6.1 El Noúmeno.....	146
6.2 Arthur Schopenhauer	151
6.3 La negación de la volición.....	160
6.4 La afirmación de la Voluntad.....	167
VII. ACERCA DEL EXISTENCIALISMO.....	173
7.1 El sentimiento del absurdo	175
7.2 Asimilando „lo espiritual“ como „lo humano“.....	179
VIII. „LO ESPIRITUAL“ Y „LO HUMANO“ EN PSICOLOGÍA	186
8.1 Homo Consumens.....	190
8.2 Homo Patiens	198
8.3 Aceptación – Autenticidad – Empatía.....	209
8.4 Asimilando „lo humano“ como acompañamiento psicológico.....	219
CONCLUSIONES	222
El principio trascendente	222
Modelo triadico.....	227
La Hipótesis Humanista	230
REFERENCIAS.....	234

INTRODUCCIÓN

A lo largo del siglo XX Occidente experimentaría una ruptura con los ideales de la *Ilustración*, mismos que impulsaran, años atrás, las revoluciones sociales y económicas que se presumía habían restablecido la libertad y desarrollo al ser humano – arrebatadas por la iglesia y la monarquía desde la época medieval. Las diversas crisis mundiales surgidas en este período serían clara evidencia de la falibilidad de aquellas, premisas racionalistas que se sostenían como fundamentales para el progreso humano – la ciencia y la razón, el individualismo y la productividad, se mostraban insuficientes para otorgarle al ser humano una autonomía y armonía auténticas (Fromm, 2013). No obstante, el pensamiento Occidental no estaba en realidad desprovisto de alternativas para otorgar al ser humano una visión propositiva ante tal panorama pesimista; tanto la tradición filosófica como psicológica lograban dar pasos fuera del pesimismo – con respecto a la secesión del positivismo ante las grandes guerras mundiales y alienaciones industriales – al exaltar un *activismo experiencial* como nuevo despliegue y desarrollo de las capacidades humanas.

Por su parte, el pensamiento Oriental había señalado este giro hacia ya siglos, sugiriendo un abandono de la intención aprehensiva del intelecto para con el mundo, hacia una inclinación más bien *participativa*, activa y espontánea del mismo, lograda en su unificación con la experiencia intuitiva (Suzuki, 2006). Lejos de desentenderse de aquellas filosofías, las nuevas postulaciones del pensamiento existencialista y humanista de Occidente coinciden de manera esencial con ellas. Al *evolucionar* ambas tradiciones, Oriental y Occidental, desde premisas diferentes: desde el entendido de la esencia del mundo, y desde el entendido sobre la condición humana, respectivamente, sus conclusiones llevan a ambas a resaltar a la *experiencia intuitiva* y al *acto espontáneo* frente a la hegemonía ya fútil de la *razón pura*.

Sin embargo, la tradición del pensamiento *psicológico*, siendo la psicología una disciplina hija del naturalismo científico – cuyo núcleo epistemológico está precisamente permeado por aquella intención aprehensiva del intelecto, de la manipulación y posesión (no participación) de los *objetos* del mundo – se aletarga en su reconocimiento de esta situación de cambio, tanto en sus manifestaciones teóricas como vivenciales, y asimismo en su participación del nuevo advenimiento teórico que rompe con la “exclusividad científica”.

Nuestra disciplina se muestra titubeante en su reconocimiento de las alternativas que van más allá del *entendimiento modernista* (Gergen, 2001), para trascender la sumisión de la totalidad humana ante la mera razón, cuyos límites tanto la filosofía como la historia y la misma ciencia habían estado poniendo de relieve desde principios de siglo (Barrett, 1990).

En aras de subrayar la importancia de este giro y sus implicaciones, para el *pensamiento psicológico*, nuestro menester a través de la tradición Oriental y Occidental resulta claro: recuperar un entendimiento que nos sirva de guía para facilitar comprender dicha alternativa en nuestra propia disciplina – a través de su despliegue histórico y vivencial – ; en su papel como paso *evolutivo* consistente con el desarrollo de estas tradiciones, y las consecuencias que conllevaría para la práctica de la psicología como disciplina humanista, ya no meramente “científica”. Finalmente, como ya decía, no es que el pensamiento Occidental, tanto de la tradición filosófica como psicológica, carezca de estas postulaciones – sobre los límites de la razón, sobre *lo espiritual* y sobre *lo humano* – sino que su importancia no ha sido todavía comprendida en su totalidad. Hemos de indagar en su surgimiento, su asimilación y práctica, desde instancias diversas, para enriquecer nuestro entendimiento de las mismas y comprender cabalmente el lugar que ocupan también en nuestra propia disciplina.

La dimensión “espiritual” es un tópico al que la psicología volcó particular interés en sus inicios – siendo la *experiencia religiosa* uno de los fenómenos centrales en la obra de pensadores como *William James* y demás personajes sumamente importantes en la fundación del pensamiento psicológico (Wulff, 1997). Los símbolos y valores que las personas regularmente otorgan a diversas prácticas, relativas a su entendimiento de “lo espiritual” – que utilizan como guía para realizar un despliegue *significativo* de sus vidas, en cuanto a su sacralidad (Eliade, 1987) – desde siempre han sido elementos abundantes y emblemáticos para la vida humana (Hood, Hill & Spika, 2009). De tal modo resultara inmediatamente comprensible la importancia que esta dimensión tuviera para la disciplina psicológica; no obstante, daremos cuenta de razones de mayor peso para justificar esta inquietud por el tema.

Actualmente se ha manifestado un aumento en el interés del público por las religiones, en aras de realizar una búsqueda de “lo espiritual” (Wulff, 1997), siendo

precisamente el uso contemporáneo del término referido como una especie de búsqueda, como un logro o meta a cumplir para aliviar el sentimiento de vacío posterior a aquella ruptura ideológica de la que dijimos sufrió Occidente. La renovada visión de “lo espiritual”, realizada por el pensamiento *postmoderno*, reconoce la dirección de tal “búsqueda” como referente principalmente al *espíritu humano*, siendo que “*da expresión al ser que está en nosotros*” (Roof, 1993, citado en Wulff, 1997, p.7) – posición muy *ad hoc*, como dijimos, con la postura *humanista* en psicología. Precisamente el paso a considerar actualmente sería el de sustituir el optimismo roto de los ideales del intelecto, por la propuesta de la visión total del ser humano en su *experiencia como persona*, un *activismo* que trasciende la dicotomía intelectual *optimismo-pesimismo*. Para dicha propuesta, la implicación de la psicología como disciplina *facilitadora* – en el proceso individual de desarrollo – resultará fundamental, interviniendo en el despliegue de consciencia en la experiencia integral del individuo como persona, superada ya la inclinación reduccionista del individuo, con un ideal meramente intelectual. Como daremos cuenta a lo largo de la exploración conceptual propuesta, este proceso no es sólo alternativo sino consecuente y necesario para el auténtico despliegue de las capacidades humanas.

En cuanto a la relevancia social del tema, debido precisamente a la ruptura con los ideales previos que se tenían sobre el progreso – mismos que “alienan” al individuo, en el sentido de que, en sus idearios sobre la felicidad y la productividad, empujan a éste a su auto-explotación, insatisfacción y desgaste crónico (Fromm, 2013; Han, 2012) – resultaría, a mi parecer, un tanto paradójico tratar de justificarnos partiendo del mismo supuesto positivista de progreso social a través del trabajo intelectual y académico. Precisamente la idea que permea el presente proyecto es una de progreso como despliegue y como hecho, no como meta a través del mérito (intelectual, social, económico, etc.) – lo cual cobrará mayor sentido a lo largo del recorrido conceptual que se plantea – y por tanto la justificación del mismo yace, más bien, en la riqueza que pone al alcance del lector, como ejercicio reflexivo y exploratorio. En otras palabras, el reto y la ampliación del entendimiento sobre *lo espiritual*, *lo humano*, y la intervención esencial de *la psicología* en esta dimensión, que le ofrece esta breve exploración al lector es ya en sí misma una ventaja que justifica su realización y revisión. Es tal cual un despliegue de progreso, tanto de su autor al buscar la información pertinente y unificarla en los puntos clave – logrando su

convergencia para una práctica exposición y asimilación de la misma – para dar más riqueza y detalle a las conclusiones que desde esta introducción hemos hecho patentes (y, por supuesto, otras un tanto más sofisticadas, que requieren la comprensión de los detalles del proyecto); como del lector en su ardua y paciente labor al realizar dicha exploración de mano del autor, tratando de asimilar el conocimiento vertido y acrecentando él mismo, en su propia experiencia, el alcance de las conclusiones alcanzadas.

Inquietudes personales

Desde un momento relativamente temprano en mi trayectoria como estudiante de psicología, surgió en mí una inquietud por conocer el verdadero alcance de los *poderes explicativos* de la ciencia, debido principalmente a las consideraciones tan solemnes que su quehacer inspiraba en mi facultad. Se hacían evidentes no sólo en las alabanzas promulgadas por mis profesores, sino también en las actividades académicas que privilegiaban a toda práctica que pudiera asociarse públicamente como “científica” – suprimiendo por ende a toda postura que, al contrario, resultara exótica y extraña para las nociones convencionales. Este carácter de “científico” se exhibía como prerrogativa en el proceder de la mayoría de los profesionales con los que tenía contacto día a día, funcionando como elemento preponderante en la validación de cualquier iniciativa – “¡haz ciencia!” promulgaban los académicos por los pasillos¹. Un afilado machete para blandir contra la maleza “pseudo-científica”, cuya abundancia – tan vergonzosa para las respetables opiniones de algunos académicos – constituía la selva oscura en la que estaba sumergida nuestra profesión. Así pues, resultaba común – al menos durante los primeros semestres, moldes para nuestros tiernos criterios – descartar inmediatamente aquello que no encontrara sencilla conciliación con esta filosofía. Asimismo y a mi parecer, ésta poco fomentaba el ejercicio especulativo y crítico en el alumnado, tan adecuado para la promoción de la innovación y el progreso, espíritus inermes ante aquel “tabú” que aleccionaba cualquier decisión aventurada lejana al método predilecto.

Mi indagación se veía impulsada precisamente por aquella segregación de posturas carente de claro fundamento, el que me resultaba crítico encontrar, pues el carácter

¹ Chusco suceso ocurrido al encontrarnos en los pasillos y enterarle a aquella Dra. que había abandonado mi anterior proyecto de neurociencias y me encontraba trabajando en el presente proyecto sobre mística y filosofía y su relación con la psicología.

intelectual que se fomentaba en la facultad me parecía represivo y desalentador, al destinar puntos de vista alternativos, por ende fértiles, a la sombra de la ironía y la caricatura, nulificando cualquier valor que pudiera procederles y constriñendo así nuestras posibilidades de entendimiento y ejercicio, de integración y evolución, al anclar la esencia de la profesión a una única perspectiva.

Aquel escenario conformaba para mí una barrera tanto intelectual como institucional, muy difícil de superar en mi estatus de alumno, no más agudo pero tampoco menos ávido de conocimientos que mis demás compañeros, dado que, al menos en mi caso, aquella ideología casi hegemónica resultaba insuficiente para satisfacer mi hambre por entendimiento, que se encontraba aún burbujeante. Sin desvalorizar ni dejar de lado el respetable trabajo y éxitos de las prácticas bien habidas en mi facultad, me parecía absurda la impetuosa y aún a veces desdeñosa exclusión que cada postura ejercía hacia otra, desinteresados y al parecer también incapaces de entablar un diálogo enriquecedor. Siendo cada una ejemplo de caminos alternativos de los que la versatilidad y apertura de la que tanto se jactaba la ciencia de exaltar (Sagan, 2005), me parecía sumamente extraño que, como presuntos representantes del “espíritu científico” y universitario, no diéramos buena cuenta de los respectivos conocimientos y éxitos de cada extensión del entendimiento que surgiera dentro del terreno tan fértil de la psicología – mínimamente dar cuenta de su existencia de forma seria, cuestión que la negligencia de la que yo era testigo dejaba intacta.

Como resultado de esta negativa a la tolerancia – de la negligencia desde los partidarios de la ciencia y la razón –, precisamente tornaron aquellas perspectivas alternativas su espalda a cualquier apelación al discurso racional, erigiéndose ellas mismas como poseedoras de un misterioso tesoro inapelable para cualquier formulación racionalista, dando por sentada su intención reduccionista y su total inutilidad – “*estás mucho en la azotea*” se le advertía a cualquiera que intentara aproximarse con “el intelecto” hacia dichas perspectivas². El gremio del método científico luchaba cotidianamente contra el de la experiencia mística; quienes en turno se mofaban de los de la expresión emotiva; cuyos miembros a su vez miraban con desdén al grupo de la represión inconsciente. Creo

² Misma frase se me repitió más de una vez al participar en dinámicas que exaltaban a la emoción o al cuerpo por sobre la articulación, replicando, por supuesto, la misma negligencia – les hacía sombra.

que la imagen de este “campo de batalla” resulta clara y así sencillo el entender que motivara mi indagación, pues razonable también la confusión que para nosotros como alumnos representaba el que los contenidos de los cursos rara vez guardaran coherencia entre sí, sólo siéndolo consigo mismos; tan aislados, eran una serie de islas sin si quiera un mar que los conectara – haciéndose expresas las demás posturas no como lejanas sino sólo como absurdas e inexistentes, desvirtuándose en aras de nuestro adoctrinamiento, actuando nosotros, náufragos sin remedio, marinos mudos al servicio arbitrario de la clase, por *default* ganábamos victorias espurias que no eran sino la derrota de todos.

Por mi parte, siempre he sido partidario de la ciencia, considerándola una *herramienta* para alcanzar un tipo de conocimiento específico, siendo la *tecnología* uno de sus frutos principales, siempre en función de la voluntad humana; herramienta que se me mostraba ahora insuficiente, como dije, para apaciguar las inquietudes que hasta el momento seguían burbujeando dentro de mí; las que me habían motivado a estudiar psicología en primer lugar y que me instaban a aproximarme directamente al ser humano que la manipulaba. La motivación humana y su condición eran cuestiones que hasta aquel momento las clases no habían podido esclarecer para mí en lo absoluto, pues constreñirlas a la estrechez de un paradigma sólo lograba desvanecer aquello que yo pretendía comprender. Fue entonces que me adentré en ciertos temas de filosofía incluidos someramente en el currículo, cuya influencia tuvo la suficiente fuerza para despertarme ante un hecho que anteriormente no había considerado importante. La exposición burlona, e incluso a veces petulante, que los profesores hacían de las demás formas de hacer psicología, al afirmar cada vez la exclusividad inexorable del método científico, llevaba en ocasiones tal carga emotiva en su discurso que no parecía éste surgido de la neutralidad metódica, científica, que presumiblemente refutaba con absoluta efectividad a la competencia – muchos desvíos del tan exaltado uso de razón se me hacían cada vez más evidentes en estas críticas. La negligencia exhibida ante estas *psicologías marginadas*, se me mostraba como una férrea antipatía hacia lo diferente, poca muestra de versatilidad, o quizá, como venía diciendo, muestra de una lealtad forjada más allá de la racionalidad, y por ende impermeable a cualquier tipo de cuestionamiento. Era ésta quizá la razón por la cual un abordaje interesado, abierto y cauteloso, hacia dichas *alternativas* en aras de su

entendimiento, justificación e inclusión, no se había llevado a cabo – al menos a mi conocimiento.

Impulsado por la inercia reflexiva de algunos de mis profesores menos centrados en la crítica destructiva, comencé a imaginar que para los autores de aquellas, la postura desde donde partían, que con tanto afán exaltaban, les implicaba más que sólo una herramienta explicativa. Las posturas de sus pensamientos podrían reflejar necesidades de otra índole, diferente a la científica; podrían referir también a un nivel personal y de una índole más sutil y de difícil acceso para la pura racionalidad. Resultaría entonces entendible lo complicado que para ellos significara un desarraigo y posterior lanzamiento hacia la aventura del cuestionamiento crítico de las mismas – lo que claramente observaban en su competencia académica, a saber, una amenaza. Con estas conjeturas en mente ideé que, si aquellas lealtades eran lo único que tenían en común los diferentes bandos en constante lucha, arraigadas en la persona de sus representantes dentro de mi facultad, quizá era aquel fenómeno el que había de abordar en aras de superar mi entendimiento sobre la psicología. Fue entonces que mi tutor me sugirió abordar el tema de lo que para él y un grupo de profesores de la facultad era denominado como *lo espiritual*³. Así, la *religión*, las *tradiciones filosóficas*, la *intuición* y los principios que ponen de relieve a la *condición humana* se convirtieron en catalizadores de mi presente proyecto de tesis pues, para lograr entender el fundamento real de aquellas prácticas, o sea la implicación personal, común denominador entre “clanes psicológicos”, debía primero preguntarme por la persona, el acto humano, o como decía que algunos han cuñado, *lo espiritual*. Mi intento por aproximarme al entendimiento de este concepto y las implicaciones que encuentra en relación con la psicología, es la temática que exploraremos en este trabajo, concluyendo en la propuesta de entenderlo equivalente con *lo humano* y, entonces, como substancial en el quehacer de la psicología. Propuesta que no solamente me parece adecuado identificar como un entendimiento de *lo espiritual* como *lo humano*, para beneficio de esta área; sino también como un intento de ejercicio *incluyente* o *integrativo* del ámbito profesional del

³ Como ejemplo, aquí un fragmento del libro biográfico del Dr. Sergio López Ramos, académico reconocido en mi facultad por su trabajo en el área de la psicósomática, de estrecha relación con mi actual tutor de tesis. Cuando de joven decide estudiar psicología, su *maestro espiritual* le comenta: “*Estúdiala, domínala, conócela, pero acuérdate que hay otra cosa más poderosa que eso... que es el desarrollo interno, que es el espíritu, y que con eso puedes hacer lo que quieras en la vida*” (Camarena y Villafuerte, 2010, p.57).

psicólogo, expuesto aquí como aquel cuya esencia es impulsar la realización del ser humano – dejando a las inclinaciones teórico-metodológicas en según término.

Preámbulos y Advertencias

Sébase de una vez que lo que intentaremos aquí es de hecho describir una cuestión fundada de manera primordial en *la intuición* y no meramente en *la razón* – aún si sea la segunda el *transporte* que nos lleve a valorar a la primera. Por ende las siguientes advertencias, pues me resulta difícil hablar de algo que en principio me es evidente primero de manera experiencial, y solo después, por medio de la meditación introspectiva y bibliográfica, como un argumento articulado.

Previo al inicio de nuestra exploración – como los *exploradores conceptuales* que seremos – he de advertir al lector que las ideas que estamos a punto de revisar nos exigirán olvidar nociones de “*sentido común*”, en aras de alcanzar una mejor apreciación de los hechos históricos que expondré, inspirando así el deseo de asimilar genuinamente su contenido, al menos de forma tentativa, permitiendo el beneficio de la duda. Haremos uso en gran medida de nuestra capacidad para imaginar escenarios y posibilidades que quizá en principio resultaran absurdas, pero finalmente, y si hemos de tener éxito en nuestra exploración, asimilaremos como parte necesaria de la articulación conceptual en nuestro abordaje de *lo espiritual* y su manifestación en *la condición humana*, y en el quehacer psicológico.

En cuanto a nuestra ruta, ésta tendrá una disposición más bien *coherentista* y no necesariamente *fundacionalista* (Williams, 2001), encontrando fundamento en la coherencia sustancial existente entre las ideas expuestas por diferentes pensadores, en diferentes ámbitos y épocas, mas no en la procedencia por necesidad de unas desde otras – desde las anteriores hacia las posteriores – como demostración de su validez. Esto en el entendido de que nuestras conclusiones no estarán fundamentadas exclusivamente como una cadena deductiva, ni tampoco serán los argumentos exhibidos totalmente de esta forma; más bien, será reforzada su validez dado el acuerdo evidente entre sus conclusiones. Nuestro trabajo consistirá en la comparación, diálogo e inclusión – y no exclusivamente la demarcación, demostración y posterior deducción –, de conclusiones. Partiremos desde la presentación del entendimiento de *lo espiritual* en las tradiciones de Oriente, con el

Taoísmo y en el *Budismo*, para vincular posteriormente dicha concepción con lo puesto de relieve sobre *la condición humana* a través de las conclusiones existencialistas de Occidente; finalmente arribaremos al ámbito de la psicología para señalar las implicaciones manifiestas que este entendimiento inclusivo tiene para con su quehacer. Cada capítulo incursionará en una de estas tradiciones, realizando en cada parada un ejercicio de exposición y conciliación – o *„traducción“* por llamarlo de alguna manera – para llevar desde el misticismo Oriental el entendimiento de *lo espiritual*, al secularismo existencialista de Occidente como *lo humano*, y posteriormente ser capaces de identificarlo dentro del quehacer psicológico.

Como ya se va anunciando, a lo largo de nuestra exploración haremos uso de muchas y muy diversas ideas, expuestas por muchos y muy diferentes autores, quienes coinciden en la misma intuición y detallan más nuestro entendimiento y proximidad con la misma. Para alcanzar este fin he decidido introducirnos por una ruta no tan sencilla: desde un inicio exploraremos la mística y cosmogonía de dos de las más grandes religiones del mundo Oriental, para observar de manera cuanto más directa el ámbito de *lo espiritual* – me refiero por supuesto a las tradiciones del *Taoísmo* y del *Budismo*. A mi parecer, la cosmogonía de Oriente resulta un camino más amigable de andar en principio, y por ende el andarlo primero nos facilitará las posteriores exploraciones sobre la metafísica sofisticada de la tradición Occidental, pues tendremos para ese momento una idea más clara de lo que estamos buscando. Alcanzar este objetivo no sólo nos será útil para ejercitar nuestra capacidad de *apertura* y *tolerancia* intelectuales, sensibilizándonos hacia el estilo de reflexión que debemos realizar si hemos de pretender comprensión sobre *lo espiritual*; también, por extraño que pudiera parecer en principio, los conocimientos emergentes en estas tradiciones serán de suma importancia en sí mismos, pues en esta exploración fungirán como elementos primordiales para la posterior articulación de este entendimiento en filosofía y psicología.

Nos propongo visualizar nuestra exploración, de manera metafórica, como lo sería el pintar una pared; en dos maneras, tanto estratégica como procedimental. En la estratégica, primero hemos de conseguir el material, o sea la pintura y las brochas, lo cual representaría las enseñanzas espirituales de Oriente a “plasmarse” sobre nuestro

entendimiento; luego, hemos de lavar y raspar la superficie de la pared, para así eliminar todo sobrante de la pintura vieja, lo cual representaría nuestro encuentro con las ideas de nuestra propia tradición Occidental – “limando” nuestros prejuicios acerca de los alcances de ésta, lo que permitirá un adecuado permeado de la pintura fresca por colocar. Finalmente, hemos de ocuparnos del pintado de la pared, vertiendo nuestros recién afianzados conocimientos de *lo espiritual y la condición humana*, sobre nuestra reciente asimilación de las *posibilidades* de entendimiento y de la práctica de la psicología. La forma procedimental de entender la metáfora con la que propongo identifiquemos nuestra exploración, resulta tan sencilla como observar que así como el pintar una pared requiere pasar el rodillo varias veces sobre la superficie – de nuestro entendimiento, colocando capa sobre capa –, de la misma forma nuestra asimilación y entendimiento del concepto de *lo espiritual* se irá constituyendo a través de nuestra exploración, a través de las diversas exposiciones que las tradiciones que revisaremos han hecho de él. Por tanto, me disculpo de ante mano si en ocasiones resultara ser este procedimiento un tanto reiterativo; considero que ésta es la forma más adecuada de aproximar (*sucesivamente*) nuestro entendimiento hacia el horizonte de *lo espiritual y la condición humana*.

Pues bien, nuestro primer objetivo consistirá en hacernos de brocha y pintura, esto es aproximarnos a las reflexiones que han señalado hacia el ámbito de *lo espiritual*, encontradas en la tradición de pensamiento Oriental. Para alcanzar este logro requerimos de las disposiciones que exijo arriba, evitando que nuestros prejuicios nos vuelvan negligentes ante los preceptos místicos de los que parten estas tradiciones para explicitar sus nociones de *lo espiritual* – todo lo que a su debido tiempo trataré de sustentar asimismo en términos más próximos a nuestra propia tradición, en nuestra excursión por la tradición Occidental.

La noción de „lo espiritual”

En cuanto a “*lo espiritual*”, observamos que este término será utilizado en principio de forma meramente arbitraria y ambigua – o así estaría justificado el lector en considerarlo – debido a que la completa realización de mi propuesta, para su entendimiento e implicaciones, irá adquiriendo distinción y uniformidad conforme nuestra exploración vaya profundizando, aunque jamás superará la categoría de noción hacia un conocimiento propiamente dicho – este último quedará a bien de la experiencia propia del lector. Ya será

más tarde que entendamos el talante *negativo* (contrario a afirmativo) u *oscuro* (contrario a claro) asociado con este tipo de término, relativo a nuestra limitada posibilidad para demarcarlo intelectualmente o constreñirlo con el lenguaje explícito; como ya decía el eminente teólogo *Rudolf Otto*: “[esta] *incógnita no puede enseñarse en el sentido estricto de la palabra; sólo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu*” (citado en Etchebehere, 2011, p.41).

He decidido seguir la sugerencia de Etchebehere (2011) y utilizar el término “*lo espiritual*” en lugar de referirme al sustantivo “*espíritu*” – y a su vez, “*lo humano*” en lugar del término “*humano*” o “*humanidad*” – pues en su forma como adjetivo sustantivado evade el problema de referir a una cosa determinada del mundo perceptual que le represente – lo cual sería equívoco pues, como veremos, estas nociones se entienden como referencia puramente descriptiva o ilustrativa, sustituto de un concepto propiamente dicho imposible de adquirir, pues refieren a la dimensión *constitutiva y manifiesta* del mundo real y del ser humano auténtico⁴, nociones que serán aclaradas a su debido tiempo. En un punto específico tornaremos nuestra mirada hacia la faceta *existencialista* de la tradición Occidental, en donde sustituiremos el término “*lo espiritual*” por el de “*lo humano*” en aras de subrayar un paso de proximidad del entendimiento secular de aquel con el místico de Oriente. En ambas situaciones – y aplicable para todos los términos sinónimos que se expondrán en este texto, emergentes en las diferentes tradiciones para referirse a dicha cuestión – hemos de estar claros de que se hace referencia a la misma dimensión, sólo que partiendo desde diferentes principios, motivos y contextos.

Ya estaremos abordando en cada caso particular las características y desarrollos específicos en cada uno, de entre la vasta diversidad de acepciones para referir a aquella cuyo entendimiento se proyectará siempre hacia el ámbito de la *experiencia intuitiva*. Conforme vayamos dando cuenta de las diversas tradiciones, entenderemos que es la necesidad por conocer algún aspecto sustancial del mundo o del sentido del ser humano lo que impulsó en cada caso el afán de los pensadores por aproximar su entendimiento a aquel ámbito – debido a problemáticas sociales, a inclinaciones altruistas, o a inquietudes

⁴ “*Lo espiritual, aunque es real, no es una cosa, no es un objeto entre los objetos sino lo subjetivo y fundante de la cosa „hombre“...*”, y utilizando términos heideggerianos Etchebehere (2011) agrega: “*No pertenece a la dimensión óptica de la esencia, sino a la ontológica de la existencia*” (p.42).

intelectuales, agotando sus recursos intelectuales y así finalmente llevándolos a abrazar *lo espiritual* por medio de la intuición del acto espontáneo. Veremos que, intelectualmente, en aquellos momentos de profunda meditación, se logrará sólo un conocimiento concreto que pondrá de relieve aquella dimensión, pero ésta estará genuinamente presente sólo al nivel de la intuición. Dicho agotamiento del pensamiento, al topar con su límite, se observará como un *umbral* que cruzar hacia aquella; no se nos presentará como una afirmación propositiva, expresa, de la esencia del mundo o de la condición explícita del ser humano, etc. Si se alcanza una racionalización es sólo negativa, en cuanto a las condiciones que conforman y por tanto limitan a nuestro entendimiento y sus posibilidades reales para alcanzar de forma meramente intelectual a *lo espiritual* y a *lo humano* – semejantes en todos nosotros, como especie única capaz de lograr conocimiento explícito alguno. Al asimilarlas y ponerse de relieve aquella noción, no obstante su talante negativo y oscuro para nuestro intelecto, seremos impulsados a “afirmar” de manera vivencial aquello que realmente *somos*, lo cual de una sola vez respondió a las inquietudes de aquellos espíritus aventureros quienes emprendieron en su búsqueda.

En nuestra ruta iremos en incremento, yendo desde la tradición más próxima al entendimiento de *lo espiritual* como algo ajeno al ejercicio del puro razonamiento, hasta la más compleja en su realización de esta noción. La primera tradición filosófica que abordaremos siguiendo tal ruta, la tradición Oriental del *Taoísmo*, será relativamente más sencilla de resaltar en este aspecto, pues su pensamiento es inmediatamente dirigido hacia *lo espiritual* – los pensadores Chinos aceptaban ya como evidentes las limitantes a las que el lenguaje humano estaba sujeto, la *diosa razón* que en Occidente sería mucho más difícil de desplazar. Esta casi instantánea relegación del discurso racional y aceptación de la *experiencia intuitiva*, como *lo espiritual*, no se daría de manera tan sencilla en las demás tradiciones que exploraremos. Para los *Taoístas*, veremos, esta capacidad humana se veía imposibilitada para determinar el verdadero camino y el verdadero deber que como buenos ciudadanos habríamos de seguir, o como mortales afanosos de trascender a *la inmortalidad*. Exploraremos el primero de los planteamientos referentes a las condiciones para la aproximación, entendimiento y participación de *lo espiritual* – la descripción de un principio desde donde las filosofías Orientales saltan, surgiendo como conclusión de los preceptos tradicionales, hacia la *intuición* y las implicaciones actitudinales que dicha

realización conlleva. Serán estos *principios* entendidos como una posibilidad de *trascendencia*, superando la aprehensión intelectual, como un punto liminar de la capacidad cognitiva hacia la *manifestación intuitiva* que insta al movimiento – su asimilación auténtica impulsa a trascenderlo aún si implica abandonar nuestras exigencias tradicionalistas por determinación conceptual.

I. LA TRADICIÓN DEL TAOISMO

La religión propiamente conocida como *Taoísmo* (o *Daoísmo*) se origina hacia el año 480–222 A.C. (Wong, 2011) y emerge a lo largo de diferentes etapas, a través del desarrollo de su filosofía durante diversos momentos históricos importantes para su nación de origen, China. Nace de la conjugación de varias ideas filosóficas de grandes pensadores clásicos como *Confucio*, *Lao-tzu* y *Chuang-tzu*, quienes se vieron influenciados por la inercia de la ya milenaria tradición del *chamanismo*, existente en aquellas altitudes desde el año 3000 A.C. La anterior composición encuentra su último ingrediente en el auge *Budista* (*Chan*, que abordaremos más tarde) con lo que ambos alcanzarían la realización más auténtica en *lo espiritual*, dado que algunas escuelas del *Taoísmo* habían sido desvirtuadas para ese momento, ya que esta tradición había dado cuenta de aquella dimensión desde su inicio.

El *Taoísmo* es sin duda alguna poseedor de una filosofía muy incluyente. En el núcleo de su faceta religiosa se mantienen las tradiciones místicas de las épocas chamánica y clásica, particularmente su *cosmogonía* y rituales, observada en las prácticas mágicas y adivinatorias, y la veneración a los pensadores clásicos deificados como *Lao-tzu* (Palmer, 1997). La devoción de los adeptos a esta religión, afines a su tradición mística y ritual, se manifiesta en las diversas ceremonias dirigidas por los monjes *expertos en la comunión con el Tao*, quienes han dedicado su vida al estudio del mismo con el único propósito de la unión o sincronía del *mundo espiritual* que representa, con el nuestro de la materia impermanente (Wong, 2011).

Los monjes *Taoístas*, como herederos del chamanismo, entregaron su vida al estudio del *Tao* y por ende se asumiría son los únicos con las habilidades vinculatorias con *el mundo de los espíritus*. La habilidad del *mago Taoísta* consiste, por ejemplo, en manipular a *los espíritus* e inclusive a los mismos elementos, en favor de la demanda requerida por la persona que ha acudido en su ayuda; también en la práctica adivinatoria, que consiste en observar los patrones de variabilidad del universo, en el *Tao*, gracias a su capacidad única para percibir y predecir sus movimientos (Wong, 2011). Se sostiene también la búsqueda por la *trascendencia* o *inmortalidad* a través del ascetismo, cuyo entendimiento y práctica como formas exclusivas hacia *lo espiritual* ha sido protagonista de

un cambio evolutivo junto con el pensamiento de esta tradición, a través de los años. Al dar cuenta de esta evolución histórica e ideológica, entenderemos cómo en realidad estamos todos en posición de realizar esta vinculación con el *Tao*, sin la necesidad de dedicar años de práctica ascética; o mejor dicho, de entender que, al asimilar genuinamente esta posibilidad, entonces, naturalmente, estaremos llevando a cabo dicha *armonía*.

1.1 El Tao

Ya nos va resultando evidente que es alrededor del *Tao* que esta tradición y toda su filosofía se desenvuelven, y con ellas el entendimiento de la presumible vinculación con *lo espiritual* –dicho concepto existe desde mucho antes que la religión se identificara con el mismo nombre. Según el *Tao-te ching*, del pensador clásico *Lao-tzu*, el *Tao* es aquella esencia fundamental que subyace a cualquier cosa o evento que se suscite en el mundo material; representa al *todo* que da fuente a la vida y la existencia, de modo que se piensa que esta *fuerza* es benevolente aún si es en sí misma invisible (Palmer, 1997). Toda acción que se suscite dentro del universo será, para esta filosofía, evidencia de aquella esencia fundamental o *Tao*, aún si éste resulta imperceptible o invisible a los sentidos. El concepto del *Tao*, sin embargo, siendo aquel el centro alrededor del que toda esta filosofía orbita, no sugiere pensar en una deidad como tal, ni tampoco en algún tipo de fuerza cósmica, sino que ilustra la noción de aquello que es común en todo lo existente, aquel sentido que fluye eternamente. Sin importar su forma aparente o fugacidad en el mundo, *todo* está en constante aparición y movimiento debido al *Tao*⁵.

Partiendo desde la tradición chamánica de la cual el Taoísmo es heredero, se podría equiparar al *Tao* con el *mundo de los espíritus*, que si bien inmaterial, en realidad se pensaba era capaz de manifestarse en nuestro plano de formas inapelables para nuestro entendimiento “mortal”, aunque finalmente constitutivas para nuestro plano material. Sin embargo, si bien podría resultarnos más sencillo entenderlo sólo como una energía cósmica determinada, habría que tratar de olvidarnos de cualquier referente *naturalista* de las “fuerzas de la naturaleza”, y ubicarnos en una postura metafísica o *esencialista* (“espiritual”); no refiriendo a un ente, sino al “sentido” que hace que todo lo que *es* en esta

⁵ “*Tao es la última fuente de todo, el origen antes del origen y lo no-creado que crea todo*” (Palmer, 1997, p.3, traducción propia del texto original en inglés).

realidad que percibimos, *sea* y siga *siendo* de la manera y con la función que tiene. En aquel sentido, para los *Taoístas* era de suma importancia lograr un entendimiento del *Tao*, dado que nuestra realidad era el eco de sus movimientos y sólo conociendo sus principios la gente podría vivir en armonía en el universo (Wong, 2011).

Como decía, este término místico se ha modificado históricamente, y con ello la filosofía *Taoísta* en general. Existen, por ejemplo, escuelas de pensamiento dentro del mismo que admiten al *Tao* como esencia principal y sin embargo, habiendo deificado a los personajes icónicos—principalmente a los pensadores clásicos como el mismo *Lao-tzu*—, encuentran en su veneración el método para armonizar, adquiriendo indulgencia y bendiciones, evocados por medio de talismanes en ceremonias especiales (Palmer, 1997). Nuestro entendimiento de *lo espiritual* a través de nuestro entendimiento del *Tao*, no obstante, será algo más sofisticado que eso. Por ejemplo, encontramos que ya desde sus raíces genealógicas la palabra „*tao*” no hace referencia en realidad a ninguna cuestión que pudiéramos identificar como devocional o si quiera mística. De acuerdo con Palmer (1997) esta palabra siempre ha hecho referencia a un camino, teniendo como significado literal precisamente la palabra “*camino*”. Su significado cotidiano encuentra aquel talante metafísico en las ideas de autores como *Confucio* y *Lao-tzu*, siendo ellos quienes en sus obras la utilizan como metáfora para referirse a dicha esencia o sentido subyacente que permea a todo suceso de la existencia.

La postura evolucionada de su entendimiento refiere no tanto a su implicación mística como tal, al *conocimiento per se*, sino más bien a la manera en la que se considera es posible que nos aproximarnos a él, participemos en esa armonía—asirnos verdaderamente a *lo espiritual* para hallar el verdadero camino que armonice con el *todo*, en sentido más bien activo y no meramente reflexivo. De tal suerte, en nuestra exploración sobre el *Tao* (*lo espiritual* en este contexto ideológico), hemos de dar cuenta de los cambios históricos importantes que ha sufrido la vinculación de sus adeptos con esta noción, junto con la filosofía y la religión en China—una especie de evolución ideológica que nos muestra cómo aquella vacuidad conceptual que observaremos compete al *Tao*, es llevada de manera directa al campo vivencial como entendimiento genuino del mismo, la forma exclusiva para el *taoísta* de participación en *lo espiritual*.

Resulta importante mencionar una vez más, a manera de advertencia y en acuerdo con el famoso *Lao-tzu*, que afrontaremos al *Tao* como imposible de determinar con las palabras; los conceptos no podrían abarcarlo en su totalidad pues éste representa absolutamente todo lo que *es* y lo que *será*. Otro personaje histórico relevante, *Chuang-tzu*, confirma lo anterior aclarando que, en cuanto aquella armonía, no es posible el guiar a otros a través del *camino* que el *Tao* representa, hacer señalamientos y constituir cánones, sino sólo explicar los errores como *condiciones* a asimilar para poder posteriormente atravesar el *umbral* y seguir por cuenta propia dicho camino. Se tiene que el *Tao*, como fuente y origen de todo – como camino que todo sigue, o sentido del despliegue o *manifestación* de todo, que se encuentra *atravesando* a todo objeto de la realidad material u orgánica, es pues, en su absoluta completitud, irreducible a los nimios conceptos humanos.

Por el momento echaremos mano de la explicación que hace Palmer (1997) al considerar que dicha unidad del todo que conforma al *Tao* significa que en cualquier acción que pueda suponerse como “*natural*”, o sea, que ocurre de manera espontánea y sin mayor disputa o instigación⁶, es ahí en donde el *Tao* al que refiere *Lao-tzu* está tomando acción; así, el mundo “*natural*” en su totalidad es una *manifestación* del *Tao*. Resulta evidente de forma indirecta en la dinámica del mundo, pues los objetos y eventos que suscita son siempre cambiantes, *impermanentes*, aunque éste resulta sutil y encuentra su sucesión sin obstáculo alguno. El *Tao* – *lo espiritual* – resulta evidente para todo *taoísta* de forma intrínseca en su vida, involucrado en cada acto que se suscita en el mundo; sin embargo, no posee forma específica, ni realiza acción alguna *per se*, de forma extrínseca, relativo a la especificidad y *dinámica causal* del fenómeno, perceptible para los sentidos y discernible para la inteligencia⁷. Por ende, equipararlo con las estructuras que la ciencia química y la física describen como fundamento de la materia, implicaría *reducir* y malentender el ámbito del *Tao*. Quedémonos con las palabras del mismo *Lao-tzu*, del capítulo 35 del *Tao Te Ching* (Lin, 2006)⁸:

⁶ “No se dispone a crear sino que las cosas emergen como resultado del *Tao*. Es lo que el *Tao-te Ching* refiere como la forma ‘*natural*’.” (Palmer, 1997, p.3, traducción propia del texto original en inglés).

⁷ “...escondido debajo de la transición y el cambio, el *Tao* es la permanente realidad subyacente” (Wang, 2011, *On the Tao*, párrafo primero, traducción propia del texto original en inglés).

⁸ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Lin, 2006, son traducciones propias de la obra original en inglés.

*Música y buena comida hacen detener a los transeúntes.
 Pero una descripción del Tao
 Parece sin substancia o sabor.
 Se mira y no se ve,
 Se escucha y no se oye,
 Se usa y, sin embargo, nunca se agota.*

1.2 Lo inteligible y lo impermanente

Entrando ya en el tema de la cosmogonía *Taoísta*, relativa al entendimiento de la disposición del universo, es precisamente el *Tao* el que da origen a las fuerzas en constante lucha *Yin* y *Yang*, cuya interminable oposición es inherente al surgimiento de cualquier fenómeno – para el *taoísta* ésta se encuentra presente por necesidad en todo suceso o evento del mundo. *Yin-yang* es, a su vez, el despliegue de la energía vital conocida como *qi* (leída como *chí*), causante del surgimiento de todas las cosas en la existencia perceptible y material (Palmer, 1997) – siendo *yin-yang* y *gi* equiparables quizá a las “fuerzas naturales” del mundo material, encontrando su fundamento respectivo en el *Tao*, condición determinante para el sentido de su manifestación.

Yin-yang en dinámica, como explicación cosmogónica nos permite comprender en buena parte por qué es que se considera al *Tao* como *vacuo* e inaccesible a nuestro conocimiento convencional, comprendido por ende por el *Taoísmo* como algo *ininteligible* y próximo sólo a nuestra *intuición*⁹. Para el *taoísta* el mundo es un proceso que podemos conocer si observamos el movimiento del *qi*, la energía vital inherente en todos sus elementos, como objeto, organismo, animal, persona, evento, etc., en toda la vida que conforma. Como tal, su sentido se describe a su vez en las tendencias del *Yin* y el *Yang*, siendo su lucha y armonía, su unión y su quiebre, la *bifurcación* del *qi* en constante despliegue: “*Yin-yang en alternancia mutua constituyen los siete elementos celestes y los cinco elementos terrestres, que a su vez constituyen la diversidad de las cosas que se encuentran entre el cielo y la tierra... comúnmente se nos presenta... distinguiendo las cosas en dos categorías, cuyas propiedades son contrarias las unas de las otras...El Yang designa las propiedades de calor, dureza, actividad, etc., mientras que el Yin designa las propiedades de frío, suavidad, pasividad, etc.*” (Campos, 2011, p.203). La manifestación del *Yin-yang* (orientación del *gi*) siempre se inclina hacia alguno de ambos dos, pero nunca

⁹ “*El tao no está lejos, está en mi cuerpo*” (Schipper, citado en Campos, 2011, p.196).

ocupa una postura absolutamente fija pues siempre está cambiando de dirección¹⁰, siempre está yendo y luego viniendo, nunca situándose en total permanencia: “*el día da paso a la noche y la noche al día, el calor se extingue y el frío nos abraza, la alegría nos agita con el nacimiento de un ser querido y la tristeza nos pesa por su pérdida.*” (Campos, 2011, p.206).

En el mismo sentido, el *qi* es esencialmente la acción del cambio (*Yin-yang*) de tal modo que se encuentra también indeterminado – como resulta ser el *Tao* que subyace finalmente a dicha energía universal, pensando al *gi* quizá como la manifestación material más genuina del mismo y por ende ultimadamente indeterminado. Por tanto nuestro modo convencional de entendimiento, que tiende a “cristalizar” la realidad fluctuante por medio de la palabra, y cuya función analítica parte de la inmediatez de la experiencia, resultaría insuficiente para capturar la totalidad del tan amplio grupo de fenómenos y eventos que abarca el *Tao* – éste no puede obedecer limitaciones conceptuales, el intelecto acabaría con su esencia antes de cogerla. Fugaz y voluble, versátil y divergente, para lograr proximidad con el *Tao impermanente* la ruta *intuitiva* tendría entonces más posibilidades, pues somos nosotros, en esencia, parte del mismo como poseedores de *gi* dirigido hacia *Yin* o *yang*.

Ya la conclusión de la *ininteligibilidad* del *Tao* quedaría más clara, pues vemos su comprensión implica asimilar la imposibilidad de abarcarlo con certezas conceptuales – lo único que podemos entender de él, como esencia del *todo*, según esta tradición, es nuestra imposibilidad para señalarlo con ultimada certeza a en alguna de sus manifestaciones; ahí sólo contamos con su efímera apariencia, se toma como imperecedera, constante en su esencia (*Tao*) pero impermanente en cuanto a su evocación particular. La misma cuestión del movimiento y cambio constante del *Tao* tornaría inadecuada nuestra ambición por aproximarnos a él partiendo de estas manifestaciones, meras apariencias. El único atributo que podemos adjudicar al *Tao* es su inaccesibilidad ante nuestra manera convencional de entendimiento, aun asumiendo su absoluta implicación – el único “conocimiento” que tenemos a su respecto es precisamente la *impermanencia* de las manifestaciones a las que subyace, como esencia y condición para la innegable percepción de las mismas que

¹⁰ “[Es] *el ritmo fundamental del principio vital: el qi se mueve, se abre y se extiende, es Yang; cuando vuelve a la quietud y se repliega, es Yin*” (Cheng, citada en Campos, 2011, p.206).

poseemos aunque imperecederas¹¹. Con este principio atribuible al *Tao* encontramos no sólo el primer paso a un entendimiento de *lo espiritual* en nuestra exploración por el pensamiento Oriental, pues sabemos ahora que atraviesa el entendimiento convencional, conceptual y racional, y alcanza una comprensión más bien *intuitiva* – que como por una suerte de reflejo en realidad sí representa un conocimiento, aunque *negativo*, como conclusión o *corolario* sobre *lo espiritual*, referente, como ya decía, a la limitante que implica para con nuestras posibilidades para apreciar de manera ulterior esta dimensión con el puro intelecto, a saber, como propongo acuñar: *el principio de la impermanencia*.

Este principio lo hemos de comprender como el *umbral* a cruzar, desde el *Taoísmo*, para lograr alguna comprensión de *lo espiritual*, a lo que nuestras capacidades convencionales de conocimiento (racionalistas) por sí mismas no tienen acceso. Lo más lejos que podemos llegar sobre aquella ruta, según recopilamos, es dar con este mismo principio que no obstante deja abierta una posibilidad para aproximarnos, pero que requiere que *trascendamos* aquel estado convencional. Diríamos, en otras palabras, que el avance de nuestro intelecto hacia *lo espiritual* como aquello que es más esencial (*Tao*) es detenido ante una zanja, al percatar la impermanencia de los eventos que lo manifiestan, siempre cambiantes y por ende equiparables, pero entonces notando a la *intuición* como constante en aquel *todo* que desfila versátil ante nuestros ojos, que los *taoístas* identifican como nuestra propia participación del *Tao* como veremos más adelante. Con el *principio de la impermanencia* en mano, observamos de forma más concreta las implicaciones del *Tao* para la tradición *Taoísta*, como aquello referente a *lo espiritual*, aquello *esencial para el todo* que subyace a *lo material*, y que, tentativamente, se acepta accesible sólo a la *intuición*.

1.3 Raíces Chamánicas

El anterior entendimiento *Taoísta* encuentra su primera realización en la tradición *Chamánica* y no directamente en *Lao-tzu* y los demás clásicos de la filosofía China – sólo responsables de acuñar el término *Tao*, de llevarlo a su propio contexto histórico y aplicarlo a sus necesidades propias. Para fines de nuestra exploración son importantes las nociones

¹¹ En cuanto al *Tao*... “lo que permanece es el vacío y de ahí todo fluye, creándose y recreándose” (Campos, 2011, p.207).

chamánicas para subrayar el surgimiento de aquella idea dualista que sostiene a un *mundo material* y un *mundo de los espíritus*, posteriormente evolucionando a una postura incluyente, a un “*Tao*” intuitivo vinculado con el *mundo* manifiesto. Así pues, la primera referencia a la tradición del *Taoísmo* la tenemos en las ideas del *Chamanismo* Chino, como antepasado directo de los pensadores clásicos que integraron al *Tao* – que aunque antiguos el *Taoísmo* no habría surgido sin ellos¹².

Los chamanes, herederos del mítico personaje *Yüeh*, quien era capaz de caminar por los cielos y alterar el clima (Wong, 2011), fungían como personajes de suma importancia social, a saber de la cultura y las tradiciones Chinas antiguas. En el modelo dualista del mundo chamánico, que consideraba al plano *espiritual* separado del material¹³, el primero influía fuertemente en el segundo, en un grado de determinación tal que, si había de querer prevenirse el desastre y el caos, habría de seguirse la *ley natural* que procedía del primero sobre el segundo. Así, las habilidades chamánicas de la posesión de espíritus como guía para los gobernantes; la interpretación de los sueños, de los astros y demás señales míticas; y en general, el rol como mediador entre nuestro mundo y el de los espíritus, estaba inclusive institucionalizado en la sociedad China hacia el siglo XII A.C, en la dinastía *Chou* (Wong, 2011) para la cual un joven *Lao tzu* ejercía la labor de archivista de la corte (Palmer, 1997).

Como decía, la tradición chamánica de la China antigua sostenía la existencia de dos mundos: uno material, en donde habitamos todos junto con todas las cosas perceptibles; y uno espiritual pero independiente, en donde se encuentran las “energías” y “espíritus” que se encargan de guiar al anterior. El chamán es el personaje capaz de penetrar en aquel mundo *espiritual* y hacerse del conocimiento esencial de nuestro mundo material para aventajar a los emperadores, o a cualquier consultor, al predecir para ellos su porvenir y aconsejar la ruta de acción más adecuada.

También se tiene que en China, en la época pre-cristiana, la mayoría de las personas encontraban su identidad y el sentido y propósito de sus vidas dentro del clan familiar,

¹² “El *Taoísmo* nunca hubiera podido surgir como la religión que es actualmente sin la influencia que hereda del *chamanismo*” (Palmer, 1997, p.13)

¹³ “La creencia en el núcleo del *chamanismo* es que hay dos mundos que yacen lado a lado, a veces superponiéndose, pero cada uno distinto” (Palmer, 1997, p.13).

siendo el Chamán el guía principal del mismo, y por ende encontrándose este personaje en la cima de toda la jerarquía familiar (Palmer, 1997). Este hecho nos permite observar la importancia que tenía dentro de la cultura China antigua el contactar con el mundo de los espíritus, siendo el Chamán poseedor de aquel estatus debido a su proximidad y conocimiento sobre *el mundo de los espíritus*. Esta costumbre tradicionalista fundamenta las ideas posteriores sobre el balance de energías de la naturaleza—*Yin-yang*—, siendo el chamán una especie de guía hacia el “camino más conveniente”, entendido éste como aquella alternativa que mantenga la inercia “natural”, manteniendo armonía con dichas energías—o con los movimientos del mundo *de los espíritus*. Asimismo alcanzar dicho “camino” se encuentra en el entendimiento moral en el pensamiento del *Taoísmo*, pues como ya se dijo, habría de seguirlo si es que pretendemos vivir en armonía (Palmer, 1997).

La influencia Chamánica en el Taoísmo es notable en el mismo *Lao-tzu* y *Chuang-tzu*, los pensadores clásicos del *Tao*; pues se considera que ambos fueron habitantes del valle de *Yang-tze*, lugar en donde existió durante sus vidas una fuerte tradición chamánica, influyendo en sus consideraciones filosóficas en cuanto al mundo material y el de los espíritus, pero dando un paso evolutivo al considerarlos en natural vinculación (Palmer, 1997; Wong, 2011). *Lao-tzu*, considerado el primero y más relevante de los pensadores chinos clásicos, no fue en realidad un taoísta *per se*, dado que esta religión surge a partir de su pensamiento, sino un *filósofo* que buscaba impulsar el estilo y la calidad de vida de su pueblo ante la situación precaria de los estados en constante guerra, a través de sus ideas sobre la *esencia del Tao*—como guía hacia aquel camino paralelo a la fluctuación “natural” del *Tao*, como una especie de “chamán moderno” que nos muestra cómo podríamos nosotros mismos, naturalmente, acceder a la guía del *mundo de los espíritus*, o en este caso, vivir en armonía con *el Tao*.

Hacia el periodo clásico (700–220 A.C), mil años después del tiempo del gran *Yüe* (Wong, 2011) la consejería política se convirtió en un nuevo estilo de vida; una forma de acceso para las clases menos favorecidas hacia la nobleza. Aquellos pensadores *Taoístas* seguidores de *Lao-tzu* formaron parte de esta nueva “*clase social*” que laboraba para el gobierno. Sin embargo, decepcionados frente al constante estado de corrupción y avaricia política ejercidos por dicho gobierno, deciden abandonar esa vida para buscar una forma

más “trascendental” de llevar sus vidas¹⁴. Dicha búsqueda los aproxima finalmente al *Tao*, entendimiento que consideraron importante compartir a través de sus obras, como hizo el sabio *Lao-tzu*.

La leyenda cuenta que *Lao-tzu*, tras retirarse del árido ambiente en el que laboraba como archivista—para la dinastía *Chao* como se mencionó—y optar por una vida más pacífica lejos de aquel estado tan precario, alcanzó la inmortalidad y dejó como su legado para el mundo mortal, en manos de *Kuan Yin* hacia la *puerta del oeste*—que simboliza el paso al más allá—su obra magistral: el *Tao-te Ching*, es decir: “*El clásico del Te y el Tao*” obra que abarca sus consideraciones tanto del *camino (tao)*, como de la *virtud (te)* (Palmer, 1997).

1.4 Vacuidad y Gobierno

El comentario de Palmer (1997) sobre el *Tao-te Ching* y sus enseñanzas, declara que uno de los objetivos centrales de la obra es el exponer las limitaciones del lenguaje y los convencionalismos humanos: nuestro sentido común no es suficiente para contemplar un estilo de vida en armonía con el *Tao*, el que ya sabemos resulta ininteligible y al que nuestro entendimiento puede apreciar sólo a través de la *intuición*. En su obra, *Lao-tzu* despliega una crítica contra nuestro deseo de cuantificar y controlar la realidad en la búsqueda de esta trascendencia; de modo tal que la enseñanza vertida en el *Tao-te Ching* toma una postura diametralmente opuesta a aquella ambición por el conocimiento absoluto y un control mecánico del mundo, postura que *Lao-tzu* considera fútil, y por tanto decide utilizar paradojas y un estilo más bien poético que argumentativo, como se muestra en el siguiente fragmento¹⁵:

*Lo pesado es raíz de lo ligero
La quietud es maestra de la agitación
...
¿Cómo podrían los amos de diez mil carruajes
actuar con ligereza ante el mundo?
Ser ligero es perder la propia raíz*

¹⁴ “*En los Reinos Combatientes, los Taoístas del Chuang-tzu y Lao-tzu creían que la implicación política y la longevidad eran inherentemente incompatibles*” (Wong, 2011, ésta y las subsecuentes citas de la misma fuente son traducciones propias de la obra original en inglés).

¹⁵(*Lao-tzu*, citado en Lin, 2006, capítulo 35).

Dentro del pensamiento Taoísta, las ideas de *Lao-tzu* sugieren que la racionalización exacerbada es fútil, pues el camino más óptimo en la vida sería simple y claramente aquel que siga al *Tao*, recordando que éste es nada más y nada menos que la esencia intrínseca en la dinámica del *todo*, y como tal ¿cómo podría estar “equivocado”?, y así, ¿cómo podríamos errar nosotros de seguirlo? Inclusive, sobre la situación del gobierno corrupto bajo el que vivió *Lao-Tzu*, él reflexiona acerca de cómo debería actuar un buen gobernante de modo que su nación se desarrollase naturalmente, en acuerdo con el flujo del *Tao*, como se aprecia en el siguiente fragmento del capítulo 17 del *Tao-te ching*¹⁶:

[El gobernante] *Procediendo con calma, sopesando las palabras*
La labor finalizada y la situación resuelta
La gente comenta: „Lo hicimos con naturalidad“

Sobre este aspecto del gobierno *natural* pudiera ser igualmente interpretado como un gobierno propio (Lin, 2006), una guía del autogobierno que nos permita retomar la naturaleza original del *Tao* que yace en nosotros—pues recordemos que *está en nuestro cuerpo*. Así, la intención del *Tao-te Ching* es volvernos conscientes de que dicho entendimiento de *lo espiritual* es nuestra mejor opción para armonizar nuestro gobierno fuera de cualquier problema; asimilar que nosotros somos también parte del *todo*, somos el *Tao* y así figura también nuestro despliegue más natural, en el ámbito de *lo espiritual*. Por ende, nuestra búsqueda y ambición por conocimiento como medio para alcanzar dicho gobierno armonioso, no encuentra arraigo—a saber: no está determinado que de esa forma alcanzaremos dicho autogobierno natural; no se trata con dar con él, pues está inherente en nosotros, está manifiesta en cada uno de nosotros; hemos de percatarnos de nuestra fútil ambición y entonces sólo desplegarlo, al *actuar con naturalidad*.

En pocas palabras, el *Tao* y la aproximación del *Taoísmo* hacia *lo espiritual*, abarca a la vez la finalidad última y al principio subyacente de *todo* (vacío de determinantes *a priori*), que está ya realizándose aquí y ahora, con nosotros y sin importar las meras apariencias e intenciones que atribuyamos a nuestros actos fugaces e imperecederos. *Lo espiritual*, como el *Tao*—aquel “mundo de los espíritus” que los chamánes consultaban para guiar por “el buen camino” a su clan—ya está en contacto con nosotros. Dicha guía implica

¹⁶ (*Lao-tzu*, citado en Lin, 2006, capítulo 17).

no un elemento externo, sino una *realización de consciencia*, que nos ubica en el “buen camino” pues al abrazar su entendimiento observamos que *ya estamos en él*.

En palabras del *Lama Surya Das* (citado en Lin, 2006, prefacio, sexto párrafo): “*En lugar de intentar... construir puentes... para alcanzar el [paraíso], podríamos darnos cuenta de que todo fluye a través de nosotros, justo ahora, y que no hay a donde ir, nada que conseguir, y todo es perfecto así como está*”.

No obstante, la anterior afirmación, el estar *dentro* del camino pues teóricamente ya conformamos al *Tao*, no significa que por ese simple hecho estemos ya participando en *lo espiritual*; seguir al *Tao* en la vacuidad conceptual, que es su esencia indeterminada, la realización genuina de aquella implicación, trae consigo cierto cometido en nuestros actos posteriores. No implica dar un giro hacia el nihilismo, el anular cualquier valor; ni el quietismo, el anular cualquier acto, ante la frugalidad de nuestras acciones a la luz del principio de la impermanencia; tampoco implica el narcicismo de hacer cualquier cosa que nos venga en gana, ni el hedonismo ingenuo de satisfacer cualquier capricho pensando en asumir a la primacía de las emociones como el “*Tao* en su esencia intrínseca”. Participar en *lo espiritual*, desde este entendimiento *Taoísta* que aclama por encontrar armonía con el *Tao*, en efecto, requiere algo de nosotros, pues no cualquier acto nos unirá a él (con él, o de regreso a él, como sea que mejor lo entendamos), sino sólo aquel que fuese *naturalmente espontáneo*.

Pensemos en cualquier idea del tipo que juzga un acto previo a su evocación, y por ende carente de una vinculación genuina, *intuitiva*, con el *Tao*, uno que precisamente se pregunte si nuestra conducta resulta o no parte de un gobierno propio en armonía con aquel, esencia del *todo*. Cuando asimilamos el *principio* de la impermanencia afrontamos el hecho irremediable de la indeterminación del mundo, siendo así que nuestro pensamiento acerca del mismo no pueda alcanzar al *Tao* – ninguna ley o canon como determinante, pretendiendo delimitaciones inverosímiles y fútiles, jamás logrando estar un paso delante del *Tao*, entonces igualmente impermanentes e imperecederos. En cualquier caso, nuestra ambición por apresar al *Tao* no obedecería a un entendimiento auténtico del principio de impermanencia – en contraste resultaría más bien un acto necio y obstinado, lejano a una total asimilación de este entendimiento. Dado que este principio es el *umbral* hacia la

intuición y la *espontaneidad*, entendemos que su asimilación tampoco podría ser reducida a la mera acepción intelectual del mismo.

Trataré ahora de plantearlo desde la cosmogonía del *Yin-yang* que examinamos anteriormente – admitiendo mi mínima familiaridad con el mismo. Para el entendimiento *Taoísta* cualquier acción o fenómeno se considera impulsado por la búsqueda del balance entre opuestos, pero éste no será eterno ni absoluto, sólo parte de la dinámica naturalmente armónica, siempre en movimiento, en el “estira y afloja” entre los elementos *Yin* y los *Yang* del mundo. Recordemos, la máxima de los contrarios en constante lucha implica un movimiento o diálogo entre fuerzas opuestas, y como tal un acto no puede ser juzgado de manera determinante puesto que su “sentido armónico” es siempre cambiante. Así, un acto aparentemente asociado a un “mal gobierno”, desde nuestro exiguo sentido común, puede en realidad estar aportando a aquella armonía del *Tao* impredecible, inconcebible para el pensamiento – el juicio sería sólo tentativo ante el constante movimiento del *Yin-yang*, del balance al quiebre y viceversa, con un estatus tentativo. Según me permito entenderlo, el pensamiento como tal no es descartado, sino sólo la *devoción* que suele rendírsele, sin admitir su condición ante un *todo* que está en eterno cambio. Al abolir aquel afán por abarcar el *todo* con una ambición predictiva, el *taoísta* torna por fluir de manera más bien espontánea, aceptando su participación como uno más de los elementos que se desenvuelven como manifestación del *Tao*. En palabras de *Lao-tzu*, del capítulo 29 del *Tao-te ching*¹⁷:

*Aquellos que desean tomar el mundo y controlarlo
Es evidente que no pueden tener éxito
El mundo es un instrumento sagrado
Uno no puede controlarlo
Aquel que lo tome, lo perderá
Porque todas las cosas:
O dirigen, o escoltan
O soplan caliente, o frío
O son fuertes, o débiles
O poseen, o toman por fuerza
Entonces el sabio:
Elimina los extremos
Elimina los excesos
Elimina la arrogancia*

¹⁷ *Lao-tzu*, citado en Lin, 2006, capítulo 29.

Hablábamos de que la asimilación de este principio no podría reducirse a la mera acepción intelectual, sino que debía implicar a la *intuición* como una experiencia corporal, y a la *espontaneidad* como el actuar en armonía con el *Tao* – un entendimiento como vivencia que se denomina *Wu wei*, que significa literalmente “no-acción” o “inactividad” (Wong, 2011), refiriendo precisamente a sustituir la ambición por predecirlo a través del pensamiento, entregándose sólo a la *vivencia* de *ser* una manifestación del mismo – es el arte de permanecer en armonía con el *todo*, que entiende “acción” como aquel artificio que aliena la manifestación naturalmente armónica con el *Tao*, de la realización o participantes de *lo espiritual*.

Chuang-tzu, otro de los importantes pensadores clásicos, expone por su parte, que cualquiera que confíe en los estándares del mundo, es decir, en el juicio externo que presume nuestro reflejo intelectual más inmediato, jamás será capaz de aproximarse al *Tao* (Palmer, 1997). Limitarse a preguntar “*por qué*” en lugar de *trascender* al “*cómo*” es la forma incorrecta de aproximarse al *Tao*, y así a *lo espiritual*. El mismo *Chuang-tzu*, como un pensador profundo que dedicó su vida a iluminar estas cuestiones para la vista borrosa de todo nosotros, admite no saber mucho sobre qué es, a dónde lleva o por qué hemos de seguir este “*camino*”, sino sólo haberse percatado de que él mismo lo estaba andando, reafirmando de esta manera las ideas de *Lao-tzu* sobre la armonía con el *Tao*, que exige perder aquel afán por control que nos deja irremediabilmente intranquilos dada su artificialidad, contrario a la sutileza y tranquilidad de la confianza en un despliegue natural y espontáneo: “*la no acción del hombre sabio no es inacción... el sabio está tranquilo puesto que no se ve movido, no porque su deseo sea estar tranquilo*” (citado en Hayden-Godoy, 2008, p.62). *Wu wei* como la “no-acción” no determina abrazar la inmovilidad, en una especie de resignación; ni tampoco abandonar la civilización para llevar una vida de ascetismo; esta armonía con el *Tao* de hecho no puede señalar determinación alguna—dejando incluso de lado el ascetismo, pues según parece los primeros sabios *Taoístas* aún no renunciaban a la civilización, sino todo lo contrario, se mostraban activos en cuanto a su participación comunitaria (Wong, 2011).

1.5 La Inmortalidad

Una vez entendido al *Tao* como *intrínseco en el todo* (incluyéndonos como seres humanos), y a *Wu wei* como aquella forma de actuar en armonía con él—lo nos permitimos observar equivalente a participar *en lo espiritual*—considero que es momento de ilustrar precisamente las diversas *manifestaciones* que conllevan este entendimiento, es decir, el estilo de vida inclinado hacia *Wu Wei* y relativos a él, que han existido entre los adeptos Taoístas a lo largo de la historia de esta Religión y cómo esto ha representado para la Religión y filosofía misma una *evolución*.

Cabe aclarar que, a partir de *Chuang-tzu*, quien de forma metafórica ilustrara *Wu wei* como una “personificación del *Tao*” u hombre perfecto, omnipotente e inmortal, las generaciones posteriores de *Taoístas* se inclinarían a buscar la *inmortalidad* como una posibilidad material, entendiéndolo como un hecho y no como una metáfora. Este “hombre inmortal” es en verdad una alegoría que representa aquel que ha podido deshacerse del pensamiento convencional y por ende ha alcanzado la completa *realización en el Tao*; es decir, aquel entendimiento que participa en *lo espiritual* y como tal se ve reflejado en el acto espontáneo que no alberga necesidad de considerar cuestiones como el tiempo, o la finitud, pues está en armonía con el universo imperecedero, que aunque en constante movimiento nos brinda la confianza y la libertad de participar de él¹⁸.

La siguiente exposición del desarrollo del pensamiento propiamente *Taoísta* (posterior a *Lao-tzu*) no sólo nos permitirá observar cuán diversos pueden ser los *caminos* para vincularse con el *Tao*, sino que también muestra la manera en la que el dogmatismo devocional vendría a evolucionar para retomar las ideas originales de los clásicos y sus implicaciones genuinamente asimiladas, sobre un ejercicio auténtico de *Wu wei*. Asimismo, este recorrido nos brindará elementos para comparar posteriormente con las otras tradiciones que exploraremos, como evidencia de la manera en la que la tradición se supera a sí misma al participar genuinamente en *lo espiritual*.

Los inicios del *Taoísmo* como religión institucionalizada se encuentran ligados a los eventos políticos de finales del 221 A.C., referentes al contexto histórico posterior al

¹⁸ A esta inmortalidad en el acto presente, regresaremos más tarde para aclarar junto con el pensamiento existencialista de occidente.

periodo de los “reinos combatientes” – denominado así por el conflicto surgido entre los estados y las guerras que originó su ambición por el poder. En esta etapa va a surgir un personaje muy importante para toda la historia posterior en China: *Chao Cheng (Zheng)* de los *Ch’ín* (Palmer, 1997).

Una vez consolidados los siete estados bajo su poder, que fueran constituidos a partir de aquel periodo, *Cheng* fue proclamado emperador de todo el territorio Chino. Este hombre logró la primera unificación de toda la región, siendo el nombre occidentalizado de la misma, *China*, proveniente del apellido *Ch’ín*. Tan formidable hazaña mereció para él un nombramiento semejante, de modo que decidió autonombrarse *Ch’in Shih Huang Ti* (Qin Shi Huang o “*Primer Emperador Amarillo Ch’ín*”) en honor al mítico *Emperador Amarillo*, el *inmortal* principal de la mitología China (Palmer, 1997) quien presumiblemente había alcanzado el estado inmortal y omnipotente como el que *Chuang-tzu* utilizaba de forma metafórica en su obra. Bajo el gobierno de *Cheng* fueron instaurados sistemas legales, de lengua, y por supuesto de ideología, con la intención de lograr una inclusión total de la cultura China sin excepción. Como entusiasta de las ideas de *Lao-tzu*, dentro de su interpretación muy personal, el nuevo emperador buscaba construir aquel gobierno perfecto que este pensador clásico había descrito en su obra. También era adepto a las prácticas chamánicas, existentes aún en su época, como la alquimia o la adivinación. Debido a esto, el flamante emperador decide “acabar con la competencia” y destruye todo rastro de las filosofías alternativas de la época, instaurando como norma ideológica lo que para él significaban seguir las enseñanzas del *Tao*. Se dice que por aquel entonces (213 A.C) alrededor de tres mil Confucianistas fueron asesinados (Wong, 2011); inclusive las tradiciones antiguas sobre las familias o clanes como fuente de propósito para las vidas de las personas, teniendo al chamán como guía espiritual, fueron paulatinamente erradicadas y sustituidas por las ideas malinterpretadas de *Lao-tzu* en el nuevo gobierno absolutista de *Cheng*.

El desvanecimiento del sistema de clanes llevó consigo una especie de crisis ideológica, pues en esa época no se tenía concepción relativa a la mera existencia concretamente individual, alguna especie de pensamiento que fuera más allá de dichas tradiciones, como se pudiera decir que existe hoy en día dentro de las diversas creencias

que proveen al individuo con un marco de referencia para dar una explicación o *razón* a su existencia¹⁹. En aquella época la persona no se servía de estas ideas puesto que no tendían a concebirse como individuos en aislado, sino como miembros de un grupo o familia, de un contexto superior, el cual daba origen y otorgaba un sentido a su vidas (Palmer, 1997).

Tampoco existían ideas muy concretas relativas a un “más allá”, o un destino último. El mismo *Confucio* (*K'ung*) había evadido la especulación sobre la vida después de la muerte, ya que consideraba de por sí complicado reflexionar sobre la vida “terrenal”, como para aún agregar las consideraciones sobre lo que vendría después (Palmer, 1997) – dado que también *Lao-tzu* refería a un *Tao* inapelable al mero intelecto en su dinámica puramente reflexiva, de modo que el motivo final nunca estaba explicitado. El punto a apreciar es que la tradición China se encontraba relativamente escasa en cuanto a su contenido ideológico, en comparación con otras tradiciones²⁰, y ahora se veía retada por el poderío de *Cheng*.

Con la instauración de la ideología del imperio de *Cheng*, toda China observó que el hombre de hecho podía alterar las fuerzas de la naturaleza más allá de lo que nunca antes se había creído posible, pues había superado, aparentemente, la voluntad de los mismos espíritus, siendo su propia ambición mortal capaz de alterar de manera tan significativa la historia y tradiciones de sus antepasados. Las personas entonces comenzaron a cuestionarse: quizá el hombre fuera capaz de superar al “mundo de los espíritus” sin tener que ser él mismo un vínculo entre éste y nuestro mundo—sin ser un chamán propiamente dicho; pues tampoco existía ya un chamán a la cabeza del clan familiar, que contactara con aquel mundo y se encargara de reclamar de vuelta el modo en que se creía funcionaban las cosas, según la voluntad de los espíritus.

En consecuencia a la erradicación del confucianismo y la disolución del sistema de clanes, las ideas adoptadas por *Cheng*, que demostraban un entendimiento superficial de las obras de *Lao-tzu* y *Chuang-tzu*, y que asumían las analogías del “hombre inmortal” y el “perfecto gobierno” como hecho y no como metáfora, fueron propagadas a lo largo de

¹⁹ Más tarde tendremos oportunidad de observar el mismo fenómeno en Occidente, de la exigüidad de los marcos ideológicos de referencia, lo que llevara al surgimiento del movimiento existencialista.

²⁰ A comparación, por ejemplo, con las tradiciones filosóficas en la India, que ya tendremos ocasión en revisar al explorar el *Budismo*.

China. No pasó mucho tiempo antes de que los habitantes de este nuevo imperio comenzaran a adorar en sus relativos templos a los que fueran profundos filósofos y admirables sabios, entonces deificados y transformados en santos del *Tao*, en sustitución de sus anteriores espíritus sagrados y ancestrales, en contacto con los chamánes. Hacia el 300 A.C *Lao-tzu* era ya venerado como una deidad, aún si su *Tao-te ching* siguiera interpretándose de manera errónea (Palmer, 1997).

También debido a la ambición del emperador por hacerse con aquel gobierno perfecto y la presunta *inmortalidad* material, los rituales en veneración a los santos del *Tao* se intensificaron al grado de ser institucionalizados, fungiendo como base para la religión *Taoísta* “oficial”. Lo que nos sugiere entender que la intervención del imperio de *Cheng* sobre las tradiciones Chinas inclinó hacia una vivencia exclusivamente religiosa y devocional de las ideas que otrora abogaban por el acto sutil y espontáneo de *Wu wei* – de la participación en *lo espiritual*, habiendo asimilado la imposibilidad de delinear el camino, reduciéndolo a un mero ritual. Dado que las malinterpretaciones de los textos de *Lao-tzu* y *Chuang-tzu* resultaban flagrantes para los verdaderos estudiosos y pensadores del *Tao*, éstos no se verían conformes con este nuevo rumbo, que había sido forzado sobre su tradición de pensamiento. Para los genuinos *Taoístas* era momento de convertirse en errantes viajeros.

1.6 Ascetismo y Alquimia interna

Así como el filósofo *Thomas Kuhn* señala que la ciencia y sus adeptos sufren de una crisis justo antes de revolucionarse ésta, en cuanto a la patente de sus paradigmas (Chalmers, 1999), de forma análoga, el divorcio con su cosmogonía comprometía la tranquilidad de aquellos *Taoístas* quienes habían dedicado su vida a armonizar con ellas. Al verse su tradición atacada por los cambios políticos de la época, una adaptación de su ejercicio se hizo notar – en este caso debido al totalitarismo de las ideas de *C'heng* sobre las tradiciones antiguas. En cuanto a la nueva religión “*Taoísta*” surgida de sus malinterpretaciones, no podría haberse esperado una vivencia exacta y precisa de la forma en la que los pensadores clásicos habrían aceptado. Si bien era la “religión oficial”, esto no implicaba que se tuviera una comprensión profunda de sus enseñanzas y, por ende, quizá habría ya perdido su *esencia para con el Tao* – es decir, aquel *Taoísmo* religioso primero

no seguía un entendimiento genuino del *Tao*, al obsesionarse con la búsqueda de una inmortalidad material y desvirtuando el entendido de *gobierno natural* por un gobierno absolutista.

Si bien la nueva práctica devocional que había surgido durante el gobierno de *Cheng* satisfizo a varios adeptos en sus respectivas necesidades, aquellos con un estudio más profundo en las obras de los clásicos, cuyas *necesidades metafísicas*²¹ no los inclinaban a resignarse, sino todo lo contrario, a indignarse por la nueva posición asumida, optaron en respuesta por el ascetismo como forma alternativa de vivir en armonía con el *Tao* y mantener el ejercicio de *Wu wei* (Palmer, 1997). Cesó su reconocimiento de aquella sociedad que había sido viciada por el dogmatismo de *Cheng*, como parte del *todo* al que el *Tao* hacía referencia; lo que los inclinó a buscar una forma individual (aislada) de vivenciar aquel entendimiento, y participar así en *lo espiritual*—al mantenerse dentro de aquella dimensión que la nueva religión ocultaba, los *Taoístas* se vieron inclinados a abandonar su rol dentro de aquella sociedad que practicaba dicha religión espuria.

Resulta evidente, pues, que este estilo de vida surgió como respuesta a la instauración del gobierno de *Cheng*; en contra de todas sus normas sociales e ideológicas. Esto no era necesariamente una posición radical, dado que, como ya habíamos dicho, tanto *Lao-tzu* como *Chuang-tzu* condenaban la resignación a los convencionalismos por encima del acto natural y espontáneo, observando la corrupción del gobierno como un obstáculo para la realización en el *Tao*²². A diferencia de la creencia popular – adaptada desde los preceptos de los clanes familiares y el chamanismo, hacia la nueva religión instaurada por *Cheng*—aquellos sabios *Taoístas* decidieron seguir su propio camino, aquel que les era indicado por medio de su realización en el entendimiento del *Tao*. Esto los llevó a acogerse en su soledad y meditación, mientras que los devotos de a pie mantuvieron las prácticas ceremoniales promulgadas por el gobierno.

²¹ Concepto que abordaremos a detalle posteriormente, y que ahora invito a pensar tentativamente como una inclinación por un entendimiento sofisticado del sentido del mundo y la vida.

²² “Las reglas y regulaciones fueron [consideradas] obstáculos para la libertad de expresión y pensamiento, y una vida en armonía con el *Tao*”, y por tanto, “...los ermitaños se convierten en el símbolo de integridad personal... de libertad individual” (Wong, 2011, *Classical Taoism in the Warring States Period*, sexto párrafo).

También vale la pena mencionar el caso de los consejeros del gobierno, aquellos conocidos como *fangshi*, alguna vez místicos y adivinadores que vivían de realizar su labor de vinculación y observación de las fluctuaciones del *Tao para* los gobernantes durante el periodo de guerra. En este nuevo régimen, los *fangshi* y sus talentos cuasi-chamánicos fueron ocupados una vez más. Con la instauración del Taoísmo de *Cheng*, estos “maestros de la fórmula o del método” (Wong, 2011) son solicitados por los nobles para conseguirles la fórmula de la *inmortalidad material* como consecuencia. El deseo de las clases altas por alcanzar la inmortalidad era grande y los *fangshi*, como alquimistas, se daban a la tarea de crear pócimas que los aproximaran a dicha meta, en ocasiones dando resultados completamente opuestos al deseado, como el envenenamiento y la misma muerte (Palmer, 1997).

Para las clases bajas la inmortalidad material y la alquimia no significaban mucho, vivir para siempre no era de interés para el sirviente, pues aquello sólo prolongaría su precario estado. Sin embargo un tipo de entendimiento elemental o primitivo de su participación de *lo espiritual* les resultaba propio – las clases menos favorecidas se encontraban atraídas por la magia y la mística, encontrada en las prácticas rituales que consideraban beneficiosas para su labor en el campo (Wong, 2011). Recordemos que, como tal, todo este despliegue seguía siendo, *per se*, uno con el *Tao* – a ojos de aquellos quienes armonizaban con él, debido a que éste lo abarca todo; no obstante, su estilo de gobierno no alcanzaría las ventajas de las que tanto *Lao-tzu* como *Chuang-tzu* de manera metafórica habían hablado – espontáneo, natural e *inmortal* –, pues no se ubicaban dentro de un entendimiento de *lo espiritual* sino de las necesidades materiales o caprichos mundanos respectivamente.

No fue sino hasta que las condiciones adecuadas se suscitaron, que la unificación del *Taoísmo* vio un resurgimiento, consolidando una tradición genuina y coherente con el pensamiento de los sabios clásicos, aunque también incluyente para con los diversos causes que este río había generado, al ahuyentar de las ciudades a los pensadores *Taoístas* y sus ideas independientes, debido al absolutismo de *Cheng*. Tras la muerte del emperador no pasó mucho tiempo antes de que las rebeliones estallaran, siendo derrocada la dinastía *Chi''n* y sus ideas finalmente. A partir del 206 A.C surgió la dinastía *Han* (primero del

oeste, luego del este, debido a una breve interrupción), que le permitiría a China un gran desarrollo económico y prosperidad, pero manteniendo aún su unificación (Loewe, 2008). Junto con la instauración de la dinastía *Han* el trabajo para los genuinos *Taoístas* como consejeros políticos tuvo su retorno, lo que puso en contacto a los emperadores de nuevo con las ideas originales de *Lao-tzu* y *Chuang-tzu*. Así, el periodo de *Han* decidió “experimentar” buscando un gobierno al estilo *Wu wei*, pero haciendo alusión a las promulgaciones originales de *Lao-tzu* (Loewe, 2008), fomentando sus herederos el *Wu wei* genuino, siendo un *Taoísmo* más sustancial al nueva religión institucionalizada hacia el 150 D.C. (Wong, 2011).

Esta etapa dorada del *Taoísmo* fue una tierra fértil para su crecimiento, surgiendo diversos filósofos y la subsecuente proliferación de sus variantes ideológicas, de la que podría considerarse la originaria como “escuela ortodoxa de *Lao-tzu*”. Esta relativa libertad ideológica trajo consigo una amplia gama de escuelas y concepciones del *Tao*, lo que revolucionó la forma en la que se participaba en el mismo: desde las ideas originales de los filósofos clásicos, del ejercicio natural y espontáneo; las vertientes más ceremoniales, de la magia y el misticismo; hasta las diferentes escuelas de alquimia, herederas el concepto de *inmortalidad* pero reubicadas en el entendimiento metafórico de la misma, ahora aludiendo a una “*alquimia interna*”.

Las escuelas *Taoístas* de la alquimia habían sido también impulsadas por la iniciativa de algunos emperadores de la dinastía *Han* que aún concebían la posibilidad de alcanzar una inmortalidad material – como el emperador *Wu* quien solía enviar a los *fangshi* a los lugares más remotos en búsqueda de ingredientes exóticos para las presuntas pócimas de la inmortalidad (Palmer, 1997). Después de grandiosos intentos fallidos, el emperador concluyó: “*Si somos moderados en nuestra dieta y confiamos en la medicina, haremos escasas nuestras enfermedades. Eso es todo lo que podemos alcanzar*” (citado en Palmer, 1997, p.96) y en acuerdo con este “giro fisiológico”, estas escuelas decidieron abandonar la alquimia *per se* en aras de crear métodos más adecuados para una “inmortalidad” entendida como el perfeccionamiento del cuerpo y el mejoramiento de la salud.

Es entonces que surgen las escuelas de la *Alquimia Interna* como paso evolutivo de las consideraciones primarias sobre *Wu wei*. Estas escuelas consideran que el *gi* proveniente del *Tao* y ubicado dentro de nuestros cuerpos, debe encontrar también un balance “espontáneo y natural” (regresar al balance original como *Yin-yang*) y un uso apropiado para evitar su fuga y desperdicio—y con ello mejorar la salud, y, presumiblemente alcanzar una aparente “inmortalidad”. Realizando una metáfora de las técnicas de la alquimia—calderas, fuegos, y flujo energético – la *Alquimia Interna* se centró en ejercicios respiratorios apropiados para templar las “energías” internas del cuerpo, dirigiéndolas hacia diferentes zonas del mismo, diversos puntos *tan-tien*, para su mejor aprovechamiento (Wong, 2011). Estas técnicas respiratorias asemejarían mucho a las técnicas *Budistas* de meditación lo que probablemente facilitaría el surgimiento del *Budismo Ch’an* en China posteriormente; así podemos empezar ya a notar su influencia y semejanza – a lo cual retornaremos cuando exploremos la filosofía *Budista*.

En este punto hemos alcanzado la época de la *Nueva Síntesis* (Palmer, 1997; Wong, 2011), aquel momento en que las circunstancias fueron adecuadas para el resurgimiento del pensamiento *Taoísta* genuino, que dieron cabida a las variantes de las escuelas más actuales. Como ya comentábamos en la introducción de este trabajo, los *divorcios ideológicos* de los que la actual época ha atestiguado llevan consigo un giro de la perspectiva desde donde el ser humano entiende su rol en el mundo – observamos ahora que este fenómeno no resulta necesariamente nuevo para la tradición *Taoísta*, la cual sufrió un cisma durante el periodo del emperador *Cheng*. Al desentenderse los *Taoístas* de las modificaciones políticas de la dinastía *Ch’in* y abandonarse al destierro, a su retorno el *Taoísmo* ahora bien recibido debía no obstante enmendar su propia filosofía y reconciliar a las prácticas alternativas que habían surgido a raíz de aquel cisma, encontradas en el *ascetismo*, la *alquimia* y la tradición devocional aún en boga.

Según Wong (2011), este periodo significó para el *agregado* *Taoísta* la unión del último ingrediente para la conformación de su nueva faceta unificada, encontrado en la propagación del *Budismo* en China—conocido como *Ch’an*. Ésta época inicia en el 1644 D.C, después de mucha actividad religiosa y proliferación ideológica, tanto del *Taoísmo* como del *Confucianismo* y el *Budismo C’han* en China—dado que, desde la dinastía *Han*, se

había fomentado, como vimos, una libertad de creencias y estudios filosóficos que con la dinastía *Cheng* había estado a punto de perecer (Lopez, 2001). Así, los pensadores de la época, como *Liu I-ming*, o *Liu Hua-Yang*, criticaban fuertemente el ejercicio meramente ceremonial del *Taoísmo*, y apelaban por formas aleatorias de asegurar una “forma adecuada” de vivirlo aún si no se había alcanzado un entendimiento genuino del *Tao*. En particular, como dijimos al principio, se configura una síntesis entre las ideas éticas del *Confucianismo*, la cosmovisión *Taoísta* y las técnicas de cultivación individual del *Budismo Chan*. Estas nuevas escuelas surgidas desde esta síntesis, que también mantenían elementos del *folklore ceremonial chamánico*, son los pilares directos de lo que hoy en día se sostienen como *Taoísmo (Daoismo)*, como herederos de las ideas de *Lao-tzu* desarrollándose en una época de florecimiento intelectual antes perdido.

Si bien en el periodo de transición las ramificaciones filosóficas del *Tao* mantienen una equivalencia en su esencia – al menos en cuanto al concepto del *Tao* – las nociones sobre el método específico para alcanzarlo sí fueron diversificadas, en acuerdo, claro, con el *principio* de la impermanencia y por ende con la versatilidad natural de la manifestación de *Wu wei*. No importando las variantes, el principio *Taoísta* de la impermanencia era respetado como esencia de esta filosofía, y se sostenía la primacía del modo vivencial a pesar de la lealtad a aquellos métodos físicos o místicos que variaban entre una y otra escuela de pensamiento particular. Lo anterior tendría que apreciarse como un hecho coherente con el entendimiento de *lo espiritual* como una perspectiva de consciencia que se vindica a sí misma a través del acto espontáneo, el cual puede encontrar diversas manifestaciones aunque siempre compartiendo la misma perspectiva en su núcleo–sin verse instigada por canon externo alguno; partiendo de lo interno, es decir la *intuición* ante la limitante del conocimiento racional, pero finalmente constatándose en su desenvolvimiento externo a través del acto espontáneo o *natural*.

He decidido terminar esta nuestra breve exploración de la tradición *Taoísta* exponiendo el ejemplo de una de las escuelas surgidas a raíz de esta *Nueva Síntesis*: la *Escuela de la Completa Realidad*, fundada por *Wang Chung-Yang* hacia el siglo XII (Palmer, 1997). Si bien el analizar el concepto de *Wu wei*–el “gobierno de la vacuidad”–y la historia de la transición ideológica hacia el *Taoísmo* reunificado nos ha permitido

observar en cierta medida cómo los *Taoístas* llevaban a cabo la realización de su entendimiento en el *Tao*, el acercarnos hacia una de estas escuelas en particular nos permitirá observar detalles que de otra forma se perderían en el discurso histórico de esta transición.

II. EL CORAZÓN DEL TAOISMO

La historia de los *Siete Maestros Taoístas* cuenta la travesía del inmortal *Wang Chung-yang*, quien lleva a cabo la encomienda de los inmortales *Zhongli Quan* y *Lü Dongbin* de entrenar a los futuros maestros que propagarían las enseñanzas del *Tao* a las nuevas generaciones en China (Wong, 2008).

Citando las palabras de Palmer (1997, p.89): “[*Wang Chung-yang*] tomó los más importantes principios del Taoísmo, el Budismo y el Confucianismo, y los mezcló”. Esta escuela se muestra como un claro ejemplo de la evolución ocurrida a través de los años, sobre la concepción del *Tao*; también haciendo eco en el ejercicio ideológico del *Taoísmo*— que ya decíamos, se nutre de la tradición e ideas antiguas, pero retoma fuerza al aparecer métodos innovadores en la práctica de *Wu wei*, a la par de las condiciones sociales y políticas cambiantes. Siguiendo este despliegue evolutivo de inclusión, la *Escuela de la Completa Realidad* de *Wang Chung-yang*, aún fundada en el *Tao* de la época *Clásica* y de los *Estados en Guerra* (ya para entonces antiguas), y también en acuerdo con la idea de removerse de la sociedad y sus dinámicas por el bien del “crecimiento interno” – del ascetismo –, agregaba a su entendimiento de *Wu wei* a la *alquimia interna*, y también algunos preceptos *Budistas* sobre la *meditación* y el *karma* que revisaremos posteriormente. Estas consideraciones se observan en su exaltación por la moderación en cuanto al libre ejercicio de las pasiones, y en el ejercicio de “*extremos estados de meditación*” (Palmer, 1997), entendidos como medios adecuados para alcanzar la *inmortalidad* alegórica, como una alusión a la salud de la mente y del cuerpo, de la vinculación con el *Tao* y participación auténtica en *lo espiritual*.

Específicamente podremos observar el caso del discípulo más importante de *Wang Chung-yang*, el joven *Ch’ü Ch’angch’un*, quien como personaje histórico sería de las figuras importantes que impulsarían al *Taoísmo* fuera de su *caparazón* de superstición, promoviendo la búsqueda de la *inmortalidad* no en la *alquimia* tradicional, sino precisamente en la salud de mente y cuerpo como efecto de la búsqueda interna y personal: “*racionalizó la idea del inmortal, entendiéndola no como un ser mágico y eterno, sino como una persona que ha vivido una buena vida buscando ser honesto con sus principios.*” (Palmer, 1997, p.89).

En esta leyenda, no obstante, *Wang Chung-yang* y sus siete discípulos fundan esta escuela caracterizada por el ejercicio de la *alquimia interior* y el *ascetismo* para masterizar el arte de vivir en total armonía con el *Tao* hasta el día de su muerte, momento en el que alcanzarían el título de *inmortales* y compartirían un espacio entre ellos en el paraíso. Si bien la *inmortalidad* expresada en su leyenda es más bien *alegórica*, el relato de la travesía de los maestros más bien *mítico* que *histórico*, existen elementos para enriquecer nuestro entendimiento secular de *lo espiritual* – con nuestra comprensión del *principio* de la impermanencia, encontraremos en los diversos caminos de los maestros la forma en la que se suscita su asimilación, a través de la vivencia de *Wu wei* y la auténtica participación en *lo espiritual*, inapelable a la razón, sólo próxima al *corazón*.

Hemos primero de sondear algunas generalidades sobre el *corazón del Taoísmo*, en referencia a la esencia misma de esta tradición vertida en la obra. *Wang Chung-yang* parte en su búsqueda de los futuros maestros disfrazado como mendigo, de modo que pueda actuar con completa libertad a lo largo de sus viajes entre caminos y ciudades²³, y también para poner a prueba la generosidad y humildad de sus candidatos; el maestro se va encontrando con aquellos a quienes considera aptos para la iniciación en el *Tao* como sus discípulos. El disfraz de mendigo, a su vez, representa una prueba contra los prejuicios y convencionalismos (el *sentido común*), pues los candidatos tendrían que ser capaces de ver más allá de este velo, de la suciedad y presunta miseria, para hallar el gran tesoro de la sabiduría que este maestro guardaba para ellos.

Los primeros candidatos fueron los esposos *Ma Tan Yang* y *Sun Pu-Erh*, a quienes *Wang Chung* acepta como discípulos al percatarse de su enorme nobleza y generosidad, cuando éstos le ofrecen acilo en su casa. Juntos construyen un templo-escuela para la cultivación del *Tao*, donde llegarán y residirán muchos discípulos, entre ellos los restantes cinco: *Liu Chang Sheng*, *Tan Chang Chen*, *Hao Tai Ku*, *Wang Yu Yang*, y *Ch'ü Ch'ang ch'un*. Ellos serán elegidos por su constancia y esfuerzo, siendo los únicos que a lo largo del tiempo permanecen fieles al templo y logran avances significativos. Finalmente cada uno viajará por su cuenta, buscando su propio camino, lijando las asperezas de su corazón y voluntad al enfrentar sus vicios y logrando al finalmente alcanzar armonía e *inmortalidad*.

²³ Lo cual es una muestra de la convicción reflejada en la frase de *Lao-tzu*, que ya citamos del capítulo 35 del *Tao-te Ching*: “*ser ligero es perder la propia raíz*”.

El trayecto de cada uno, a mi parecer, ejemplifica las diversas—y hasta bizarras—maneras en las que se puede alcanzar una realización en el entendimiento de *lo espiritual*, participar de ello y vivir *Wu wei*; historia que concluye con una invitación para que el lector se permita intentar encontrar su propia armonía con el *Tao*, ya que, debido a las iniciativas de los siete, las deidades aceptan facilitar la adquisición de dicha *inmortalidad* reduciendo a una sola vida el trayecto que ha de transitar una persona para alcanzarla—ya que también se había adquirido la creencia en la reencarnación desde el *Budismo*, y se consideraba que alcanzar el *Tao* y la *inmortalidad*, de forma equivalente a como resultaba llegar al *Nirvana*, se lograba a través de varias vidas de superación de nuestros vicios. Retomando la interpretación de *Chuang-tzu* sobre el “*hombre perfecto*”, y la subsecuente malinterpretación del emperador *Cheng* y la nobleza en la dinastía *Ch’in*, considero que la lección a asimilar de este logro, de la *inmortalidad*, no precisa el adquirir una permanencia eterna o salud y bienestar absolutos—como un hombre que jamás enfermará o fallecerá—, sino, más bien, una referente al estado de aquella persona que se encuentra en armonía con el *Tao*, quien participa en *lo espiritual* al aceptar su *intuición* y actuar natural y espontáneamente; lo cual le permitiría reducir el sufrimiento y aumentar su realización, de generosidad y compasión, al comprender la verdadera esencia del mundo y sus implicaciones—como sucede en la historia de los maestros al despojarse de aquello que los mantiene atados a este mundo *impermanente* y así liberar *su corazón*.

Wang Chung-yang a sus discípulos (en Wong, 2008, p.56):

“*El Tao no puede ser captado por los pensamientos. Debe ser experimentado directamente con el corazón... Si el corazón es verdadero, el cuerpo será saludable y todas las acciones serán virtuosas.*”

Podemos observar el *principio* de la impermanencia implícito en las palabras de *Wang Chung-yang* del fragmento anterior, al señalar que el *Tao* no puede ser captado por los pensamientos, haciendo también eco a las palabras de *Lao-tzu* cuando advierte en el capítulo uno del *Tao-te Ching* (citado en Lin, 2006): “*El Tao que puede ser nombrado no es el Tao eterno. El nombre que puede ser pronunciado no es el nombre eterno.*”, agregando *Chung-yang* explícitamente el elemento del cuerpo, la salud, y la virtud natural que nuestras acciones observen al actuar bajo aquel entendimiento. No sería sensato asumir

a la inmortalidad, entonces, con la mera salud física, ya que estrictamente hablando las técnicas de la alquimia interior—el medio para alcanzar dicha inmortalidad—ya la implican, siendo un medio y no necesariamente un fin. Un cuerpo “débil” no sería capaz de soportar las largas sesiones de meditación por medio de las cuales se vacía la mente en su búsqueda del *Tao*: “*en la alquimia del Taoísmo, no son los metales los que son refinados, si no el cuerpo y la mente del alquimista*” (Wong, 2011, p.26). La salud corporal ya se encuentra involucrada al momento de la realización en el *Tao*, el que se evidencia a través de aquellas conductas relativas a la “virtud”, y a la espontaneidad natural. Por sí misma la alquimia interior no es la clave exclusiva para ubicarnos en el *Tao*, ya que como habíamos dicho, su esencia vacua se realiza en un *Wu wei* igualmente indeterminado y cambiante—la salud física podría entenderse como un *efecto de* esta participación armoniosa.

Wang Chung-yang a sus discípulos (en Wong, 2008, p.70):

“Quieren aspirar a cultivar el Tao, deben encontrar primero su naturaleza original. La naturaleza original, es el estado original de las cosas o el „dielo anterior“ ... está ahí desde antes de que nosotros nacióramos. Estará ahí después de que nosotros muramos. A la naturaleza original también se le da el nombre del espíritu del conocimiento.”

Precisamente, para *Wang Chung-yang* el *Tao* es la „naturaleza subyacente“ y también el „espíritu del conocimiento“, confirmando nuestra noción de *lo espiritual* como aquel entendimiento que no obedece a la razón, la que se ve limitada, sino que apela a la manera *intuitiva* desde nuestra “*naturaleza original*”—que está ya en nosotros desde siempre, en nacimiento y muerte, pero que no podemos reafirmar en su totalidad con el pensamiento, sino con el corazón, en la acto espontáneo. Para llevar a cabo lo anterior, *Wang Chung-yang* explica (citado en Wong, 2011, p.73): “*domesticad lo salvaje que hay en vosotros hasta que nada pueda hacer que vuestra mente se mueva... la quietud es el centro de la actividad, [pues] en la actividad hay quietud... no sólo en la quietud puede la razón alcanzar las profundidades de tu naturaleza.*”

Ese *corazón* que es capaz de sintonizar con el *Tao* lo hace en la medida en que sus acciones reflejan quietud, pensemos en la confianza en la espontaneidad de la que hablamos al inicio, y finalmente, aquello que la razón no puede alcanzar (*lo espiritual*) se concilia a través del acto, uno que atraviesa el *umbral* de lo inteligible hacia lo vivencial, pues no

encuentra su fundamento en un artificio o argumento racional, sino en *el corazón*, y por ende es evidente en su acto mismo, no en su mera proposición en el discurso. Aquí *Wang Chung-yang* nos habla precisamente de *Wu Wei*, de la manera en la que el *acto-que-no-es-acto*²⁴ no por necesidad precisa de una *pasividad absoluta*; la forma de alcanzar al *Tao* no está determinada ni por la meditación—la alquimia interior—ni por el ascetismo—la completa quietud, pues: “no sólo en la quietud puede la razón alcanzar las profundidades de tu naturaleza”. Se confirma también la idea de que, una vez domesticado el corazón, pulido de cualquier vicio—diferentes en cada uno, así como sería entre los siete maestros—*Wu wei* surgirá espontáneamente, por sí mismo: “Los taoístas nos dicen que actuemos „intuitivamente”... [actuar] con espontaneidad desde un corazón en el que se ha domesticado el deseo y el ansia.” (Wong, 2008, p.79)²⁵.

Es entonces que nos percatamos de que no es precisamente de *Wu wei* de lo que debemos preocuparnos directamente al tratar de *participar en lo espiritual*; pensemos en que el acto instigado por nuestra ambición de ser espontáneos, paradójicamente, tampoco resulta espontáneo. Todo parece indicar que, alcanzando el punto en que “nuestro corazón” se libra de ese y cualquier deseo, la sintonía con el *Tao* (también denominado *naturaleza original*) se dará por sí misma, de forma espontánea. De tal modo, la pregunta obligada se materializa: ¿cómo domesticar al corazón para liberarlo de sus ambiciones? Es aquí donde el ejemplo de los siete maestros se nos presenta con absoluta utilidad.

2.1 La diversidad del camino

Ahora veremos las diversas manifestaciones ilustran el relato de los *Siete Maestros*, en el proceso de domesticación de sus *corazones*, relativo proceso a través del cual lograron la realización y armonía de su entendimiento con el *Tao*. Veremos cómo es que ellos alcanzan dicha *inmortalidad* al practicar *Wu wei* y retornar así a su *naturaleza original*. Todo esto en aras de comprender con ejemplos concretos el pensamiento Oriental que acoge al *humano* y sus errores y caídas, también como parte de la armonía del *todo*, realización que, como veremos, permite la *dicha de la inmortalidad*.

²⁴ Pensemos en aquella ambición inherente al acto, su motivo, pero separándola del mismo, así más bien visto como una *manifestación* natural y no como un acto volitivo.

²⁵ Debido a su espontaneidad, por ende se separa también de la „ansiedad”, pues no refiere a consecuencia alguna a la que el *corazón puro* fuera a temer.

Empecemos con *Sun Pu-Erh*—la única mujer entre los siete—quien era poseedora de una gran inteligencia y dedicación, además de un gran interés por alcanzar un entendimiento del *Tao*. *Sun* alaba la libertad que *Wang Chung-yang* ha podido alcanzar, estando él disfrazado como pordiosero, y es así que él le reconoce y acepta como primera discípula. Se cuenta que *Sun* era una mujer sumamente hermosa y que, por tanto, según le explica *Wang Chung-yang*, era proclive a vivir esclava de su estética, pudiendo aquello fungir como obstáculo en su camino hacia el *Tao*. *Sun*, entonces decide terminantemente lacerar su rostro para liberarse de aquel grillete, posteriormente mudándose a otra región en donde empieza una nueva vida ella misma como mendiga. Ahí será considerada como una mujer loca y tendrá poca interacción con las personas, quienes le rechazan y soslayan. Es al dominar su vanidad y su soledad, al encaminar su gran convicción hacia la *naturaleza original* decidiendo voluntariamente acabar con su belleza y vivir en aislamiento (abandonando también a su marido, *Ma Tan Yang*, él mismo uno de los siete), que *Sun Pu-Erh* alcanza un lugar privilegiado entre el grupo de *inmortales* que habitan el paraíso, con poderes más allá de lo imaginable.

También está *Liu Chang Sheng*, quien es consciente de sus pasiones y deseos sexuales como principales obstáculos para *despejar su corazón*, que aún después de entrenar durante años con *Wang Chun-yang*, en la práctica de la alquimia interior, no ha podido erradicar del todo—si bien, me piermito aquí especular, dicha práctica le ha permitido percatarse de su obstáculo, más no le ha sido suficiente para superarlo. *Liu* decide encarar sus deseos para poder desvanecerlos, por medio de una estrategia muy radical debido a que, en su mayoría, los demás discípulos habían apelado a la reclusión meditativa para encontrar paz interior. Es así que *Liu* se muda a un burdel, en donde la tentación sexual respirará a diario tras su nuca; sin embargo se mantiene resuelto a su convicción, conviviendo con las mujeres que ahí laboran, pero de una manera respetuosa y amistosa. Al final *Liu* es capaz de superar sus deseos sexuales, dominando la castidad, alcanzando así el estado de la *inmortalidad*. El caso de *Liu Chang Sheng* podría resultarnos un tanto controvertido dado que aún no estamos tan claros en la totalidad de las implicaciones de *lo espiritual*—apenas concluyendo nuestra primera parada en nuestra exploración del concepto. Éste resulta un ejemplo genial debido a que *Liu* demuestra que el camino del *Tao*, es decir *Wu wei*, transita por los lugares más inesperados, caminos que nuestro sentido común

(como tanto subrayan *Lao-tzu* y *Chuan-tzu*) jamás pensaría relacionar con el acto virtuoso de un maestro ascético en busca de proximidad con *lo espiritual*; jamás pensar el mudarse a un burdel como método para el “apaciguamiento de su corazón”.

Por su parte, el caso de *Ch'iu Ch'angch'un* es también muy especial, pues ejemplifica aquel malentendido que identifica a cualquier emoción pasional interna—como del romanticismo o narcisismo de las emociones—como *lo espiritual*, que comentamos al inicio, en este sentido vertido hacia alcanzar la iluminación. *Ch'iu* fue un niño quien desde muy pequeño tuvo un enorme interés por todo aquello trascendental en esta vida, y así, por el *Tao*; su motivación por buscarlo lo llevó hasta el recién establecido templo de *Wang Chun-yan* en casa de *Ma Tan Yang*; fue así como empezó, desde muy joven, a recibir la guía de *Wang Chung-yang*. Sin embargo su entrenamiento lo llevó a escondidas, ya que *Wang* se negaba a aceptarlo como discípulo argumentando que *Ch'iu* era entonces muy joven y que no había vivido lo suficiente en el “mundo mundano” como para soportar el sacrificio tan grande que implicaba seguir el camino del *Tao*. *Wang* teme perjudicar a *Ch'iu* más allá de guiarle, pues su entusiasmo podría tornarse para mal de no lograr apaciguarlo lo suficiente como para comprender el verdadero camino del *Tao*—por mucho que su pasión por entender *lo espiritual* lo motivara, en realidad esto se convertiría en el obstáculo por sobrepasar para alcanzarlo.

A lo largo del relato – que tiende a centrarse en este personaje—*Ch'iu* es caracterizado por su impaciencia, siempre tratando de ir un paso adelante de su maestro, tratando quizás de inferir aquello que aún debe experimentar y vivir primero. Así pues, *Ch'iu Ch'angch'un* es el último de los siete maestros *Taoístas* en alcanzar la inmortalidad, después de transitar un camino mucho más árido que el de sus hermanos, viéndolos también partir a todos, abandonándolo a su suerte. Como veremos, la dolorosa travesía de *Ch'iu* culmina por fin a una edad muy superior, habiendo atravesado pruebas y realizado muchos sacrificios. Inclusive, en una ocasión, *Ch'iu* intenta suicidarse dada su precaria situación, siendo motivado por las ideas de un adivinador que predice que la muerte es su único destino y no la inmortalidad. En aquel momento, el señor de la estrella *T'ai* (una deidad venerada en la montaña) lo rescata y le dice: “*Nuestro destino está determinado por nuestros actos. Personas que inicialmente estaban destinadas a morir pacíficamente*

pueden terminar su vida con violencia si realizan malos actos... Nuestro destino está en nuestras manos... la inmortalidad está al alcance de todos y es con nuestros actos como podemos hacerla realidad.” (en Wong, 2008, p.186).

Ch'ü posteriormente escribe un poema en señal de su genuina convicción aún latente por seguir el camino del *Tao*, sea a donde sea que éste lo lleve: *“Que mi mente se olvide de comer y beber. Si pienso en comodidad y riquezas, que mis huesos y tendones se marchiten. Si pienso en comida y agua, que mi boca se llene de llagas. Que mi cuerpo sea un receptáculo vacío en el que nada pueda almacenarse”* (en Wong, 2008, p.190). Así, reivindicado su camino, Ch'ü trabaja por convertir su impaciencia e ímpetu en convicción genuina de muchas maneras.

A pesar de todas las adversidades por las que atraviesa—como ser expulsado más de una ocasión por *Wang Chung-yang* y ser rechazado por sus hermanos monjes; ser bañado en excremento; sobrevivir a un intento de homicidio además de su fallido intento de suicidio; y laborar durante años cruzando personas a cuevas a través de un río—Ch'ü Ch'angch'un logra superar la prueba a su convicción hacia el *Tao* y finalmente, después de mucho pesar, alcanza la *inmortalidad*. Previo a su muerte decide construir un templo para instruir a la gente en el Taoísmo: *“No todos os haréis inmortales en esta vida. Lo importante es que cumpláis lo que... os corresponde. Aunque no alcancéis la inmortalidad, habréis sido buenas personas”* (en Wong, 2008, p.197). No obstante, motivado por su preocupación sobre el vínculo de la humanidad con el *Tao*—y debido a las duras experiencias que él mismo pasó para realizar su entendimiento—Ch'ü pide al *Emperador de Jade* en el cielo que le conceda su deseo de aproximar a los mortales al camino del *Tao*: *“Me gustaría aligerar la carga de los que buscan el Tao pero no tienen disposición para soportar el sufrimiento del frío, el hambre y la humillación”* (en Wong, 2008, p.202)

Resulta evidente en estos ejemplos, y me parece que bastan para sostener esta afirmación, que el ejercicio de *Wu wei* es por naturaleza uno indeterminado y por ende diverso – no se trata de algún canon monástico, pues no hace referencia a ningún imperativo, más bien insta al *taoísta* a retornar al ejercicio nativo de su *espontaneidad*. En acuerdo con su intención, la de la armonía con el *Tao*, que es imposible de determinar, *Wu wei* no le otorga una guía específica y exclusividad hacia aquella virtud; le señala que su

alternativa es actuar *espontáneamente* como partícipe y manifestación que es del *Tao* – el ejercicio meditativo dio fuerza y claridad a los maestros, pero aquello sólo representó el primer paso de una larga y ardua trayectoria personal que los llevaría a la *inmortalidad*; dentro de las enseñanzas de la *Escuela de la Completa Realidad* se encuentra la idea de que el *Tao* es accesible a todos, no sólo al ascético o el monje, por la exclusividad de su práctica meditativa cual canon monástico.

2.2 Asimilando „*b espiritual*“ como la impermanencia

Hasta este punto nos hemos dado a la tarea de explorar los elementos de la cosmogonía, eventos históricos, y de la forma y desarrollo relativos al entendimiento de *lo espiritual*, dentro de la tradición *Taoísta* en China. Tuvimos ocasión de revisar sus orígenes en las obras de *Lao-tzu*, *Chuang-tzu* y sus manifestaciones hacia la época de los *Estados en Guerra*; su instauración y evolución durante el periodo de integración nacional en las dinastías *Ch'in* y *Han*; y finalmente la exposición de una de sus formas constitutivas – en comunión con el *Budismo* –, en la escuela de la *Completa Realidad*, con el relato de *Wang Chung-yang* y los *Siete Maestros Taoístas*.

Observamos que *lo espiritual*, entendido como la participación en el *Tao* por medio de *Wu wei*, implica nuestra comprensión de los límites de nuestro pensamiento, que relega para asimilar genuinamente la vivencia del principio de la impermanencia – cual *umbral* nos lleva hacia el ámbito de *lo espiritual* no por medio de la acepción inteligible sino la *experiencia intuitiva* y el *acto espontáneo*, tomando como guía al “*corazón*”. Según los Siete Maestros, la forma en la que hemos de actuar es en acuerdo con nuestra *naturaleza original*, a saber: en armonía con el *Tao*, idea proveniente desde las concepciones *chamánicas* donde el chamán guiaba al clan al consultar dicha fuente de manera directa, pues él era prácticamente capaz de “observar” la dirección del *Tao*. El chamán, siendo el único ser capaz de anticipar los movimientos de *los espíritus* en la naturaleza, se encuentra aparentemente aventajado, pues nosotros nos encontramos *ciegos* para evidenciar el mundo de *espiritual* que yace más allá de éste. Hemos de estar dispuestos a sacrificar muchas cosas en nuestra ceguera para alcanzarlo, siendo nuestro principal grillete aquella ambición por toparnos de forma concreta e inmediata con aquello *espiritual* que resulta materialmente imperecedero—es decir, la misma ambición por dar con el *Tao* resulta contraproducente.

Dicha ambición será lo primero que nos obstaculice en nuestra realización de que *ya estamos en contacto con el Tao*.

Al conceptualizar aquel mundo “espiritual” como el *todo vacío* implícito en cada momento de la existencia material, pasando del *chamanismo* al *Taoísmo*, estando el *Tao* presente en el flujo natural de las cosas—en el acto inmediato y espontáneo de cada ser humano—, se sugiere que nosotros también podemos acceder al plano de *lo espiritual*, participar activamente en él al regresar a nuestra naturaleza original, pues somos igualmente una manifestación suya en cada instante. Al asimilar las implicaciones de este entendimiento, en cuanto a nuestros motivos como elementos del *Tao*, es que nos percatamos de la “virtud” que yace en cada uno, tal como sucede en las pruebas de los *Siete Maestros*, que cada uno hemos de confrontar personalmente al abandonar las ambiciones y quedarnos con la primacía de la *intuición*, o de las “razones del corazón”, en el afán de purificarlo y alcanzar así la *inmortalidad*. Ésta vinculación no nos exige “posesión de almas” alguna, ni transmigrar hacia mundos extraños y distantes, en otras dimensiones, como solían hacer los poderosos chamanes; nosotros, en nuestro entendimiento del *Tao*, sólo requerimos “*fluir con la naturaleza original*”. De esta forma, la “*guía espiritual*” que proveía el chamán queda implícita en nuestras acciones mismas, en tanto que estén en conformidad con el *Tao*, es decir, en tanto que practiquemos *Wu wei*—a saber: que el entendimiento de nuestras acciones abarque no sólo al mundo material e impermanente, sino también a *lo espiritual* y permanente. Así, entender *lo espiritual* significaría asumir la consciencia propia en nuestros actos, la *intuición* en el momento presente, entender que todo lo que hacemos es el *Tao*, es decir el *todo*, y que por ende lo único verdaderamente permanente es aquella inmersión nuestra ahí en dicho presente, y lo que en ello devenga teniéndonos a nosotros como partícipes.

Wu wei, así como el *Tao* mismo, se forja en el vacío de sus contenidos específicos, recordemos que no fue posible para ninguno de los sabios clásicos, ni posteriormente para los *Maestros Taoístas*, el señalar la ruta ni clarificar el destino, sino sólo proyectar en nosotros la imagen de su trayectoria al momento de ubicarse ellos mismos en aquella vivencia. Debido a esto es que los cánones, determinantes e imperativos, no forman parte de la esencia del *Taoísmo*, pues no habla de una argumentación sino de una experiencia —

es por ello que hemos de regresar al silencio, como sugeriría *Lao-tzu*, pues es el *acto* la manifestación de la esencia del *todo*. Esta intuición es precisamente la permanencia total e inmortalidad del *Tao*, manifiesto al momento del acto espontáneo en *Wu wei* – *lo espiritual* es algo inherente al *taoísta*, y para realizarse en ello ha de llevar a cabo una especie de *depuración* o reafirmación de su “entendimiento” *intuitivo* o del *corazón*. No refiere, en ese sentido, a ningún acto exclusivamente a replicar pues el camino del *Tao* toma muchas y diversas formas, así como habría corazones y personas – el *Tao* no se alcanza, sino que se realiza en el acto, asumiéndose como ya implícito en el mismo, referente *Wu wei* a un *cambio de ángulo* en la consciencia actual del *taoísta*.

Hasta este punto considero hemos dado los primeros hacia una nitidez de la noción de *lo espiritual*, en la explicación del *Tao* y de *Wu wei* a través de la tradición *Taoísta*. Recordemos que en esta ocasión ubicamos a la intuición y no al pensamiento convencional como clave para la indagación – si bien partimos de los principios en la cosmogonía *Taoísta* para fundamentar *Tao*, al final su única confirmación se encuentra en el propio actuar y vivencia de los *maestros taoístas*, que resulta coherente con el *principio de la impermanencia*; en su ruta por asimilar en su totalidad dicha lección, o como tal *vivir en armonía con aquel entendimiento*, lidiaron con los obstáculos que “dominaban” sus corazones, siendo este ejercicio de *auto-conocimiento* parte también de la misma realización de *lo espiritual*. Refiere lo anterior a que esta realización no podría apreciarse desde idearios morales que tacharan la imposibilidad de ciertas conductas como *positivas* o *virtuosas* – el camino de cada maestro para apaciguar su corazón estaba sólo determinado por sí mismo, como *manifestación* del *Tao*, y por tanto significaba *Wu wei*, es decir participación de *lo espiritual*.

Adelante observaremos que también en el *Budismo* se entiende y abraza dicha asimilación *intuitiva*, al declarar que *ya somos el Buda* y sólo debemos percatarnos de ello – junto con otras similitudes que existen entre *Taoísmo* y *Budismo Zen*; pero para alcanzar ese punto de unión entre ambas tradiciones, tendremos primero que entender toda la vertiente del pensamiento *Budista*, la segunda rama del pensamiento Oriental que decidí explorar para lograr sentirnos confiados de acercarnos a las ideas metafísicas relativas a *lo espiritual*, en nuestra propia tradición Occidental y en la Psicología.

III. LA TRADICIÓN DEL BUDISMO

De igual manera que en el *Taoísmo* Chino, la tradición *Budista* se destaca por exaltar a la práctica cotidiana y nativa, donde abunda la *intuición* y el *acto espontáneo*, por sobre la meramente intelectual y devocional – estas últimas serán sólo elementos del “*caparazón metafísico*” (Suzuki, 2006, p.11) y tradicionalista que viciados podrían separar al individuo de su realización en *lo espiritual* en lugar de facilitarla. Como ya introducíamos al finalizar el capítulo anterior, para esta tradición también es en el acto que se manifiesta el auténtico entendimiento de *lo espiritual*, así entendido en sus vertientes de última generación como es el *Budismo Zen*.

A diferencia del Taoísmo no obstante, que ostenta desde sus inicios, con *Lao-tzu* y los pensadores clásicos, la ininteligibilidad del *Tao* y la *intuición-espontaneidad* como principios, el *Budismo* de origen Hindú hereda las tradiciones devocionales observadas aún hoy día en las vertientes ortodoxas – así la escuela *Theravāda*, de las más antiguas, es poseedora de una rica tradición doctrinal y metafísica, proyectada de manera determinante hacia la vida monástica. El *Budismo* sería protagonista de toda una evolución filosófica previo a su realización como práctica puramente vivencial, ya exenta de cualquier exacerbación del dogma doctrinal o de cualquier malentendido metafísico²⁶.

Recordemos que siguiendo al *Taoísmo*, *lo espiritual* es aquella realización del entendimiento de *lo esencial* como manifiesto en la espontaneidad de nuestros actos, desde un “corazón apacible” y libre del grillete de la ambición y permanencia – no puede ser simplemente aprehendido en su muy individual manera de desplegarse; sólo poseemos el principio que nos insta a abrazar esta dimensión *intuitivamente* al ponerla de relieve. No puede llevarse a términos asequibles al pensamiento convencional, pues su forma más auténtica es una acción y no una acepción – nos vincularnos con ello a través de la experiencia intuitiva de su manifestación con el acto espontáneo. Por tanto el constreñir su sentido dentro de un canon monástico sería algo equívoco y contradictorio.

²⁶ Y también de una consideración *pesimista* en cuanto al sentido del mundo que habitamos, a una consideración optimista más parecida a la *taoísta*, como podremos notar más adelante.

Para alcanzar el *Budismo* la misma realización en su entendimiento de *lo espiritual* primero tendrían que revolucionarse sus preceptos y evolucionar su filosofía, abrazando dicha esencia intuitiva en primer lugar y dejando la doctrina monástica como algo secundario. Lopez (2001) comenta que incluso, al contrastar las vertientes más modernas del *Budismo Zen* en Japón con las escuelas Hindúes fundamentalistas (como la corriente *Theravāda*), uno difícilmente adivinaría que se trata de la misma tradición; la cual se ha estado moviendo fuera de aquel caparazón metafísico, hacia el entendimiento vivencial de *lo espiritual* en la práctica cotidiana, evitando la exclusividad religiosa de sus articulaciones ortodoxas. No obstante, aún con el abrupto giro ideológico, se considera que las enseñanzas entre las ideas ortodoxas y las más modernas permanece intacta (Suzuki, 1991).

Es precisamente el planteamiento del filósofo budista *D. T. Suzuki*, el entender aquel caparazón metafísico del *Budismo* ortodoxo como una preparación o como un paso hacia la madurez ideológica; como un estado previo a la realización del entendimiento último de las implicaciones de *lo espiritual*, para entonces abrazarlo totalmente en el *Zen*. Nuestro objetivo será, pues, explorar la sucesión de las ideas *Budistas*, en esta presumible evolución de su concepto de *lo espiritual*, como la praxis, cuya influencia tan fuerte, como vimos, impulsó a su vez el desarrollo del *Taoísmo* en sus escuelas más representativas—pues se considera que, finalmente, aún el *Buda* haya dado con la idea genial que inauguró esta tradición de pensamiento, no implica que esta fuera ya perfecta y totalmente desarrollada (Suzuki, 1991).

3.1 *Samsāra*

En la cosmogonía *Budista* se sostiene también la existencia de un tipo de energía subyacente a todo, y cuya dinámica es la fuente de cualquier fenómeno, pero esta vez se le conoce como *Karma* a lo que conforma la estructura del universo – como “ley “natural de *Karma*”, ésta es realmente la fuente de toda *causa* y de todo *efecto*, de todo *placer* y de todo *dolor*, que permea a todo lo activo y existente, palabra en sánscrito que significa “acción” (Lopez, 2001).

Es importante en este punto, y para futuras referencias, que reconozcamos que *Karma* no es aquella caricatura de dominio popular: siniestra sombra que se interpreta debemos evadir en todo momento, con cautela, por medio de actos generosos. *Karma* es en

realidad considerada como una ley universal que define todo movimiento dentro del mismo – en este plano y en otros –, no una entidad cuya tarea consiste únicamente en juzgar e impartir castigo al acto mal habido. Como toda ley de causación, ésta se manifiesta en la fluctuación de eventos, en la dinámica “natural” de los eventos. Absorta de cualquier sed de venganza–y de cualquier tipo de “intencionalidad” que pudiéramos adjudicarle a un acto humano consciente–su único motor y manifestación es la *causación*.

No obstante, es verdad que esta *cadena de eventos causales* que el *Karma* conforma y que nosotros observamos “atravesando” a *todo*, también lleva implícita a nuestros actos y por ende la moral–en cuanto a sus consecuencias como recompensas y castigos. Es aquí en donde entra la concepción de *carga kármica* para nuestros actos, lo que para la cosmogonía *Budista* ortodoxa será determinante para nuestros subsecuentes estados de mortalidad, dentro del eterno ciclo de *reencarnaciones* que es este plano material que habitamos. Así, éste se encuentra forjado por *Karma*, siendo esta fuerza la que nos mantiene atados a dicho ciclo infinito de reencarnación, en este plano material y mortal denominado como *Samsāra* – que en sánscrito significa “fluir” o “vagabundear” y que simboliza a la “rueda del destino” (Bhaktivedānta, 2011), el reino del engaño que se extiende como un mundo de eternos ciclos de nacimiento y muerte (Rimpoché, 1994).

El concepto de la muerte para el *Budismo* ortodoxo juega un papel de suma importancia dentro esta explicación. Incluso en los planos superiores, en donde los dioses habitan, la muerte y la resurrección acechan; ni ellos mismos en toda su divinidad están exentos del *ciclo de Samsāra*. Los ciclos de la muerte en la cosmovisión *Budista* – muy en acuerdo con su herencia *Hinduista*–determinan la realidad; el humano es capaz de alterar su destino dentro de este ciclo dependiendo de sus actos, los cuales le ameritan una respectiva *carga kármica* y con ello se altera la “calidad” del plano en el que reencarnará. Así, dependiendo de la forma en la que llevemos a cabo nuestro actuar – dependiendo de si nuestra vida se inclinó por la virtud o el vicio – será que reencarnemos en planos *superiores* o *inferiores*–como santos, dioses, humanos, o incluso animales o hasta demonios. No obstante, dioses, humanos, animales, demonios y fantasmas, estamos todos incluidos en un universo *kármico*, el cual se encargará, al momento de nuestra muerte, de encarnar nuestro *espíritu* en un cuerpo adecuado a nuestro pasado – como *efecto* causado por nuestra

existencia. Se dice, por ejemplo, que la vida del animal estará ligada al alimento, buscarlo y evitar convertirse en ello él mismo será el único *sentido* que su vida encontrará (Lopez, 2001). Así también, de la misma manera, *Wang-Chung* (recordando la influencia *Budista* vertida en su pensamiento) enseñaba a sus discípulos que la reencarnación influía fuertemente en la vía de vida que fuera a tomar la persona: quien reencarnaba como alguien pobre, significaba que su *carga kármica* lo había atado a la búsqueda de dinero y ese sería el *sentido* de su vida—sería esa la razón por la que hubiera nacido pobre, mas, finalmente, esto sólo era el *efecto* de una existencia previa que lo ató a este destino a través de *Karma*.

Así, en el *Budismo* se entiende que *Samsāra*, como el ciclo de muerte, encuentra su fundamento o sentido en *Karma*, que impulsa las tendencias que influyen nuestras inclinaciones en vida y nuestros actos, los que a su vez afectan nuestra subsecuente recompensa – en este plano y en el siguiente. De tal forma, nuestra prueba de vida es superar dicha influencia de *Karma*, lo cual tendrá todo que ver con la forma en la que en el *Budismo* se entiende la vinculación con *lo espiritual*, pues es finalmente aquella realización la que nos liberará de *Samsāra*.

En el *Budismo* se sostiene que la realidad tangible y convencional, de simple apreciación e inminente percepción, no representa más que un nimio instante pasajero y completamente efímero dentro de *Samsāra*, ciclo de constante movimiento y cambio. Parecido al principio de la Impermanencia, esta máxima para el *Budismo* es innegable –su señalamiento de las apariencias ilusorias resulta flagrante, el *Budista* entiende que el mundo externo es fluctúa cíclica e infinitamente del nacimiento a la muerte. Ésta es una máxima preventiva, pues refiere al entendimiento de que cualquier posesión, relación, idea, cualquier fuente de dicha para nosotros, incluyendo nuestra propia persona y nuestra propia vida, podría desvanecerse de un momento a otro; así que toda fuente de felicidad es finalmente una fuente de sufrimiento – esto se suscitará en algún punto y debido a nuestro encadenamiento con *Samsāra* (Lopez, 2001), pero esta fluctuación no es manifestación de lo esencial *per se*, así como se sabía en el *Taoísmo*, pues se asume que todo lo que decae y muere (desaparece), causa de sufrimiento, participa en una ilusión. No es debido confiarnos, pues, de los rastros que la mente mantiene de las cosas externas, que son en realidad efímeras; éstas quizá ya se hayan desvanecido al momento en que la proyección

toma forma en nuestras vidas, en nuestros afectos, y entonces ¿qué nos queda? sólo el dolor de la pérdida.

El *Budismo* considera un principio diferente que el del *Taoísmo* para aplacar su búsqueda, previo a su afirmación *intuitiva* sobre la participación de *lo espiritual*. En primer lugar, no se reconoce un mundo *espiritual* originario; aparentemente el *budista* está convencido de que su mente es de la cual depende la permanencia del mundo que percibe, la que se aferra a esta idea ilusoria pues los hechos del mundo son perecederos cuales chispazos de *Karma* dentro del infinito ciclo de *Samsāra*, inclinándose así al sufrimiento ante su inevitable pérdida. En segundo lugar, su búsqueda por *lo espiritual* no es motivada por el anhelo de un “buen gobierno”, el acto correcto y armonioso con este mundo – el *Budismo*, como veremos, surge por una necesidad opuesta: la de liberarse del sufrimiento inherente a este mundo de *Samsāra*. Podríamos decir que el *Budismo* es *pesimista* en cuanto a la esencia del mundo, en contraste con el *Taoísmo*, el que considera a un *Tao* benigno que lleva consigo la vida como decíamos, y no la muerte como sucede con *Karma* y *Samsāra* – el aproximarse a la esencia de “este mundo” no sería suficiente para el *budista* para participar en *lo espiritual*. El *Budismo* querría superar y no armonizar, en primera instancia, con el *Karma* y *Samsāra*, sentido esencial inherentes al mundo y proveedores irremediables de sufrimiento. *Gautama Buda* sería quien, por medio de sus enormes esfuerzos meditativos, adquiriera el conocimiento del estado “ilusorio” del mundo, al alcanzar no sólo la consciencia del *ciclo de Samsāra* y sus implicaciones, sino la sabiduría ulterior para realizar el “salto” para superarlo – sus enseñanzas indican una salida al sufrimiento en *Samsāra* y con ello dan origen a toda la tradición *Budista*.

3.2 *Siddhārtha y Dharma*

Se dice que *Siddhartha Gautama*, el *Buda*—que en sánscrito significa “el que ha despertado”—, fue concebido en el seno de una familia real, en el reinado de *Shuddohana*, del clan *Shiaka*, en Nepal (Mares, 2002), alrededor del año 563 A.C. (Lopez, 2001). De pequeño sus lujos y opulencia le prevendrían de percibir la mancha oscura del dolor y el sufrimiento que permean el mundo, de la muerte impregnada en toda la existencia; resulta interesante pensar que precisamente él se convertiría en el descubridor del método por el

cual entender a estas manchas como la *textura esencial* de la vida, y así superar el sufrimiento inherente a ésta.

A sus 29 años *Siddhartha* fue por fin testigo del dolor del mundo al poner pies fuera de la burbuja en la que su padre lo había criado—llevado por su cochero a pasear por la ciudad para toparse con el sufrimiento, la enfermedad y la muerte cara a cara. Al ser expuesto a éste, decide huir de su hogar, dejando atrás todos sus bienes y lujos, a su familia, a la seguridad y la calidez que le proveían, para buscar aquello que pudiera trascender a dicho sufrimiento y a la muerte (Lopez, 2001). Tras seis años de fútil búsqueda—y de estar al borde él mismo de la muerte, al intentar los estilos más complejos de ascetismo—*Siddhartha* opta por buscar por sí mismo y en *sí mismo* la respuesta, meditando debajo de un árbol conocido como *Bodhi*. Se dice que alcanzó la iluminación ahí mismo, a lo largo de siete semanas de meditación, al hacerse de cuatro verdades que le permitirían a cualquiera que las poseyera, alcanzar un estado de completa paz, aboliendo completamente el sufrimiento y con ello trascendiendo *Samsāra* hacia *Nirvana*—cuyo significado en sánscrito hace referencia a un estado “apagado”—, al obtener el estado de *Buda* que *Siddhartha* había conseguido—en sánscrito “*aquel que ha despertado*” (Lopez, 2001).

Estas *cuatro nobles verdades* conforman básicamente la realización del entendimiento de *Siddhartha* sobre *lo espiritual* y pudiéramos entenderlos como el resultado de todo el trabajo meditativo que este personaje llevó a cabo para alcanzar su estado de “iluminación” – los cuatro principios que servirán de guía para el *budista*, que como él, busque trascender el dolor del mundo, superar *Samsāra* y alcanzar su participación en *lo espiritual* al penetrar en *Nirvana*. Pensemos por el momento en cuatro principios que describen aquel *umbral* hacia *lo espiritual*, que nos obsequia el *Buda*, cimiento de esta tradición filosófica y religiosa, pero que con su posterior desarrollo (su propagación y evolución) irían convergiendo en uno sólo más bien vivencial como en el *Taoísmo*.

La primera de estas verdades o principios nos habla sobre el sufrimiento mismo: *Toda existencia es sufrimiento*—en Pali denominado *dukkha* (Magee, 2009), “*una experiencia placentera eventualmente se convertirá en una dolorosa... cada fuente de*

placer naturalmente se convertirá en una fuente de dolor” (Lopez, 2001, p.43)²⁷. Dado que todo en el mundo se inclina naturalmente hacia la cesación—por tanto no podemos confiarnos completamente de la aparente permanencia de las cosas, permitir que algo nos resulte indispensable—, al aferrarnos a una fuente de placer y esta dimitir (naturalmente), es entonces que encontraremos sufrimiento. El mundo se encuentra en constante proceso de decaimiento hacia la muerte, siguiendo *Samsāra*, de modo que toda fuente de felicidad que poseamos en algún momento perecerá, dejando sólo un hueco ahí en donde previo había existido alegría—finalmente la inanidad es lo que subyace a la existencia, de modo que para el Budista, el sufrimiento siempre estará esperándonos a la vuelta de la esquina.

La segunda noble verdad nos explica cómo es que *Karma* es la raíz de todo este proceso natural hacia la muerte: “[inclusive] *cada sentimiento de placer o dolor que experimentamos se sostiene que es el resultado de alguna acción que realizamos en el pasado*” (Lopez, 2001, p.44). Así pues, esta principio versa: *El origen del sufrimiento es el anhelo* —en Pali denominada *tanha* (Magee, 2009). Ya hemos observado que aquella ley natural que sostiene *Samsāra* es conocida como *Karma*. *Karma* tiende a establecer ciertos límites a nuestras vidas, al comprometernos debido a nuestros actos pasados, y encadenarnos a los mismos deseos, ambiciones o anhelos (*carga kármica*) y por ende, entonces, a los mismos sufrimientos al percatarnos de que su realización es finalmente efímera. No obstante, se sostiene que nuestras decisiones serán libres si entendemos esta verdad y *trascendemos la ley causal Kármica*—de la búsqueda de placer y de la recompensa en el dolor, del bien y del mal, etc.—de modo tal que pudiéramos hacer algo por nuestra cuenta para desencadenarnos de las deudas del pasado, quitarnos la carga tan pesada que llevamos a costas a lo largo de nuestras vidas, “saldar” nuestra *carga kármica*. Prueba de ello es de hecho nuestra *humanidad*, pues se piensa que es en esta etapa avanzada en el proceso de reencarnación, en la que podemos decidir por nosotros mismos, tener una convicción por cambiar nuestro rumbo: “*Nuestro estado humano es señal de haber realizado un acto ético en el pasado, y la condición específica de nuestro cuerpo —belleza, salud... [etc.] — son todos resultado de nuestras acciones pasadas*” (Lopez, 2001, p.44).

²⁷ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Lopez, 2001, son traducciones propias de la obra original en inglés.

Recordemos el tratar de usar la imaginación para entender de forma alegórica la *carcasa metafísica*, y aprehender aquello que estas enseñanzas tratan de mostrarnos, como hicimos con el *Taoísmo*. El “peso kármico” lleva consigo una especie de inercia que afecta nuestra vida – según el *Budismo*, fruto de vidas pasadas, a lo largo de las cuales ha venido influyendo también, evidente en nuestra encarnación actual, al tener en nosotros mismos inclinaciones por ciertos deseos y no otros. Para ilustrar este principio imaginemos el desequilibrio que nos provocase un enorme peso que estuviéramos constantemente cargando sobre la espalda, perfilándonos hacia un lado e inclinando nuestros pasos hacia allá, siendo llevados por aquel peso y dando tumbos hacia dicha dirección exclusiva; pues evitamos torpemente el dejarlo caer, ciegos ante el hecho de que nos resulta en realidad estorboso—de que por nuestra cuenta y con manos vacías también podemos andar. Este peso y nuestra obstinación por mantenerlo, nos imposibilita el seguir nuestro camino libremente; nos hayamos temerosos de abandonar dicho peso pues lo poseemos desde nuestro nacimiento y es *todo* lo que conocemos—aunque nos lleve en círculos, hacia ninguna parte en particular. Está en nuestras posibilidades el deshacernos de aquello, por medio de la enseñanza del *Buda*; así, el Budista comprende que este peso es innecesario, cualquier arraigo con este mundo es un evento ilusorio, y deja de esta manera su asimiento a él para seguir su camino libremente. Cada experiencia placentera, en nuestro ideal por su permanencia eterna e imperecedera, es una roca que cargamos vertiginosamente; debemos aprender a soltarla una vez ha sucedido para así ser libres de su lastre—recordemos la indeterminación inherente a *Wu wei* con el *Taoísmo*, que para la virtud en el *Tao* exige también la vacuidad, la mente vacía de determinaciones y condicionamientos.

La tercera verdad que el Buda nos comparte habla sobre la manera de librarnos del sufrimiento, de soltar aquel peso—eludir la inercia de *Karma* y así abolir *Samsāra*. Así pues nos indica: *el cese del anhelo es el cese del sufrimiento* (Magee, 2009). Este sufrimiento se extingue si eliminamos su causa, es decir, si nos liberamos de aquel peso, de aquel deseo, si liberamos nuestro asimiento y ambición por la permanencia y así, ya libres del yugo, es como nos aproximarnos a *Nirvana*—pues “apagamos” nuestros anhelos: “*Nirvana* [es] la ausencia que se crea cuando todas las causas de lo que podría... entenderse como la persona son destruidas, cuando el último efecto ha tenido lugar y ya no quedan más causas” (López, 2001, p.47).

Así como en el *Taoísmo* se habló del *Tao* como la realización del entendimiento sobre aquella esencia vacua que subyace a la manifestación de *todo*; en el *Budismo* se habla de la realización del entendimiento sobre la vacuidad de la mente, es decir, una mente carente de anhelos y que por ende es capaz de romper su sintonía con *Karma*. Los deseos, ambiciones y anhelos constituyen el ciclo de *Samsāra*, pues no encuentran verdadera realización sino sólo sufrimiento ante su muerte, y con este sufrimiento la *carga kármica* aumenta en lugar de disminuir. Según la cosmogonía Budista, al asimilar completamente esta verdad en nuestras vidas, alcanzaremos un „*Nirvana con residuo*“, referente al hecho de haber dejado atrás aquella *carga kármica* (el peso sobre nuestros hombros) de nuestras vidas pasadas, y que ahora estamos libres para seguir el camino hacia donde éste nos lleve –que naturalmente, se piensa, llevará hacia el *Nirvana original* que trasciende el plano material de *Samsāra*. El *Nirvana con residuo* se logra al entender y vivir en acuerdo con el principio del abandono de los anhelos, e implica idóneamente que ésta será nuestra última *encarnación* en el *ciclo de Samsāra*, ¿pero cómo librarse de ellos?

La cuarta y última noble verdad del *Buda* nos señala precisamente la manera en que alcanzaremos aquella vacuidad mental hacia el *Nirvana: el Noble Camino Óctuple*– nombrado en Pali junto con el anterior, como *ariya atthangilea magga* (Magee, 2009). Para deshacernos de nuestros anhelos y nuestra *ancla kármica* en este mundo cíclico de dolor y muerte, hemos de seguir aquel *Noble camino* de ocho vías, las que se agrupan en tres ámbitos de acción: Ética, Meditación y Sabiduría. Hemos de desistir de todo acto vicioso o ambicioso, que aumentase nuestra *carga kármica* (la ética), para lo cual necesitaremos tener control de nosotros mismos por medio de la concentración mental (meditación), y así finalmente lograr asimilar las palabras del *Buda*, al deshacernos de todo deseo, sobre la verdadera vacuidad de la mente y del estado ilusorio de *Samsāra* (sabiduría).

Me permito resumir las cuatro nobles verdades del *Buda* de la siguiente manera: para abandonar el sufrimiento inherente a nuestra existencia, hemos de sustituir nuestros anhelos y ambiciones por el *Noble Camino Óctuple*, que nos otorgará la sabiduría necesaria para actuar de tal forma que nos libremos de nuestra *carga kármica*; al hacerlo llegaremos al *Nirvana*. Esta sería la forma, según *Buda*, en la que podremos alcanzar el plano de *lo espiritual*.

3.3 *Theravāda y Mahāyāna*

La enseñanza de *Buda* es conocida como *Dharma*, referido éste como la serie de normas doctrinales que se le adjudican al *camino óctuple* que se deriva de las verdades que *Gautama Buda* conquistó bajo el árbol del *Bodhi*. Se dice que *Gautama Buda* no dejó a un sucesor específico como heredero de su enseñanza *per se*, sino que encargó a sus discípulos encontrar a su maestro en los *Sutras* o transcritos de su enseñanza, previos a su muerte, o su último viaje, hacia el *Nirvana* verdadero. *Sutra* hace referencia a un discurso dado por el *Buda*, que es interpretado por la comunidad *Budista* – por medio de la interpretación a su vez de los comentarios sobre el *Dharma*, o *abhidharma* – de donde surgen los principios que los adeptos practicarán en su entendimiento religioso de esta tradición Oriental–como sucede en la vida monástica, fundada en los textos *vinaya* o disciplina, que también procede de las enseñanzas de *Buda*; así, todo el canon Budista se divide en *Dharma*, *abhidharma*, y *vinaya* (Lopez, 2001). Es la escuela *Theravāda* del *Budismo*, considerada la heredera de la tradición más temprana del mismo, la que nos brinda dicho entendimiento doctrinal de la sabiduría del *Buda*. Dentro de la interpretación mística de esta escuela ortodoxa, se sostiene que aquel que haya dominado el *camino óctuple*, en una de sus tres vertientes: sabiduría, meditación o ética, habrá comprendido la enseñanza de *Buda* y se convertirá en un *arhat* – que en sánscrito significa “aquel que es digno” – y alcanzará el verdadero *Nirvana* al morir. En pocas palabras, el *arhat* es aquel que ha tenido una verdadera realización de su entendimiento de *lo espiritual*, al asimilar *Dharma*.

La evolución de estas ideas constitutivas del *Budismo* traería el despliegue de nuevas escuelas y con ello nuevos *Sutras* – nuevas formas de entendimiento de *lo espiritual* desde la sabiduría del *Buda*. Unos cuatro siglos después de la muerte del *Buda*, surgen las primeras referencias textuales de algo llamado „*Mahāyāna*” o „*gran vehículo*” (Lopez, 2001). Esta escuela, a pesar de sus humildes orígenes como vertiente minoritaria a comparación con la *Theravāda*, adquiriría importancia central para el posterior desarrollo del *Budismo* en el Tíbet, China, y Japón, donde su semilla por fin florecería en la realización del entendimiento de *lo espiritual* como vacuidad conceptual e intuición del acto puro–al asimilar la misma vacuidad de sus cánones, de manera similar a como el *Taoísmo* entiende al *Tao* y nuestra proximidad con él por medio de la práctica vacua de *Wu wei*. Como observaremos adelante, no obstante, esta tradición aún mantendría un entendimiento

primordialmente religioso, mas su filosofía encontraría una reducción del “caparazón metafísico” hacia la vacuidad—como sucede en sus vertientes más modernas, tanto en la *Vajrayāna* del Tíbet, como la *Chán* en China y *Zen* en Japón.

Si bien *Gautama Buda* alcanzó la realización del entendimiento de *lo espiritual*, la esencia de éste no habría podido ser heredada en su totalidad por medio de la tradición oral—recordemos que finalmente *lo espiritual* refiere a la intuición del acto, y no a alguna clase de información transferible por medio de la palabra. Dicha esencia se “demoraría” en su transmisión, encontrando como distracción u obstáculo aquel “caparazón religioso y metafísico” que las palabras de *Buda* construyeron sobre ella—ciertamente las determinantes del *camino óctuple* difieren de la vacuidad de *lo espiritual* a la que ya hacía alusión *Lao-tzu* desde un principio. Los cánones monásticos serían instaurados como verdadera convicción en el camino hacia *Buda*, como la forma preponderante de aproximarse a *Nirvana*, es decir, del entendimiento del *Budismo* por *lo espiritual*. Al señalar a la escuela *Mahāyāna*, sin embargo, hemos alcanzado ya un paso evolutivo en el entendimiento *Budista* de *lo espiritual* y la expansión (liberación) de sus doctrinales hacia la manifestación completamente *intuitiva* de este entendimiento, pues aquellas *cuatro nobles verdades* vertidas en las tres vías: Ética, Meditación y Sabiduría de la escuela *Theravāda*, serían provistas de un nuevo talante al concebir la noción de una *naturaleza del Buda* inherente a todo ser, lo que nos indica una sola vía—*Mahāyāna* entendido literalmente como “*Gran vehículo*” (Lopez, 2001).

Esta escuela argüía que *Siddhartha Gautama* como tal no era el *Buda*, sino que sólo representaba una de sus manifestaciones corporales—conocidas como *nirmāṇakāya* o “cuerpo de emanación” – y que por tanto en él subyacía la verdadera esencia de *Buda* conocida como *dharmakāya*, que refiere precisamente a aquel cuerpo (*kāya*) que es pura esencia, símbolo de la iluminación y sabiduría omnisciente en la vacuidad de *Buda*. En la escuela *Mahāyāna*, pues, se entiende que dicha esencia de *Buda* o *dharmakāya* tiene una pequeña semilla escondida dentro de todos los seres de la existencia, incrustada en lo profundo, cuyo florecimiento desarrollará en nosotros la misma sabiduría que el *Buda* desplegó – y con ello nuestra realización en *Nirvana*; como un tesoro inmaculado pero secreto, escondido en lo profundo y fuera de alcance para la simple vista, transitamos los

ciclos de *Samsāra* sin percatarnos de esta posibilidad inherente a nosotros. Es *Buda* quien ha venido al mundo a mostrarnos que somos poseedores de esta semilla, que se identifica con el nombre de *tathāgatagarbha* (Lopez, 2001).

Dado que es la mente la que se aferra al mundo de impermanencia y muerte, *tathāgatagarbha* representa la posibilidad de todo ser de *vaciarla* como vehículo para evitar los obstáculos hacia la realización de aquella esencia inherente de *Buda*, lo cual resultaría *natural* una vez asimilado que la permanencia y el valor de las cosas es relativo al apego de la misma mente; de modo que la forma natural de la mente está en el constante flujo hacia la vacuidad²⁸: “*es la realidad del no-ser, que el Buda ha comprendido, que se sostiene como el verdadero ser*” (Lopez, 2001, p.98).

Es aquí que el *Budismo* alcanza un principio volcado hacia la *intuición* al concebir a la mente como constitutiva de los mismos obstáculos que la limitan en su realización natural de *tathāgatagarbha* – alcanza un conocimiento liminar que pone de relieve al “no-ser” o “no-mente” como superación de *Samsāra*, que como veremos parte también hacia la realización *intuitiva* y el acto *espontáneo* como participación en *lo espiritual*, gracias a la concepción de la *naturaleza de buda*. Este principio *budista* nos indica la vacuidad esencial de la mente, cuya ambición por retener la “realidad” termina reteniendo al individuo en *Samsāra* – la realización del principio *de la vacuidad* se podría describir de la siguiente manera: la mente natural es vacía (*dharmakāya*), pero en este mundo (*Samsāra*) los anhelos la colman innecesariamente (*Karma*), y de aquellos es que surge el sufrimiento y la muerte; si asimilamos aquel vacío innato (*tathāgatagarbha*), a pesar de los contenidos ilusorios, lograremos abolir el sufrimiento y participar *en lo espiritual (Nirvana)*.

La asimilación de este principio y su realización en el entendimiento (manifiesta en nuestro entendimiento del mundo y en cómo actuamos en él) permitiría a sus adeptos el vínculo con *Nirvana*: “*el tathāgatagarbha, propiamente cultivado, fluía a través de los ojos para transformar todo lo visible en un campo de Buda... [éste] al parecer, se encontraba en todas partes.*” (Lopez, 2001, p.100). De tal forma nos pudiera ya resultar evidente que el giro del entendimiento hacia *lo espiritual* también en el *Budismo* señalaba

²⁸ Pensemos a la *mente vacua* como en *armonía* con un *mundo impermanente*; lo que permitiría el diálogo entre *Budismo* y *Taoísmo*, pues *tathāgatagarbha* comienza a coincidir con *Wu wei*.

un cambio de perspectiva, sobre la observación (o intuición) de *tathāgatarbha* en *todo*—similar al entendimiento del *Tao* como elemento activo y subyacente a *todo*.

No obstante, la escuela *Mahāyāna* no sería propiamente la que llevara hasta las últimas consecuencias el entendimiento del *principio de la vacuidad*, a saber: llevando directamente sus implicaciones *vivenciales* superando las doctrinales. Todavía tendrían que explicitarse estos avances teóricos, pero con esta escuela evolutiva dio comienzo la unificación del pensamiento *Budista*, reduciendo atavismos con la tradición ortodoxa. *Mahāyāna* comienza a realizar dicha labor de unificación en su entendimiento de *Dharma* con la disminución del caparazón metafísico *Theravāda*, que interpretaba al *camino óctuple* como sus tres *vehículos*: escuchar la sabiduría del *Buda*, equivalente a hacerse de *Prajna*; por medio del trabajo y esfuerzo propio para vaciar la mente de todo anhelo, o sea la práctica de la meditación o *Dhyana*; y finalmente, elegir el camino de la ética al evitar todo vicio, o *Sila*; a uno sólo, en la cultivación de *tathāgatarbha* (Lopez, 2001). La tradición *Mahāyāna*, por el otro lado, unificaba en su entendimiento a los tres vehículos en uno sólo: *tathāgatarbha*, cuya cultivación—en la vida monástica—ya implicaba vaciar la mente, entender la sabiduría de *Buda*, y, finalmente, realizar la práctica más generosa y ética: retrasar el propio *Nirvana* para promulgar *tathāgatarbha* en los demás. Esta inclinación por mostrar al mundo su respectiva *tathāgatarbha* transformaba al iniciado *arhat Theravāda* en un santo denominado por la escuela *Mahāyāna* como *Bodhisattva*, quien había despertado *bodhicitta*—“la aspiración hacia la iluminación” (Lopez, 2001), y con ello su deseo genuino de lograr también la iluminación de todos los seres habitantes de *Samsāra*. Se dice que los *Bhodisattvas* postergaban su llegada al verdadero *Nirvana* para continuar con la enseñanza del *Budismo* al mundo (Lopez, 2001). Para *Mahāyāna* la *naturaleza de Buda* es emergente en todos los seres existentes, y con ello abarca la posibilidad de alcanzar el estado de *Bodhisattva* a cualquier individuo—posibilitando la iluminación para todo ser existente.

Esta concepción de la *naturaleza de Buda* que yace dentro de nosotros o *tathāgatarbha*, trascendió dentro de las diversas ramificaciones que el *Budismo* tendría posteriormente, encontrando diversas interpretaciones e implicaciones durante la evolución de esta tradición, lo que nos habla de su esencial implicación para este pensamiento. El

principio de la vacuidad, como nosotros lo hemos llamado, representa para el *budista* la oportunidad de apreciar en sí mismo, de forma *intuitiva*, aquella noción de *tathāgatarbha*, pues aún dentro de la ilusoria realidad el surgimiento de la esencia primordial del *Buda* (*dharmakāya*) se hacía patente en su convicción por *Nirvana*. En este sentido, la inclinación *intuitiva* se apropia de la parte *subjetiva* pero aún no logra acoplarse a una manifestación auténtica en su *objetivización*, en el *acto espontáneo*, lo que estaba aún lejos de asimilarse en esta tradición pues *Mahāyāna* sostenía aún el canon monástico como primacía para cultivar *tathāgatarbha* – el entendimiento sobre la participación de *lo espiritual* para estas escuelas *Budistas* se encontraba condicionado por determinaciones ajenas a la auténtica vacuidad.

No obstante, con *Mahāyāna* (“el gran vehículo”) los tres vehículos se convierten en uno, lo que refleja una disposición más *ad hoc* con la realización *intuitiva* implicada en la participación en *lo espiritual*, que ya observamos en el entendimiento *Taoísta* como parte de *Wu wei*, específicamente como escuchar las *razones del corazón*. Si bien el caparazón metafísico se había reducido con la reiteración del único camino, de la esencia del *Buda* subyacente aún dentro de *Samsāra*, debía encontrar todavía la integración de los elementos deterministas a la asimilación del *vacío*, claramente exaltados en la tradición monástica.

3.4 *Prajna, Dhyana y Sila*

¿Cómo cultivar *tathāgatarbha* con todo el barullo y sufrimiento de nuestra cotidianidad sumergida en *Samsāra*? El Budismo ortodoxo entiende que de *Prajna* – la sabiduría de Buda estrictamente hablando, que nos señala la esencia de *Buda* dentro de nosotros– no debemos ocuparnos de forma simplista, escuchando el sermón meramente; esta tradición resuelve que además de estudiar arduamente la sabiduría del *Buda* vertida en los *Surtas* (*Prajna*), hemos de practicar *Dhyana*, a saber: la meditación profunda que purificará la mente y la ayudará a vaciarse de todo anhelo. Junto con estas dos también está *Sila*, que refiere a la ética y a los actos morales que nos alejan de cualquier vicio que pueda aumentar nuestra *carga kármica*; a tenor de las tradiciones Hindúes, se encuentra esta práctica ética normada por los votos monásticos (Suzuki, 1991), los cuales difieren entre escuelas pero se encuentran generalmente entre los doscientos imperativos – la escuela *Theravāda*, por ejemplo, reconocía alrededor de doscientos veintisiete votos (Lopez, 2001).

Como representantes de la filosofía del desprendimiento (de *Samsāra*) y la cultivación de la iluminación por excelencia, los monjes llevan una vida de pocas ambiciones y asimismo reducida cantidad de posesiones, llevando consigo sólo aquellos objetos que se consideran esenciales para la práctica del Budismo: un cuenco en donde recibir el alimento que sus benefactores tuvieran a bien proveerles en sus peregrinajes; un bastón, para las largas caminatas; y en ocasiones, también una sombrilla de rasgos simples pero aún útil para resguardarse del sol. Su vestimenta es igualmente humilde, difícilmente discernible del mero harapo. Estaba prohibido que las tierras del monasterio fueran trabajadas por los monjes—otra tarea realizada por los laicos en apoyo al monasterio. Los votos abarcaban el aseo personal, e incluso la posición a la hora de dormir, hasta la forma en la cual servir el té, tomar el alimento y lavar los utensilios. Al dormir el monje debía inclinarse de un lado, puesto que dormir boca arriba o sobre el estómago inducía pesadillas o actos lascivos involuntarios como la eyaculación nocturna—que aún inconsciente era catalogada como un acto contrario a la virtud del Buda (Lopez, 2001).

Los monjes regularmente ocupaban su día estudiando las obras importantes de la tradición Hindú, la sabiduría de Buda o *Prajna* – cinco textos que se estudiaban durante años – y también realizando la práctica de la meditación o *Dhyana*, llevando los votos monásticos de *Sila* con cotidianidad. Era precisamente debido a estas tareas monásticas dirigidas hacia la iluminación – y no específicamente hacia la supervivencia material—que los monjes necesitaban el apoyo constante de los laicos. Desde sus inicios, la relación de los laicos Budistas con los monjes siempre ha sido muy estrecha; se tiene que en sus inicios, la congregación monástica surgió gracias a los benefactores adinerados de los ascéticos errantes de las montañas, quienes les construyeron albergues para las temporadas de lluvia abundante (Lopez, 2001). El monje, durante su vida de desprendimiento siempre necesitó del apoyo del laico para sostener su efímera vida material; y viceversa, pues el rezo de un monje, que podía aliviar la *carga kármica* del laico, era frecuentemente otorgado en agradecimiento por la comida o donaciones para el monasterio. La relación podría considerarse un tanto simbiótica, ya que el laico generalmente no era capaz de acatar todas las normas monásticas—es decir, llevar a cabo la práctica de *Sila* – por lo tanto debía esperar a que su *carga kármica* se aliviara lo suficiente como para reencarnar en una posición que le permitiera abrazar la vida monástica en su totalidad.

En pocas palabras, el monje es capaz de cultivar con mayor facilidad *tathāgatagarbha* – dentro del entendimiento tradicionalista, dado que su vida monástica es determinada a la práctica exclusiva de *Prajna*, *Dhyana* y *Sila* – gracias al laico, quien vela por alimentar su cuerpo y sostener un techo sobre su cabeza. Si consideramos el deslinde extremo que realiza el monje dada su ordenanza y sus votos–que le prohibían inclusive tocar el dinero o las herramientas de trabajo – el del laico era de verdad un gran apoyo para los futuros *Bodhisattvas*; siguiendo la misma lógica, pero en sentido inverso, el laico se ve favorecido por el *bodhicitta* de la comunidad monástica que lo bendice y así reduce su *carga kármica*. Esta *simbiosis kármica*, existe aún hoy día dentro de la tradición religiosa y monástica del *Budismo*; no obstante, paralelo a la evolución del pensamiento de la escuela *Mahāyāna* y la unificación y paulatina simplificación del “caparazón metafísico Budista”, aquellos tres elementos prácticos exaltados por la tradición monástica se verían unificados al alcanzar la realización del entendimiento de *lo espiritual*.

3.5 *Vajrayāna*

Conforme lo que hemos explorado, para *Mahāyāna* la vida y la muerte no están claramente diferenciadas, pues la existencia es una mera ilusión (*Samsāra*) y fallecer es sólo cruzar el umbral para encontrarnos de nuevo, del otro lado, en la misma ilusión debido a la reencarnación (*Karma*). *Guatama Buda*, no satisfecho con esta condición del mundo (pues recordemos su fin es abolir el sufrimiento inherente, mas no estrictamente dar con su esencia última), encuentra un principio que le satisface y le permite así alcanzar el *Nirvana*–realizar un entendimiento y participación en *lo espiritual*. Al dar cuenta de que el sufrimiento proviene de la ambición de la mente por lograr aquella permanencia imposible, *Buda* entiende que es la vacuidad de la misma la que nos permitirá por fin abolirlo, siendo dicha vacuidad realmente una posibilidad inherente a cada individuo existente, o *tathāgatagarbha* – noción que nosotros hemos venido a denominar como principio *de la vacuidad*. Consecuentemente, los iluminados conocidos como *Bhodisattvas* instruyen al mundo sobre esta naturaleza de la mente (*de Buda*) para juntos abandonar el ciclo de impermanencia. Este individuo ha realizado su propio *tathāgatagarbha* y decide permanecer como un *nirmāṇakāya*–“cuerpo de emanación”–para instruir a los demás en su propia realización, por medio de *Dhyana* (meditación), *Prajna* (sabiduría) y *Sila* (ética). No obstante, ambos principios, de la impermanencia y la vacuidad, ruegan por el

cuestionamiento a dichos cánones monásticos, pues éstos refieren finalmente a una determinación o “permanencia” (en los métodos) a la que la misma mente *Budista* se estaría aferrando.

En el *Budismo Tibetano* de la escuela *Vajrayāna*, heredera del pensamiento *Mahāyāna* pero protagonista de un estilo diferente de tradición monástica²⁹, observamos una primera aproximación al problema de estos cánones como *apego*, en su unificación ulterior—o simplificación de aquel caparazón metafísico—de los imperativos del *Budismo* para alcanzar *Nirvana*; es decir, en su entendimiento de *lo espiritual* hacia su realización más intuitiva y vacía de determinantes conceptuales, pues se concibe en esta vertiente que una de las implicaciones de *tathāgatagarbha* es la unificación de *Prajna*, (el estudio de la sabiduría de *Buda*), y *Dhyana*, (la purificación de la mente por medio de la meditación) como una misma actividad—la sabiduría del *Buda* inherente en todo, o sea la vacuidad de la mente como máxima para saltar hacia *lo espiritual* en la *experiencia intuitiva* y el *acto espontáneo*, de manera más inmediata que la forma *Mahāyāna*.

A partir de su entendimiento sobre la impermanencia y la vacuidad, los *Budistas Tibetanos* desarrollaron de forma más sofisticada la concepción de una *naturaleza de la mente*—de la sabiduría de *Buda* como vacuidad, inherente en todos, o *tathāgatagarbha*—, que constata nuestra esencia permanente dentro de un mundo impermanente (el *ser* en el *no-ser*), aceptando a la vacuidad de la mente como principio primordial: “*la mente se revela como la base universal de la experiencia*” (Rimpoché, 1994). Este principio de la vacuidad, como lo hemos denominado, también en el *Budismo Tibetano* se asimila en la *experiencia intuitiva* o corporal, permanente a pesar de la *vacuidad de la mente* — al asimilar el estado ilusorio y decadente del mundo y así asimilar la vacuidad nativa de la mente, el *budista* mantiene involuntariamente la percepción de sí mismo, experiencia que en la tradición *Tibetana* se conoce como *Rigpa* (Rimpoché, 1994)—del sánscrito *vidyā* que significa “conocimiento”.

²⁹ En la que podemos encontrar un ejemplo muy evidente de la práctica de *nirmāṇakāya*, en el ritual de *tulku*, que consiste en la reencarnación de los maestros espirituales o *Lamas* para continuar guiando a sus discípulos y súbditos, siendo el *Dalai Lama* la autoridad máxima del gobierno del Tíbet quien permanece para continuar con su gobierno.

En palabras de Rimpoché (1994) *Rigpa*...“*es sencillamente vuestra consciencia immaculada del instante presente, cognoscitiva y vacía, desnuda y despierta*”; este término refiere a la consciencia primordial de la propia naturaleza vacua de la mente, que se alcanza al entender que en realidad dichas ilusiones sin valor competen a una mente ordinaria (o puramente racional), cuya esencia es realmente la vacuidad. El principio-*umbral* de la vacuidad satisface al *Budismo Tibetano*, convencido de que los contenidos de la mente puramente racional (la “mente ordinaria”) no tienen permanencia *per se*, pues proceden desde el mundo impermanente de *Samsāra*; sin embargo, este principio nos lleva a abrazar la *intuición* en la dimensión de *lo espiritual*, pues resulta claro que algo permanece, y esto es esencialmente nosotros mismos, o en palabras de Rimpoché (1994) la experiencia en sí del presente, de la que la mente vacía es facilitadora.

La concepción Tibetana de la *naturaleza de la mente* (de *Buda* o *tathāgatagarbha*) como la experiencia de *Rigpa*, destruye gran parte del caparazón metafísico del *Budismo*, pues, a diferencia de la *naturaleza de Buda* como se había comprendido en *Mahāyāna*, la *naturaleza de la mente Tibetana* es algo a lo que podemos acceder de forma directa con nuestra experiencia, al asimilar el principio de la vacuidad. Al decir que la *naturaleza de la mente* tiende hacia la unicidad en su propia vacuidad manifiesta en el instante presente, estamos hablando de que de forma “prestablecida” nosotros tenemos una tendencia hacia el *Nirvana*—la abolición del sufrimiento *en* el presente. Ya no estamos hablando de un *llegar a ser*, a través del canon monástico, sino de un *permitirnos ser* como el *Buda* que esencialmente somos—no resalta sólo la posibilidad inherente, sino de hecho la predisposición y tendencia de regreso hacia dicha unicidad en vacuidad. La mente, entendida así, por sí misma es vacua; es su tendencia por permanencia la que la impulsa a abrazar *Samsāra* pues la condición de placer y dolor nos ciega ante el hecho de la impermanencia y la vacuidad inherentes; al entender dichos principios, la mente encuentra su unicidad originaria y genuina en su propia vacuidad, en la experiencia del presente.

No obstante este “permitirnos dejar ser nuestra naturaleza” no es algo tan sencillo. En el *Budismo Tibetano* se asume que una vez el *espejo de nuestra mente se ha limpiado de toda mancha y es capaz de reflejar nuestra verdadera esencia*, desplegaremos entonces una conducta bondadosa naturalmente—y con tal virtud es que experimentaremos *Rigpa*,

alcanzaremos *Nirvana*. Sin embargo, llegar a este estado implica todo un proceso de “purificación” o de “interiorización” desde la mente ordinaria en la que abunda nuestra concepción del mundo—y es ahí que la permanencia de la doctrina monástica encuentra aún un arraigo. Para poder evadir las trampas de *Samsāra* y así ejercer una conducta virtuosa, los monjes *Tibetanos* entrenan diariamente evitando las tentaciones del mundo material con la disciplina tan estricta que implican sus votos. No obstante, como ya hemos mencionado, la vacuidad e impermanencia inherentes a un entendimiento de *lo espiritual*—para la adecuada apreciación de *Rigpa*—nos insta a cuestionar esta permanencia de las doctrinas monásticas como vía exclusiva.

3.6 *Rigpa*

Cuando pasamos del *Budismo Mahāyāna* hacia el *Budismo Vajrayāna* de la tradición *Tibetana*, señalamos que uno de los tres principios a considerar para fundirnos con *Nirvana* se desvanece al asumirlo como algo ya permanente en nuestra *condición de existencia humana*—aun estando nosotros dentro de *Samsāra*. Se afirma *tathāgatagarbha* como lo permanente en este mundo impermanente, entendido como la vacuidad de la mente a la que ésta tiende en todo momento y que alcanza en la experiencia inmediata del presente, experiencia denominada por los *Tibetanos* como *Rigpa*. De tal forma, podemos entender que la sabiduría necesaria para alcanzar *Nirvana*, o sea *Prajna*, ya está implícita de forma inherente en la vacuidad natural de la mente, lo que significa que el camino que la doctrina *Vajrayāna* nos señala para alcanzar *Nirvana* y abolir el sufrimiento eterno, se reduce a sólo dos puntos a considerar: la práctica de *Dhyana* (la meditación), y el ejercicio de *Sila* (la ética), para poder abolir *Samsāra*. Es por medio de la meditación que “puliremos” aquel espejo el cual que refleja nuestro verdadero corazón (Gensho, 2012), y así podremos tener una vida ética, vacía de vicios y llena de virtudes.

En cuanto a la práctica de *Dhyana* entendida exclusivamente como el acto de sentarse y respirar como método exclusivo para vaciar la mente, Rimpoché (1994) comenta: “*la auténtica gloria de la meditación no depende de ningún método, reside... en la experiencia [de] estar presente, en la dicha, en la claridad, en la paz, y... en la ausencia completa de afrontamiento... encontrar un estado de atención y de presencia... conectar con la esencia de vuestro corazón*”. Recordemos que a diferencia de las escuelas

ortodoxas, la tradición *Tibetana* del *Budismo Vajrayāna* sostiene que la sabiduría del *Buda* ya está en nosotros, manifiesta en la inclinación de nuestra mente hacia la vacuidad (*tathāgatagarbha*); sólo hemos de permitirle “regresar” a dicho estado—permitir el flujo natural de los contenidos genuinamente impermanentes de *Samsāra*. No son las escrituras portadoras de la sabiduría de *Buda per se*, ya que se encuentra implicada en la experiencia directa del presente—en la vacuidad genuina de la mente—, lo que, como también reconoce Rimpoché (1994) implica de forma inherente a *Dhyana*, pues una mente vacua es una mente tranquila—y así la vinculación *Prajna-Dhyana* manifiesta en *Rigpa*.

La meditación cumplía la función de preparar a la mente, por medio de la concentración, para abolir las distracciones de *Samsāra*; mas, si hemos de reconocer que la vacuidad es inherente a nuestra mente, que ésta inclinación es natural en ella, en tal caso el acto de sentarse a respirar es de valor secundario y no tendría por qué representar imperativo alguno, pues la mente sería capaz de deshacerse de las huellas que *Samsāra* dejara en ella sin importar el tipo de acto realizado, sino dependiendo de la forma en la que se lleve a cabo—si implicando la experiencia de *estar presente* o no. Tampoco el acto meditativo espontáneo de la mente implica el desvanecimiento de todo pensamiento y emoción—la vacuidad de la mente no es un vaciado en ese sentido; de hecho, Rimpoché (1994) explica que desvanecer la actividad del pensamiento por completo no es posible, pues *eso es la mente*, a saber: así como para que haya té deben haber hojas, para que haya mente deben haber emociones y pensamientos. Se espera, mejor dicho, que en la mente vacua surjan espontáneamente aquellos pensamientos y emociones que resultan naturalmente auténticos; y que fluyan naturalmente de regreso hacia el vacío, pues su contenido procede igualmente de *Samsāra*, y así aceptarlos “*cual anciano sabio, viendo jugar a niños*” (Rimpoché, 1994). El elemento a magnificar en cuanto a la práctica de la meditación espontánea es la integración que los Tibetanos promueven se realice del estado meditativo hacia la acción cotidiana: “*Encontrar un estado de atención y de presencia... conectar con la esencia de vuestro corazón... hasta que sea tan natural y sutil que „la meditación no [abandone] al meditador*” (Rimpoché, 1994). De tal forma, la sabiduría natural de una mente vacua y el acto meditativo son en realidad uno mismo en la experiencia del momento presente: son uno con el acto, y dicho acto es la experiencia de *Rigpa*.

Al ir un paso más allá en esta vertiente inclusiva (*Parjna* y *Dhyana* en la experiencia presente), la filosofía *Budista* evoluciona su postura, simplificando la intervención meramente doctrinal y girando la mirada hacia la intuición y el acto espontáneo; deshaciéndose también de los “*artifícios tradicionalistas*” (Suzuki, 2006, p.12) que formarían parte, desde esta misma tradición, del mundo impermanente de *Samsāra*, y no de un entendimiento genuino de *lo espiritual*. En el *Budismo Zen* se va a adoptar más seriamente este cambio de visión, reduciendo en gran medida la importancia “trascendental” de las escrituras, de las prácticas meditativas instrumentadas e incluso de los votos monásticos, en su exclusividad como forma absoluta de alcanzar el *Nirvana*. El maestro *Zen*, *Hozumi Gensho* (2012), al respecto comenta: “*El Budismo... es una forma de ida en la que el hombre, en su estado más despierto como ser humano, respira humanamente en este mundo*”, refiriendo precisamente a la vivencia de *Rigpa* como una experiencia inmediata e intuitiva del ser humano, a la luz de la cual el discurso metafísico se torna como algo secundario, y la doctrina como meramente un instrumento o en ocasiones un artificio, que no hemos de considerar como sustituto de la *vacuidad nativa de la mente*, o lo que es lo mismo, de la *experiencia intuitiva* y el *acto espontáneo* en el presente.

De esta forma, basado en su estudio del *Sutra del Corazón*, *Gensho* y *Rimpoché*, coinciden en que la mirada hacia el interior es algo que surge espontáneamente, que se facilita dado el despliegue vivencial del acto, la vacuidad de la mente lograda en el flujo meditativo del acto mismo, lo que entendemos como la experiencia de *Rigpa*: “*el alma de la vacuidad es el espíritu que promueve el sutra del corazón... [éste] debe [de] consistir en el acto de vivir el momento en el lugar donde uno se encuentra*” (Gensho, 2012, p.46).

Al llegar a este punto hemos alcanzado junto con el *Budismo* un genuino umbral de la vacuidad de la mente, dirigiéndonos hacia la asimilación última y participación de *lo espiritual*; o sea: el deslinde desde la doctrina hacia la intuición en el acto presente—o la experiencia de *Rigpa*. El surgimiento de esta realización lo observamos ahora con el *Budismo Vajrayāna* de la tradición del Tíbet, pero su desarrollo más genuino lo exploraremos en el *Budismo Zen* de Japón. A continuación, pues, daremos cuenta de los eventos importantes que marcaron esta pauta hacia la total unificación de los principios

esenciales del *Budismo*, y su posterior reducción en un entendimiento intuitivo de *lo espiritual* que logra su realización última en la práctica.

IV. EL CORAZÓN DEL BUDISMO

Cuando *Gautama Buda* se sentó a meditar en el árbol de *Bodhi*, en aras de evitar el sufrimiento del mundo, alcanzó la realización de que éste no es más que una ilusión cíclica (*Samsāra*) diseñada de tal forma que su única garantía es nuestro sufrimiento: nuestra estadía es tortuosa e infinita, y sólo el vivir en la realización de que es totalmente ilusoria nos permitirá un alivio y liberación. Esa fue la realización del entendimiento de *lo espiritual* que dio origen al *Budismo*, filosofía que se ha interpretado y seguido de diversas maneras a lo largo de la historia, como ya exploramos, yendo cada vez más cerca del núcleo, reduciendo cada vez más las intervenciones metafísicas y monásticas hasta llegar a la experiencia pura de la realización de *lo espiritual*.

Hasta el momento hemos estado en espera de un abordaje más auténtico sobre *lo espiritual* por parte del *Budismo*, así como sucede con *Lao-tzu* para el *Taoísmo*, en la vivencia total de la indeterminación imperativa por señalarse como ilusoria. No obstante, nuestra exploración nos facilita observar ya la realización del *Taoísmo* y del *Budismo* como uno muy similar, pues ambas tradiciones llegan a la conclusión misma de la experiencia *intuitiva*, presente e inefable, fundada en el entendido del “no-hacer” o la “no-mente” como *umbral* hacia *lo espiritual* – satisfaciendo sus inquietudes respectivas sobre el gobierno adecuado y la abolición del sufrimiento, al asimilar el principio de la impermanencia y el principio de la vacuidad. Exploraremos ahora la última etapa evolutiva del *Budismo* en el despliegue del *Budismo Zen*, que logró unificar todos sus principios y por fin reducir a sus últimas consecuencias el “caparazón metafísico” que la tradición *Budista* había heredado de India.

De forma breve, encontramos que el *Budismo Zen* es la doctrina del corazón de Buda que busca transmitir la esencia de su espíritu (Suzuki, 1991). La vacuidad metafísica creciente con la escuela *Mahāyāna* entrega la estafeta a la escuela *Zen*, que finalmente logra deshacerse de toda estructura metafísica y doctrinal para convertirse en una disciplina puramente vacua, centrada en la vivencia cotidiana—abrazando totalmente lo que la tradición del *Tíbet*, como vimos, denomina la experiencia presente o *Rigpa*. Este suceso de transición nos quedará mucho más claro al entender su surgimiento por el contraste de marcos culturales, despojándose el *Budismo Chán* de China (*Zen* en Japón) de todo el

discurso metafísico hindú aún permanente en *Mahāyāna*, manteniendo sólo la esencia pura de la sabiduría de *Buda*. Así fundadas, dentro del pensamiento Chino, exponente máximo de la vacuidad (recordando al *Tao*), las ideas del *Zen* se consideran igualmente ininteligibles para aquellos que carezcan de aquella experiencia inefable—la experiencia de *Satori*, o el camino a la iluminación (Suzuki, 1991), concepto muy similar al *Rigpa Tibetano*. Por ende, también se sostiene que la experiencia personal de aquella manifestación de *Satori* trasciende a la autoridad de los *sutras*, contenidos en las escrituras y magnificados por las escuelas tradicionalistas ortodoxas. La quietud del silencio absoluto y la afirmación total, en la experiencia presente, en oposición a la abundante especulación ensordecedora.

El *Budismo Zen* se extiende más allá que el entendimiento de *Theravāda*, de la verdad a través de la palabra de *Gautama Buda* – el *Dharma*, en sus cuatro nobles verdades, los tres vehículos y los *arhats* –, pero también trasciende *Mahāyāna* y *Vajrayāna*, pues abraza la vacuidad metafísica completa, aceptando sólo la máxima de una naturaleza interna primordial, que es actual en cada momento, siempre: *Prajna*, *Dhyana*, y *Sila* son uno mismo en nosotros en cada instante. Es *tathāgatagarbha* permanentemente manifiesto en nosotros como naturaleza única, y nuestro entendimiento de este hecho el facilitador para percatarnos de ello en la experiencia presente, o *Rigpa*; lo que para *Zen* implica realizarnos en *Satori* o no, palabra japonesa que literalmente significa „comprensión“. Así el *Budismo Zen* alcanza comprender la previa afirmación con la que coincidimos con el *Taoísmo*: la dimensión de *lo espiritual* y sus implicaciones nos hacen partícipes siempre, la situación es que no hemos logrado comprenderlo aún de manera vivencial—de la misma manera que el *Taoísmo* entiende a *Wu wei* y el proceso de *purificación del corazón*.

De forma sucinta y como resumen introductorio, el ser, tal cual es y devenga, entendido como un “*rostro primordial*”, es para el *Budismo Zen* el entendimiento de *lo espiritual*. Ya somos *Buda*, así como todos somos ya uno con el *Tao*, sólo que no nos hemos percatado de ello (Suzuki, 1991, p.56):

Monje: “Maestro, ¿Qué significa „el pensamiento cotidiano es el Tao“?”

Maestro: “Cuando estoy cansado, descanso; cuando quiero sentarme, me siento.”

Monje: “No comprendo.”

Maestro: “En el verano buscamos un lugar fresco; cuando hace frío, nos sentamos junto al fuego”

Pero no seamos compendiosos, comprendamos dicha esta realización *Zen* de *lo espiritual* explorando el paso histórico y metafísico, como hemos hecho con las demás tradiciones.

4.1 Chán

Suzuki (2006) nos previene de aceptar erróneamente que las ideas del fundador de una religión o filosofía – de *Siddharta* en este caso – están totalmente maduras desde sus inicios, y así las asumamos como inmejorables o de hecho sagradas o inalterables; es decir, absolutas al momento de su concepción, de modo tal que no podamos “profanarlas” por medio de nuestro entendimiento propio. El crecimiento del *Budismo* no debería verse limitado por las meras palabras del *Buda*; fue *Mahākāśyapa* quien, siguiendo aquel sentido de apertura interpretativa, el único de los pupilos presentes quien logró comprender el mensaje de *Gautama Buda* cuando éste, en lugar del sermón cotidiano, tan sólo levantó un ramo de flores sobre su cabeza, como un primer “*discurso silencioso*” que se entiende hoy en día como el origen de la corriente *Zen* en el Budismo. Fue posteriormente, con *Bodhidharma* (cuyo nombre refleja la esencia y el origen del *Budismo*) que se llevaría las semillas de este *Budismo* “silencioso”, desde India hasta China, tierra fértil donde dicha corriente, *muda* en metafísica, encontraría arraigo y florecimiento con el nombre de *Budismo Ch’an*³⁰.

Vale aclarar, antes que nada, que el clima de la India y de China, tanto geográfico como intelectual, diferían uno de otro—siendo el primero un factor de importancia para el desarrollo del segundo en esta historia. A diferencia del clima de la India, que resultaba de lo más idóneo para la cosecha y así fomentaba la disposición para el ejercicio literario—en la poesía y la filosofía (la metafísica); en China el clima no resultaba igualmente beneficioso, lo que tenía como consecuencia que la cultura se desarrollara alrededor de aspectos diferentes y con un estilo menos sofisticado en el discurso—menos abocada a la explicación mítica y la articulación metafísica. Se llevaba un estilo de vida más simple y concreto, sumergido en la praxis, que daba poco valor a la observación y ostentosa descripción de los detalles de la existencia (Suzuki, 2006).

³⁰ *Ch’an* que refiere a la práctica de *Dhyana*, y se traduce en Japón como *Zen*, siendo la práctica meditativa el *zazen* (Suzuki, 2006).

Como sabíamos, *Confucio* mismo pensaba que la vida ya era muy complicada como para especular sobre la muerte también, tema al que en la India se le habían dedicado ya muchos volúmenes, como confirmamos en su herencia en las escuelas *Theravāda*, *Mahāyāna* y *Vajrayāna*. Para la población China la tradición metafísica de estas escuelas era demasiado como para una aproximación directa, de modo que los precursores del *Budismo Chán* tuvieron que encontrar una manera para “simplificar” dichas enseñanzas, adaptarlas a la idiosincrasia pragmatista de la región permeada por la cultura del trabajo duro, y también por los climas inhóspitos que dejaban poco tiempo a las actividades de dispersión intelectual; territorio en donde, como vimos, las creencias en el *Tao* magnificaban ya de por sí la vacuidad de la misma. Es precisamente bajo esta circunstancia que el mensaje de *Mahākāśyapa* sobre la sencillez del *Buda*, encuentra su auge “...independiente de las letras y las palabras... señalando directamente al alma del hombre...” (Suzuki, 2006, p.101).

Decíamos que *Bodhidharma* fue quien llevó el mensaje de *Mahākāśyapa* de la India hasta China, hacia el año de 520 D.C., No obstante, no fue otro sino el monje *Hui-neng* quien verdaderamente fundaría la tradición *Ch’an* de China (Suzuki, 2006). Este personaje proveniente del campo, quien en principio participaba sólo como ayudante de las tareas cotidianas del monasterio, daría un giro revolucionario a las tradiciones ortodoxas. Su historia—de cómo pasó de ser un humilde sirviente al heraldo más importante del *Budismo Zen*—no comienza directamente con él, sino con su maestro *Hui-Ké*, discípulo más destacado de *Bodhidharma*. La leyenda de este monje³¹, quien perdió el brazo para demostrarle a *Bodhidharma* su convicción, surge precisamente al retiro de su maestro, quien formó a sus discípulos más avanzados un día y les pidió que le demostraran las enseñanzas que habían adquirido tras nueve largos años bajo su tutelaje, para encontrar a su sucesor. Así, se entrevistó con cada uno, escuchando lo que tenían que decir al respecto:

“La verdad se mueve por encima de la afirmación y la negación” dijo el primero—
“has conseguido mi carne” contestó *Bodhidharma*.

³¹ En Suzuki, 2006, p.77. Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Suzuki, 2006, y Suzuki, 1991, son traducciones propias de las obras originales respectivas en inglés.

“Los cuatro elementos están vacíos... nada hay que pueda considerarse real” dijo el segundo—“has conseguido mis huesos” contestó Bodhidharma.

Finalmente fue el turno de *Hui-ké*, pero éste no musitó palabra alguna, sólo se mantuvo de pie, en silencio frente a su maestro. *Bodhidharma* afirmó entonces: “tú has conseguido mi médula”; eligiendo a *Hui-ké* como su sucesor.

Sobre *Hui-neng* se dice que fue adoptado por el monasterio donde la enseñanza de *Bodhidharma* había sido encomendada a *Hui-Ké* (Suzuki, 2006). El pequeño niño se encontraba afanoso de abrazar las enseñanzas de *Buda*. La historia cuenta que en la búsqueda de *Hui-Ké* por un sucesor, pidió a sus discípulos escribieran un poema reflejando el conocimiento que a lo largo de los años de aprendizaje en el monasterio habían adquirido; aquel que mostrara una completa comprensión de los conocimientos de *Buda* sería elegido como sucesor. En aquel momento se tenía ya una clara idea de quién sería elegido, pues el monje *Shen-hsiu* había siempre mostrando un gran talento en sus actividades monásticas. Al día siguiente de la declaración de *Hui-Ké*, él ya había escrito su poema:

*“El cuerpo es el árbol del Bodhi; el alma es como un espejo brillante; atentos a mantenerlo limpio; no dejar que el polvo se acumule.”*³²

Todos se impresionaron por el despliegue de sabiduría que *Shen-hsiu* había exhibido con su poema; de hecho se pensó que nadie más se atrevería a escribir uno propio y no habría otro aspirante como candidato para sucesor. No obstante, al día siguiente de esto, un nuevo poema ya se encontraba escrito a un lado, pero esta vez de mano de un autor anónimo:

*“El Bodhi no es como el árbol; el destello del espejo no brilla por ningún lado; no hay nada de lo anterior; ¿en dónde es que se acumularía el polvo?”*³³

El autor de aquellas líneas era nada más y nada menos que el sirviente de la cocina, *Hui-neng*, quien sorprendió a *Hui-Ké* por su profundo entendimiento sobre la esencia del *Budismo* y fue reconocido como el más apto para su sucesión dado su entendimiento del *Zen*. Aunque no ocuparía el puesto de sucesión ya que no era él mismo un monje en aquel

³² (citado en Suzuki, 2006, p.111).

³³ (citado en Suzuki, 2006, p.112).

momento, sería posteriormente reconocido como un iluminad; él sería quien regara las semillas del *Budismo Chán*, nutriendo y magnificando su verdadera esencia, construyendo las bases de lo que ahora es conocido como *Budismo Zen*.

Demos cuenta de la importancia del poema de *Hui-K'ʼan*. *Bodhidharma* solía declarar que asimilar la vacuidad era algo similar a ser una pared, ya que llevarlo a cabo requería un corazón firme pero igualmente puro, libre de mancha alguna. Ya anteriormente habíamos visto que en el *Budismo* se sostiene a la consciencia o la mente como un “espejo” que debe mantenerse limpio de cualquier mancha o polvo—como señala el poema de *Shen-hsiu*. En el sentido metafórico antes expuesto, al sostener el *Budismo Zen* la misma vacuidad de la mente que entendimos con la tradición *Tibetana*, es llevada un paso más allá, surgiendo la pregunta: ¿y si no existiera espejo alguno en donde el polvo pudiera acumularse?, ¿y si no existiera mente que pudiera mancharse? De tal forma evitaríamos de tajo la cuestión de su purificación, como expone *Hui-K'ʼan*. Siguiendo esta línea de ideas, el *Budismo Ch'an* considera a la la “fraseología” Hindú como un obstáculo, abandonando las explicaciones metafísicas ortodoxas que van más allá de la vivencia y nos hablan de un mundo de ilusiones, de impermanencia y de *Karma*. Aquellas verdades esenciales, aquel *Dharma*, es la herramienta que pretendemos utilizar para purificar nuestra mente y alcanzar el *Nirvana*, un plano superior en donde el sufrimiento está totalmente erradicado. Mas, si asumimos desde un principio que tal estado de purificación no existe, que es un constructo metafísico de existencia puramente abstracta puesto que nosotros mismos como “seres purificables”—es decir, mundanos, sucios, corrompidos – tampoco existimos, ¿qué quedaría ahí sino sólo nuestra experiencia del presente (*Rigpa*) que es en sí mismo el plano más alto que podremos alcanzar?

Ya en el *Budismo Chán* se encontraba la raíz del *Zen*, o “*el arte de ver dentro de la naturaleza de uno mismo*” (Suzuki, 2006, p.3), que considera a toda la parafernalia metafísica, doctrinal y mística, como algo sutil en contraste con la vivencia íntima y real de *Satori*. Carentes de dicha percepción—o quizá, *aptitud perceptiva*, pues decíamos que estaba en función de nuestro entendimiento de dicha experiencia siempre presente – el mero estudio de los *sutras*, la práctica meditativa y los votos monásticos quedan vacíos, pues son sólo carcasas vacías de su esencia.

4.2 Satori

Percatarse del principio *de la vacuidad*, es decir, asimilar que nuestras ideas y emociones, inquietudes, deseos y aflicciones, se encuentran finalmente destinados a despejarse para permitirnos experimentar la *intuición pura del momento presente*, eso significa *Satori*. El *maestro Zen* se pregunta, ¿en verdad podríamos reprimir aquella magnificencia de la existencia natural e inocua? – disiente y aclara que así como la fugacidad del mundo, la vacuidad de la mente y la experiencia del cuerpo son hechos innegables. A diferencia del *Rigpa Tibetano*, no obstante, *Satori* no es sólo la forma “natural” en la que fluiríamos hacia *el Buda*, sino que es *ser el Buda* mismo en disposición y acto presente – caer en cuenta de ello vivencialmente es *Satori*, encarnar *Nirvana*, equiparable a la manera en la que vivir *Wu wei* es lo mismo que *participar del Tao*.

Satori se vive y se entiende como ocupar un nuevo punto de vista sobre lo convencionalmente mundano³⁴, sinónimo de la iluminación y del *Nirvana* aclamados por las escuelas *Budistas* ortodoxas de la India. Es en realidad una forma radical de cambio pero finalmente una que se da de manera espontánea y natural, pues de lo que nos percatamos ha estado siempre presente. La vinculación que esta palabra nos permite realizar con el *Taoísmo* ya dice mucho de su significado, pues igualmente refiere a aquella realización intuitiva que nuestro entendimiento manifiesta a través del acto: vacía en cuanto a determinantes e imperativos, pero de una esencia experiencial.

Satori refiere a la experiencia de unificación de las incisiones que nuestra mente racional suele hendir sobre el mundo que percibimos—toda discriminación dualista que surge como un velo ilusorio ante nuestra existencia. Nuestra participación en *lo espiritual* dada aquella integración—como la permanencia de la existencia presente a pesar de la vacuidad—es algo cuyo fundamento está siempre sucediendo y, como decíamos, implica una evolución de nuestra visión para lograr percatarnos de ello. Esto, como veremos, ocurre sin la necesidad de pertenecer a un monasterio, sino sólo de hacer con la consciencia de que hablamos de la *naturaleza desplegándose*, y que por ende también es parte esto, sea lo que sea, es parte del *Dharma*—de aquella sabiduría que el *Buda* nos otorga para abolir el sufrimiento.

³⁴ “... llega a un hombre sin darse cuenta, cuando cree que ha agotado todo su ser. Religiosamente, es un nuevo nacimiento; intelectualmente, es adquirir un nuevo punto de vista.” (Suzuki, 1991).

La expresión auténtica de *Satori* se suscita, pues, en el acto espontáneo, como entendimiento de y participación en *lo espiritual* que es; por ende su práctica no se ancla a ningún tipo de exclusividades o imperativos—no podríamos indicar con precisión cual acto refleja *Satori* y cual no a primera vista, pues su esencia se haya presente sólo en el entendimiento de su actor. Esto incluye a las mismas prácticas devocionales y la tradición monástica, citando las palabras de *Hui-neng* (heraldo del *Zen*) hacia el *Emperador Kao-tsung* (citado en Suzuki, 2006, p154): “*es un error pensar que el sentarse en silencio y contemplación es esencial para la iluminación. La verdad del Zen se abre por sí misma, desde dentro, y nada tiene que ver con la práctica [pura] de Dhiana*”. Observamos aquí, como con el *Tao* y los *Siete Maestros*, que el ejercicio exclusivo de la meditación no necesariamente implica vivir *Wu wei* y armonizar con el *Tao*—en términos *Budistas*: vivir *Satori*. Siendo que, también en esta tradición, se entiende que la instrucción para hayar *Satori*, se encuentra muy limitada; haciendo alusión al tipo de “indicaciones” con las que la “mente madura” se va encontrando por todas partes (con las que se “tropieza”) una vez lista para asimilar *Satori*. Dadas todas las condiciones de la mente, el toparnos con *Satori* será cuestión de tiempo, en un “empujón” de claridad espontánea: “*en el Zen no hay nada que explicar, nada que enseñar que pudiera agregarse a tu conocimiento. A menos que crezca desde el interior, ningún conocimiento es realmente de valor; un plumaje prestado no es útil como el propio... un intelecto brillante puede fallar al tratar de descifrar los misterios del Zen, pero un alma recia beberá de lo más profundo de la fuente inagotable*”.

Así, el pensamiento *Zen* también cuestiona la exclusividad de algunos métodos que otrora se habían considerado vías exclusivas para la manifestación de la “*naturaleza de la mente*”³⁵; constreñida ésta a la mera práctica de la respiración profunda y la concentración, tradición que se respeta como espina dorsal del movimiento histórico del *Budismo*—sin la cual se admite probablemente no hubiera podido sobrevivir durante tanto tiempo (Suzuki, 2006)—, pero afirmando su artificialidad³⁶, en tanto que representa un ejercicio predispuesto de manera arbitraria e incorrecta como determinante de *lo espiritual*.

³⁵ El maestro al pupilo explica: “*estoy dispuesto a ayudarte, pero debes entender que hay cosas que debes alcanzar por ti mismo. Cuando tienes hambre o sed, el que yo coma o beba no llenará tu estómago; debes comer y beber por tu cuenta*” (citado en Suzuki, 2006, p.133).

³⁶ “*la meditación es algo artificial, no pertenece a la actividad nativa de la mente.*” (Suzuki, 1991, p.42).

Como ya tuvimos oportunidad de observar al explorar el pensamiento de la escuela *Vajrayāna*, hemos de insistir ahora en que la meditación como tal no implica la pérdida de las emociones y los pensamientos, y que dicho estado no es exclusivo del método de respiración en silencio. ¿Vemos al ave meditar o volar?, ¿sobre qué podría meditar un pez nadando bajo el agua?, ¿se pensaría que aquellos no despliegan su naturaleza—no están en unión siempre presente con su existencia intuitiva—puesto que no se sientan a respirar en silencio?, ¿no es su actuar lo suficientemente “natural”?, se cuestiona *D. T. Suzuki* (1991), aclarando posteriormente que todo, en todo momento, está desplegando su naturaleza más íntima, exhibiendo *Satori*. Esta experiencia unificadora representa una *afirmación trascendental* que atraviesa hacia el entendimiento puramente experiencial e intuitivo (Suzuki, 2006); es decir, en todo momento afirma la existencia y es inherente a ella el estado de *Buda* que ha alcanzado *Nirvana*.

Se sostiene que el *budista* ha de percatarse de su *ser* más profundo, lo que sucederá al entender que no existe una profundidad como tal a la cual aludir en primer lugar, parafraseando a *Suzuki* (1991) e inmediatamente asociándolo con aquel *ser* en el “no-ser”, del contenido experiencial aún la mente vacía; en el *principio de la vacuidad* que aplaca las inquietudes de la mente ambiciosa y deja sólo la *experiencia intuitiva* del momento presente y la confianza en el *acto espontáneo* como afirmación auténtica de *Satori*. Al utilizar estos recursos paradójicos, la mente podrá abrirse más allá de sus limitantes cognitivas y sus dicotomías racionalistas, y abrazar su esencia en la experiencia más natural, totalmente subjetiva, de *lo espiritual*: “*Zen es el océano, Zen es la montaña, Zen es el trueno y el relámpago, la flor de primavera, el color del verano, y la nieve en invierno... Zen es el hombre*” (Suzuki, 1991, p.51).

Los maestros *Zen* inclusive afirmaban a sus pupilos no saber ellos mismos qué es el *Zen*, invitándolos de diversas maneras a encontrar por sí mismos el camino—de la misma manera en que *Wuang-Chung* exhortó a sus discípulos a encontrar el *Tao* por cuenta propia. En palabras de Suzuki (1991, p.52): “*La idea es que el último hecho de la experiencia no debe ser esclavizado por ninguna ley artificial o esquemática del pensamiento, ni por ninguna antítesis del „sí” y „no” ni por alguna aguda y cruda fórmula epistemológica... el Zen debe ser tomado con las manos sin guantes*”. Para el *Budismo Zen* la vida está validada

por sí misma en sus manifestaciones, y eso es la afirmación trascendental última de la experiencia; el punto al que hace referencia aquí el *Zen*, como entendimiento de *lo espiritual*, es evitar considerar a ésta (la vida) como un mero ejercicio metafísico, y que tanto “pureza” como “impureza” son una sola en la realidad actual—el dualismo surge sólo en nuestras mentes al considerarlo de forma abstracta y puramente lógica, una determinación secundaria ante el hecho primordial de la vida en el momento presente. Con el *Zen*, el *Budismo* por fin alcanza una realización intuitiva de su entendimiento de *lo espiritual*, que expone de forma explícita ubicando y aceptando los limitantes del poder discursivo-racional; realizando afirmaciones equivalentes (si no exactamente iguales) a las que años antes había realizado *Lao-tzu* al referirse al *Tao*. Así es que el *Budismo Zen* aboga por la “afirmación absoluta” de la vida, que emerge naturalmente en nosotros: “*Zen nunca explica, sólo afirma. La vida es un hecho, y ninguna explicación es necesaria o pertinente... las afirmaciones más altas provienen del espíritu*” (Suzuki, 1991, p.67).

Sobre estas conclusiones regresaremos también en nuestra exploración en la tradición Occidental, dado que por ahora, si bien hemos entendido cabalmente *lo espiritual* en ambas tradiciones Orientales, aquel detrimento que se señala acerca del “pensamiento convencional”, exaltando la “no-mente”, etc. pudiera resultarnos aún ajeno – realización que llevará también a Occidente a delinear *lo espiritual* en su discurso metafísico, expresarla en el literario y sugerir abrazarla en la experiencia vivencial o *pasión por la vida*. Por el momento nos ha de quedar claro que el *Zen* no requiere de ninguna metafísica sofisticada, tan sólo exige nuestro entendimiento auténtico del principio de la vacuidad manifiesto en su realización *intuitiva* del acto *espontáneo* – un monje pregunta a su maestro: “¿dónde encuentro la entrada hacia el camino de la verdad?”, a lo que éste le contesta: “¿escuchas el murmullo del arroyo?” – “Sí, lo escucho” – “Ahí tienes la entrada” (Suzuki, 1991, p.74).

La madurez de la mente a la que alude el *Budismo Zen* cuando afirma que *Satori* se aproxima a aquellas mentes que están listas, encontrando pistas por todos lados como si se fuera tropezando con ellas, implica un arduo camino previo o preámbulo igualmente natural que aquel individuo ha transitado, como la vacuidad a la que se inclina—recordemos *tathāgatagarbha*. Dicho camino quizá haya empezado con una pequeña duda en abstracto,

una duda de la razón pura—como observaremos más tarde fue protagonista el filósofo René Descartes. Sería importante exaltar ahora el hecho de que esta ruta hacia *lo espiritual* no están *en contra* de la razón, tan sólo implica su superación en su despliegue más genuino, que es la experiencia intuitiva; es decir, puede comenzar por la razón en su ámbito abstracto—como de hecho hemos iniciado nosotros aquí—más siempre implicará su *trascendencia*. El razonamiento también puede ser un guía, uno que quizá seguimos en principio como un *fin*—el encontrarnos con “la verdad” o aquel principio esencial y último—, pero que después fuimos capaces de entender como un medio solamente al dar con la afirmación unificadora en *lo espiritual*. Asimismo Suzuki (2006) declara, con respeto a este cambio de ángulo que, como hemos experimentado a lo largo de nuestra exploración, puede resultar reiterativo, pero no así menos innovador: “*cuando empecé a estudiar el Zen, la montaña era la montaña; cuando pensé que había entendido el Zen, la montaña ya no era la montaña; pero cuando obtuve un completo entendimiento del Zen, la montaña volvió de nuevo a ser la montaña*” (p.123).

Recordemos que los maestros *Zen* al vivir *Satori* han logrado mitigar aquella ansiedad racional siendo su mente ambiciosa por asimiento lógico—por atrapar o predecir con el pensamiento aquello que no es presente—apaciguada en la realización de su entendimiento intuitivo del presente, asimilado como lo único permanente e imperecedero, como el conocimiento más genuino y afirmación última, como lo esencial o *lo espiritual*. No es que cierto acto que aparentemente se inclina al libertinaje se justifique ahora como algo relativo a *lo espiritual*; es el darnos cuenta de que al aproximarnos a este tipo de actos hemos de asimilar también nuestra propia implicación con *lo espiritual* y de que, asimismo dicho acto puede representar algo más que lo aparente—algo que compete sólo a la experiencia de aquel que lo realiza, y que en esencia podría ser algo totalmente diferente a lo que pensamos, como un monje que se muda a un burdel para encontrar su iluminación. En este sentido el *Budismo Zen* alude a una especie de *disciplina de la permanencia* y no al nihilismo que podríamos malentender como conclusión final de una vacuidad de la mente o esencia natural impulsora: “*si el Zen es llamado una forma de naturalismo, entonces lo es con una rigurosa disciplina detrás... no como es entendido por los libertinos*” (Suzuki, 1991, p.32).

El *Budismo Zen* en realidad no se interesa por metáforas explicativas, ni expresiones místicas; no pretende convencer a nadie porque nadie puede ser convencido sino sólo guiado por su propia experiencia. Lo único que nos señala esta tradición es que absolutamente *todo suceso es naturalmente afirmativo*; que en cierto sentido, entonces, desde el ángulo adecuado todo es una manifestación de aquella esencia, y una instancia de la dinámica de *lo espiritual*. El cambio de *visión* o *ángulo*, que se describe representa *Satori* sería equivalente a esta forma de entender a los hechos de la realidad, por bizarros y absurdos, como esencialmente afirmativos, en la medida en que seamos conscientes de que *la vida trasciende a la contingencia del mundo impermanente y a la vacuidad de la mente*.

4.3 *Kōan*

Si sucede entonces que entender y asimilar *lo espiritual*—ser uno con el *Tao*, superar *Samsāra* y alcanzar el *Nirvana*—depende de ser conscientes de nuestra experiencia personal tal cual, algo que no puede ser directamente enfatizado por otro en su discurso, ¿cómo es entonces que el *Maestro Zen* guía al pupilo? Los métodos de estos *maestros* podrían parecer bizarros o quizá incluso perversos para el ojo común; sin embargo, su única finalidad, dentro de su extravagante despliegue, era el beneficio del mismo pupilo. Así pues, se tiene que estos últimos estaban habituados a recibir golpes, bastonazos, empujones, lanzamientos o incluso desmembramientos, por parte de sus maestros (Suzuki, 2006).

Suzuki (1991) refiere a la historia del monasterio de *Nansen*, en donde los monjes discutían por la propiedad de un gato que solía habitar en el monasterio. El maestro *Zen* levantó al animal entre sus manos y proclamó: “*si cualquiera de ustedes puede decir algo para salvar a este pobre gato, hágalo ahora y lo dejare ir*”, confundidos nadie se atrevió a musitar palabra, titubeantes ante semejante despliegue, a lo que el maestro en consecuencia partió al gato en dos, eliminando así el objeto de disputa. Más tarde, el maestro presentó el caso a *Joshu*, un monje renombrado por su longevidad y sabiduría, cuestionando qué habría hecho él ante la situación, a lo que el monje, sin chistar, retiró sus sandalias, las colocó sobre su cabeza y salió de la habitación—“*si hubieras estado ahí en aquel momento, hubieras salvado al gato*” dijo finalmente el *maestro Zen* (pp.78-79).

El lenguaje para los maestros *Zen* no implica una demostración lógica a como pudiéramos estar acostumbrados: “*El lenguaje entre los maestros Zen es una especie de*

exclamación o eyaculación proveniente directamente de su experiencia espiritual interna” (Suzuki, 2006, p.89). Esta ostentación verbal tan espontánea funge como señal para el discípulo, quien al haber experimentado previamente *Satori* es capaz de evocar solo con escuchar aquello que profiere el maestro, considerado como un completo sinsentido para aquellos que buscamos un orden lógico en el mensaje, aquellos que no hemos experimentado *Satori*. Para aquellos carentes aún de consciencia en esta experiencia, es para quienes la provocación se realiza; quizá al tratar de entender el *por qué* de aquellas pronunciaciones extravagantes se inicie un viaje que, de seguir con genuina convicción, sea la preparación para abrazar *Satori* al escucharla por segunda vez. El *Zen* se deshace del concepto, y es por medio de la paradoja, la contradicción, la repetición o la exclamación, e inclusive el modelo del acto puro, que el maestro pretende mostrar al discípulo que *Satori* se encuentra en la esencia cotidiana de la vida, en la exhibición más absurda, y no pretende trascender hacia aquello que pudiera encontrarse “más allá” de la humilde existencia humana: “*La verdad del Zen es la verdad de la vida, y la vida significa vivir, moverse, actuar, no meramente reflexionar*” (Suzuki, 2006, p.93).

La característica principal de las paradojas *Zen*, conocidas como *Kōan*, yace en que comprometen los actos cotidianos vivenciales, como el caminar o el sostener cosas, etc. pues cuestionan las nociones convencionales más obvias de nuestra vida, difiriendo así, por ejemplo, de las paradojas de la corriente *Theravāda* que hacían alusión a la magia del *Buda* mismo y sus discípulos para cimbrar a la mente humana que tratara de descifrar la posibilidad de tal evento (Suzuki, 2006). Como ya se ha explicado, la idea central es taclear las nociones más comunes del pupilo, para que así se percate de sus propias limitantes cognitivas y le sea sencillo, entonces, abrazar la vacuidad intelectual de la vida intuitiva—o lo que es lo mismo: *lo espiritual*—, en *Satori* y el *Zen*: “*Cuando uno está tan acostumbrado a una cierta forma de mirar las cosas, el virar hacia una nueva línea procedimental resulta complejo... ¿Quién sabe? Las paradojas imaginadas podrían no ser paradójicas en realidad*” (Suzuki, 1991, p.66).

Así pues, cuando el pupilo pregunta al maestro “*¿quién es el Buda?*”, este sin chistar le responde: “*tres libras de cera*”. El *Kōan* implica una barrera impenetrable en el flujo de nuestro pensamiento dualista, y sólo al abandonar esta vía seremos capaces de

resolverlo; pero como ya se decía, el *Zen* entiende que “la maduración” de la mente requiere de cierto trabajo previo. Tradicionalmente en el *Budismo Zen* también se acepta que la práctica del *Zazen* (equivalente a *Dhyana*) nos permitirá tener la *pasividad* de la mente—evitando que divague—como para poder taclear estos problemas, aproximándonos al *Kōan* de forma tal que nutra nuestra mente y apoye su madurez. No obstante, a diferencia de las escuelas ortodoxas —y en acuerdo con el Tíbet, el ejercicio de la meditación (*Zazen* o *Dhyana*) es un medio para lograr una madurez de la mente —al resolver el *Kōan* — no un fin en sí mismo. Por ende se considera que su práctica es un tanto artificial, una herramienta, pues nos es posible alcanzar este deslinde del pensamiento dualista no está determinantemente condicionado al acto de *Zazen* (como ya habíamos revisado), ni tampoco al *Kōan*; éste sólo es una forma de tantas en las que se puede provocar a la mente a *buscarse a sí misma* en su intento por *trascenderse*: “*El cuestionamiento es meramente superficial, en realidad [el Kōan] es una afirmación con la intención de abrir la mente del escucha*” (Suzuki, 2006, p.134). Los *Kōan*, el *Zazen*, los *Sutras*, etc. han sido formas *históricas* en las que Oriente ha hecho las paces con *lo espiritual*, y no pueden verse como métodos exclusivos que determinan la forma en la que hemos de aproximarnos a aquella esencia vacua e inefable de la experiencia intuitiva del momento—*Satori* o *Wu Wei*: “*Si la mente es originalmente pura, ¿por qué es necesario remover el polvo que viene de ninguna parte? ... si es de la mente de donde surge este mundo, ¿por qué no dejar que lo haga como le parezca?*” (Suzuki, 2006, p.137).

4.4 Zen

Observamos que el *Zen* refiere a aquella intuición emergente desde el interior al permitirnos asimilar la vacuidad de nuestro ser—la cual difiere del *vacío*, en el sentido de que dicha intuición implica la afirmación y posibilidad de *ser* en el acto espontáneo. Al respecto, *Hui-neng* (el sexto patriarca del Budismo *Ch’an*), reflexionando sobre la meditación, concluye que el centrarse en el vacío interno de la mente, completamente en silencio, representaba un suicidio para la vida (Suzuki, 2006). El abandonarnos a nosotros mismos por el deseo de una “*pureza*” interna la convierte a sí misma en una falsa ilusión que nos encadena y obstaculiza en la realización de la *naturaleza*—como resultó evidente en el ejemplo de vida del monje *Taoísta Ch’ü Ch’angch’un*. Entendemos ahora que la participación en *lo espiritual* implica la asimilación del principio de la vacuidad, lo que no

significa mantener un deseo por la misma “vacuidad” pues sería contradictorio – la práctica exclusiva y “obsesiva” de *Dhyana* representa asimismo un obstáculo para asimilar auténticamente este principio y vivenciar *Satori*.

Retomemos de nuevo aquella tradición disciplinaria del *Budismo Mahāyāna* que implica *Prajna* (la sabiduría), *Dhyana* (la meditación) y *Sila* (la moral) de manera doctrinal – el *noble camino de las ocho vías* que se agrupan en estos tres puntos, entendidos tradicionalmente como tareas exclusivas para alcanzar *Nirvana*. Ya habíamos explorado cómo la tradición *Tibetana del Budismo Vajrayāna* llegó a la conclusión de que la meditación y la sabiduría del *Buda* se obtienen en un mismo momento al aceptar la naturaleza de la mente inherente en todo organismo, entendimiento denominado *tathāgatagarbha*. Asimismo, en el pensamiento de *Hui-neng* y del *Budismo Zen*, *Dhyana* y *Prajna* son inseparables: “la naturaleza del *Buda* es todo inclusiva... mientras exista una visión dualista para las cosas no habrá emancipación” (citado en Suzuki 2006, p.13). En cuanto al principio de la vacuidad, de la “no-mente” que nos empuja hacia la intuición del momento presente como su estado natural y al acto puro como su manifestación auténtica (*Satori*) – supera las dicotomías, abrazando sólo la unidad dinámica (activa) de la verdad y la ilusión (*Prajna*), la mente y el cuerpo (*Dhyana*), y también incluyendo a la virtud y el vicio (*Sila*). Ahora abordaremos cómo es que el *Budismo Zen* avanzó hasta esta conclusión, que le permite unificar completamente la triada *Prajna, Dhyana, Sila*.

La concepción *Budista* ortodoxa de una mente que vive en *Samsāra* cuando debería de inclinarse hacia el *Nirvana*, aquella mente ordinaria que trata de evadir distracciones sobre su tendencia hacia la mente natural, encontrando su meta sólo al momento de practicar *Dhyana* (meditación), *Sila* (ética) o *Prajna* (sabiduría), estas concepciones implican también un dualismo–lo que *es* y lo que *no es* respectivamente *Dhyana, Sila* o *Prajna* – y así un sesgo que impide la asimilación genuina del mismo concepto de “no-mente”, de *Satori*, del principio de la vacuidad y así también del *Zen*. Por tal motivo hemos visto que en esta tradición se magnifica la *facultad activa* del acto espontáneo, por sobre la mera forma conceptual de la esquematización del mundo–dado que esta última no puede evadir dicho dualismo. Al ser sustituido el concepto por el acto, la mente *desaparece* pues

se funde con el cuerpo en la unidad de un organismo dinámico³⁷. No habría que entender a la concentración como compensación para nuestro déficit de sabiduría y virtud, al momento de considerar *Dhyana*; hemos estado actuando con virtud siempre, siempre habitando *Nirvana* y siempre siendo el *Buda*, pues nuestro actuar, sea cual fuera, es naturalmente una manifestación de *tathāgatagarbha*.

Prajna como el conocimiento de *la naturaleza de la mente*, se transforma en *Rigpa*, en *Satori*, pues este conocimiento ya es actual—porque como habíamos dicho, *ya somos, y estamos siendo, el Buda*. Éste se manifiesta en el acto, como un conocimiento que no puede ser expresado de forma genuina con palabras. *Prajna* es la observación propia, el apropiamiento *intuitivo* de *lo espiritual*, de la experiencia de la vacuidad que se nos presenta en el acto espontáneo — en palabras de Suzuki (2006, p.104); “*no hay Prajna fuera de la naturaleza propia*”. La experiencia de conocerse a sí mismo es la sabiduría de *Prajna*, o *Wu*, o *Rigpa*, la experiencia del propio corazón, de la propia vacuidad en el momento presente, y por tanto también se encuentra vinculado con la manifestación en el acto— pensemos tentativamente en la persona ocupada que deja fluir su mente y su cuerpo bajo la sintonía de un mismo propósito, al realizarse en alguna actividad, como un deporte o interpretación artística, etc. Recordemos, pues, *lo espiritual* implica una *experiencia intuitiva* que no está determinado por los conceptos — en el caso del *Budismo*, por los *Sutras* y por los votos monásticos —, sino que se manifiesta y reafirma durante el *acto espontáneo*. Así, *Dhyana*, como *uso* y no *concepto* del cuerpo, en la espontaneidad de la vacuidad de la mente, es siempre permanente y se funde naturalmente con *Prajna*, puesto que en el actuar siempre estará en uso el cuerpo, es decir, toda ejecución del organismo lleva implícita al cuerpo y mente en armonía—por lo cual es que esta dicotomía resulta también ilusoria: “*incluso cuando las palabras son proferidas, el discurso fluye o la razón discrimina, existe Dhyana en él, puesto que todo es Dhyana*” (Suzuki, 2006, p.91). Así pues *Dhyana* estará naturalmente vinculado con *Prajna*, siendo fútil concebir su práctica por separado como ventajosa para *Nirvana*³⁸.

³⁷ “*El cuerpo es su uso... las manos no son manos, no tienen existencia hasta que levantan flores y se las ofrecen al Buda*” (Suzuki, 2006, p.59).

³⁸ “*Según el Sutra de Nirvana, cuando hay más Dhyana y menos Prajna, se incrementa la ignorancia; cuando hay más Prajna y menos Dhyana, se incrementa la visión falsa; pero cuando [ambos] son lo mismo, esto se conoce como observar en la naturaleza de Buda*” (Suzuki, 2006, p.63).

Según lo anterior, al realizar la meditación (el acto de sentarse y respirar en silencio) sobre el “*cuerpo*” sin una “*mente*” que le dé propósito³⁹, estaríamos realizando *Dhyana* separado arbitrariamente de *Prajna*; al utilizar la “*mente*” sin un “*cuerpo*” que le de sustento experiencial a sus reflexiones—como la mera memorización de los *Sutras* — estaríamos separando *Prajna* arbitrariamente de *Dhyana*⁴⁰. Si ahora admitimos que de hecho podemos desvincular *Dhyana* y *Prajna* como para ejercerlas en diferente grado por separado, entraríamos en un conflicto con nuestra noción de la unidad afirmativa del *Zen*.

No obstante, debemos recordar que este propósito *virtuoso* que tanto *Suzuki* como *Hui-neng* consideran nulo en la práctica de sentarse a respirar en realidad existe, según lo dicho, según su naturaleza, no puede *no-existir* puesto que *Dhyana* y *Prajna* están siempre y esencialmente vinculados en *tathāgatagarbha*; la diferencia a subrayar es que tal propósito es igualmente relativo, está vacío de absolutos pues las posibilidades para la *manifestación* de su esencia (*lo espiritual*) son indeterminadas—quizá algún individuo pueda *participar de lo espiritual* por medio de dicha práctica tradicional, pero esto no significa que deba convertirse en un *canon*. En otras palabras, cualquier acto implica por necesidad a una “*mente*” (*Prajna*) y a un “*cuerpo*” (*Dhyana*) y por ende cualquiera poseerá un *motivo natural* que responde, igualmente, a *tathāgatagarbha*, *la naturaleza de Buda*, y fuera por tanto *virtuosa, no carente de valor* — y por tanto portador de *Sila*, el último punto a integrar en esta triada. No es que la meditación no implique esta vinculación, es más bien que ésta está implícita en toda acción, como posibilidad para nuestra *consciencia* o *Satori*.

En nuestra inclinación primera por entender *lo espiritual* existe un dejo de insatisfacción al asumir que es aquella técnica de respiración su forma definitiva como manifestación; así como quizá también surgiera, del otro lado de la moneda, una reacción sorpresiva al notar la *mente* implícita en nuestros actos más automáticos, aquellos que hemos dejado desvanecerse en la inanidad de la costumbre, contrario al “vacío absoluto” que pudiera malinterpretarse de ello. Tenemos ahora más claro que el *principio de la vacuidad* refleja al mismo tiempo el talante tentativo de los contenidos de la mente, por su impermanencia, y el paso hacia la forma más íntima de entendimiento, el intuitivo en el

³⁹ Patente en realidad para cualquier actividad desde este entendimiento, a lo que nos adentraremos posteriormente.

⁴⁰ Me refiero aquí a la *asimilación* de la información abstracta, lo que haría referencia a alguna experiencia vivencial propia, para su contenido y para su finalidad.

momento presente. *Satori* refiere a la subjetividad del ser humano, como su sumergimiento más genuino en él o ella misma en ese momento; pero no sólo se queda ahí⁴¹, pues también refleja su autenticidad en el ámbito objetivo, dicho de alguna forma, en el acto espontáneo que evoca. Éste está exento de afecciones externas, pues es en sí una manifestación de un suceso intrínseco. Al servir un vaso de agua, caminar por la calle, comprar un libro, dialogar con otro, etc. siendo consciente de sí en una forma única, igualmente racional e intuitiva, en la inmediatez del momento, estamos viviendo *Satori*.

Suzuki (2006) explica que, ante la evidente necesidad de *trascendencia* que el ser humano anhela satisfacer, en lugar de optar por lanzarnos a un mar de abstracciones y especulaciones, fruto de nuestros razonamientos, y también evitando apelar a una divinidad supra-material, *Zen* resuelve aferrándose a la vida misma. El conocimiento trascendental no yace más allá de lo aparente; en realidad no hemos de soltar ninguna carga para abandonar el mundo de falacias en el que habitamos—como veremos más tarde, este tipo de enseñanzas, aunque guardan en su núcleo la esencia de *lo espiritual*, son más bien de uso alegórico y su talante supra-natural no debería ahuyentar nuestro espíritu inquisitivo. Por su parte, *Zen* no reconoce ningún tipo de salvación, pues no hay ningún mal del cual hemos de salvarnos—como ya se concluía en el *Taoísmo* al hablar de nuestra participación del *todo*. El conocimiento trascendental ya lo ejercemos en cada momento; no es algo que viene estrictamente después de muchas reencarnaciones materiales, sino que lo vivimos día a día, más percatarnos de ello implica cierta evolución de consciencia que desemboca en *Satori*. El entendimiento de *lo espiritual* no es tan sencillo como un mero abordaje conceptual, implica asimilar las implicaciones que estos *principios trascendentes* tienen para la existencia, ejercicio que impulsará a abrazar la *experiencia intuitiva y espontaneidad* del acto — el ímpetu interno hasta sus últimas consecuencias, *madurando la mente, apaciguando el corazón*:

“Desde el principio nada ha sido ocultado... nosotros hemos cerrado los ojos al hecho... No existe entonces, en la enseñanza del Zen, ningún escapismo, ningún misticismo, ninguna negación de la existencia, ninguna naturaleza a conquistar, ninguna

⁴¹ *Kyogai* es la palabra con la que se denomina a aquella subjetividad o marco “interno” de referencia, base de la consciencia, “santuario interno” que permea toda la realidad que construimos y que es único a nuestra persona, refiriendo a la subjetividad individual (*Suzuki*, 2006).

frustración, ni alguna utopía, ningún naturalismo. Aquí solo hay un mundo de lo „dado” (Suzuki, 2006, p.206).

4.5 Asimilando „b espiritual” como la vacuidad

La realización del entendimiento de *lo espiritual* alcanzada en el *Budismo* nos muestra que la respuesta a la interrogante sobre la abolición del sufrimiento y la muerte, se encuentra manifiesta en el acto espontáneo en el momento presente, como afirmación que trasciende cualquier dicotomía y problemática metafísica—del bienestar y el sufrimiento, y de la vida y de la muerte. Nos encontramos en esta exploración el principio-*umbral* de la vacuidad, que se muestra como un señalamiento en medio de la ruta *Budista* pavimentada por *sutras* e imperativos monásticos, en su búsqueda por la nulidad del *todo ilusorio* para evitar el sufrimiento inherente a éste. Aquel hito detiene al *budista* en su camino, pues le advierte del barranco que yace adelante; tendrá ahora que enfrentarlo con un salto espontáneo y confiado, directo hacia el vacío, pues éste no es el final de su ruta, sino meramente el principio. Al aceptar la vacuidad, aquel se percibe *atravesado* por una intuición *afirmativa de su existencia* a pesar de ubicarse en el vacío intelectual—lo que lo insta a asimilar su participación de *lo espiritual*, basado ya no en los cánones, sino en la *experiencia intuitiva* y el *acto espontáneo* en el presente, a experimentar *Satori* y el *Zen*.

En esta nuestra exploración del entendimiento de *lo espiritual* dentro del entendimiento Oriental, observamos que la conclusión que ambas tradiciones alcanzan son claramente equiparables. En el *Taoísmo* se sostiene al *corazón puro* como la forma en la que éste armonizará con el *Tao*; así, para purificar y apaciguar su corazón, los *Siete Maestros* tuvieron que enfrentar a sus demonios, optando por una ruta que los encaminó hacia las conductas más bizarras, como el mismo intento de suicidio (Wong, 2008). Resulta loable comprender, según la ruta *Toísta*, que nuestros errores han sido formas fallidas de encarar a nuestros demonios internos, en nuestra constante inclinación natural por apaciguar y purificar “nuestro corazón”; aquellos deseos permanentes que no participan de la impermanencia esencial del *Tao*—lo que resulta equivalente con el entendimiento de la *madurez de la mente* a través de nuestra ruta *kármica* y sus vericuetos, permitiéndonos experimentar la vacuidad natural de la mente en *tathāgatagarbha* y posteriormente en *Satori*.

En el *Budismo* podemos encontrar las herramientas necesarias para dar una completa explicación al proceso *Kármico* anterior; una un tanto más *mecánica* y que alude a principios *metafísicos* que el *Zen* ya había superado, pero que ahora trataré de articular pues resultara quizá más adecuada para nuestro entendimiento tentativo. Recordemos, que es precisamente debido a los eternos cuestionamientos en cuanto a estos elementos *místicos* o *metafísicos* que “distraen a nuestra mente” de la intuición del momento presente, que el *Zen* optó por *Satori* y la vivencia experiencial—pues se considera que tanto embrollo abstracto abruma en lugar de apoyar, nuestro entendimiento de *lo espiritual*.

Empecemos por la reencarnación y *Karma*, partiendo desde los principios *Tibetanos*. Decíamos que *Karma* permea la vida de las personas en tanto que resulta un peso que inclina hacia ciertas conductas que resultasen en una desviación de la ruta auténtica; es por eso que luchar contra esta influencia es algo sumamente difícil y su ruptura considerada como un acto virtuoso—luchar contra los demonios y purificar el corazón. Recordemos que *Samsāra* está conformado por ciclos de reencarnación de *Karma*, pues la carga tan grande que para nosotros representa sería imposible de anular en el lapso de una sola vida, y de tal modo nosotros, en la muerte, tendríamos una oportunidad para alcanzar dicho entendimiento y deshacernos entonces de ella, proceso conocido por los *Tibetanos* como *bardo* (Rimpoché, 1994). Los *bardos* son periodos de profunda incertidumbre y por ende de enorme potencial para lograr un profundo conocimiento trascendental o entendimiento de *lo espiritual*—los que llevarían a “la iluminación”, y que se presentan continuamente, no sólo al momento de la muerte, sino también a lo largo de la vida (Rimpoché, 1994).

Me permito ilustrarlo de la siguiente manera:

Viviendo en un estado ilusorio *de* permanencia sería sencillo pensarnos a nosotros mismos y a nuestra vida como aquello que siempre ha sido cotidiano, familiar, nuestra escuela, nuestro trabajo, nuestras ambiciones, nuestra rutina⁴². Ahora bien, si colocásemos nuestras energías en alcanzar cierto deseo, cierta ambición que nos fuera sumamente atractiva, casi como una obsesión, y nos pusiéramos manos a la obra—alcanzar un grado

⁴² “*Todos los seres que tienen un Karma parecido comparten también una visión Kármica del mundo que los rodea*” (Rimpoché, 1994).

debido a nuestra sed por renombre; conquistar el amor debido a nuestra sed pasional; ahorrar mucho dinero debido a nuestra sed de poder, etc.—según lo entendido con anterioridad estaríamos de alguna manera permitiéndonos ser *instrumentos de Karma*, dejándonos inclinar completamente por el peso que yace sobre nosotros, el peso que mantiene a este plano fluyendo en forma cíclica.

Lo anterior, continuando con nuestra ilustración, muy probablemente nos llevaría a momentos de mucho suspenso, de mucha inquietud debido al terreno desconocido que estuviéramos pisando apenas—pensemos en todo aquello que dejamos de hacer o empezamos a hacer por alcanzar nuestras metas, en aquellas situaciones desconocidas en las que la sensación de estabilidad no se encuentra pues no logramos entenderla completamente y somos incapaces de manipularla. Es debido a este impulso que nos lleva fuera de nuestra familiaridad, ilusoria permanencia que solía abundar cotidianamente, lo que nos instara a poner pies hacia la oscuridad de lo desconocido, fuera de “la vida”—nuestra vida, metafóricamente hablando—y hacia la “muerte”, o sea el riesgo de lo desconocido y la posibilidad de sufrimiento dado nuestro nuevo estado de vulnerabilidad. Cuando aceptamos *Karma* tomamos rumbo directo hacia la muerte, una muerte no necesariamente física, pero sí un símbolo que representa la ausencia de todo lo que otrora reconocíamos familiar—ahora sustituido por elementos nuevos, quizá sin precedentes.

Agreguemos a lo anterior que la muerte para el *Budismo* es sencillamente un hecho innegable de la vida, lo que implica que tiene también una función para la misma⁴³; en el pensamiento *Tibetano* no implica meramente un castigo, sino una “*coyuntura... [que] intensifica la posibilidad de liberación o iluminación*” (Rimpoché, 1994). Ésta es precisamente la que refiere al *bardo*, existente durante toda la vida y no exclusivamente en la muerte⁴⁴. Con cada *bardo* viene una oportunidad de aprendizaje *trascendental* que pueda ser el que por fin nos permita participar en *lo espiritual*, liberándonos de *Samsāra*: “*Para aquel que se ha preparado y ha practicado espiritualmente, la muerte llega no como una derrota, sino como una victoria que corona el momento más glorioso de toda la vida...*”

⁴³ Includo el sufrimiento, yendo ahora más allá de la intención punitiva que decíamos el entendimiento popular de *Karma* le adjudica.

⁴⁴ Aunque siguiendo la tradición metafísica de la idea de la *reencarnación*, se piensa que el *bardo de la muerte* conlleva una brecha más amplia para el acceso hacia aquel entendimiento (Rimpoché, 1994).

Practicar la muerte es practicar la libertad. El hombre que ha aprendido a morir ha desaprendido a ser esclavo.” (Rimpoché, 1994, p.103).

Así pues, para el *Budismo* la sabiduría y la confusión son co-emergentes, y así también esta dicotomía es superada, lo que significa que los momentos más oscuros son oportunidades de iluminación, de transformación. Rimpoché (1994) de hecho admite, apelando al entendimiento occidental: *“las experiencias del bardo nos ocurren constantemente y son parte fundamental de nuestra constitución psicológica”*. De tal forma, nuestra proclividad al acto (ya sea considerado vicioso o virtuoso) es lo que pondrá en contacto a nuestro entendimiento y a nuestra intuición del momento presente, alcanzar el *Nirvana* en el dinamismo sin interferencia del sufrimiento o el anhelo, o experimentar *Satori*.

Recordemos la metáfora que utilicé previamente, sobre la *carga kármica* como el peso que llevamos encima, el cual nos inclina hacia el lado en que el movimiento cíclico de *Samsāra* toma su curso; ahora entendemos que este peso abrumador es también para el *budista* el que permite liberarlo: aquella inercia que efectúa hace que se escape de sus manos al momento en que logra aflojar su agarre (aceptar la pérdida, el dolor y la muerte), liberándose finalmente de aquel peso. Por tanto es obvio que en el *Zen* se piense que meramente sentarse y respirar en silencio—un *apaciguamiento* literal, yendo en contra de aquella *inersia*—, como método definitivo para comprender y participar de *lo espiritual*, se encuentra incompleto, pues es imposible determinar las necesidades que a cada individuo encaminarán hacia dicha realización, saber de ante mano en qué situación nos toparemos cada uno con un *bardo*, o ubicar con anticipación el guijarro con el que nuestra mente se tropezará para “caer” en cuenta de *Satori* en la *experiencia intuitiva*—como observamos, fuera también el *deseo por alcanzar la trascendencia* un obstáculo para poder vivirla auténticamente.

¿Cuántas veces debemos sucumbir ante el deseo, el error y el sufrimiento subsecuente? ¿cómo hemos de consolidar el acto a pesar del miedo? ¿cómo hemos de rescatar aquel conocimiento del *bardo* una vez sucedido? Tantas y tantas preguntas pudieran emerger desde estas consideraciones metafísicas. Es por tanto que en el *Zen* pudimos reconocer solamente un único principio, el *principio-trascendente de la vacuidad*,

que es para el *budista* en su experiencia como un trampolín que lo lanza al acto y a la vivencia, que fuera a otorgarle el *bardo*, *Satori*, y así *Nirvana*. Hemos de reiterar al *taoísmo* y subrayar el valor de la ruta de los *Siete Maestros Taoístas de Wang Chung-yang*, cuya diversidad demuestra la imposibilidad de la determinación *a priori* del camino que le permita despejar su mente hacia su naturaleza vacua—*tathāgatagarbha*—entendiendo que el acto que se le presente como espontáneo, en aquel momento, será la manifestación de su mente en vacuidad, de la “*naturaleza de su mente*” o *Rigpa*, de su *experiencia intuitiva* del presente *manifiesta en el acto espontáneo* o *Satori*.

En esta realización del entendimiento que por fin participa *de lo espiritual*, la única determinación preliminar se encentra en el *principio-trascendente* que funge como margen liminar entre la aproximación racional y reflexiva, y el salto hacia el ámbito de la *experiencia intuitiva* y *el acto espontáneo*. En el caso del *Taoísmo* habíamos encontrado el *principio de la impermanencia* el que pudimos distinguir como prolegómeno a la declaración de *Lao-tzu* sobre la vacuidad del acto que logra vinculación con la esencia universal que es el *Tao*, pues para él ya resultaba evidente que todo elemento del mundo está en constante movimiento y cambio, que nada es permanente y que por ende la razón no podría jamás asirse de la esencia universal apelando a dichos elementos de la realidad material. Para él estaba claro que el gobierno correcto era el de la *experiencia intuitiva* y el *acto espontáneo* como manifestación de la propia naturaleza, realizando así *wu wei* o el camino de la *no-acción*; aunque la razón no le posibilitara una demostración definitiva para justificar esta inclinación—aunque sí le permitía ponerla de relieve—y su lenguaje se viera parco al momento de describir lo que esto implicaba, tanto *Lao-tzu* como los posteriores maestros *taoístas* permanecieron en aquel camino, que los llevó a “purificar su corazón” y alcanzar la “inmortalidad”.

En el caso del *Budismo*, constituido por la sabiduría de *Gautama Buda* en su deseo por abolir el sufrimiento del mundo, fue el *principio de la vacuidad* el que satisfizo la ambición metafísica de esta escuela. Al poner de relieve la vacuidad original de la mente, la proyecta hacia aquella realización de la *experiencia intuitiva* que abraza *Satori*; en su caso, al denotar que la forma nata de la mente es el vacío de contenidos permanentes, y que sólo la mera intuición presente conforma su esencia, la escuela del *Zen* decidió sustituir la

doctrina *Budista* por el acto cotidiano del ser humano, en esencia lo más natural que pudiera realizar éste, lo que lo pone en contacto con su “*naturaleza de Buda*” o *tathāgatagarbha* y le permite la experiencia de vivirse en el momento presente, exento totalmente de sufrimiento, o lo que es lo mismo, le permite alcanzar el *Nirvana*—sumando el entendimiento del *bardo*, como aquellas lecciones que el seguir nuestras ambiciones más inmediatas nos dejan, para ir ocupando la *experiencia intuitiva* y *acto espontáneo* con mayor autenticidad cada vez, en la vida cotidiana.

Para ambas tradiciones es éste el entendimiento y participación de *lo espiritual*, uno que no concilia la transferencia lingüística directa, la demostración última, ni la racionalización perfecta; sin embargo, su esencia es innegable una vez alcanzada aquella frontera de la articulación abstracta, puesto que la mera intuición del momento presente nos insta a reconocerla. ¿A dónde es que nos lleva esta realización del entendimiento? que una vez conseguida, con tanta fuerza nos inspira al acto espontáneo, no podemos determinarlo; sin embargo, al realizarnos en esta *dimensión* existe la intuición presente de estar haciendo lo correcto, la sensación de estabilidad en la que ya no irrumpe el sufrimiento.

Recordemos finalmente que *Karma*—concepto existente en ambas tradiciones—significa *acción*, una acción que nos inclina hacia la muerte; lo que representa una oportunidad para nosotros de alcanzar el *Nirvana*. El *Zen Budista*, así como el *Taoísmo*, exalta este entendimiento de la verdadera esencia manifiesta en el acto espontáneo, al cruzar el *umbral* desde la mera reflexión metafísica hacia *lo espiritual*, hacia la afirmación y asimiento intuitivo del momento presente. Al toparse con aquellos principios *trascendentes* y constituir así una *metafísica liminar*, ambas filosofías perdieron su carcasa metafísica y se entregaron a la exaltación de la intuición presente y el acto espontáneo — la *vivencia* de su filosofía; asimismo nosotros hemos de hundirnos en nuestra propia tradición de pensamiento Occidental y llevarla hasta su último extremo, hasta sus límites, y así forzar la resistencia del caparazón que nos tiene atrapados en meras abstracciones para lograr finalmente la realización del entendimiento pertinente a *lo espiritual*.

Al revisar estos contenidos del pensamiento Oriental, tan ajenos a la que había sido mi educación universitaria—fundamentada en la tradición positivista de la ciencia, de la que hablaremos en el siguiente capítulo—he de admitir que una brecha en mi entendimiento

encontró apertura. Algo frente a mí se configuraba, pero parecía ser tan complejo que, mientras observaba su transfiguración era incapaz de predecir en qué terminaría convirtiéndose. Juntos hemos vislumbrarlo de forma más concreta de este contenido, que ahora conforma para nosotros una ruta de regreso hacia algo familiar: la *condición humana*; y posteriormente, al quehacer del psicólogo como agente de *humanización*—yendo del entendimiento de *lo espiritual* a partir de la mística Oriental, hacia el entendimiento de *lo humano*, a partir de las meditaciones Occidentales.

En nuestra siguiente exploración, la ruta de Oriente que acabamos de trazar nos servirá como guía a seguir dentro de nuestra propia tradición; entendida dicha ruta como un primer boceto de la realización del entendimiento que cruza naturalmente de la razón a la intuición, y del imperativo al acto espontáneo—una guía, decíamos, pues ahora tenemos una noción de qué estamos buscando. Al ir colocando capa sobre capa de pintura, en este nuestro ejercicio con la brocha gorda (recordando la imagen alusiva a la que referí en la introducción) apreciaremos finalmente una nítida imagen del psicólogo como aquel experto que se encuentra en posesión de dicha intuición, con la que facilitará en las demás personas la propia realización intuitiva y el acto espontáneo; es decir, quien motivará a llevar a cabo el acto que resultara a la persona más natural y espontáneo – genuino y auténtico –, que lo pondrá en contacto con aquella realización de *lo espiritual*, es decir, con *su propia humanidad* pues: “*ser un Buda no equivale a convertirse en una especie de super-hombre espiritual omnipotente, sino a llegar a ser por fin un verdadero ser humano*” (Rimpoché, 1994, p.112).

V. LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

En nuestro ánimo por entender el ámbito de *lo espiritual* como referente a las manifestaciones espontáneas en el devenir de las cosas y los actos, que naturalmente engloba al acto humano libre de determinaciones, juntos partimos desde el pensamiento Oriental y logramos aproximarnos a los principios que fungen como *umbrales* para nuestro entendimiento de aquel concepto. Al colocarnos a la orilla del abismo, nos lanzamos hacia el vacío conceptual; ahí no queda más remedio que abrazar la intuición del momento, en el acto presente, como única inherencia de todo devenir—lo que ha sido denominado en el *Taoísmo* como *Wu wei* y en el *Budismo Zen* como la experiencia de *Satori* y la maestría del *Zen* mismo. Estos principios son respectivamente el principio de la impermanencia, que señala al *taoísta* que todo lo existente es cambiante y percedero; y el de la vacuidad, que señala al *budista* que la mente es naturalmente libre de contenidos, y por ende su única determinante es la tendencia hacia la vacuidad — no son meramente tajantes sino sólo liminares, pues al asimilarlos el *taoísta* y el *budista* naturalmente los sobrepasan, aún si para ello han dejado su ambición primera bajo el marco de este umbral. Esta cuestión será más comprensible si agregamos lo señalado por Barret (1991) acerca de que la exacerbación de la razón como “pensamiento convencional” es un constructo puramente Occidental, surgido en la tradición *Pitagórica* y *Platónica* — refiere a un *caparazón metafísico* de la misma, equivalente al que la tradición *Budista* tuvo que desarmar para asimilar el auténtico entendimiento y participación de *lo espiritual*.

Debo reiterar que *lo espiritual* como aquella dinámica que implica un entendimiento intuitivo del momento presente, y el acto espontáneo como manifestación auténtica, está fuera del alcance de cualquier determinación proveniente del intelecto; dada su naturaleza inasible para el encasillamiento conceptual, está exento de cualquier canon moral—su contenido en eterno movimiento en el *Taoísmo*, y de permanencia sólo efímera e ilusoria en el *Budismo*. Una condición que nos deja tan sólo con posibilidades *relativas*, y no *absolutas*, de *aprehensión cognitiva*—del concepto—, pues su afirmación real refiere a una experiencia y no a un *objeto* de conocimiento. Hemos alcanzado esta conclusión junto con el despliegue de las ideas Orientales, y es momento ahora de revisar el despliegue que tiene cabida dentro del discurso filosófico Occidental moderno, el cual alcanza una resolución

equiparable al partir en la búsqueda de la verdad a través de los poderes cognitivos y la razón humana.

En esta segunda exploración, nuestra intención será recorrer de manera breve el despliegue de la tradición moderna de la filosofía europea; si bien no con el detalle profesional del académico, sí con la curiosidad e interés formal de realizar una semblanza ilustrativa, como hemos hecho anteriormente con las tradiciones Orientales del *Taoísmo* y el *Budismo*. Exploraremos pues las reflexiones de importantes filósofos modernos de Occidente, quienes decidieron llevar sus impulsos meditativos hasta las últimas consecuencias en aras de entender las verdaderas capacidades del conocimiento humana—proceso que terminó llevando a los pensadores a reconsiderar la intuición del sujeto individual como el punto de partida. La pregunta a considerar podría versar de la siguiente manera: *¿Cómo entender lo intuitivo frente a lo racional y lo científico?*, la cual será aclarada al dar cuenta de *lo espiritual* como equivalente a *lo humano* al asimilar su condición y motivos.

Ya en la introducción he hecho breve mención de mi “alguna” familiaridad y gran entusiasmo por el estudio de las ideas filosóficas nacidas en Europa, y admitido asimismo mi aproximación no-profesional con el tema—que aunque *amateur* considero lo suficientemente seria como para realizar ahora una confiada exploración del tema. Hago hincapié en esta cuestión pues mi exposición pudiera carecer del fino detalle observado en obras especializadas, más no así, advierto, carecer de los contenidos clave y su debida exposición—como mera semblanza ilustrativa, subrayo. Mi simple objetivo es señalar algunas instancias en donde el pensamiento Occidental ha reflexionado sobre los límites de la *razón humana* y alcanzado así una razonable aceptación del valor del acto humano y su intuición. Nos limitaremos a la exposición de lo que he venido a entender como la ruptura del pensamiento Occidental con posturas que albergan aún la esperanza de alcanzar un conocimiento universal y determinista sobre *la condición humana*, reflexión que permite una apertura razonable hacia *lo espiritual* en su calidad de “irracional” y por ende como inherente al ser humano. Me inquieta pensar que los huecos implícitos en mi exposición *no-profesional* fueran a alarmar innecesariamente a quien haya tenido la suerte de invertir mucho más tiempo que yo al estudio de tan fascinante campo. Desde ya le ahorro el susto:

no soy ni pretendo ser filósofo profesional alguno, soy tan sólo un pupilo de la psicología quien partió hasta estas “tierras extranjeras” en su exploración por entendimiento, para darle un sentido a la problemática entre manos; encontrándolas finalmente en las ideas de los autores que expongo a continuación.

La aclaración previa también ha de servir como excusa, pues me veo limitado ciertamente en el alcance que pudiera observar este fragmento, que de manos de alguien con un conocimiento más vasto en cuanto a epistemología, filosofía de la ciencia, o de las ciencias en general, pudiera sobrarse. Considero que nos encontraríamos enormemente favorecidos si esta mi exposición no sólo versara sobre los límites de la *razón humana* desde un sentido *filosófico*, sino también de *las ciencias* en cada caso particular—aquellas instancias experimentales que hoy en día siguen siendo temas controversiales, como la *física cuántica*, o la *epigenética*, la *neurociencia cognitiva*, etc. No obstante, el apelar a dichas reflexiones pudiera ser suficiente para escribir una tesis en su totalidad; de tal forma hemos de bastarnos esta vez con la presente exhibición, dejando la extensión de sus frutos hacia el ámbito de la ciencia propiamente dicha—del quehacer específico y resultados de sus investigaciones—como tarea para el lector y sus inquietudes particulares. En esta ocasión sólo nos quedaremos con los señalamientos de Barret (1990) sobre las delimitaciones del poder de la razón humana y la ciencia evidenciadas en el pensamiento de *Immanuel Kant* en al área de la epistemología—que exploraremos a detalle más tarde—, así como en el trabajo de *Gödel* en lógica matemática, y el de *Heisenberg* en física y teoría cuántica. También con las palabras del físico teórico *Fritjof Capra* (1998) quien admite: “*Tarde o temprano habrá un acercamiento entre la física nuclear y la psicología del subconsciente, ya que ambas, independientemente y partiendo de direcciones opuestas, avanzan hacia un territorio trascendental*” (p.38).

5.1 Hacia un pensamiento Moderno

El pensamiento Occidental moderno encuentra sus raíces genealógicas en el Renacimiento Italiano del Siglo XV, aunque comienza formalmente con el gran empoderamiento intelectual de la Revolución Científica en toda Europa Occidental, iniciada en el siglo XVI. Estos cambios fueron sumamente importantes para la *cosmovisión* que se contemplaba desde la Edad Media, pues darían al intelecto el paso libre para

explotar su potencial y alcanzar sus consecuencias últimas—hacia los *umbrales* del intelecto. Así, Bertrand Russel (2005) afirma: “[este] *periodo histórico... tiene una perspectiva conceptual diferente de la época medieval en [dos] sentidos importantes... la disminución de la autoridad de la Iglesia y la creciente autoridad de la ciencia*” (p.453)⁴⁵.

Previo a la entrada del Siglo XVI, la *cosmovisión Aristotélico-Ptoloméica* regía el mundo, en el sentido de que era ésta la teoría promulgada por las autoridades eclesiásticas que gobernaban Europa desde Roma, sojuzgando cualquier postura alternativa. Esta *cosmovisión* sostenía principalmente que la Tierra se ubicaba en el centro de un universo que giraba alrededor suyo (Sagan, 2007). Poseía el sustento filosófico de *Aristóteles*, y el matemático de los cálculos del astrónomo *Claudio Ptolomeo*, y era adecuada esencialmente con la teología Católica de la Iglesia Romana—convenientemente para la autoridad eclesiástica, que temía al escepticismo filosófico y científico. Este reforzamiento metafísico de las creencias católicas llevaba así desde el Siglo XIII, cuando *Santo Tomas de Aquino* se había dado a la tarea de comparar y conciliar la teología católica con el razonamiento de la filosofía *Aristotélica*, lo que serviría como fuerte apelativo para quienes no se bastaban con la explicación autoritaria de la Santa Escritura (Russel, 2005). Dichos conocimientos *Aristotélicos*, cosmológicos y de los fenómenos naturales, provenían de la reflexión basada en la mera observación al desnudo de los objetos en movimiento y del cielo nocturno, pues no existía entonces ni la tecnología para realizar observaciones más finas sobre el universo circundante, ni mucho menos—y sumamente más importante—la lógica experimental moderna que se fundamenta en un lenguaje matemático y en una postura tentativa y experimental sobre los conocimientos que sintetiza. Debido a esto, se pensaba que la tierra era el centro del universo, el que consistía en una esfera que giraba sobre su eje, en cuya orilla se encontraban impregnadas las estrellas, separadas de la tierra por la misma distancia eternamente (DeWitt, 2010).

Con el Renacimiento se suscita el primer quiebre en esta cosmovisión, pues el pensamiento de *Aristóteles* comienza a ser contenido por el resurgimiento de los demás pensadores griegos antiguos en los intereses culturales de la época. Pero no fue sino hasta el Siglo XVI, con las primeras demostraciones de la astronomía, que el velo del oscurantismo

⁴⁵ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Russel, 2005, son traducciones propias de la obra original en inglés.

resbaló vertiginosamente de la *cosmovisión* europea. Los avances de astronomía y matemáticas refutarían las observaciones celestiales y cálculos realizados por *Ptolomeo*, que daban el talante formal al sistema cosmológico escolástico medieval—más allá de la fe en las interpretaciones bíblicas de la Iglesia. Al verse estas también contendidas y evidentemente derrotadas se da por fin el deslinde último con la *cosmovisión* medieval y el paso hacia las posturas modernas de la ciencia y la filosofía.

Fueron las conjeturas del clérigo polaco *Nicolás Copérnico* (Sagan, 2005) las que picarían las olas de la otrora “estable” concepción que se tenía sobre el universo, creando una brecha en la hasta entonces implacable opresión intelectual que la Iglesia ejercía sobre los pensadores de la época. Expuestas de forma póstuma, pues carecía aún de la evidencia necesaria para confirmarse (Russel, 2005), las ideas de *Copérnico* describían un modelo *heliocéntrico* del universo que colocaba al Sol en el centro y no a la Tierra, brindando las primeras bases para refutar las creencias con las que los eclesiásticos aplacaban la iniciativa intelectual: “... esto dificultó el dar al hombre la importancia cósmica que la teología cristiana le asignaba, pero estas consecuencias no habían sido aceptadas por Copérnico, cuya postura era sinceramente ortodoxa.” (Russel, 2005, p.484). La *cosmovisión* no era aún adecuada para asimilar las nuevas evidencias que el ahora despierto interés del humano por entender su mundo le había brindado.

En sucesión a *Copérnico*, *Johannes Kepler*, haciendo uso de las observaciones celestiales de *Tycho Brahe*, aportó la descripción elíptica y las leyes del movimiento planetario, en contraste con el movimiento perfectamente circular que se sostenía tradicionalmente (Sagan, 2005). De forma consecutiva, las observaciones telescópicas de *Galileo Galilei* y su sustento y exposición en el lenguaje matemático, darían finalmente validez formal y evidencia concreta a la hipótesis *heliocéntrica*, y con ello se suscitara el giro tan drástico que la *cosmovisión* teológica y sus seguidores temían, pues demostraba de manera flagrante el sesgo existente entre el mundo actual y el que la biblia proclamaba como verdadero e inmutable. Después de *Galileo* encontramos al genio matemático de *Isaac Newton*, quien describió la *Ley de Gravitación Universal*, con la cual fue capaz de deducir prácticamente todo fenómeno celestial que hasta entonces se había considerado divino y por ende incomprensible y permeado de misticismo; impulsando fuertemente el

decaimiento de cualquier tipo de animismo y sustituyéndolo por una fuerte tradición *mecanicista* que gobernaría la física hasta el Siglo XX.

Nosotros nos detendremos aquí y tomaremos un desvío, pues nuestro interés no yace realmente en la tradición *científica* moderna de Occidente, sino en la *filosófica*, y esta encuentra a su primer impulsor en *René Descartes*, unos años antes al nacimiento de *Newton*. Con el desarrollo de la ciencia moderna, el hombre encontraría una *luz en la oscuridad* (Sagan, 2005) que le iluminaría el paso y así le permitiría retomar el control de su destino y su autonomía, ser su propia autoridad al desconfiar de la Iglesia y dejar de lado el espasmo intelectual de la visión medieval para despabilar sus posibilidades por el camino de la ciencia. Sería capaz de manipular “la naturaleza” para su beneficio, por medio de sus capacidades cognitivas, de la razón y de los ingeniosos avances tecnológicos que con ésta devendrían—en lugar de ser él manipulado para el beneficio de otros. En palabras de Popper (2010), este optimismo “*impulsó al hombre a pensar por sí mismo. Le dio esperanza de que a través del conocimiento podría liberarse a sí mismo y a otros, de la miseria y la servidumbre*” (p.20)⁴⁶. Una nueva fuerza se inyectaría en la confianza de la cultura intelectual, en las capacidades cognitivas de la especie, pero ésta, como observaremos en lo posterior, no sería omnipotente; como veremos posteriormente, la razón encontraría también sus límites, y con ello una brecha tendría apertura en el camino de la esta lógica, que dejaría paso solo al entendimiento intuitivo hacia la asimilación intuitiva de la *condición humana*—equiparable a la realización intuitiva de *lo espiritual* que hasta el momento sostenemos.

En la opinión del físico Fritjof Capra (1998), esta revolución tuvo dos principales pilares ideológicos: la descripción matemática de la naturaleza y el método racional-analítico; corceles del carruaje imperial de la ciencia, la cual prometía dar *completitud* y *perfección* al alcance del entendimiento de su gente, por medio de las herramientas inherentes a todo ser humano: la percepción y la razón. La esencia de esta “*epistemología optimista*”, como la ha llamado *Popper* (2010, p.20), era el poder alcanzar pues, el conocimiento verdadero de la naturaleza de las cosas del mundo, aquella esencia última y verdadera que yacía en la incógnita una vez eliminado el engaño eclesiástico.

⁴⁶ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Popper, 2010, son traducciones propias de la obra original en inglés.

La ciencia, a diferencia de la autoridad de la Iglesia, ostentaba la flexibilidad intelectual necesaria para el progreso de la especie, puesto que sus conocimientos se basaban en hechos experimentales y evidencias tentativas, y no se encontraba cerrada a la mera interpretación bíblica; por su lado, la autoridad de la Iglesia pretendía abarcar toda la realidad humana y constreñirla a los límites de la esfera del catolicismo. El abuso de poder y de corrupción por parte de la Iglesia era evidente y amenazador; bajo su autoridad las ideas frescas no podían encontrar florecimiento pues extinguía la llama del espíritu humano: *“Toda desviación... con respecto a las preferencias doxológicas dominantes tanto católicas como protestantes, se castigaba con la humillación, la tributación, el exilio, la tortura o la muerte.”* (Sagan, 2005, p.67). En su introducción a este periodo, Russel (2005) comparte con nosotros el testimonio de un historiador de la época que muestra su desencanto por la autoridad de la Iglesia para la que había tenido que ofrecer sus servicios: *“Ningún hombre se encuentra más disgustado que yo con la ambición, la avaricia y el libertinaje de los sacerdotes... pues cada uno de estos [vicios] son más impropios en aquellos que se declaran a ellos mismos hombres en especial relación con Dios... Sin embargo, mi posición en la corte de varios Papas me ha forzado a desear su grandeza por mi propio interés”* (p.462).

A diferencia de este despliegue, la autoridad de la ciencia, que apenas entonces emergía, era meramente intelectual e inofensiva—aunque no se niega el hecho de que sus actores actuales no se encuentran exentos de opiniones dogmáticas—, mientras que la Iglesia y religión gobernantes en aquella época abogaban por un absolutismo no sólo intelectual, sino ético y político también. La ciencia nunca requirió de penalizaciones, *“prevalece puramente por su apelación intrínseca a la razón”* comenta Russel (2005, p.454); y también se agregaría que ha mantenido su estatus a lo largo de los siglos debido al apoyo que provee al progreso humano a través de la tecnología (Bunge, 1982; Sagan, 2005).

No obstante, durante el Renacimiento, época que manifestó un re-descubrimiento del hombre por el hombre—necesario para el subsecuente movimiento revolucionario científico ya descrito—, no hubo un gran avance en cuanto al pensamiento filosófico, ninguno que fuera en paralelo con el desarrollo científico y le permitiera al hombre comprender las implicaciones de su recién re-descubierta capacidad intelectual. Como una

implicación de este poder Russel (2005) comenta: “*la emancipación de la autoridad de la Iglesia llevó al crecimiento del individualismo, llegando al punto del anarquismo*” (p.454). La práctica científica implicaba, así como la religión (Comte-Sponville, 2008), la unificación de la labor social y la comunión de objetivos, para lo cual romanticismo y anarquismo renacentistas no resultaban aptos (Russel, 2005). Tampoco este empoderamiento del intelecto y de la ciencia podían encontrarse exentos de cuestionamiento: “*¿Cómo poder admitir que nuestro conocimiento es una [cuestión] humana, sin al mismo tiempo implicar que es todo él capricho individual y arbitrariedad?*” (Popper, 2010, p.32). La situación visiblemente requería de una nueva filosofía que diera cuenta del nuevo proceder humano, dado el concepto del mundo que la ciencia había develado en donde aparentemente era él su amo. En este sentido se podría decir que, con la caída de la iglesia y la fe católica y el levantamiento de la ciencia, la meditación sobre aquello que resultaba esencial, pertinente a la *metafísica* que la escolástica medieval había prácticamente secuestrado, se encontraba ahora rezagada—meditación que compete igualmente al entendimiento de *lo espiritual*, pues indaga sobre aquello que *trasciende* a la realidad y ultimadamente la hace fundamenta (Honderich, 2005).

Los pensadores de la época Renacentista optaron por recurrir a las enseñanzas de otros pensadores griegos en lugar de concebir nuevos sistemas ellos mismos. Los dogmas colectivos de la época medieval tampoco habían permitido una reflexión individual que abarcara la prominente innovación intelectual de la revolución científica. La recién liberación del espíritu ingenioso y aventurero del ser humano, le otorga entonces la confianza para dar cuenta del nuevo problema de sentido que se había suscitado con la caída del monopolio ideológico de la iglesia. Fue con el surgimiento del pensamiento de *René Descartes* que la filosofía encontró un nuevo despertar innovador, pues fue él el primer filósofo de la época Renacentista (Law, 2011) quien llevaría la estafeta de la revolución intelectual desde el ámbito científico al del la *meditación filosófica*. En este escenario de revolución intelectual, junto con la nueva confianza que el Renacimiento había dado a la iniciativa humana, dio lugar a la obra de *René Descartes* (1596 – 1650), que en su frescura respondía a la revolución científica con una serie de interrogantes que vendrían a pavimentar el camino de la filosofía de los siglos posteriores. *Descartes* no era un pensador convencional, escolástico, pues no era catedrático ni académico, él era un escritor viajero

cuyo discurso accesible nos hace percibir un verdadero afán comunicativo y no meramente teórico, muy *ad hoc* para las necesidades intelectuales de la época: “*Descartes escribe no como un profesor, sino como un descubridor, un explorador, ansioso por comunicar sus descubrimientos.*” (Russel, 2005, p.511).

5.2 *Cogito ergo sum*

En palabras de *Voltaire*, (citado en *Schopenhauer*, 2008, p.479)⁴⁷: “*Es el privilegio de los verdaderos genios, y por sobre todos aquellos que abren un nuevo camino, el cometer grandes errores impunemente*”. Refiero estas palabras ahora⁴⁸, para recordar al lector que ha de ser paciente y abierto al revisar las posteriores exposiciones, pues si bien las ideas de los pensadores por revisar no son en absoluto invulnerables, y para nada han sido exaltadas por su completa certeza y perfección, sí lo han sido por las brechas que han abierto para nuestro pensamiento como haces de innovación para nuestro entendimiento del mundo, lo que nos provee de un tenue alumbramiento que facilita nuestro andar.

Previamente le hemos otorgado nuestra conformidad al discurso Oriental, quizá alegando – tomando en cuenta a aquellos lectores apasionado por el rigor conceptual – que sus ideas son *místicas* y *antiguas* por lo que no se les podría exigir un escrutinio científico; abrazándolas, sin embargo, en aras de salvaguardar desde sus enseñanzas una primera aproximación con *lo espiritual*. En esta ocasión, ahondando en el pensamiento moderno Occidental para realizar lo propio, no neguemos esta duda razonable hacia la exposición metafísica posterior; arguyendo que, como pensadores modernos de la cultura Occidental que son, el que su pensamiento no obvie descartar toda idea que no encuentre razonable sustento en la ciencia empírica es un signo de flaqueza intelectual. Si realizamos un adecuado trabajo de comprensión, veremos que ese tipo de *prejuicio epistemológico* con el que pretendiéramos invalidar las ideas de los posteriores pensadores, surge precisamente del malentendido o entendido incompleto de las mismas postulaciones de su autoría – pensadores que sentaron las bases para los criterios actuales de validez para las nociones humanas, pero que hemos de considerar como pasos evolutivos y no como conclusiones absolutas. Al final de nuestra exploración nos percataremos no son sino bocetos

⁴⁷ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de *Schopenhauer*, 2008, son traducciones propias de la obra original en inglés.

⁴⁸ Como hiciera *Schopenhauer* para justificar a *Kant* por las faltas que observó de sus sistema.

incompletos (pero sí esenciales) de la imagen final que en conjunto conforman, sobre la que notaremos claras similitudes con las ideas de Oriente, inclinándose a la aceptación de una prerrogativa de la intuición ante la razón.

Insatisfecho con sus estudios en el renombrado colegio Jesuita de *La Fleché* (Russel, 2005), el joven matemático *René Descartes* decide abandonar las especulaciones escolásticas y abrazar sus propias meditaciones⁴⁹ como vehículo para alcanzar el conocimiento verdadero y que le resultara más conveniente para guiar su vida: “*pues me parecía que podía hallar mucha más verdad en los razonamientos que hacemos acerca de los asuntos que nos atañen... que en los que discurre un hombre de letras, encerrado en su despacho... que no producen efecto alguno y que no tienen para él otras consecuencias*” (Descartes, 2006, p.11)⁵⁰. Vendría así a convertirse en un ejemplo para el pensamiento independiente del Siglo XVII, abriendo un pequeño espacio entre la *fe* del catolicismo para el conocimiento de la razón científica – permeando a la filosofía posterior con este mismo carácter progresivo.

Recordemos cómo los sabios Orientales, como la Maestra Taoista *Sun Pu-Erh* o el mismo *Siddhartha*, optaron por buscar para sus jóvenes vidas el aislamiento necesario para dedicarse plenamente a sus meditaciones, para alcanzar así aquella sabiduría trascendental sobre la naturaleza del mundo, capaz de guiar su camino; asimismo, a los 21 años *Descartes* viaja para enlistarse en el ejército Holandés, pues Holanda era un nación alejada del barullo de su natal Francia, y también del ojo vigilante de la Iglesia, lo que le permitiría trabajar en sus reflexiones durante dos años: “*deseaba estar en paz para poder llevar a cabo su trabajo sin interrupciones*” (Russel, 2005, p.512). Siguiendo este afán por aislamiento, decide prolongar su rol en el ejército y en el invierno de 1619 es alcanzado por la inspiración profunda (Capra, 1998) que lo llevaría a escribir su obra filosófica.

Brillante estudioso de la matemática e inventor de las primeras aproximaciones de lo que hoy en día conocemos como geometría analítica, *Descartes* buscó fundamento para la certeza de sus conocimientos, en el poder de la razón y la lógica deductiva, así como

⁴⁹ Estas “meditaciones” entendidas como reflexiones muy profundas durante largos periodos de tiempo, diferentes del tipo de meditación oriental que dijimos consta de ejercicios de respiración, entre otros, para “vaciar” la mente.

⁵⁰ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Descartes, 2006, y de Descartes, 1993, son traducciones propias de las obras originales en inglés.

funciona en matemáticas. Para él, lo verdadero debía ser claramente deducido, con la precisión de un ejercicio matemático (Capra, 1998). Así, el método Cartesiano para guiar el razonamiento⁵¹ consistía en la aplicación de la duda radical y sistemática, a saber, el dudar de absolutamente de todo lo que fuera vulnerable a cuestionamiento; en sus propias palabras: “*procedí a erradicar todo error que previamente se hubiera deslizado dentro de mi mente*” (Descartes, 2006, p.25), lo que lo llevó a descartar las nociones tradicional, incluso de las impresiones de sus sentidos y de su propio cuerpo (Capra, 1998). De tal modo, nuestro matemático se compromete fielmente a rechazar todo error y aceptar sólo aquellas nociones que resultasen totalmente ciertas y verdaderas una vez expuestas a su duda sistemática, es decir, a sostener sólo aquellas creencias que resultaran incuestionables. Una vez encontradas, entonces aceptadas como verdaderos conocimientos de la naturaleza, serían piedra angular para los siguientes pasos de su investigación.

El método Cartesiano funcionaba por medio de la intuición evidente y la deducción necesaria (Descartes, 2006). Partiendo de una máxima incuestionable—aquella a la cual la duda Cartesiana no pudiera taclear—*Descartes* estaría a salvo de caer en el error; ésta sería el *fundamento* para trazar los pasos subsecuentes que le resultaran por necesidad, es decir, los siguientes conocimientos que se derivan por lógica del primero, que funge como su sostén principal. Williams (2001) ilustra este sistema *fundacionalista* con la imagen de un edificio cuya estructura sostiene varios pisos por encima de las nubes, siendo cada piso anterior fundamento del siguiente, así en regresión hasta llegar a sus cimientos en el suelo, en donde encontraremos representada a aquella máxima principal o creencia incuestionable, puesto que de ser tentativa y vacilante, todo el edificio vendría abajo con la más ligera ventisca o cuestionamiento. No obstante, no hemos de confundir a la duda radical Cartesiana con una postura totalmente escéptica del cuestionamiento sin sentido impulsado hacia el abismo de la total ignorancia y confusión; él mismo nos explica: “*Y no es que imitara a los escépticos, que dudan por sólo dudar y se las dan siempre de irresolutos; por el contrario, mi propósito no era otro que afianzarme en la verdad, apartando la tierra movediza y la arena, para dar con la roca viva o la arcilla*” (Descartes, 2006, p.25).

⁵¹ Hágase notar el nombre completo de su obra de 1637: *Discurso del método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias*.

Descartes sostenía que los filósofos (los griegos) habían todos llegado a conclusiones valiosas y coherentes consigo mismas, pero diferentes entre ellas, ¿a quién de ellos seguir? Este pensador quería encontrar *su* método propio para alcanzar la confianza en sus conocimientos e ideas: “*mi propósito*”, aclara “*no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir la mía*” (Descartes, 2006 p.6). Sostenía que si la mente se disciplinaba en su proceder racional, si era capaz de acatar el *método adecuado*—uno racional y metódico—, no sólo el genio, sino cualquier intelecto, podrían alcanzar la verdad última en el templo de la ciencia.

En primer lugar, *Descartes* aseguraba que sus sentidos no le podían proveer de conocimientos claros, sino más bien oscuros y confusos, de modo que no se podía confiar de ellos. Para él no resultaba evidente, por ejemplo, que el que se encontrara sentado en su escritorio leyendo representara de forma indiscutible la realidad, pues pudiera tratarse sólo un sueño. Pero no sólo de los sentidos dudó *Descartes*, en sus *Meditaciones Metafísicas*, siguiendo su afán por certezas, incluso logró cuestionar su propia capacidad de *sentir* que había llegado a la verdad, de sus mismas certezas, si fuera el caso que algún demonio o genio maligno con inimaginable poder lo tuviera encerrado en una red de ilusiones (como en un sueño); en tal caso, ¿cómo sería él capaz de ubicar lo cierto de lo falso?, comenta: “*Supondré, entonces, no a un Dios óptimo como fuente de la verdad, sino que algún genio maligno de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacerme errar; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todo lo externo no son más que engaños de sueños con los que ha puesto una celada a mi credulidad*” (Descartes, 1993, p.16). De esta manera y de cierta forma, *Descartes* se posiciona dentro del problema de la realidad ilusoria, mismo que fundamenta la cosmovisión budista como vimos en el capítulo anterior; no obstante, si bien el *Budismo* resuelve el problema dando a la mente un lugar secundario dentro de la “corte de la verdad” – magnificando más bien al cuerpo en el acto cotidiano –, *Descartes*, por el lado contrario, la coloca en el trono y se deshace de su propio cuerpo⁵².

⁵² “*Consideraré que no tengo manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, sino que lo debo todo a una falsa opinión mía*” (Descartes, 1993, p.16).

De la anterior conjetura, aceptando a un *genio maligno* cuya única meta es engañar sus certezas, *Descartes* logra rescatar una única posibilidad que deviene de esto por necesidad, representada por su famosa locución latina: *cogito ergo sum* – pienso, luego existo (Descartes, 2006). Para poder ser engañado *Descartes* concluye que el pensamiento es necesario, de modo que, aún en el peor de los casos – de la existencia del genio maligno– él puede estar cierto de su pensamiento, y con ello, de su propia existencia: “*el pensamiento existe, y no puede serme arrebatado; yo soy, yo existo: es manifiesto... en tanto que pienso... soy por lo tanto, en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón... una cosa cierta, y a ciencia cierta existente... una cosa que piensa.*” (Descartes, 1993, p.18).

El *cogito*, como se le conoce, es la primera noción que *Descartes* abraza como conocimiento “claro y distinto”, pues éste se sustenta aún frente a sus cuestionamientos meticulosos y dudas radicales – sobrevive incluso al argumento del *genio maligno*. Resulta ser una intuición muy *clara* para su autor, pues su propio pensamiento le resulta evidente en todo momento; le resulta también *distinto* y no ambiguo, pues se encuentra bien detallado y limitado gracias al método de cuestionamiento *Cartesiano*. Así pues, *Descartes* encuentra un fundamento inamovible, máxima desde donde desarrollar todo posterior conocimiento – en un mundo totalmente ilusorio dominado por un *genio maligno*, como lo sería *Samsāra*, mientras seamos capaces de pensar podremos estar confiados y seguros de nuestra propia existencia, aunque no necesariamente de esas ideas que nuestro pensamiento esté construyendo. Con esta aseveración se ocupa una postura que otorga toda ventaja a la mente sobre el cuerpo y al pensamiento sobre los sentidos – al realizar la mente su acto inherente, es decir el pensamiento, es ésta la que sobrepasa la confusión que los sentidos brindan, y alcanza así la *verdad* en el *cogito*. Aunque el *genio maligno* se encuentra al asecho de todo proceso mental posterior y diferente a esta conclusión, con ella *Descartes* encuentra una vía para alcanzar la certeza – pero resulta extremadamente estrecha y no le es posible moverse un paso más en esa dirección; en este sentido cabría decir que había topado con el límite de su meditación racional, y con ello, con un corolario que no le dejaba más camino a menos que fuera a abrazar la intuición en lugar de la razón, como se habría resuelto en Oriente.

Ninguna otra idea que *Descartes* se planteara, además del *cogito*, sobrevivía al *genio maligno*. Ni la identificación de las ideas con el mundo externo, pues queda inconclusa la exclusión de su fuente interna y no externa, pero también imposible asumir su total certeza, como una alucinación (Russel, 2005). Ni la evidencia empírica misma de la ciencia que se había revelado contra el dogma y autoridad de la Iglesia, lograba salvarse del enorme poder de la duda Cartesiana; tendría que haber una forma para que *Descartes* pudiera recuperar su confianza en la existencia de los cuerpos y sus accidentes, y los resultados de la ciencia moderna. Ninguna de estas situaciones “mentales” le parecen tan claras ni distintas como su mera existencia; incluidas los impulsos naturales de sus voliciones, pues también al seguir sus meras pasiones había conseguido errar (*Descartes*, 2006). Por ende no sería descabellado concluir que era su mente en vacuidad la única certeza que *Descartes* podía abrazar dada su propia metodología; y así, sorprendente aunque naturalmente acude nuestro agudo pensador a su propia aproximación con el ámbito de *lo espiritual* para salir de este problema.

Como ya había sido aclarado, *Descartes* nunca dejó de ser católico, con todo y sus inquietudes matemáticas y científicas, y con su admiración por el trabajo de la astronomía moderna, “*él era un católico sincero, y deseaba persuadir a la Iglesia... a ser menos hostil hacia la ciencia moderna de lo que se había mostrado con Galileo.*” (Russel, 2005, p.512). Se tiene pues, que *Descartes* nunca dejó de lado su creencia en la existencia de Dios: “*Bajo la denominación de Dios comprendo una substancia infinita, independiente, que sabe y puede en el más alto grado, y por la cual he sido creado yo mismo con todo lo demás que existe, si es que existe algo más. Todo lo cual es de tal género que cuanto más diligentemente lo considero, tanto menos parece haber podido salir sólo de mí. De lo que hay que concluir que Dios necesariamente existe.*” (*Descartes*, 1993, p.30). Ni tampoco de los argumentos lógicos que pretendían sustentar su existencia, provenientes de la tradición escolástica. Como ejemplo de esta forma argumentativa de sostener la existencia de Dios utilizada por *Descartes*, tenemos el “*argumento ontológico*”, originalmente adjudicado a *San Anselmo de Canterbury*, quien se presume lo expuso por primera vez en el siglo XI como demostración de la existencia necesaria de Dios – aunque también ha sido expuesto de formas sutilmente alternas, por otros pensadores como *Spinoza*, *Leibniz* y *Hegel* (Comte-Sponville, 2008). El argumento surge desde la definición de Dios que da la Iglesia por

sentado – como ser perfecto, o como ser infinito –, y es totalmente *a priori* pues ni la observación ni la experiencia (o experimentación) de algún tipo se encuentran involucradas; es por tanto una articulación puramente de la razón. Se sostiene que, por definición, entonces, Dios debe existir, pues un ser perfecto o infinito no podría serlo si la *cualidad* de existencia no le perteneciera, así “*pensar en Dios –concebirlo como supremo, perfecto, infinito– es pensarlo como existente.*” (Comte-Sponville, 2008, p.78)⁵³.

Comte-Sponville (2008) aclara que este argumento obedece en esencia a una creencia previa, ya existente en el pensador que la evoca, y es poco convincente para quienes no sostengan ya una postura teísta: “*¡es una prueba muy extraña que convence sólo a los ya convencidos!*” (p.79). Para *Descartes*, como creyente, resultaba suficiente este argumento para justificar su creencia en la existencia de Dios, pues, además de su herencia religiosa, había ya alcanzado una posición equivalente al principio de la vacuidad que observamos en la tradición *budista*, aunque ahora de forma independiente pero un tanto inconsciente en nuestro matemático – le permitía conciliar su capacidad racional con su *fe* aunque él mismo no diera cuenta expresa de esta realización de carácter *intuitivo* y se lo adjudicara a argumentos teológicos como el anterior. *Descartes* sólo dio evidencia de esta manifestación inherente al entendimiento intuitivo–de sus creencias teístas–, de manera semejante al discurso escolástico, lo que para nosotros, bajo este entendido-*umbral* de los principios que logran abrirnos el panorama más allá de la mera razón, nos resulta evidente el salto desde su discurso racionalista, que realiza hacia *lo espiritual*.

Dado su estilo de pensamiento sistemático, para *Descartes* resultaba sencillo demostrar la existencia de Dios de esta manera–aunque sólo se tratase de un reforzamiento conceptual para su creencia pre-existente, alegando, como sería en la geometría, que se sucedía por pura necesidad lógica-deductiva. Esto le permitía entonces confiarse de su capacidad de alcanzar las certezas y negar así el poder del demonio o genio maligno y omnipotente, pues era de Dios desde donde provenía su capacidad intelectual y cognitiva, y dado que Dios es benigno él no permitiría que algo como un genio maligno lo manipulara inevitablemente hacia el error: “*como Dios es bueno, él no actuaría como el demonio*

⁵³ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Comte-Sponville, 2008, son traducciones propias de la obra original en inglés.

engañoso a quien Descartes ha imaginado como fundamento para su cuestionamiento.” (Russel, 2005, p.518).

Así pues, a través de su tropiezo inconsciente con el principio de la vacuidad, *Descartes* concilia su idea primera de disciplinar las inclinaciones volitivas de su pensamiento como método más adecuado para abolir el error, haciendo uso de su proximidad con *lo espiritual* pues *intuitivamente* confía en que Dios le ha brindado esta capacidad para conocer el mundo y actuar en él: *“lo que concibo, habiendo recibido de Dios la facultad de concebir, lo concibo sin duda alguna rectamente, y no puede provenir de ella que me equivoque”* (Descartes, 1993, p.52). Se permite así afianzar sus propias certezas en cuanto a los cuerpos que percibe, descritos por la física y la matemática, cuyos conocimientos también resultan claros y distintos una vez la sombra de aquel genio maligno ha sido disipada por su creencia en la bondad infinita de Dios. Es en este sentido que quizá podríamos inclusive hablar de una *espiritualidad Cartesiana*, pues la confianza que este pensador reflejaba en todos sus proyectos—reconocido autor y matemático, figura histórica en el progreso de la humanidad — procedía de su aceptación de la bondad de Dios, algo que partía realmente de sus intuiciones pues resultaba imposible demostrar la existencia de Dios a través de su método Cartesiano.

No obstante, aunque satisfecho por el desarrollo de su sistema — el cual a sus ojos sobrevive su escrutinio y encuentra por fin un fundamento totalmente incuestionable —, *Descartes* no logra abandonar totalmente las postulaciones eclesiásticas y apela a Dios como justificación última de sus certezas. La justificación que busca para sus creencias, por sistemáticas, metódicas y escépticas que intentaran ser en principio, no se adscribían realmente al método científico de la revolución de Galileo, de la hipótesis y la observación, y por ende se mantendría aún en terreno cuestionable a ojos de aquellos que no se vieran inclinados a aceptar la existencia de Dios—aquellos quienes no estuvieran dispuestos a vivir un día más bajo la sombra de la iglesia. Nosotros, desde nuestra perspectiva, ya entendemos que *Descartes*, al toparse sin notarlo con el principio de la vacuidad de la mente, pues el *cogito* por sí mismo sólo salvaguardaba la existencia de la misma pero no de sus contenidos, mantuvo aquella noción intuitiva de su propia existencia corporal — no pudo conciliar esto a través de su método puramente racional y limitado, más que con la ayuda

de argumentos teológicos, lo que no lo hace necesariamente menos valioso pero sí más bien abocado a *lo espiritual* más que a *lo racional*. Así, podríamos considerar que *Descartes* utiliza su aproximación con *lo espiritual*, en la experiencia de su religiosidad, como hito para su sistema – abraza esta posición en tanto que acepta su intuición como parte fundamental de su esquema ideológico, aunque no la entienda así explícitamente sino sólo tras el velo de las articulaciones escolásticas y los símbolos tradicionales del *catolicismo*.

Desde este primer punto, cuna de la filosofía moderna de Occidente, hemos podido notar una aproximación latente con el ámbito de *lo espiritual*, noción que permite a *Descartes* conciliar su entendimiento y tener confianza en sus decisiones, a pesar de no realizar una declaración expresa de este corolario al que refiere indirectamente el *cogito*. En este sentido invito observar el desarrollo del entendimiento de *Descartes* como al del *arhat Theravāda*, quien ha podido aproximarse a la verdad, al *Dharma*, pero sólo para sí mismo, abnegado en cuanto a la posibilidad de compartir y *facilitar* esta realización en otros, como lo haría un *Bodhisattva*. No obstante, su semilla quedaría sembrada para su desarrollo y posterior cosecha – su exposición del problema a solucionar fue bien recibida y tomada como reto e inspiración, a saber: *¿qué podemos saber en realidad?*, invitando a realizar una indagación por la naturaleza humana (por su condición y esencia) que motivó a posteriores pensadores. Pero no fue con el mismo ahínco que estos abrazarían la respuesta que él provee para la misma, diseñarían ellos mismos soluciones propias y con ello trazarían el curso de la filosofía Occidental moderna.

Adicionalmente, con los resultados de sus meditaciones, que abogan por una mente como premisa fundamental para la certeza, *Descartes* demuestra una inclinación en la cual ya podemos empezar a notar la exaltación del sujeto como constructor, o como principio del conocimiento que pueda justificar, lo que también se entiende como una fisura en la estructura puramente racionalista y objetivista, hacia el ámbito de la intuición de *lo espiritual*: “... existe... en toda la filosofía derivada de *Descartes*, una tendencia hacia el *subjetivismo*.” (Russel, 2005, p516.). Recordemos que en el *Budismo*, en sus últimas conclusiones, admite que el problema de la naturaleza es en sí mismo el problema de la vida humana (Suzuki, 2006), de modo que ya desde sus inicios la tradición de pensamiento moderno en Occidente se ubicaba en un sentido similar al de aquellas tradiciones

Orientales, al resaltar al ser humano como punto de partida. *Descartes* comienza a asomar las inquietudes intelectuales Occidentales por aquella ruta, y a proveernos de las primeras pistas sobre el verdadero y fundamental rol del sujeto en la construcción del conocimiento del mundo. La investigación sobre la naturaleza que la ciencia consideraba solo en la descripción de sus fenómenos y no tanto en su esencia, debía entonces ubicar su mirada hacia adentro, hacia el sujeto de cognición que observaba, el ser humano y *su condición de existencia*.

5.3 Empirismo y Escepticismo

No sería aún momento para que el entendimiento de *lo espiritual* encontrara una realización explícita en el discurso secular de Occidente – o al menos una equivalencia directa en sus conclusiones. Para que ese punto histórico llegara, vendría primero la recuperación del sentido empírico que Galileo y la ciencia del Siglo XVII exaltaban, es decir los principios experimentalistas que consideraban a la mente como vulnerable al prejuicio e imposibilitada por sí misma para alcanzar certezas últimas sobre la naturaleza, y por ende requerían de la constante guía de los hechos empíricos. En esta ocasión, el reto puesto en la mesa por *Descartes* sería retomado por *John Locke*, quien sostenía a diferencia del primero, que las ideas innatas eran algo imposible; exponiendo que la mente humana era algo similar a una hoja o tablilla en blanco, sin escrituras previas a las que la experiencia posteriormente vendría a gravar en ella—una *tabula rasa*, en latín. La escuela de pensamiento que erige, conocida como *Empirismo*, sostenía la primacía de los sentidos, llevaría consigo la inercia de pensamiento independiente comenzada por *Descartes*, aunque encontrando cada vez más influencia de los preceptos de la ciencia secular, y cada vez menor de las de la escolástica.

El *empirismo* sostiene que el entendimiento humano encuentra su principal fundamento en la información que procede desde los sentidos (Honderich, 2005). A diferencia del *racionalismo* impulsado por *Descartes*, quien dudaba de los conocimientos que los sentidos le podrían brindar, esta perspectiva ubica al cuerpo como máximo receptáculo de certeza, pues consideraban es el medio a través del cual conocemos al mundo externo; de hecho, se sostiene que el error no proviene de los sentidos como tal, sino de la mente representada en nuestros prejuicios, que vician la forma en la que interpretamos la información cruda que el

mundo proyecta en nuestros cuerpos, que es en cierto sentido ya *manifiesta* y por ende se pensaba obstruida por nuestros prejuicios y demás vicios mentales (Popper, 2010). Hemos de ser cuidadosos, sugiere la escuela empirista, con nuestra neutralidad hacia dicha información, pues sólo así lograremos ubicar con efectividad la naturaleza de los objetos que nuestros sentidos traen ante nuestra conciencia. Por tal motivo *Galileo* había optado por conjugar el uso de sus observaciones *empíricas* (es decir, provenientes de la experiencia) con el sustento del lenguaje matemático, considerando solamente aquellas propiedades esenciales de los cuerpos materiales que pudiesen ser medidas, como método para superar las limitantes del entendimiento desnudo del sujeto cognitivo humano, y alcanzar así la certeza científica de la naturaleza del mundo. Las propiedades consideradas “*subjetivas*” – color, sonido, sabor u olor–debían ser ignoradas, puesto que se pensaba dependían del sujeto y no del objeto observado, por ende eran variables entre observadores, por ende falibles las conclusiones derivadas de ellas y, finalmente, ellas mismas nada confiables.

La ciencia había demostrado hasta el momento una *trascendencia* de las presuntas limitaciones del entendimiento humano, demostrándolo *Galileo* con sus observaciones telescópicas que le permitían ir más allá que el “ojo desnudo”, logrando apreciar que Júpiter poseía satélites naturales, entre otras cosas que la biblia no conciliaba y que por ende se consideraban evidencias para la refutación de las escrituras (Chalmers, 1999). Ciertamente su método había demostrado valía, y merecía la pena indagar sobre los verdaderos alcances de la experiencia sensorial humana y los métodos de la ciencia moderna. No obstante, como veremos, esta vía totalmente perceptual, materialista y secular encontraría una situación particular al tratar de conseguir la completitud para la cual *Descartes* había tenido que apelar a su *fe* en Dios.

Pensadores ateístas modernos como *David Hume* (1711 – 1776) no se encontraban precisamente cómodos en aceptar este tipo de fundamento teísta. Recordemos que el *espíritu* de la revolución científica apostaba por una emancipación de la Iglesia a través del despliegue de los poderes cognitivos del ser humano sin la necesidad de apelar a la gracia divina. La solución debía hallarse en entonces en una propuesta secular, que la amenaza del resurgimiento de los dogmas ortodoxos acechaba con cualquier mención teísta. Era momento de tomarse seriamente la vacuidad metafísica que, como vimos, en Oriente había

resultado tan eficiente para el entendimiento de *lo espiritual*, al asumir de facto que la razón no puede trascender al mundo de la experiencia—que no podemos ir más allá de la impermanencia de los objetos puestos ante nuestros sentidos. Es aquí en donde las ideas de *Hume*, filósofo e historiador escocés, entran en juego, pues es él quien muestra interés por llevar hasta sus últimas consecuencias aquella convicción empirista, descartando cualquier movimiento con contenido metafísico. *Hume* se toparía con una de las últimas trincheras, el callejón sin salida del empirismo – la jaula que resulta ser esta postura del “sentido común”, que desde nuestra perspectiva alcanzaría otro principio que impulsara a la aceptación de la *experiencia intuitiva* del momento presente.

La problemática resultante de asumir a los sentidos como el fundamento exclusivo para todo entendimiento presumiblemente cierto, como argumentaba el *empirismo*—conclusión que se considera *realista* pues asume al sujeto como receptor de la realidad tal cual (Law, 2011) – consistía en que en ese mismo principio radicaba su propia limitante, ya que como aproximación mediada—es decir, el objeto a través de los sentidos del sujeto—resultaba indirecta y consecuentemente paradójica, pues ¿de qué forma podríamos confirmar que lo que percibimos es el objeto *en sí*? No habría forma de conocer la “verdadera” naturaleza de las cosas—proclamación de la ciencia—pues nuestro entendimiento funciona a través de los sentidos, los que nos muestran sólo las representaciones objetivas de aquella *substancia esencial* de acceso mediado, con la que no podemos tener una aproximación directa.

Siendo *Hume* mismo poseedor de un carácter intelectual disciplinario y sistemático, lo que le proveía del rigor necesario para rechazar aquellos vínculos metafísicos (Stumpf, 1994), y de las racionalizaciones de la *fe*, se dio a la tarea de avanzar la lógica empirista hasta extremos que los filósofos precedentes no se habían permitido considerar debido a sus creencias—habiéndose mostrado *Locke* igualmente inclinado a apelar a la divinidad, al encontrarse desprovisto de explicación ante la paradoja del *realismo* (Law, 2011). Considerando que el tipo de ideas metafísicas a las que sus predecesores habían acudido eran más bien una fuente de incertidumbre que fomentaba el prejuicio y la superstición (Hume, 1902). Este filósofo e historiador irlandés tuvo a bien el deslindar a la escuela empirista de toda noción metafísica posible, entendiendo como “metafísico” a toda

reflexión o idea que no contara con un fundamento en las *impresiones* de los sentidos (Hume, 1902).

Hume incluso desconfiaba de sus propias ideas abstractas, pues le parecía evidente que la mente humana tenía la capacidad de deslindar al sujeto de la realidad por medio de la imaginación, lo cual resultaba peligroso para al buscar certezas: “*mientras el cuerpo está atrapado a este planeta, en el que se arrastra con dolor y dificultad, el pensamiento puede transportarnos instantáneamente a las regiones más distantes del universo... pero, aunque nuestro pensamiento aparenta poseer esta libertad ilimitada, encontraremos [que] está reducido a límites muy estrechos, y que todo este poder creativo de la mente no viene a ser más que la facultad de mezclar, trasponer, aumentar o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia.*” (Hume, 1902, p.7)⁵⁴ Decide entonces, conservar sólo aquellas ideas de las que pueda asegurar su procedencia se encuentra en una *impresión perceptual*, es decir en la experiencia. Todas aquellas ideas que encontraran su fuente en la percepción de un objeto de la realidad externa serían aceptadas; aquellas carentes de fundamento experiencial, por el otro lado, serían descartadas y consideradas por él como *quimeras* sin sentido ni utilidad (Stumpf, 1994). Estas *quimeras*, como su nombre lo indica—bestias mitológicas con miembros de diferentes animales—no eran más que constructos creados por la mente al unir *retazos experienciales* provenientes de diversas impresiones previas: “*cuando pensamos en una montaña de oro, sólo estamos uniendo dos ideas consistentes, oro, y montaña, que ya habíamos formalmente adquirido.*” (Hume, 1902, p.7).

Llevar a cabo esta “purificación” en cuanto a su pensamiento lleva a *Hume* a alcanzar conclusiones descabelladas para el sentido común – dada la noción cotidiana de nuestra existencia resultarían ser “contra-intuitivas”. Al contrario de su expectativa, nuestro sagaz filósofo elabora una serie de reflexiones que vendrían a reducir prácticamente a la *nada* a las capacidades actuales del razonamiento, menguando totalmente la lógica de nuestras certezas más convencionales y también las de la ciencia de la época; reflexiones que tendremos oportunidad de observar como equiparables con el principio *Taoísta* de la impermanencia dada su conclusión sobre la inanidad del poder racional. De entre su corte

⁵⁴ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Hume, 1902, son traducciones propias de la obra original en inglés.

real, la razón encontraría en *Hume* a un “traidor”, quien se encargaría de señalar su languidez como gobernante, reduciéndola al papel de mera *costumbre*, partiendo de la misma lógica empirista que la ciencia de la época sugería como método exclusivo para alcanzar los conocimientos que la naturaleza nos ocultaba.

Primeramente, así como entendemos que un unicornio es la unión de la idea de cuerno y la idea de caballo, *Hume* se encarga de explicar a la idea de *Dios* como la unión de la idea de bondad y la idea de infinito (Stumpf, 1994), las cuales, a su vez, provienen de percepciones con validez independiente, respectivamente. Unidas son sólo una forma de *collage* que nos muestran una imagen quizá atractiva y hasta *consoladora*, pero una imagen de creación propia finalmente, una *ilusión*.

Afanoso y encarrilado en este camino, el escepticismo de *Hume* cuestiona asimismo la idea del *Yo*, entendido como las sensaciones del propio cuerpo que son ligadas por la mente para configurar el esquema de esta idea que malamente identificamos como nuestra esencia; es decir, no existía una *impresión* absoluta de la *substancia* de nuestra persona, sino sólo retazos espontáneos de sensaciones que nuestra imaginación unía para darnos una *quimera ideática* de nuestro propio *Yo*. Si nos atenemos exclusivamente a lo que percibimos cuando miramos hacia nuestra propia mente, no encontramos allí ninguna impresión que sea permanente (Hume, 1902), sino sólo una continua sucesión de impresiones cuya permanencia es fugaz, apareciendo una tras otra, es decir diferentes percepciones en consecución. En ese caso, *Hume* se ve forzado a concluir que el *Yo* no es otra cosa que el conjunto de impresiones vinculadas por medio de las inclinaciones mentales a conformar dicha noción—como una especie de ilusión—, pero no un hecho de la realidad que encuentre fundamento en una sola impresión (Stumpf, 1994). Comprende que existan sensaciones de dolor, de placer, de movimiento, una imagen al observarnos ante el espejo, etc. pero éstas existen sólo individualmente, y no hay como tal un precedente sensorial que las abarque al mismo tiempo y que nos permita sustentar, bajo la lógica empirista, la existencia de un *Yo* – referido como la suma y/o la fuente de todas las impresiones corporales por separado, como *substancia* subyacente.

Con esta afirmación, *Hume* da paso al cuestionamiento de la existencia de dicha *esencia subyacente* o *substancia* en general, pues los objetos, asimismo, no tendrían por qué

implicar nada más allá de lo que percibimos de ellos con nuestros sentidos. La idea de *substancia* no podría ser corroborada, pues está fuera de la lógica empirista al carecer de una *impresión sensorial* acorde con ella – recordemos que sólo conocemos lo percibido, y nada más. Sencillo evitar el cuestionamiento a la certeza de nuestros sentidos entonces – del conocimiento indirecto, a través del *velo sensorial* – pues la idea de que debe de haber un “algo” más allá de aquellas *impresiones*, es en sí misma una maquinación de la mente que carece de un fundamento sensorial y no refiere más que a una confusión por parte de la imaginación. No habría forma de corroborar la existencia–aunque tampoco la inexistencia– de aquel “mundo fuera de los sentidos” que posee la *esencia real* de todo, de modo que el problema quedaría resuelto por omisión. Esta reflexión, observamos, resulta familiar con el principio de la impermanencia, al denominar que todo se encuentra en constante cambio, y el *Tao* o *esencia del todo* no está disponible para nuestro entendimiento racional.

No conforme, y mostrando completa convicción con su postura, *Hume* continúa con sus escrutinio, que alcanza de la misma forma a las asociaciones causales que sostenemos existen entre nuestras representaciones sensoriales del mundo, pues sospecha que las *conexiones por necesidad* que determinan estas asociaciones no encuentran paralelo en la experiencia: “*los objetos no poseen una conexión descubrible entre ellos; no es sino por el principio de la costumbre operando en la imaginación, que podemos concluir una inferencia desde la apariencia de uno a la experiencia de otro*” (Hume citado en Russel, 2005, p.605). Nuestro pensador escocés comienza la indagación pertinente a la validez sensorial de las presuntas conexiones por necesidad que el método científico se jactaba de descubrir; inquietante indagación considerando que toda la ciencia de la época encontraba en esta asunción su premisa principal, la máxima de todo su quehacer, que se mostraba absolutamente triunfante con la obra de *Isaac Newton*–noción de la *causa* y el *efecto*, sustentada en la posibilidad de aquellas *conexiones por necesidad* entre objetos, que como dijimos, constituye también el pilar de nuestro sentido común. Para *Hume*, no obstante, no resultaba sensato obviar esta situación, y así como con sus demás ideas, era pertinente ponerla bajo la lupa de su escepticismo, en busca de la *impresión sensorial* que le diera sustento.

Partiendo de este entendimiento, para *Hume* resultaba loable concebir que la mera lógica fuera incapaz de validar predicciones determinantes sobre un objeto o un hecho material desde la percepción de otro; no resultaba terminantemente evidente en la percepción de alguno de ambos *conexión por necesidad* alguna que los vinculara. Esta cuestión invocaba la ayuda del método científico para demarcarla, pues no resultaba accesible *a priori*: “*esta relación no se alcanza, en todo caso, por los razonamientos a priori; sino que emerge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares están constantemente unidos unos con otros*” (Hume, 1902, p.12). Así como estamos seguros de que $2 + 2 = 4$, no podemos estarlo de lo que sucederá si calentamos tal sustancia tantos grados centígrados, si nadie nunca antes ha llevado a cabo tal experimentación; aún si se predijera *a priori* y así resultara, careceríamos de argumentos para justificar nuestra creencia en la certeza última de dicha predicción previo a un segundo ensayo.

Hasta este punto *Hume* en realidad no había concluido algo innovador, pues se sabía en ciencia que la experimentación – como las observaciones astronómicas, las fisiológicas, y de los gases y sustancias de la época – era necesaria para dar con las presuntas *conexiones por necesidad* denominadas “leyes naturales”, que nos permitían disponer de dichas predicciones. Estas leyes de la naturaleza se escondían al mero ojo humano, el cual sabíamos tenía que ser refinado por el *método correcto* para alcanzar la certeza – en el caso de la astronomía, de tal exactitud y precisión que se asemejaba a una *ley*. En la época de *Hume* el “método correcto” para alcanzar la certeza consistía en derivar de los hechos observados en la experimentación, las *leyes* que determinaban que tal hecho se suscitara de tal manera. Este método se conocía como *método inductivo* (Chalmers, 1999) y consistía en trazar desde la repetición de los eventos particulares las leyes generales que presuntamente gobernaban a la naturaleza. Con sus reflexiones, *Hume* ponía en grave aprieto a toda esta tradición inductiva, pues sin la certeza de las *conexiones por necesidad* cualquier determinante científica era insostenible, incluidas incluso las predicciones basadas en experimentaciones previas.

Ilustremos la lógica inductiva de la ciencia moderna con el ejemplo provisto por Chalmers (1999), para dar mejor cuenta del cuestionamiento *humeano* sobre su validez

empírica. Observamos, en primer lugar, que un metal de X medida se expande al ser calentado Y grados centígrados; posteriormente, volvemos a calentar Y grados centígrados otro trozo de metal, de la misma X medida, y observamos asimismo que se expande en una proporción equivalente; finalmente y por tercera vez tomamos un trozo de metal de X medida y lo calentamos Y grados centígrados, observando también su expansión proporcional respectiva. Así pudiéramos proceder en un número n de ocasiones obteniendo resultados similares. Finalmente concluiríamos que en general, y entonces como una *ley de la naturaleza*, los metales se expanden con el calor. Al apelar al pensamiento científico y experimental *per se*, que se fundamentaba en la observación de eventos o experimentos singulares para derivar las leyes universales definitivas, *Hume* tampoco encuentra una superación satisfactoria de su escrutinio, pues a su entender, este método tampoco ubica concreto fundamento en las percepciones; concluyendo entonces que el método inductivo no encuentra congruencia con la lógica empirista, pues este movimiento está realmente desprovisto de sustento experiencial, ya que lo único observable es la constante sucesión, más no la *casualidad*, entre los objetos: “*No podemos remediar este inconveniente, ni dar alguna definición más perfecta, que pudiera señalar la circunstancia en la causa que le da una conexión con su efecto... Afirmamos, por ejemplo, que la vibración de esta cuerda es la causa de este sonido en particular. Pero ¿a qué nos referimos con esta afirmación? O bien nos referimos a que esta vibración es seguida por este sonido, y que todas las vibraciones similares han sido seguidas por sonidos similares; o, que esta vibración es seguida por este sonido, y ante la apariencia de alguno la mente anticipa a los sentidos, y forma inmediatamente la idea del otro. Podemos considerar la relación de causa y efecto en alguna de estas dos luces; pero más allá de estas, no tenemos otra idea de ella*” (Hume, 1902, p.35)

Para *Hume* es notorio que el determinar este tipo de relación causal entre los objetos, basados en nuestras observaciones previas de la relación meramente sucesiva de los mismos, resulta ser un movimiento ilógico e irracional. En ese sentido, para la postura empirista, no tendría por qué resultar absurdo pensar, por ejemplo, que el siguiente metal que calentáramos fuera a contraerse, aún si todos los metales anteriores se han expandido (Chalmers, 1999). Para ilustrar este punto que a primera vista pudiera sonar paradójico, el filósofo analítico *Bertrand Russel* (citado en Chalmers, 1999) ofrece un chusco ejemplo en

el que un pavo es alimentado diariamente y en abundancia todas las mañanas, al inicio del periodo invernal; asombrado y emocionado, se ve inclinado a inferir—de la forma inductiva, y por ende ilusoria—que así será a partir de ahora, mostrándose pomposo a la misma hora diariamente en el granero para recibir su premio. No obstante, la mañana de navidad el pavo se encuentra con la mala noticia de que, en lugar de ser alimentado, será degollado para convertirse él mismo en la cena: “*el argumento del pavo lo llevó desde un número de observaciones verdaderas a una conclusión falsa, indicando claramente la invalidez de su argumento desde un punto de vista lógico*” (p.45)⁵⁵

La inducción pura se muestra entonces, a ojos de *Hume* (1902), como una especie de creencia que emerge de forma casi automática al llevar a cabo este tipo de observaciones sucesivas en replicación constante, por medio de mecanismos innatos en nuestros procesos mentales (cognitivos), los cuales nos instan a *sentir confianza* en los eventos individuales, construyendo por obra de la costumbre patrones que decidimos denominar arbitrariamente como *leyes naturales*; lo que indicaba que, al parecer, la ciencia, y la propia lógica empirista como su abogada, estaban menos cerca de determinar la “naturaleza” de lo que se pensaba. Afirma *Hume* (1902, p.17): “*en vano pretendemos haber aprendido la naturaleza de los cuerpos desde nuestras experiencias pasadas. Su naturaleza secreta, y consecuentemente todos sus efectos e influencias, pueden cambiar sin ninguna alteración de sus cualidades sensibles. Esto sucede a veces, con respecto a algunos objetos. ¿Por qué no habría de suceder siempre, con respecto a todos los objetos? ¿Qué suposición lógica nos resguarda ante esta consideración?*”. De esta forma deslinda *Hume* al entendimiento racional humano, de su capacidad para dar con la *esencia de la naturaleza*; en cada paso resultándonos más familiar con el principio de la impermanencia que observamos con el *Taoísmo*, que al subrayar las limitantes de la razón pone asimismo de relieve el ámbito intuitivo del entendimiento humano.

Concluye *Hume* que el entendimiento humano funciona a partir del hábito, pues la razón como tal no es más que una especie de sensación o “*creencia*”, como “*nombre verdadero y más apropiado para este sentimiento [que] consiste no en la naturaleza peculiar o el orden de las ideas, sino en la forma de su concepción y el sentimiento de la*

⁵⁵ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Chalmers, 1999, son traducciones propias de la obra original en inglés.

mente” (Hume, 1902, p.22). *Hume* expone que el vínculo o conexión que se conforma entre objetos de la experiencia, que nos lleva a tener la confianza de asumir su *relación causal*, es una cuestión meramente psicológica (Magee, 2009) y por ende es arbitraria en cierto sentido, en contraste con la caracterización o el talante otorgado arbitrariamente a las *leyes naturales* que la ciencia promulgaba existentes, en paralelo con el éxito de los modelos de *Newton* que se basaban precisamente en una lógica matemática e inductiva. Ante esta nueva realización, ya no resultaba claro si al hacer ciencia “leíamos la mente de Dios”, ni tampoco si en verdad descifrábamos el lenguaje del universo, y menos si estábamos describiendo sus fuerzas a través de leyes; al parecer tan sólo describíamos de forma matemática nuestras nuevas creencias, las cuales no podían trascender en lo más mínimo las limitaciones humanas como se pensaba ocurría, pues la conjunción constante no podía referir de manera lógica y determinante a una causalidad. Estas conclusiones ofrecían irresolubles argumentos que cuestionaban el sustento lógico de las teorías científicas, sugiriendo más bien un sustrato *subjetivo* de las mismas y por ende “endeble” a saber de la opinión de los impulsores de la ciencia. De tal forma irreverente, *Hume* posicionaba al mismo nivel al conocimiento científico con las meras creencias y opiniones, y a la misma religión.

Si bien el sesgo que *Hume* había encontrado en el realismo descrito por la escuela empirista marcaba fielmente los límites de la misma ciencia, no daba crédito al progreso factual que ésta había observado para la vida del ser humano en la época moderna—como la máquina de vapor, el ascensor, el pararrayos, y las vacunas a finales del Siglo XVIII (Sagan, 2005). Lanzar por la borda los hechos innegables tanto de la cotidianidad como del progreso de la ciencia no resultaba práctico—si acaso absurdo; a pesar de que las críticas de *Hume* a la inducción eran lícitas, ciertamente toda la civilización se había construido con base en aquel sentimiento de confianza que durante tanto tiempo había entendido como su realización racional de las conexiones de causalidad. Ni si quiera parecía si quiera posible mantener esta conclusión a la par del flujo cotidiano de la vida, pues su evidencia resultaba actualmente manifiesta. El mismo *Hume* no podía sostener sus conclusiones por más de 20 minutos sin encontrarse de vuelta sumergido en la habituación mental de su realidad lógicamente infundada (Hume, 1902).

Esta re-afirmación de los eventos de la vida cotidiana a pesar de las demostraciones lógicas que cuestionan su racionalidad, habría ya de resultarnos familiar dada la exploración que llevamos a cabo sobre conceptos tales como *Rigpa*, de la asimilación del presente como afirmación intuitiva en contraste con la negativa “mental” de aprehensión intelectual. De tal modo, si bien *Hume* no logra el salto explícito desde las limitantes que subraya como inherentes al entendimiento hacia el ámbito de *lo espiritual*, sí refleja de manera implícita esta particularidad, en su refutación del método inductivo a pesar de las inclinaciones psicológicas del ser humano. En efecto, este autor logra palpar el punto liminar donde la razón se abandona por la intuición y el acto espontáneo, en la afirmación inherente a la vida cotidiana, de los hechos de la realidad y de la ciencia que resultaban tan evidentes.

La obra de los filósofos empiristas tornaba ahora la dirección de sus inquietudes intelectuales; primeramente proyectadas hacia el mundo, ahora dando un giro súbito e inesperado hacia el sujeto de cognición mismo—al observar que las certezas no sólo encuentran genealogía en los patrones del mundo, sino en las conformidades del ser humano y su misma condición de existencia. *David Hume*, consciente de sus propias conclusiones, abogaba por una ciencia principalmente humana, admitiendo a la naturaleza del ser humano como primer plano en cualquier problemática ulterior que la ciencia estuviera inclinada a resolver (Hume, 1902). En ese sentido debíamos entender a *la condición humana*, como preámbulo a cualquier investigación posterior: “*que se satisfaga tu pasión por la ciencia, pero que tu ciencia sea humana y tal que tenga inmediata referencia a la acción y la sociedad. Sé un filósofo, pero en medio de toda tu filosofía, sé un hombre*” (Hume, citado en Chalmers, 1999, p.48).

5.4 La visión Newtoniana

Dimos cuenta ya de la nueva ciencia de la época moderna (DeWitt, 2010) como resultado culminante del trabajo de los pensadores, científicos y astrónomos del siglo XVII, quienes revolucionaron la *cosmovisión* medieval *Aristotélico-Ptolomeica*; su escepticismo y observaciones telescópicas alteraron para siempre las nociones del ser humano sobre el universo circundante, y de su rol dentro del mismo—otorgándole autonomía a la especie, pero desplazándola del centro y desintegrándose así su importancia cósmica (Sagan, 2007).

Las creencias que nos identificaban como *protagonistas* en la cosmogonía Católica—como „*hijos de Dios*”—, ya no encontraban sustento en el nuevo mundo, en donde el ser humano se encontraba más bien disminuido ante la inmensidad infinita del universo. No obstante, a pesar de la nimiedad cosmológica que representábamos dado nuestro lugar en el universo, en éste poseíamos todavía suma importancia, pues habíamos sido nosotros mismos quienes habíamos retirado el *velo del oscurantismo* y revelado esta verdad. Tomaba ventaja el ser humano de sus recién recuperados poderes explicativos y creativos, considerando a su entendimiento como un rasgo especial, como un par de catalejos en el asiento exclusivo desde donde la podía apreciar la maravillosa obra universal de la que formaba parte.

Fue la obra del matemático y físico británico *Isaac Newton* (1642 – 1727) el modelo principal en el desarrollo de las ciencias. Autor de la insustituible *mecánica clásica*, se había colocado sobre los hombros de los gigantes de la revolución científica, observado y descrito las *leyes del movimiento* y también de *la gravitación universal*, y logrado así el último paso en la transición hacia una cosmovisión moderna (DeWitt, 2010). Gracias a su obra los astrónomos fueron capaces de deducir los movimientos de los cuerpos celestes de forma tan sencilla, pero asimismo tan altamente precisa (Sagan, 2007), que se presumía dichos principios representaban las *leyes* que regían las operaciones de las fuerzas hasta ese momento enigmáticas, de la naturaleza. Gracias a su excepcional trabajo se logró exaltar la noción de que la ciencia descubre las *leyes* bajo las cuales las dinámicas del universo funcionan. Pensemos en una enorme máquina, como en un reloj, cuyo engranaje se mueve en un sentido específico para que funcione adecuadamente; las *fuerzas naturales* marcaban precisamente aquel sentido, y el quehacer científico se encargaba de describirlas de forma sistemática y precisa, como *leyes*, adoptando la metáfora del mundo-máquina para representar aquella cosmovisión (Capra, 1998). Quien conociera las leyes que regían a esta máquina de la naturaleza, tendría el poder de controlarla a voluntad, como *Francis Bacon* (2012) había ya expresado: “*el hombre, como ministro e intérprete de la naturaleza, hace y entiende tanto como su comprensión del orden de la misma... le permita... El conocimiento [de la naturaleza] y el poder humano resultan sinónimos*” (p.11)⁵⁶. El trabajo del científico consistía entonces en descubrir, manipular y describir matemáticamente las *leyes* que regían a dichas *fuerzas de la naturaleza*, para así proclamarse con orgullo como último revelador

⁵⁶ Traducción propia de la obra original en inglés.

del gran misterio del universo; por medio de la razón y de la ciencia, el ser humano retomaría su lugar central como *amo de la naturaleza*.

El entender la dinámica de las fuerzas externas—*fuerzas naturales*—que manipulaban la conducta de los objetos, las causas de sus efectos, se extendió desde su nido astronómico como modelo físico por excelencia, hasta convertirse en la forma de concebir al mundo en ciencia general: “*Kepler y Newton representan una transición crítica en la historia de la humanidad, el descubrimiento de que hay leyes matemáticas bastante simples que se extienden por toda la naturaleza; que las mismas reglas son válidas tanto en la Tierra como en los cielos; y que hay una resonancia entre nuestro modo de pensar y el funcionamiento del mundo.*” (Sagan, 2005, p.69). Pronto las diversas disciplinas abocadas al estudio de los fenómenos naturales se adaptarían a esta lógica mecanicista convirtiéndose en ciencias propiamente dichas, y se desarrollarían en paralelo con la creatividad y ambiciones humanas, completando la nueva cosmovisión al agregar a su corte real a las demás disciplinas.

La sustitución del mundo Aristotélico por el Newtoniano implicaba también eliminar la noción de una *jerarquía innata*, en donde los roles de la sociedad—así como todos los elementos de la naturaleza—estaban ordenados *a priori* (DeWitt, 2010), pues como dijimos, era la experimentación y la observación metódica junto con el pensamiento sistemático lo que nos permitía descifrar el orden del universo. Además, dado que el argumento pro-*innatismo* era sostenido por las monarquías en Inglaterra—extendiéndose a América—y en Francia, para justificar sus gobiernos despóticos, no resulta extraño el hecho de que las revoluciones políticas de estas naciones tuvieran lugar una vez destronado el sistema Aristotélico (DeWitt, 2010). Así, tenemos que la visión Newtoniana del mundo, concediendo los preceptos mecanicistas, había literalmente llevado el poder desde las manos de la Iglesia hasta las del hombre de a pie, al exaltar sus posibilidades y reivindicar su libertad. Esta fuerza ideológica tenía como sustento principal a las *conexiones por necesidad* de las que ya hablamos, que se presumían existentes entre los objetos y se describían científicamente—junto con su explicación sistemática—por medio del método de la inducción. No obstante, *Hume* había demostrado que, si hemos de asumir la primacía de la experiencia por sobre las abstracciones de la mente—en aras de evitar apelaciones

fantasiosas e imaginativas, metafísicas o religiosas, aceptando al „*hæho*“ en total pureza— entonces no teníamos justificación en validar principio causal alguno, es decir, las *conexiones por necesidad* tendrían que ser descartadas dentro del marco de lo racional: “*David Hume, intentó aplicar a la mente los principios que Newton había aplicado al mundo; en pocas palabras, buscó una ley subyacente que explicara sus obras. Su conclusión escéptica fue que, además de la razón, otra cosa gobierna el funcionamiento de la mente y es la base de nuestras creencias*” (Law, 2011, p.39).

Hume había mostrado que el empirismo puro no era suficiente fundamento para la ciencia (Russel, 2005). Afirmaba que las certezas objetivas eran inestables pues se basaban en la presunta lógica inductiva, cuya lógica no era sino una especie de “simpatía” o “confianza” sin otro fundamento que el subjetivo: “*cuando doy mi preferencia a un argumento sobre otro, no hago más que decidir desde mi sentir concerniente a la superioridad de su influencia... la costumbre operando en la imaginación [nos] permite trazar inferencias desde las apariencias de un [objeto] a la existencia de otro.*” (*Hume* citado en Russel, 2005, p.608). Naturalmente estas reflexiones críticas resultarían inquietantes dada la tradición de la época – o para cualquiera que, como la ciencia moderna, adoptara una postura *mecanicista* del universo – pues al cuestionar a la ciencia, plasmaban una mancha sobre la imagen del hombre como “amo de la naturaleza”, descubridor y manipulador de sus leyes; exhibiendo, más bien, al sujeto humano entretenido con ilusiones y creencias sustentadas en la costumbre cotidiana, gracias a su condición psicológica. Resultaba, pues, en una crítica para la ilustre figura de aquel científico suntuoso quien, cual poderoso hechicero, era capaz de descifrar la *esencial de la naturaleza* con el uso de su intelecto, y manipularla a voluntad. A la luz de las ideas de *Hume* la concepción de *leyes naturales* resultaba algo absurdo, así como la nueva confianza en los poderes cognitivos humanos como un acto de soberbia, arrebatándole de su cetro y lanzándolo de vuelta a la periferia universal.

No obstante, decíamos, *Hume* no podía evitar sentirse inclinado a aceptar la existencia de un mundo permanente, afirmación inherente a la certeza intuitiva de “la costumbre”, que sustituía al ilusorio mundo de certezas parpadeantes e impermanentes que describía su pensamiento: “*el escéptico continua razonando y creyendo, aún asegurando que no puede*

defender su razón por medio de la razón; por la misma regla asegura el principio concerniente a la existencia del cuerpo, aunque no pueda pretender por ningún argumento de filosofía el mantener su veracidad... ese es un punto que debemos dar por sentado en todo nuestro razonamiento” (Hume citado en Russel, 2005, p.609). Quizá el problema se encontraba en que su filosofía no daba cuenta de este suceso como una afirmación *per se*, sino sólo como una especie de “reflejo psicológico” secundario en importancia al uso volitivo de la razón—como en matemáticas; algo más bien similar a un accidente y no como aquello verdaderamente esencial para la especie humana—como hemos conceptualizado al ámbito de *lo espiritual* hasta el momento. Al palpar aquel muro fronterizo de la impermanencia, la experiencia de su existencia le permitía a nuestro pensador escocés el atravesarlo de forma tan simple como resultaba tomar una bocanada de aire fresco; sin embargo *Hume* no haría este movimiento explícito en su pensamiento.

Por otro lado, las reflexiones de *Hume* se encargarían de mostrarnos que las nociones de sentido común del empirismo y la ciencia Newtoniana, que buscaban adoptarse en la época moderna como sustituto de la religión y la metafísica precedentes, llevaba a aquellos callejones sin salida: *“la filosofía de Hume representa la bancarrota de la razonabilidad”* (Russel, 2005, p.610). Su mensaje sugería que el ámbito de la filosofía necesitaría una “revolución Copernicana” propia para entender con claridad las funciones actuales de la razón y el entendimiento humanos, una vez agotada la lógica empirista, dejando *Hume* en sus cuestionamientos sobre ésta, una importante influencia para pensadores posteriores.

La ciencia vendría a reconocer por su cuenta, posteriormente, los límites de la razón en los siglos posteriores, siendo el revuelo causado por las teorías relativistas de Einstein en el Siglo XX instancia de la nueva consciencia de las limitantes de la mecánica Newtoniana clásica; aceptando paulatinamente un factor de incertidumbre y de implicación subjetiva dentro de su ejercicio: *“la historia de la ciencia—especialmente la de la física—ha sido en parte el tira y afloja entre la tendencia natural a proyectar nuestra experiencia cotidiana en el universo, y la disconformidad del universo con esta tendencia humana”* (Sagan, 2007, p.57). También las simples reglas lógicas del tipo *A entonces B*—de la *conexión por necesidad* entre objetos—llegarían a entenderse en lo futuro como escasamente útiles para la ciencia más compleja de los siglos venideros: *“las leyes causales que sustituyen a estas*

reglas tan simples en las ciencias bien desarrolladas, son tan complejas que nadie supondría poder observarlas con la mera percepción, pues son todas inferencias bien elaboradas a partir del curso de la naturaleza” (Russel, 2005, p.611). Finalmente, filósofos de la ciencia como *Karl Popper* (2010) buscarían una ruta alterna para entender la dinámica científica, afirmando que no es el método inductivo sino el de la refutación de hipótesis a través de la experimentación, el que da sustento al desarrollo científico, evitando así el problema de tajo.

Históricamente, no obstante, quien vendría a responder por el caso de la validez de la *causa* para el ámbito de la filosofía sería *Immanuel Kant* (1724 – 1804), el “*gran sistematizador*” prusiano (Law, 2011), cuya obra brindaría una aproximación expresa parecida a los corolarios liminares que hemos explorado en Oriente, señalando los límites de la razón y dando un giro en el entendimiento de la *condición humana* – promoviendo así el reconocimiento de su parte irracional en las obras de filósofos que inspiraría, y así la equiparación que haremos de *lo espiritual* con *lo humano*. Con su obra como parteaguas en el pensamiento Occidental se aclararía el panorama de los problemas filosóficos de la época, brindando una respuesta loable a la cuestión de la naturaleza del entendimiento humano; una que armonizara nuestra capacidad de alcanzar la certeza objetiva, con nuestra inclinación innata por completitud metafísica. Su obra proveería una alternativa científica como un *prolegómeno* para cualquier inquietud metafísica futura en el desarrollo de su *idealismo trascendental*.

5.5 Idealismo Trascendental

Partimos entonces de las ideas de *Hume* que demuestran que la *cosmovisión* de *Bacon*, *Locke* y *Newton* – del *método correcto* como medio para descifrar las *leyes* que rigen los mecanismos de las *fuerzas naturales* – estaba construida con base en inferencias inductivas que carecían de justificación lógica; y además, éste estando erigido sobre un fundamento *causacional*–de las *conexiones por necesidad*–cuya validez no podía ser demostrada de manera congruente con sus propios criterios, concluyendo que cualquier tipo de certeza racional no era otra cosa que una inclinación subjetiva (Magee, 2009). En palabras de Russel (2005): “*Hume, consistentemente, mostró que el empirismo llevado hasta su conclusión lógica, alcanzaba resultados que pocos seres humanos podrían aceptar; y*

abolía, a lo largo del campo entero de la ciencia, la distinción entre pensamiento racional y [mera] credulidad” (p.612).

¿Cómo entender entonces los postulados de la ciencia natural? dada su presunta exclusividad como herramienta para alcanzar la certeza última, capaz de descifrar la esencia de la naturaleza y describirla en simples principios, cuando la misma lógica que la sustenta se ve limitada e incluso torna en “contra suya”. Las críticas de *Hume* menguaban directamente la filosofía empirista, y con ello ponían en entredicho también a la independencia racional del ser humano. Si bien los resultados de las observaciones y experimentos seguían siendo positivos—en cuanto a sus resultados en congruencia con las teorías existentes—, el que la ciencia presumiera frente a la religión el sostener fundamentos racionales, sistemáticos, concretos y parsimoniosos, en contraste con la oscura liturgia, cuya interpretación resultaba tendenciosa y dogmática, tenía también la ventaja de impulsar la esperanza sobre el intelecto humano como hito para la libertad y prosperidad social; arma ideológica contra la tiranía de las monarquías absolutas de la época y el poderío de la Iglesia (Law, 2011), de las que los autores innovadores y provocativos seguían siendo víctimas, amenazados y censurados—como sería el caso del mismo *Kant* (Wood, 2005). Dado que nuestro autor prusiano era partidario y admirador de los poderes aparentemente ilimitados de la ciencia y razón humanas, admite que la obra y pensamiento de *Hume* logró despertarlo de su letargo dogmático (Kant, 2009).

Para *Kant*, la necesidad de la institución sacerdotal y la autoridad eclesiástica *per se* para la existencia de la moral, era una creencia bastante cuestionable; el ser humano, con su uso de razón, podría lograr una moral racional de funciones equivalentes, evitando así los vicios institucionales de la Iglesia—como era aquel absolutismo del que él era enemigo⁵⁷. Sostenía, pues, que la moral racional podría emerger si el estado dotaba a su pueblo de las condiciones necesarias para un desarrollo intelectual idóneo; esto resultaría a la larga en una adecuada organización y comunión de los ciudadanos ilustrados (Wood, 2005). Podemos notar con esto que *Kant* se orientaba hacia un entendimiento que permitía la posibilidad de una moral *espontánea*, en función de nuestra naturaleza humana y su despliegue libre y autónomo. De manera similar a la que Suzuki (2006) nos ha explicado

⁵⁷ “No puede haber nada más terrible que los actos de un hombre sean sujetos a la voluntad de otro” (Kant citado en Russel, 2005, p.645).

cómo la mente madura se topa con *Satori* en cada esquina, *Kant* pensaba que la mente humana tenía ciertas etapas madurativas para alcanzar el despliegue final de su autonomía genuina (Pinkard, 2002).

El fanatismo mostrado hacia los dogmas eclesiásticos reflejaba para *Kant* la etapa infantil del desarrollo del intelecto humano – que como todo infante, requiere de la guía de un adulto para actuar; a éste le seguía naturalmente una etapa *adolescente* de escepticismo– cuestionando dicha autoridad inicial; para finalmente, en el despliegue del criterio propio y maduro, se conformaba el hombre libre a partir de la decisión propia y la auto-crítica consecuente. Por ende, *Kant* consideraba que el trabajo de la razón pura, es decir, de toda reflexión *a priori*, o sea metafísica–no aludiendo a ningún contenido de la experiencia, difiriendo así de la ciencia empírica–al llegar a un punto de madurez suficiente, consistía en la auto-crítica, ubicando sus límites propios y posibilidades (Pinkard, 2002). En aquel sentido, se podría considerar que para *Kant* el escepticismo *humeano* era un mal necesario para el desarrollo del intelecto humano; pero la historia no terminaba ahí. Como defensor de la razón y de la libertad inherente al ser humano, para este autor, *Hume* era un adversario que debía ser refutado (Russel, 2005).

Resultaba evidente que algo se le estaba escapando a la lógica empirista, algo que la trascendía cotidianamente y que no podía ser abarcado por esta postura. Para dar claridad a este embrollo en al que *Hume* nos había enviado, *Kant* debía forzosamente apelar a la abandonada metafísica, aunque esta vez de una forma revolucionaria, una que le diera su justo lugar y condición: “*debía limitar las pretensiones de los dogmatistas y aun defender la metafísica como una ciencia que es a la vez posible (lo que negaban los escépticos) y necesaria*” (Guyer y Wood en Kant, 2009, p.11)⁵⁸. La metafísica para *Kant* constituiría una *ciencia de lo trascendental* que sirviera como vehículo o transporte hacia un punto liminar entre lo racional y lo intuitivo – lograría asumir de forma explícita un corolario que previamente *Descartes* y *Hume* habían palpado inconscientemente, cada uno desde su trinchera. Lo anterior partiendo claro desde el mismo marco de referencia empírico-racional que sus antecesores exaltaron, pero otorgando a éste la posibilidad de un genuino entendimiento de su *condición* en la especie *humana*.

⁵⁸ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Kant, 2009, y Kant, 2001, son traducciones propias de las obra originales respectivas en inglés.

Haciendo un breve recuento de algunas de sus conclusiones, podremos rescatar un nuevo sentido en el pensamiento occidental, asimilando la necesidad de un ejercicio metafísico como elemento característicamente humano, señalando entonces al ámbito de *lo espiritual* como algo mucho más próximo al ámbito de *lo humano*, de lo que pudiéramos haber considerado al principio – siendo finalmente algo que lo constituye, un proceso igualmente racional, pues ambos entendimientos, el de *lo espiritual* que hemos estado explorando aquí, y el de *lo humano* que harían estado construyendo los pensadores modernos, señalan hacia la consciencia y la libertad humanas. Esta lección será para nosotros el aporte que *Kant* tendrá en nuestra exploración⁵⁹.

Decíamos que el proyecto de *Kant* tenía como objetivo renovar la validez de la ciencia y también la legitimización de la metafísica. Recordemos que en la *corte de la razón*, ésta había sido considerada como una “*reina despótica*” (Wood, 2009), siendo entonces atacada tanto por los empiristas–revolucionarios que procedieron a destronarla para colocar en su lugar a la ciencia; y después por los escépticos–quienes consideraban a ambas autoridades, de la razón y de la ciencia, como espurias e ilegítimas, siendo *Hume* su campeón por excelencia. No obstante, *Hume* había dejado al descubierto un flanco importante, expuesto su talón de Aquiles, pues existía una pequeña pero esencial anomalía en su crítica de la que no había sido consciente.

Al aceptar a las impresiones corporales como fuente única de certeza, y presumir no haber encontrado en su contenido a *la causación*, *Hume* no había reparado en notar que en ellas mismas iba implícita la noción de *causa y efecto*–y por ende la posibilidad de las *conexiones por necesidad*, pues dichas impresiones eran, presumiblemente, el “*efecto*” causado por la percepción de los “objetos externos” en nosotros. Dicho esto, su alternativa para explicar nuestra “sensación” de causalidad por medio de la costumbre de observar patrones habituales, quedaba desprovista de sentido: “*si tomamos a Hume seriamente debemos afirmar: „Aunque en el pasado el ver una manzana ha sido asociado con la expectativa de un cierto sabor, no habría razón para que esta asociación debiera continuar; quizá la siguiente vez que vea una manzana tendré la expectativa de que sepa a*

⁵⁹ “*Kant se esforzó por exponer los fundamentos tanto para la certeza de la ciencia moderna como de la posibilidad de la libertad humana... [pues] la última autonomía del pensamiento humano se encuentra en el hecho de que éste no puede contestar a ninguna otra autoridad más que la de sí mismo*” (Guyer y Wood en Kant, 2009, p.16).

roast beef” (Russel, 2005, p.606)⁶⁰. Las *impresiones* primarias que iniciaran dicho patrón habitual que nuestra mente fuera posteriormente a considerar como *conexión por necesidad* por su reiteración constante y constitución habitual—como parte de esta inclinación psicológica que *Hume* despoja de valor objetivo—, en esa primera *impresión*, la número uno de la cadena, ya existe de manera implícita una certeza de causación que no podía proceder de la costumbre, pues claramente era la primera vez que se experimentaba (Popper, 2010).

La posibilidad de las *impresiones sensoriales*, de la experiencia, sugería la existencia de *la causación*, de una certeza que no procedía de la mera costumbre—del sentimiento confiado en la observación habitual, sino puramente de la experiencia inmediata del presente; certeza que resultaba evidente de forma *intuitiva*. *Kant* nota esta sencilla inconsistencia en el pensamiento de *Hume* y decide explorar a profundidad sus implicaciones; acepta la crítica contra el método inductivo, pues entiende que nuestras certezas cotidianas de la experiencia son en efecto el fundamento principal de todo lo que pudiéramos llegar a conocer con relativa certeza, y admite que la ciencia no alcanzaría nunca la certeza apodíctica de la matemática y la lógica, sino sólo una *tentativa o hipotética*. El entender los resultados de la ciencia como leyes absolutas, como veremos, sería equivalente a sostener de forma arbitraria una ilusión. No obstante, si aceptar el hecho intuitivamente innegable de la experiencia como fundamento de todo conocimiento significaba abrazar la noción de un “mundo de apariencias tentativas”, ello no equivaldría para *Kant* el aceptarlo como un mundo ilusorio y carente de posibilidades objetivas de conocimiento (Magee, 2009; Popper, 2010). Con las postulaciones kantianas, la filosofía Occidental moderna tornaría en definitiva su atención desde los objetos del mundo y de la ciencia, hacia el sujeto cognitivo que la ejercía (Russel, 2005).

Esta idea, como dijimos, empezaba a tomar forma desde el *cogito* de *Descartes*; no obstante, fueron las meditaciones de *Kant* las que constituirían en ese sentido la revolución Copernicana para el pensamiento Occidental (Magee, 2009). Así como *Copérnico* había dado el giro cosmológico de la concepción del sol en el centro del universo en vez de la tierra (Sagan, 2005), *Kant* colocaría en el centro del “mundo objetivo” al sujeto cognitivo,

revolucionando y renovando a la metafísica en su ambición por tornarla en una ciencia que nos diera resultados ciertos y confiables.

Su proyecto sobre metafísica, entendido como una auto-exploración y crítica de la razón por medio de sí misma (Wood, 2005), sostiene que la experiencia posee condiciones de las que no puede divorciarse mientras funcione. Pero no malentendamos la forma en la que este autor nos habla sobre “*metafísica*”, pues no lo hace en un sentido *supra-natural*, con un talante místico—como sería el hablar *Dios, el alma, Nirvana* o la *reencarnación*—sino que lo hace con referencia a elementos concretos que, no obstante, se encuentran ubicados fuera de nuestra experiencia (*más allá* de lo *físico*, factual o empírico) porque representan sus condiciones, manifiestas *en* el hecho de la misma, pero obviamente inapreciables a través de ella. Nuestro apasionado y meticuloso pensador prusiano nos muestra que la objetividad procede por *necesidad* de las *facultades cognitivas* del sujeto, fungiendo sus condiciones como único conocimiento metafísico posible: “*el propósito de su trabajo es probar que, aún si nuestro conocimiento se ve incapaz de trascender la experiencia, [éste] es en parte a priori y no inferido de forma inductiva [a posteriori].*” (Russel, 2005, p.641).

De la misma forma que los filósofos empiristas un siglo atrás, *Kant* exploraría las características y limitaciones de nuestras propias facultades, pero esta vez asumiendo de facto nuestra experiencia inmediata como fundamento para su indagación. Él no cuestionaría nuestras *facultades cognitivas*, asumiría la veracidad de su existencia y buscaría entonces explicar su concepción, posibilidades y limitaciones. Parte así de la aceptación del *sentido común* como prerrogativa en lugar de la *duda razonable*—es decir, sustituyendo el *qué* podemos conocer con certeza, por el *cómo* es que conocemos en general, cómo funciona el entendimiento humano; de tal forma confiado afirma en el primer párrafo de la introducción de su obra „*Crítica de la razón pura*”: “*Sin duda es la experiencia el producto primario de nuestro entendimiento... No obstante está lejos de ser éste el único campo al que nuestro entendimiento se limite*” (Kant, 2009, p.127).

Resultaba claro que nuestra experiencia de los objetos no era tan simple como versaba el empirismo, pues *Kant* agregaba a la cuestión una mediación del sujeto cognitivo mucho más sofisticada. No se satisface con la idea de un sujeto meramente *pasivo* en la consideración de la experiencia; su inconformidad lo lleva a concebir una contribución más

bien *activa* desde las *facultades cognitivas* para la *sinetización* de las experiencias y el entendimiento. Para *Kant*, la conceptualización de los objetos de la experiencia se suscitaba en función de los *modos* de aprensión que poseemos los humanos de forma previa a la experiencia, es decir *a priori*, y por ende ésta no podía pensarse emergente sin un sustento de los mismos, lo cual implicaba una síntesis de ambos aspectos: “*los pensamientos sin contenido están vacíos; las intuiciones sin conceptos están ciegas.*” (Kant, 2009, p.193)⁶¹. Expone, pues, que nuestra *facultad cognitiva* es la que ordena todas nuestras percepciones utilizando como su marco los “conceptos” o “categorías” *a priori* del *espacio*, el *tiempo* y la *causa-efecto* (causación), en *síntesis* con la información sensorial, de tal forma que pudiéramos *entender* lo que “experienciamos” (Russel, 2005), proceso al que hemos de concebir como el entendimiento (Kant, 2009).

De forma breve, tenemos que la intuición recibe los objetos “externos” en nuestras sensaciones, y es el pensamiento el que los estructura en el modo de experiencias “comprensibles”; lo que aparentemente podría considerarse como la *síntesis* de la postura empirista de la doctrina iniciada con *Locke*, y la doctrina racionalista iniciada con *Descartes* (Law, 2011), donde tanto los sentidos como la razón tienen importancia por igual para la constitución de nuestro entendimiento del mundo. En este sentido, la *causalidad*, a saber: la posibilidad de *conectar por necesidad* a los objetos de la experiencia, es una pre-condición para la misma y, por ende, resulta inherente a nuestro entendimiento; resulta evidente en nuestra mera intuición del mundo circundante, así como las categorías de *espacio* y de *tiempo*. *Hume* fue incapaz de ubicar dichas conexiones causales dentro de sus *impresiones sensoriales* del mundo, y al mismo tiempo incapaz de asumir sin ellas dicha experiencia cotidiana entrando en una paradoja; la explicación de *Kant* resolvía esta cuestión ya que dichas categorías estaban implícitas como condición necesaria para que pudiera tener experiencia alguna del mundo en primer lugar (Magee, 2009). En pocas palabras, la causa no se deriva de la experiencia, sino la experiencia de la posibilidad de *causación* (Kant, 2001).

Todo lo que se encuentra fuera de estas nuestras posibilidades de experiencia será considerado pues *incognoscible*, dadas las condiciones del entendimiento humano; y era ahí

en donde la metafísica tradicional había errado—al sostener ideas como Dios, el alma, etc. que ambicionan trascender a la experiencia. No obstante, entendemos de inmediato que el poder observar *en* la experiencia aquel proceso que *Kant* describe como la *síntesis* de la misma, resultaría también imposible y contradictorio, pues el “observar” ya lleva implícito a la experiencia que se busca analizar (Pinkard, 2002). Por tanto, el entendimiento y análisis de estas categorías condicionales es sólo posible a través del ejercicio de la metafísica, de la razón pura; este conocimiento es para *Kant* lo único que la metafísica, como ciencia, puede brindarnos, pues jamás seremos capaces de trascender a la experiencia, explicándose esta misma por medio de dichos conocimientos.

Aquella reflexión sobre la naturaleza humana y sus condiciones de existencia que había resurgido con *Descartes*, es re-establecida por *Kant* como la *ciencia metafísica* que investiga las posibilidades de la experiencia a través del análisis de sus condiciones, es decir el análisis las *categorías sintéticas a priori*, del *espacio*, *tiempo* y *causación*, siendo el estudio de las mismas la única finalidad de la metafísica (Kant, 2001). Dichas categorías entendidas como los conceptos abstractos que conforman la *síntesis* de la experiencia humana, con lo cual *Kant* logra salvaguardar nuestras certezas tentativas sobre la realidad objetiva y marcar los límites de la razón. Así, considera que su *metafísica* es de hecho la única ciencia que ha conseguido su desarrollo último, al llevar su ámbito de estudio hasta sus últimas consecuencias.

Veremos con detalle más adelante que en su obra se encuentra la explicación más fina que justifica la crítica que ya *Lao-tzu* había realizado milenios antes, sobre la exacerbación de los poderes de la razón. Delimitando de forma explícita la barrera existente entre lo racional y lo intuitivo, otorgándole un lugar esencial a lo segundo, como *lo espiritual*; como decíamos, trazando un espacio entre la razón para la intuición. Esto nos llevará al punto en que Occidente toma contacto con ideas notoriamente Orientales de las que ya hemos hablado antes, como principios para comprender y aceptar la forma intuitiva de la *condición humana*, que no nos permite alcanzar certezas últimas por medio de la razón, más allá de observar la vacuidad de nuestro entendimiento a través de la *metafísica científica* o *idealismo trascendental* postulado por *Kant*.

VI. LOS LÍMITES DE LA RAZÓN PURA Y EL PESIMISMO

Las categorías que describe *Kant* como *sintéticas a priori*, núcleo de su solución ante el escepticismo *humeano* y, como tal, una noción *idealista trascendental* equiparable con el principio de la vacuidad hacia *lo espiritual*, no son tan complejas de comprender como su sofisticación aparentase. En resumen, estas categorías que *Kant* refiere son las formas por medio de las cuales el entendimiento humano *sintetiza* las sensaciones para conformar un contenido entendible o “razonable”, apto para el uso de *razón*, (dentro de las categorías de *tiempo, espacio, causa y efecto*). *Kant* infiere que esto sucede de forma previa, y conformando entonces, a *la experiencia*, debido a que dichas categorías no podrían existir fuera de la misma—es decir, provenir del mundo externo y ser luego aprehendidas dentro de nuestra experiencia, como creía *Hume* al buscar las *conexiones por necesidad* en sus observaciones del mundo, pues éstas ya están implícitas en nuestra capacidad para tener experiencias.

Si asumimos la certeza de nuestra experiencia intuitiva e inmediata del mundo circundante – y asimismo los objetos que pone delante de nuestra consciencia –, en lugar de mellarla cuestionando su fundamento, las categorías que se proponen ahora como su condición podían ser inferidas por necesidad en un ejercicio metafísico que trascendiera dicha experiencia; como tal éstas no resultan ser objetos de la experiencia física-material *per se* (del *fenómeno* en términos de *Kant*) sino sus condiciones, y en si mismo objetos “ideales”, como ideas elementales de la *razón pura*. Son algo que inferimos que debe de existir, pero que no podemos comprobar directamente, pues sólo tenemos nuestra experiencia como evidencia y fundamento. Puesto de otra forma, las *categorías sintéticas a priori* – en adelante referidas sólo como „*c. s. ap.*”, representan un marco esquemático inherente a cualquier contenido sensoriales que percibamos en la experiencia; concebibles independientemente de éstos sólo en la abstracción puramente racional, en la meditación metafísica, que resulta válida debido a la indiscutible patente de nuestra experiencia consciente. Por tanto, pertenecen al ámbito del *conocimiento metafísico* que *Hume* había rechazado alegando que no llegaba a abrazar ninguna certeza, expuesto ahora por *Kant* como una ciencia de gran importancia.

Al comprender las *c. s. ap* como inherentes y anteriores a cualquier experiencia, nos veríamos quizá tentados a asociarlas con ideas gestadas en las teorías de psicología cognitiva, o con avances científicos modernos de las neurociencias cognitivas y la neuropsicología; sin embargo, hemos de notar que, aunque esta equiparación pudiera ser legítima dado que igualmente ubica las condiciones de nuestro conocimiento—que la neurociencia cognitiva encuentra al estudiar los procesos neuronales involucrados en los fenómenos de la memoria y el aprendizaje—, esta comparación no abarca la total extensión del pensamiento *kantiano* en cuanto a metafísica y epistemología. Es en ese sentido—uno de la reflexión metafísica—que debemos asimilar las reflexiones de *Kant*, negándonos a su simplificación como mera especulación de “protociencia cognitiva”. Recordemos que nuestro menester es asegurar una aproximación Occidentalizada al ámbito de *lo espiritual*, e indagar en sus implicaciones para la psicología, y no el ahondar en temas más bien pertinentes a las ciencias cognitivas, para lo cual el paso del *empirismo* tradicional al *idealismo trascendental* es uno que no hemos de simplificar.

Proponiendo una especie de conciliación filosófica, tendríamos que entender las *c. s. ap.* como el fundamento crítico-metafísico, que respondería ante un cuestionamiento secular hacia las ideas místicas de Oriente pertinentes, por ejemplo, al *Rigpa Tibetano* con el que, a mi parecer, tienen conceptualmente mayor parecido. Con esto no sólo nuestro asiduo inquisidor racionalista pudiera satisfacerse, al retomar las enseñanzas de Oriente⁶², sino que también nos otorga la posibilidad de ir más allá, hacia una reflexión fundada en la *intuición*, sobre el ámbito de *lo espiritual* y la *condición humana*, al asumirlo esta equiparación como posibilidad para el surgimiento de un principio que *trascienda* como los de la *vacuidad* e *impermanencia* respectivos de Oriente. Esta “racionalización” *kantiana* de la posibilidad y validez de nuestra experiencia inmediata (intuitiva), que reitero hemos de tratar de asimilar como afirmación que trasciende a la razón, siendo las categorías su condición necesaria, encontrará posteriormente su rol explícito como cimiento en el camino de la tradición Occidental hacia aquella dimensión inefable – será un facilitador para la realización intuitiva de la *condición humana*. No obstante, hemos primero de asimilar en su

⁶² Me refiero a aquel férreo racionalismo como un personaje interno, inquieto e impaciente mientras nos permitíamos asimilar las lecciones de oriente tan ajenas a nuestra tradición, con el que ahora podremos conciliar una verdadera alianza.

totalidad sus enseñanzas, dar por completo el *giro kantiano* hacia el sujeto y la “vacuidad” nativa de su mente.

Continuando con el abordaje a este tema, teníamos que es la reflexión de *la razón pura*, abstraída de cualquier contenido empírico, la que nos permite inferir la existencia de las *c. s. ap.* a partir del hecho irreducible de nuestra experiencia—único movimiento lícito en el ámbito de la metafísica, pues estas categorías como objetos o “*ideas de la razón pura*” (Kant, 2009) no pueden ser concebidos de ninguna otra forma, y sin su concepción nuestra reflexión empirista caería en el sinsentido. En la actualidad del hecho, las *c. s. ap.* no podrían concebirse separadas de nuestra *posibilidad* de experiencia, entendida ésta como un *todo*—pensemos en una concepción holística e *idealista*, no atomista y *mecanicista*, de la cuestión. Éstas categorías por sí mismas no podrían pensarse como alguna especie de unidad individual, que posteriormente se sobrepone a otros elementos (p. ej. los sensoriales), y así ilustrar una serie o cadena en el “proceso de construcción de la experiencia”—explicación que revira a la psicología cognitiva o la neurociencia cognitiva.

El anterior esquema ilustrativo, como decía, probablemente habrá permeado el pensamiento de muchos psicólogos cognitivos—en realidad lo ignoro, pero suena plausible como precedente al movimiento cognitivo en la historia de la psicología; en este tratamiento, no obstante, carece del valor teórico de los esquemas actualmente existentes en psicología cognitiva sobre los “procesos cognitivos”, los cuales se conjeturan adyacentes a una función cerebral determinada—cuestión que para nuestro menester, nos excede y es en realidad indiferente. Si bien pudiera resultar que las *c. s. ap.* de forma hipotética son equivalentes o mínimamente resultan no-excluyentes, con las teorías de psicología cognitiva, el reducirlas a una “proto-hipótesis” no sería adecuado para el sentido real de nuestra reflexión metafísica hacia *lo espiritual*. Volveré a tocar este punto posteriormente para evitar otras confusiones innecesarias.

Continuando con nuestra exploración, decíamos que las *c. s. ap.* poseen su caracterización *a priori* debido a su concepción abstracta como marco de toda experiencia y por ende previo a la misma. Asimismo, están caracterizadas como de *contenido sintético*, lo que significa que las *c. s. ap.* no se determinan a un contenido específico, sino que éste resulta de la *síntesis* de la que participan con la “información” proveniente de los sentidos

sin importar realmente de qué se trate, abarcando toda posibilidad experiencial que el mundo provea—en la vasta multiplicidad de estímulos que somos capaces de percibir y ordenar⁶³. El sujeto cognitivo es pues un agente activo en la *conformación sintética* de nuestras experiencias y consciencia intuitiva, desde la amplísima gama de “estímulos” sensoriales posibles que conforman por medio de las *c. s. ap.* nuestra experiencia del mundo—aunque no estén constreñidas a un contenido específico. Dentro de su concepción *a priori*, las *c. s. ap.* no son determinadas por el *contenido* de la experiencia, sino más bien resultan ellas determinantes de la *forma* o *modo* en que la organización de dicho contenido se suscita (es decir, en *espacio, tiempo y causa-efecto*); es por esa característica que son *sintéticas*, pues participan en una elaboración o construcción constitutiva posterior—una *síntesis*—y por ende difieren de las *proposiciones analíticas* que son únicamente *a priori* (Wood, 2005).

En lógica, las *proposiciones analíticas* son aquellas relativas a elementos o ideas asociados “por necesidad”; el ejercicio *analítico* es estrictamente conceptual, y a diferencia de la ciencia es poseedor de una *certeza apodíctica*, no sólo *tentativa* o *hipotética*; una que no resulta muy útil para el descubrimiento innovador, pues se encarga solo de aquello que ya se sabe. El precio por dicha certeza es que este tipo de proposiciones o conocimientos *analíticos*, que llevan por obra de su mismo concepto a otros tantos, no pueden develar nunca ningún conocimiento nuevo o *sintético*; su mero análisis es *retrospectivo* y nos lleva a ubicar a esos otros conceptos implícitos que siempre formaron parte del primero, y como tal no agregan en realidad nada al conocimiento que ya tenemos de éste — quizá sólo adhiere asociaciones a nuestro bagaje conceptual, pero como tal ningún descubrimiento innovador, del tipo que rompe esquemas medievales y oscurantistas como los que dieron lugar a la revolución científica.

Tenemos pues que la *proposición analítica* es aquella que no aporta información nueva, pues ya se encuentra contenida en lo dicho, por ejemplo: *el triángulo tiene tres lados*, lo cual ya sabemos *a priori* tan sólo por el concepto de lo que es un “triángulo”. Por el otro lado, las *proposiciones sintéticas* son aquellas que brindan información nueva — pues *sintetizan conceptos* utilizando experiencias—y por tanto requieren de una demostración de

⁶³ En palabras de Pinkard (2002, traducción propia de la obra original en inglés): “*la unidad de la multiplicidad de la experiencia es... una unidad sintética de representaciones*”.

evidencia, por el contraste con un hecho empírico, y por ende son *a posteriori*. Un ejemplo sería el declarar que nuestro perro tiene cuatro patas, algo que un tercero no podría saber si nunca ha visto dicho perro, pues, partiendo sólo del concepto de „perro“, éste sólo incluye por necesidad a otros como *canino*, *mamífero*, *animal*, etc. pero no *cuadrúpedo*. Podría ser el caso que nuestro querido perro haya nacido sin una pata y eso no lo hace menos „perro“—o llevándolo al absurdo, podríamos concordar que si le amputamos una, por concepto no dejaría éste de ser *canino*, ni *mamífero*, ni *animal*, etc. y por ende, *perro*, tan sólo dejaría de ser *cuadrúpedo*.

Que las *c. s. ap.* de Kant sean *a priori* y además *sintéticas* significa que éstas representan sólo las *formas* que los contenidos sensoriales tomaron como marco, *sintetizándose* así nuestra experiencia inmediata del mundo circundante y de sus objetos, pero en relación al contenido que resulta nuevo en cada ocasión — renovándose a cada momento. Nos percatamos entonces de los elementos “externos”, que en ese momento se entienden como *objetos de la experiencia*, habidos en un *espacio* y *tiempo* determinados, y con relación *causal* con otros. Resultan ser *a priori* porque no son posteriores a la experiencia, de hecho *ya están siendo* dicha experiencia—entendidas como sus condiciones, de manera holística e *idealista crítica* decíamos; pero son *sintéticas* en el sentido de que, aunque sus *formas* sean determinadas y no requieran de la experiencia (*espacio*, *tiempo* y *causación*), sus contenidos son *indeterminados* y provienen de la estimulación sensorial—lo que decíamos caracteriza a las *proposiciones sintéticas*, pues implican un contraste experiencial. En pocas palabras, las *c. s. ap.* son capaces de proveernos de conocimientos nuevos aunque sean previas a la experiencia, pues en sí son las condiciones para nuestra capacidad de tener experiencia alguna, conocimiento alguno—y dicho esto, cualquier conocimiento sería “nuevo” estrictamente hablando, pues lo único *permanente* realmente serían las *c. s. ap.* No obstante, a pesar de ser *condicionantes por necesidad*, su determinación es sólo en la *forma de la experiencia* pero no en su *contenido conceptual específico*, lo cual dependerá de lo que sea que aprehendamos una vez dada su manifestación experiencial, la imaginación y la memoria—cuestiones más bien relativas a la ciencia cognitiva, decíamos, y no tanto a las implicaciones *metafísicas científicas*.

Con esta postulación de *Kant* se pone de relieve el principio de la vacuidad del *Budismo*, y por ende también el de la impermanencia del *Taoismo*, pues dicha construcción experiencial es actual sólo en lo aparente, ya que las determinaciones sólo existen para la experiencia y no para la realidad *en sí misma*, para el objeto desnudo de *c. s. ap.*, es decir, *la cosa en sí misma*. Regresando al discurso *Budista* diríamos que la mente brinda a la consciencia objetos cuya constitución es estable en relación con nuestro *entendimiento*—las *c. s. ap.* que son su condición; así, su existencia aparente ante nuestra consciencia no está exenta de cambio, total o parcial, como sostiene el principio de la impermanencia, y su consistencia neta o “interna”, como esencia determinante y última, a saber de los objetos en *sí mismos*, está fuera del alcance de nuestro entendimiento pues este último siempre será mediado y nunca inmediato. Esta es la forma idónea en la que nos conviene interpretar el despliegue de sus ideas—si hemos de lograr el entendimiento total de la concepción práctica de *lo espiritual* para el quehacer psicológico; y no de la forma simplista y reduccionista que mencioné anteriormente al aludir a las ciencias cognitivas. A este respecto ya hemos descartado su equivalencia con los esquemas pertenecientes a la psicología cognitiva, aludiendo al talante requerido en ese ámbito, de “constructo teórico” de procesos adyacentes a la actividad cerebral, y sus implicaciones ajenas a nuestro objetivo—y a la obra de *Kant*.

Para facilitar el entendimiento de esta nueva metafísica o forma de dirigir nuestro ímpetu racionalista — y regresando a la cuestión de su asociación con funciones cerebrales — pudiéramos pensar a las *c. s. ap.* como una conjetura hipotética innovadora, previa a los avances de la neurociencia moderna; resulta sugerente equiparar su concepción con la forma en la que en neuropsicología se explica la *consciencia*, como el trabajo conjunto del sistema nervioso periférico — información sensorial “externa”; y el del sistema nervioso central — emoción, consciencia y cálculo (Beaumont, 2008). No obstante, esta comparación sería sólo ilustrativa. Debemos pensar en esta equivalencia sólo como un *andamio* o *muleta intelectual* sobre el que apoyar nuestro entendimiento para aproximarnos por primera vez a estas ideas complejas y totalmente anti-intuitivas—pues bien metafísicas.

Debo reiterar que entender esta postura kantiana como una mera conjetura visionaria que la neurociencia vendría apenas a confirmar, es quitarle su mérito propio como *ciencia*

metafísica, y el valor que este principio provea a nuestro entendimiento sobre el ámbito de *lo espiritual* y la *condición humana*; pues como sistema metafísico (filosófico) aclara un panorama intelectual que previo nos resultaba oscuro, el cual poco tiene que ver con la ciencia del cerebro como tal—me refiero al desarrollo de las ideas de occidente concernientes al problema irresoluble de la naturaleza del entendimiento del ser humano y sus implicaciones. Lo que observamos aquí, de forma sucinta, es que sin el entendimiento adecuado de la propuesta de *Kant*, cualquier resultado de la ciencia—como es la neuropsicología—sería víctima del escepticismo empírico postulado por *Hume* a falta de una lógica más adecuada.

Tampoco hemos de pensar en las *c. s. ap.* metafísicas como similares al estilo escolástico de explicación teológica, que alude a la racionalización de creencias *supra-naturales*; como en el *cogito*, donde *Descartes* explica que su facultad cognitiva se encuentra fundada en la perfección de Dios—lo que podría denotar un talante sobrenatural para la *res cogitans*, como alguna especie de entidad inmaterial como el alma o similar. Las *c. s. ap.* representan una facultad *activa* manifiesta en la posibilidad de experiencia, la cual está siempre presente mientras estemos conscientes; lo que nos indica que no existe algo como una “*consciencia parcialmente intuitiva*, y “*una consciencia parcialmente conceptual activa*” (Pinkard, 2002) sino “una experiencia” *per se* a la que el ejercicio de la *razón pura*—el ejercicio de la *ciencia metafísica*—nos aproxima y explica como la *síntesis activa* de las *c. s. ap.* y los contenidos sensoriales, como fundamento “previo” a nuestra *consciencia*—subrayando aquí el sentido holístico que va de por medio, no visto como un proceso sino como *un todo*. Ciertamente éste es un *conocimiento metafísico*, pero como se explicó, a diferencia de las ideas divinas basadas en la liturgia, éste sí precisa de un fundamento o máxima *factual*, encontrada en el simple y llano hecho de nuestra capacidad experiencial, que como sabemos manifestamos en todo momento de consciencia o vigilia.

Recordemos que *Kant* decidió aceptar a la experiencia como máxima incuestionable, fundamento de todo conocimiento, y de ahí partir para validarlo al trazar sus posibilidades y limitantes—su único “dogma” sería el de la consciencia presente, lo que nos permite equiparar su postura con el *Rigpa* Tibetano. Podríamos ilustrar aún más esta noción considerando que el *cogito* de *Descartes* está fundado en la creencia de un *Dios* perfecto

que tiene su génesis en la tradición Católica; mientras que las categorías de *Kant* están fundadas en su creencia de una experiencia de consciencia, que tiene su génesis en la intuición cotidiana de sí como ser humano. Ambos son igualmente máximas innegables y “trascendentes” que dan validez y facilitan nuestra convicción hacia el sistema de pensamiento de sus autores, al ir *más allá* de la experiencia presente para darle fundamento; sin embargo, la postura de *Kant*, a diferencia de la de *Descartes*, acepta que no podemos, estrictamente hablando, conocer nada que esté más allá de la misma experiencia; y el salto metafísico que realiza para describir las *c. s. ap.* no lo lleva más allá de su propia intuición, pues no hace más que delimitar nuestra *condición humana* como sujetos de cognición, teniendo a la intuición de la consciencia presente como sustento.

6.1 El Noúmeno

La metafísica científica nos demuestra nuestra imposibilidad para alcanzar certezas en cuanto a concepciones místicas como *el alma*, *Dios*, o cualquier otra idea que pretenda trascendencia experiencial; como ya decíamos, resulta equiparable con el *principio de impermanencia Budista*: “[su] doctrina dice que tenemos conocimiento sólo de las apariencias, pero no de las cosas en sí mismas” (Wood, 2005, p.25)⁶⁴. Dicho conocimiento de lo aparente, el conocimiento empírico, procede *a posteriori* a la experiencia y refiere, según *Kant*, al *fenómeno* o „*lo aparente*” (Honderich, 2005), a saber: a los objetos de la experiencia que se sintetizan gracias a nuestras *facultades cognitivas* y del entendimiento—a las funciones de las *c. s. ap.* Por otro lado, aquel presunto conocimiento metafísico que presume *trascendencia* pues no puede ser encontrado en la experiencia, es referido como *noúmeno* o „*b pensado*” (Honderich, 2005), pues podemos sólo alcanzarlo a través del ejercicio de la razón pura, de la metafísica, y por ende sólo obedece con certeza a la inferencia y descripción de las *c. s. ap.* cuyo fundamento es la intuición propia; nunca a algún ente supra-natural como hemos recalado. Fuera del ámbito de la metafísica científica, sabemos que nuestro entendimiento no puede proveernos de conocimiento racional alguno, al estar carente de elementos sensoriales para su *síntesis*. Debido a esto, para *Kant*, el *noúmeno*, la cosa *en sí misma* que no se encuentra mediada por nuestros sentidos, no está al alcance de nuestro entendimiento y conocimientos objetivos: “*el*

⁶⁴ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Wood, 2005, son traducciones propias de la obra original en inglés.

noúmeno, en el sentido „negativo“, refiere a objetos de los que carecemos una intuición sensible, y por ende ningún conocimiento; es la cosa en sí misma.” (Honderich, 2005, p.694)⁶⁵.

La preocupación de *Kant* al respecto del *noúmeno* se centra en señalar la inclinación humana para concebir una serie de argumentos que apelan a él, cuyas conclusiones no pueden demostrarse con certeza, y afirmarse como conocimientos legítimos, pues no hacen referencia a ningún elemento de la categoría del *fenómeno* y por ende constituyen una ilusión para nuestro entendimiento. El uso erróneo de la metafísica yace en la “ambición” que mostramos por elucidar el mundo con nuestro poder de entendimiento en abstracto. Lo anterior significa para *Kant* que hemos estado utilizando arbitraria y erróneamente nuestras *facultades cognitivas*, es decir las *c. s. ap.*, pues lo hacemos sin referir a ningún contenido sensorial, extrayéndolas de su función adecuada en la experiencia como concepto racional en un entendimiento holístico-crítico, y jugando con ellas en un ámbito inadecuado, en el pensamiento en abstracto—entendiéndolas de forma atomista y mecanicista, como concebir al *espacio*, al *tiempo*, y a la *causación* como elementos del mundo *físico*, es decir, del mundo *fenoménico*. Recordemos que sin una condición sensible, las *c. s. ap.* carecen de posibilidades reales de aprehensión; utilizarlas en abstracto no es sino una confusión de categorías, en donde estas funciones de la conformación de la experiencia—*espacio*, *tiempo* y *causación*—son llevadas a un plano en donde no hay experiencia alguna que sintetizar: “*la ilusión trascendental [se] genera [en] el intento por aplicar dichos conceptos más allá del dominio de la sensibilidad*” (Grier, 2001, p.55)⁶⁶; en palabras de *Kant* (citado en Grier, 2007, p.55), este malentendido implica “*tomar la necesidad de una conexión de nuestros conceptos subjetivos... como una necesidad objetiva en la determinación de las cosas en sí mismas*”.

Así pues, por ejemplo, el concebir que la categoría de *causación* pertenece al *fenómeno* y no al *noúmeno* nos llevaría a implicarla como parte del mundo de los objetos de la experiencia; y con ello, ultimadamente, eso nos llevaría a buscar una causa primera para la cadena *causacional* que presumiéramos existe por sí misma y se conecta en retrospectiva

⁶⁵ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Honderich, 2005, son traducciones propias de la obra original en inglés.

⁶⁶ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Grier, 2007 son traducciones propias de la obra original en inglés.

con nuestra situación presente. Grier (2007) explica que es debido a esta confusión que conceptos especulativos como el “*objeto en general*” son concebidos—de la misma forma que *el alma*, *Dios*, *el mundo*, etc. Ninguna forma existe para refutar o comprobar estas “ilusiones conceptuales”; ni ninguna reflexión o experimento al respecto podrá aclarar el panorama de las preguntas que surgen de ellos, a saber: ¿qué existía antes del surgimiento del universo?; ¿cómo pudo crearse Dios a sí mismo?; ¿qué características posee el alma humana?; ¿cuál es el método correcto para acercarnos a la verdadera *substancia* de las cosas?, etc. La *causación* es una imposición del sujeto de cognición, y no como tal algo que se encuentra *en* el mundo, de modo que no podríamos obtener certeza sobre la “causa” del Universo, ni apelando a una explicación religiosa, *Dios*, ni a una científica — limitada a la descripción de fenómenos; de la misma manera sucede con las generalizaciones y la concepción de leyes universales.

Ahora somos capaces de plantear a la metafísica como aquella *ciencia* que pone de relieve los límites de la razón pura; entonces, las *ilusiones trascendentales* se entenderán como aquellos intentos inherentes a la misma por trascender sus propias capacidades en su intento por aproximarse al *noúmeno* (Grier, 2007). Su genealogía resulta de la misma tendencia natural del ser humano por construir un sistema completo del mundo; en este sentido, ninguno estamos exentos de construirlas, pero al entender que su “completitud”—como un círculo perfecto—no es sostenible, en lo único que podemos acertar en esta trascendencia es en describir las condiciones posibles para lo que de hecho poseemos sin duda alguna: nuestra intuición del momento presente—es decir, en el salto metafísico lo más cierto que podemos hacer es alcanzar las *c. s. ap.* que condicionan nuestra experiencia.

Según el *idealismo trascendental* de Kant, el entendimiento humano entonces se limita al *fenómeno*, o sea al objeto de *sintetización* de nuestro entendimiento como sujetos de cognición; sin embargo, esta nuestra “mente pretenciosa” y carente aún de criterio autónomo—una que no ha “madurado” hacia una postura crítica—despliega sus capacidades en un sentido incorrecto y construye así ilusiones infundadas e irrefutables acerca del *noúmeno*—de la *cosa en sí*. Esta ruta no es problema, dado que resulta naturalmente por el acto de nuestra razón, el problema surge cuando no se es consciente aún de su falibilidad y se asume que estas especulaciones de la razón pura representan de forma fiel aquel

“sustrato fundamental del mundo” que en realidad nunca podremos identificar—aquella esencia última que hemos estado señalando aquí como perteneciente al ámbito de *lo espiritual*, del cual participamos por medio del acto intuitivo y espontáneo pero nunca logramos abarcar totalmente con el intelecto. Cuando se asume que el ejercicio de la razón pura puede *trascender* el ámbito de la experiencia, o en pocas palabras, cuando pensamos que *ya* estamos siendo testigos de la *cosa en sí* y nos cegamos ante el hecho de que nuestra cognición habita un mundo de apariencias, es ahí donde erramos en nuestra indagación metafísica.

Un ejemplo interesante a explorar sería el del así llamado: *realismo trascendental* (Grier, 2007; Magee, 2009). Esta postura la podríamos entender como el “vestigio” de la formalmente refutada cosmovisión realista del mundo moderno, mal habida en la concepción popular, protagonista en esta época actual que se encuentra “hundida en tecnología científica” (Sagan, 2005) pero sin la *autonomía crítica* requerida para asimilar el tipo de conceptualizaciones metafísicas que hemos tratado de clarificar aquí, inclinándose entonces a una especie de “escepticismo ingenuo” que exige evidencias y demostraciones empíricas sin entender las limitantes de la demostración racional. Así pues, el error característico del *realismo trascendental*, también conocido como *naturalismo* (Schopenhauer, 2008), es el identificar a las apariencias, el *fenómeno*, como si se tratase de la *cosa en sí misma*, o sea el *noúmeno* – considerar que aquello que está siendo percibido, aquel objeto de la experiencia mediada, es finalmente aquello que *es en sí mismo* y que fuera de nuestra experiencia permanece, impulsándonos a realizar una generalización arbitraria del “objeto”, y otorgando a la mera experiencia la capacidad de alcanzar certezas apodícticas, yendo más allá de la intuición – no meramente tentativas o hipotéticas, pensando pues en aquello que es impermanente como permanente.

Conceptualizar el *noúmeno* de manera científica, como pretendía *Kant*, es vislumbrar el gran letrero de “alto” situado a centímetros del abismo, el cual se extiende en toda su oscuridad ininteligible, más allá de lo que pudiera nuestra capacidad de entendimiento racional abarcar—si hemos de progresar en nuestro entendimiento, el vehículo de la razón pura no nos será útil. Este concepto es siempre uno negativo, como decíamos, ya que en toda su apodíctica concepción—pues nos resulta cierta a pesar de su carácter metafísico—no

refiere a “algo” en particular, no está afirmando nada en concreto como haría la tradición religiosa; éste es tan sólo una *curvatura* (Grier, 2007) o redondeo “virtual” (pues no puede comprobarse ni refutarse) que realiza la razón pura en su ambición inherente por *completitud*.

Así como la curvatura de la luz observada por *Eddington* confirmó la teoría de la relatividad general de *Einstein* (Chalmers, 1999), pues demuestra que la trayectoria de la luz no está determinada, sino que presenta alteraciones en función de la gravedad (DeWitt, 2010); de la misma manera la trayectoria de nuestra “inercia racional”, en su curso por completitud última, tampoco resulta perfecta ni determinada a seguir una ruta específica y exclusiva; realmente está alterada en función de nuestras concepciones metafísicas, “curvándose” según nuestras creencias—con las cuales llenamos aquel “hueco” que nos deja el *noúmeno*, una “imperfeción” que la tendencia puramente racional no alcanza a fundamentar en su proceder lógico, como *causa primera* o *finalidad última*. La curvatura que “traza” nuestra razón en función de una creencia teísta—o sea el ubicar todo aquello fuera de nuestra certeza como relativo a la *voluntad de un Dios benigno*—procede desde muy atrás, desde el presumible “inicio de los tiempos”, y se proyecta hacia la infinidad del universo futuro, alcanzando finalmente un plano fuera del “terrenal”, trazando así una *hipérbola* que difícilmente nos atraviesa en nuestro momento actual, una que observamos por encima de nuestras cabezas y que optaríamos por seguir, aún si seguimos sin saber con exactitud hacia dónde va, con la *esperanza* de que es la guía de un ser supremo—funcional para avanzar, pero proclive al abuso de poder por parte de las autoridades que proveen estos dogmas, como ya revisamos.

Por otro lado, la curva que trazaría nuestra proyección racional, siguiendo la inercia de un principio naturalista—del realismo trascendental—, si bien a diferencia de la religiosa esta sí coincidirá con nosotros, pues da cuenta de nuestra especie partiendo desde el origen del universo, en realidad nos deja desvalidos de posibilidades futuras. Ésta no nos provee de una ruta para futuro, pues su punto último se encuentra en nosotros mismos, en el origen de la especie racional humana como último efecto en esta cadena-causal evolutiva. Finalmente, los escépticos (ingenuos) niegan totalmente la existencia de esta curvatura—que recordemos es una metáfora para nuestra necesidad metafísica, de perfección en nuestro

sistema racional. En su negligencia–producto del nihilismo y su genuina antipatía, más que de un escepticismo racional como el de *Hume* – despojan a la razón de un origen, de un rumbo y de cualquier posibilidad de acción.

La *metafísica científica* de origen kantiano asume la existencia de esta curvatura en la inercia racional colocando su origen en el mismo sujeto, en su experiencia inmediata o *intuición* posibilitada por sus *facultades cognitivas*, “vacías” *a priori* de contenido sensorial, parecido a la *vacuidad Budista* – limita el alcance de la trayectoria de la razón a un “mundo de apariencias”, permitiéndole sólo certezas tentativas, parecido a la *impermanencia Taoísta*. Satisface, no obstante, de cierta manera, el deseo por completitud que este atributo posee, pues su trayectoria traza un “círculo perfecto” desde su origen subjetivo hasta su final subjetivo, en la noción de su condición (*c. s. ap.*), que la posibilita de manera *indeterminada* desde la *intuición*. Consigue así la razón cierta armonía y coherencia consigo misma, sin la necesidad de apelar a nada más que al sujeto mismo que la origina, en su intuición como sujeto cognitivo, vacía de otras determinantes que la proyecten de forma errática hacia lugares inapelables como el inicio del *todo*, o la finalidad última del mismo. No obstante, esta coherencia que alcanza tampoco le permite predecir con certeza el futuro, al que debe arrojarse día con día en la experiencia, ya con resignación ya con confianza, pues resulta inevitable. Así, este círculo, apelando a otra metáfora, representa una “moneda existencial” cuyos lados en oposición representan el *fenómeno* y el *noúmeno*, lo condicionado y lo incondicionado (por nuestras *facultades cognitivas*) – se muestran de diferente manera: el *fenómeno* próximo a nuestro entendimiento y cognición; y el *noúmeno*, la cara que queda a espaldas del anterior y que por siempre estará alejado de nuestro *conocimiento empírico*, como algo inasequible e inefable pero igualmente inherente, la *condición humana* como inherentemente partícipe de aquella dimensión *trascendente*.

6.2 Arthur Schopenhauer

Recapitulando, tenemos que el entendimiento del *idealismo trascendental* de *Kant*, como *ciencia metafísica*, no alude a una realidad existente de forma pura en la mente, ni tampoco a una especie de narcicismo-animismo u “*omnipotencia de las ideas*” – en palabras de *Sigmund Freud* (2012). El pensamiento de *Kant* implica una realidad que se

infiere debe de existir por sí misma, pero cuyas determinantes últimas no se encuentran en función de nuestra condición subjetiva, cognitiva ni emocional, y por ende no podremos alcanzar esa *certeza apodíctica* del objeto como *cosa en sí*, estamos limitados a nuestra experiencia-experimentación de las cosas.

El sentido común, que nos sugiere la existencia de un mundo inmediato, una realidad material que es independiente de nosotros – meros receptores o actores pasivos – que se encuentra desplegada en el espacio y en el tiempo, en dinámica gracias a las *fuerzas de la naturaleza*, que conocemos con base en nuestra presunta observación de las relaciones *causales* entre objetos, no puede ser comprobada legítimamente ni por la lógica ni por la experiencia – siendo este el problema que nos hereda *Hume*, que al asumirlo de facto nos inclinamos al escepticismo, mellando así la confianza en nuestros poderes cognitivos y racionales. Con la *metafísica científica* se invierte y revoluciona esta noción: el *fenómeno* no es más un elemento de la presunta “realidad externa”, sino una síntesis humana de *sus* contenidos sensoriales ordenados por *sus* categorías de *espacio*, *tiempo* y *causación*, permitiéndole tener una experiencia inmediata del mundo objetivo circundante desde dónde crear hipótesis científicas, y *proyecciones ideales*. Los que antes considerábamos los *fenómenos del mundo*, se entienden ahora y en compendio como *el mundo fenoménico*, que difiere de la idea de un mundo de elementos *incondicionados* que trascienden nuestras experiencias. No obstante, sabemos que el ser humano buscará completar su entendimiento racional del mundo, anhelando un sistema perfecto que lo envuelva todo—incluido aquello que trasciende sus experiencias inmediatas. La disposición de su uso de razón hacia la construcción metafísica, por ende, es un hecho innegable: “*que el espíritu humano renunciara alguna vez a las investigaciones metafísicas, es tan poco probable como que interrumpiéramos el aliento para evitar respirar aire impuro*” (Kant, 2001, p.14).

Como ya dijimos, la *ciencia metafísica* provee a la razón de una especie de “completitud práctica” al poner de relieve sus limitantes y posibilidades actuales; mas, aun satisfaciendo nuestra inercia racional, como tal la *ciencia metafísica* resulta un tanto “insípida” pues al dar cuenta de aquel vacío intelectual, no se atreve a dar pasos adelante, hacia la *vacuidad*, y no otorga un rumbo a seguir, tan solo nos planta en el aquí y en el ahora de nuestra realidad intuitiva. No obstante, como veremos, el ímpetu racional de la

mente no está exento de motivos, y está más bien circunscrito a otro tipo de impulsos que le proveen de una función ulterior con respecto a aquel camino que fuéramos a seguir – pretendiendo a la razón pura como lámpara contra la oscuridad de ese sendero, cualquiera que fuera.

Así, en la comparación que realizamos de las *c. s. ap.* con el *Rigpa Vajrayana* de la tradición Tibetana del *Budismo*, notamos un espacio enorme que esta *ciencia metafísica* no alcanza a cubrir del lado del *misticismo*. Este espacio entiende aquella tendencia del *Budismo* por abolir el sufrimiento, su sentido hacia la *unicidad*, la *vacuidad* y el *Nirvana*, lo cual, del lado de la tradición Occidental aparentemente se limita a la “búsqueda de certezas por las certezas mismas”. Recordemos que la tradición del pensamiento Occidental moderno surge por la problemática de la certeza ante la realización de la falsedad de la cosmovisión medieval; mientras que en oriente, las respectivas tradiciones *Taoista* y *Budista* surgen de la problemática relativa al “buen hacer”, en el anhelo de *Lao-tzu* por purificar a su pueblo de la corrupción de la época en guerra, y de la “abolición del sufrimiento” en el deseo de *Siddhartha* por abolir totalmente el sufrimiento del mundo. Ahora bien, esta tendencia neutral resultará sólo aparente pues, una vez puestos de relieve los límites de la razón, para la tradición Occidental sería flagrante la *función existencial* que la razón posee para nuestra especie, siendo entonces momento de lidiar con aquellos ímpetus previos – y por ende *irracionales* – que, en principio, motivan en cada ocasión las indagaciones sistemáticas de la razón. Ya que, como el mismo *Kant* había notado, las ideas metafísicas o *ilusiones trascendentales* son el motor y la guía de la actividad del hombre (Cohan, 2007); de tal modo que sus sucesores, apoyándose de esta realización, se encargarían de abordar este descubrimiento acudiendo a su propia situación existencial, dejando de lado la articulación puramente abstracta y atendiendo a su propia *condición humana*.

De esta forma el *idealismo trascendental* es una especie de metafísica liminar – se acepte o no como *científica* – dado que de forma expresa hace de nuestro conocimiento las limitantes con las que cualquier indagación filosófica puramente racional va a toparse; conclusión que no reducía en absoluto las inquietudes humanas, pero que al menos nos hacía conscientes de la imposibilidad de resolverlas por medio de la *razón pura* – sobre

esto Kant (2001) afirmaba: “y así flotaba la metafísica como espuma, disipándose al momento de ser recogida, aun inmediatamente sustituida por otra, y así eternamente recogida con avidez por algunos; mientras que otros, sin buscar en las profundidades la causa de este fenómeno, se creían más sabios y reían ante los vanos esfuerzos de los primeros”.

Sin saberlo, y partiendo desde el núcleo de la tradición filosófica Occidental, Kant había desarrollado sus ideas hasta el punto de contacto con las afirmaciones centrales de la tradición Budista (Magee, 2009) – palpa efusivamente el marco de aquel *umbral* que encuentra del otro lado todo contenido intuitivo, que llevara al *oriental* a encontrarse con *lo espiritual*. Podemos entender, pues, su *metafísica crítica* como un punto liminar del entendimiento racionalista Occidental que le permite vinculación hacia las ideas Orientales sobre *la realización intuitiva y espontánea*, ya no partiendo de preceptos espiritualistas (como la tradición chamánica con el *Taoísmo*), sino desde reflexiones acerca de *la condición humana*. Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) sería el pensador encargado de girar la perilla de aquella puerta de la metafísica, al aceptar los límites de la razón y admitir aquel contacto interno intuitivo, poniendo un pie del otro lado del umbral y encontrándose frente a frente con aquella *condición humana* en un aspecto más completo, y no sólo la silueta que proyecta desde este lado, el analítico y argumentativo – la meditación Occidental, con el sujeto frente a frente, empezaría a sumergirse en este *encuentro*, en aras de alcanzar una *comprensión* de sus manifestaciones como *ser humano*.

Para que la tradición Occidental alcanzara el entendimiento intuitivo y afirmativo equiparable a la evolución ideológica del *Zen Budista*, su comprensión de la *condición humana* tendría todavía que conciliar un último punto. Recordemos que *Satori* implica la conciliación de *Prajna*, la sabiduría que alcanza y cruza el principio de la vacuidad; *Dhyana*, el cuerpo que, diríamos, alcanza y cruza el principio de la impermanencia; y *Sila*, la virtud emergente *espontáneamente*, aún sin la necesidad de cánones, pues se mengua naturalmente con *Dhyana* y *Prajna*. Hasta el momento hemos dado cuenta de dos de estos principios en la tradición Occidental, el de la impermanencia, con la crítica a la inducción de Hume; y el de la vacuidad, con el *idealismo trascendental* y las *c. s. ap* de Kant. Haría falta, pues, que esta tradición diera cuenta de la *virtud* que se mengua naturalmente con la

naturaleza humana en su condición impermanente y vacua – al abordar las implicaciones que estos principios tienen para el entendimiento de la *moral*. *Schopenhauer* sería capaz de conciliar nuestro entendimiento de esta última cuestión, vencer la escisión racionalista para por fin unificar a la condición *irracional* del acto humano, con los demás principios que señalan directamente al interior, y justifican al sujeto y su quehacer más espontáneo, es decir la manifestación genuina de su naturaleza humana.

Inspirado fuertemente por el pensamiento kantiano, el filósofo alemán *Arthur Schopenhauer* consideraría su propia obra como la continuación y superación de la del gran *Kant*. Partiendo del mismo principio *metafísico* del *idealismo trascendental* que delimita el marco del conocimiento racionalista, *Schopenhauer* vendría a abrir la puerta, decíamos, para encontrarse al sujeto del otro lado – ubicando el entendimiento intuitivo y participación en *lo espiritual* que hemos descrito anteriormente, pero acuñado esta vez como el entendimiento de la *condición humana* y sus posibilidades, proveniente de su experiencia intuitiva cual *sujeto de cognición*.

Schopenhauer altera un poco las ideas de *Kant* para darles este sentido evolutivo. Primeramente, denomina a las *c. s. ap.* como el *principio de razón suficiente*, esto es, el principio que declara que todo lo existente en la realidad perceptual y objetivable está posibilitado a encontrar una razón que le da sustento – una causa previa que le da procedencia, manteniendo el entendimiento de que esto es una instancia de nuestro carácter cognitivo y no del mundo en sí mismo. Este principio da como resultado un mundo del fenómeno que *Schopenhauer* entiende como el *mundo como Presentación*⁶⁷ – presentación en el sentido de que aquel mundo perceptual, siempre presente en la intuición, es una especie de escenario teatral al que estamos expuestos, y no sólo como espectadores sino también como actores – pues además del mundo del fenómeno, paralelo a éste está el mundo del *noúmeno*, que para *Schopenhauer* representa el *mundo como Voluntad*.

Detrás de bambalinas se encuentra el *noúmeno*, siguiendo aquella alusión a la imagen de un teatro, el cual, respecto a la obra *fenoménica* que presenciamos, no podemos más que

⁶⁷ Existen diversas traducciones que refieren al *mundo como Representación*, pero hablar de una *Presentación*, como lo hace la edición revisada, resulta más práctico para el entendimiento de sus implicaciones. No es que exista una presentación allá afuera, en el *mundo*, que posteriormente nosotros *representamos* en nuestra mente; sino que *la cosa en sí* se *presenta* en nuestras cogniciones como un mundo, y eso es lo único que podemos conocer de ella.

asumir como el límite inherente al escenario – su “realidad” (del *noúmeno*) *diferente* de la que se despliega sobre aquel (el *fenómeno*). No obstante, para *Schopenhauer* el *noúmeno* no queda totalmente ajeno a nosotros, también actores y por ende partícipes de éste, el *mundo como Voluntad*, dado que, tanto nuestro vestuario como nuestras líneas (diálogos y actos exhibidos en escena) surgen de aquel mundo externo al escenario – de directores, arreglos y ensayos que no resultan evidentes *per se* en ese instante, forzando un poco la metáfora –, siendo nuestro despliegue actoral una *manifestación* de aquel, que le otorga vigencia como su condición, siendo tal exhibición histriónica constancia de su implicación.

Primeramente, tenemos que los objetos, según la postura kantiana, dependen de la percepción del sujeto – a través de las *c. s. ap.* Si todos los objetos de la percepción desaparecieran no habría un objeto de sí a quien pudiera conocer aquel sujeto, pensando en nuestro propio cuerpo como objeto (Magee, 2009). Sin embargo, esta presunta *desaparición del sujeto*, cuestión que tanto *Descartes* como *Hume* habían explorado, concluía en el resurgimiento del mismo como una instancia intuitiva ante aquella negación racionalista – en la creencia de un Dios benigno, y en el sumergimiento en las actividades cotidianas, respectivamente. Lo anterior había llevado a *Kant* a aceptar la patente del sujeto, partiendo de ahí para constatar las condiciones de su conocimiento del objeto. Por su parte, *Schopenhauer* resuelve sencillamente que el sujeto y el objeto son inseparables, pues cada uno encuentra su sentido sólo a través de y para el otro (Cohan, 2007). Para que la intuición siempre presente del mundo sea posible, debe existir tanto un sujeto de cognición como un objeto cognoscible; y dado que el mundo cognoscible y objetivo existe sólo en relación con nosotros mismos, como *sujetos de cognición*⁶⁸, *Schopenhauer* (2008) declara: “*el mundo es una presentación mía*” (p.31).

Entender al *mundo como Presentación* nos permite asimismo unificar ambos principios de la vacuidad de la mente y de la impermanencia del mundo en uno mismo, al que *Schopenhauer* refiere como *principio de individuación* (*principium individuationis*) – estipula que la mente tiene como único sentido el de fragmentar al *todo* del mundo en objetos individuales para su cognición, pero dicha fragmentación (*objetivización*) siendo impermanente, en el sentido de que esta estructura depende del *sujeto de cognición* (de “la

⁶⁸ Reiterando en el sentido de la capacidad de la especie para concebir un mundo, no como tal del deseo individual e independiente de que dicho mundo tenga las características deseadas.

mente”). *Schopenhauer* señalará que el mundo *en sí*, ajeno a nuestra cognición, *el mundo como Voluntad*, es en realidad una unidad absoluta, un *todo unificado* exento de las categorías de *espacio, tiempo y causación* – ajeno en esencia a la *condición humana* de las *c. s. ap.* En pocas palabras, el *principio de individuación* refiere que el *mundo como Presentación*, el que podemos percibir y conocer, no es sino el “reflejo asequible” del *mundo como Voluntad* – este último es esencia del *todo* del que participamos también como manifestación, patente aún sin poder alcanzar alguna apreciación cognitiva del mismo, por medio del entendimiento *causacional* o la *explicación científica*. Este principio resultaría un *umbral* porque permite, como dijimos, notar la implicación esencial del sujeto cognitivo humano en la “existencia” del mundo objetivo⁶⁹. Pero no sólo eso, sino que también nos permite notar, como a *Schopenhauer*, que por medio de la intuición tendremos un breve acceso hacia el mundo *como Voluntad*—pues somos nosotros mismos una de sus manifestaciones. El anterior entendimiento lograría iluminar aquel último punto que hacía falta para conciliar a la intuición (la mente y el cuerpo) con la espontaneidad del actuar natural humano (la verdad y la virtud), lo que significa la total equiparación del entendimiento de *lo espiritual* que conciliamos con Oriente, con el entendimiento de *lo humano* que realizamos ahora—aquel *Sila* budista que refiere al acto virtuoso y generoso que se funde naturalmente con la naturaleza humana o *tathāgatagarbha*; equivalente con la manifestación de la *Voluntad* como el *sujeto de cognición pura*.

Si bien el *mundo como Presentación* puede ser abordado por las explicaciones científicas, al indagar en las relaciones *causales* entre los objetos que lo conforman, no hemos de olvidar que dicho mundo encuentra fundamento en el *sujeto de cognición pura* que lo condiciona—un principio *metafísico* pues no podemos demostrar la existencia de las *c. s. ap.* de forma empírica, a través de esa misma indagación de la relación entre objetos, pues son pertinentes al sujeto y su intuición de sí. Esa cara *metafísica* de la moneda, que compete al *sujeto de cognición* y a la *cosa en sí (noúmeno)* es la que representa al *mundo como Voluntad* que jamás podremos *explicar* por medio de los preceptos de la ciencia: “*nos percatamos de que no podemos aproximarnos a la esencia de las cosas desde fuera: por mucho que las examinemos, no ganamos más que imágenes y nombres. Rodeamos el*

⁶⁹ Recordemos el principio de vacuidad *Budista*, en donde es el *anhelo de la mente* el que arraiga a los elementos del mundo ilusorio de *Saṃsāra*.

castillo, esbozando en vano su fachada en búsqueda de una entrada” (Schopenhauer, 2008, p.136).

La *Voluntad* como condición de la existencia objetiva—de la *Presentación*—cumple solamente una función descriptiva para el entendimiento, pues como *causa* no puede fungir, como ya se explicó, debido a que está fuera del alcance cognitivo; de tal modo, toda fuerza natural que yace como sustento de los modelos en ciencias naturales se encuentra a su vez, estrictamente hablando, *infundada*⁷⁰. Asimismo en nosotros humanos, como manifestaciones de *la Voluntad*, los motivos por los cuales realizamos nuestras actividades cotidianas se encuentran infundados—en el sentido *causacional*: “*cada ser humano posee propósitos y motivos de acuerdo con los cuales dirige sus acciones y puede en cualquier momento dar cuenta de sus actos. Pero si se le preguntara por qué tiene voluntad, la voluntad de existir, no tendría respuesta; la pregunta le resultaría absurda*” (Schopenhauer, 2008, p.208). Este aspecto *Schopenhauer* lo ilustra con la locución latina „*elle non discitur*”, es decir: *nadie nos enseña a querer*—la volición es algo innato, inherente a nuestra condición humana.

No obstante, dado que la *Voluntad* es para *Schopenhauer* la esencia misma del *sujeto de cognición*, como tal éste se encuentra provisto de la posibilidad de aproximarse a ella. Recordemos que el sujeto no es meramente un cuerpo individual—como un objeto más del *mundo como Presentación*—que conocemos a través de nuestra facultad cognoscitiva de lo externo al mirar nuestras extremidades u observar nuestro reflejo en el espejo; sino que también existe de forma inmediata y familiar para nosotros desde un *sentido interno* como sujetos mismos—*nosotros* para nosotros mismos—, lo que posibilita cierto entendimiento *íntimo* más próximo a la *Voluntad* de la que conformamos en inherencia. *Schopenhauer* ubica entonces en la *introspección* y la *intuición* como caminos para lograr un entendimiento ulterior del mundo, es decir, la experiencia del propio yo (Cohan, 2007). Si bien jamás podremos derribar los muros de aquel castillo, nosotros mismos poseemos entendimiento interno del propio—que resulta de orden diferente al del conocimiento científico, pues no alude a lo intelectual sino a lo intuitivo; de esa forma podríamos entrar en la fortaleza, haciendo un túnel subterráneo (Magee, 2009). Quizá pudiéramos tener

⁷⁰ Entendiendo como un fundamento válido para el quehacer de la ciencia sólo a las *causas* objetivas.

proximidad con la esencia de las cosas, con el *mundo como Voluntad*, mirando en nuestro propio interior y olvidándonos de la ambición por trascenderlo (Cohan, 2007). De tal manera, *Schopenhauer* “da el paso decisivo al observar que el sujeto... se experimenta a sí mismo, no sólo... como efecto y causa de cambios siempre claramente indicables en el lenguaje científico, sino también como algo distinto, como voluntad” (Sánchez, en Schopenhauer, 1998, p.34).

Esta experiencia de sí compete a la misma intuición primera que *Kant* decidió asumir como máxima en su solución para el escepticismo empirista de *Hume*; sólo que, además del principio facultativo para la cognición que logra describir—en las *c. s. ap.* y en el principio de individuación para *Schopenhauer*— para el sujeto que da cuenta de sí existe también una intuición propia, adyacente a esta realización, que le otorga un entendimiento íntimo y diferente del *causacional*, racional y científico. *Schopenhauer* se extiende sobre esa posibilidad de entendimiento intuitivo del sujeto para descubrir a *la Voluntad* (Sánchez en Schopenhauer, 1998).

A pesar de los límites de la razón, resultaba evidente que el *sujeto de cognición* consistía en algo más que su mera consciencia del *mundo como Presentación*, un algo que se encontraba presente en la espontaneidad de sus propias voliciones: “incluso en nosotros, la misma voluntad es ciegamente eficaz en diversas formas: en todas esas funciones del cuerpo no dirigidas por la cognición, en todos esos procesos vitales y vegetativos” (Schopenhauer, 2008, p.153). No sólo esta *dinámica homeostática*, sino también el carácter y disposición de la persona—la manifestación de la *Voluntad* exhibida en los actos volitivos del ser humano— en su fundamento último es asimismo ininteligible, pues éste resulta inadmisibles como objeto de cognición—algo que no puede ser *traído* de éste lado del principio de individuación, para su objetivización y conceptualización. Para *Schopenhauer* queda claro entonces que, desde la perspectiva del *mundo como Voluntad*, estas objetivizaciones son esencialmente manifestaciones de una y la misma cosa: la *Voluntad de vivir*, “una fuerza ciega, un impulso sin ley y sin fin, una aspiración vacía de conocimiento y absolutamente libre que se determina por completo a sí misma (Cohan, 2007, p.72).

Al observar la naturaleza orgánica y adentrarse en la condición del *sujeto de cognición*, *Schopenhauer* se permite señalar que *la Voluntad*, que toma parte en las manifestaciones

del *mundo como Presentación*, es claramente impulsada hacia un fin concreto, el de la supervivencia – la *Voluntad* que se consume a sí misma en sus manifestaciones para su supervivencia (Schopenhauer, 2008). No obstante, en el caso del ser humano, este despliegue de sí implica un desarrollo más sofisticado que el de cualquier otro organismo. De tal suerte, señala que el carácter del ser humano se encuentra “*disfrazado*” por la razón, y no es el despliegue de ésta la última y más auténtica manifestación de la *Voluntad* en la especie: “*en los animales vemos la voluntad más al desnudo... que en el ser humano, en donde se encuentra investida de tanta cognición, y también cubierta por el disimulo... la propia esencia brilla esporádicamente y sólo por casualidad*” (Schopenhauer, 2008, p.201).

Retomando los términos utilizados en la exploración del pensamiento Oriental, diríamos entonces que para *Schopenhauer* la total sofisticación del razonamiento no determina la manera en la que el *ser humano* logrará participar en *lo espiritual*, realizar su auténtica *condición humana*. Pareciera entrever que, en el caso del ser humano, existe otra alternativa además de la mera supervivencia, el acto volitivo, como su “genuino” despliegue – tal vía se abre con la madurez del carácter, al darse el entendimiento y consciencia de sí como parte de la misma *Voluntad*. Para tener acceso al *mundo como Voluntad* el ser humano tendría que superar (cruzar) el *principio de la individuación*.

6.3 *La negación de la volición*

Decíamos en un inicio que *Schopenhauer* había conseguido vincular sus conclusiones, surgidas de la tradición Occidental, con las ideas orientales encontradas en el *vedānta* y el *Budismo* (Magee, 2009); esto de forma explícita y no implícita como con los autores anteriores, pues alcanza por su cuenta—a través de su propio desarrollo ideológico—una postura similar a la de las doctrinas centrales del *Hinduismo* y el *Budismo*: “*los pensadores más profundos de Oriente y Occidente, trabajando en desconocimiento mutuo y en tradiciones e idiomas virtualmente sin relación... habían sido llevados a las mismas conclusiones fundamentales sobre la naturaleza del mundo*” (Magee, 2009, p.71)⁷¹. Haciendo gala de este logro, y coincidiendo con las *4 nobles verdades* de *Gautama Buda*, *Schopenhauer* (2008) afirma: “*toda volición se origina en la necesidad, es decir en la*

⁷¹ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Magee, 2009, son traducciones propias de la obra original en inglés.

carencia, por tanto en el sufrimiento” (p.382). Las manifestaciones orgánicas más rudimentarias de *la Voluntad* exhiben como único sentido aparente entre todas ellas, el alcanzar la permanencia por medio de su propio consumo—de ellas por ellas mismas, entre animales, e incluso también entre la volición de los hombres, para conseguir su supervivencia y/o sus satisfactores. El *sentido interno* del ser humano lo impulsa pues, a satisfacer sus necesidades, es decir, a ejecutar los actos volitivos propios de su biología. Aún la satisfacción absoluta es imposible: las carencias y necesidades siempre estarán presentes, y así la volición daría marcha al ciclo de sufrimiento, con la muerte siempre al acecho. Mostrando esta faceta a la vida como “*un episodio fútil y perturbador de la dichosa paz de la nada*” (Schopenhauer, 1998, p.132), nuestro autor entonces sugiere que la volición del hombre—aquél rasgo interno del sujeto más primitivo, que se basa en *el querer*—lo encamina en una dinámica parecida a un péndulo, que se mueve irremediamente del sufrimiento al aburrimiento (Schopenhauer, 2008).

Dado este primer acercamiento a nuestro rol como *actores de la Voluntad*, Schopenhauer considera que sólo el dolor se exhibe como esencia patente en la vida; sin embargo, éste no representa necesariamente la mancha que oscurece al mundo, pues sólo es el indicador de que *la Voluntad* se ve obstaculizada en su realización absoluta: “*la naturaleza humana... comporta que no nos demos cuenta ni sintamos claramente todo lo que se acomoda bien con nuestra voluntad* (Schopenhauer, 1998, p.120). Es al asimilar el *principio de la individuación*, con los elementos de nuestra condición humana, que el sujeto se percata de la verdadera virtud que yace en *la Voluntad*, pues entonces se permite notar, *intuitivamente*, que *todo es uno y lo mismo* – no existe el mal o la injusticia, en el sentido de un *desequilibrio* es sólo que no podemos apreciarlo, pues... “*si pudiéramos poner todo el dolor del mundo en el plato de una balanza, y toda la culpa del mundo en la otra, el puntero seguramente se mantendría derecho*” (Schopenhauer, 2008, p.410) – a lo que agregaría subsecuentemente: “*para tener en todo momento a mano una brújula segura que nos oriente en la vida y considerarla, sin confundirse nunca, siempre en su justa luz, nada es más oportuno que acostumbrarse a ver este mundo como un lugar de expiación*” (Schopenhauer, 1998, p.137) ... “*una vez tomada la costumbre de ver las cosas desde esta perspectiva, entonces nos plantearemos nuestras propias expectativas de modo adecuado respectivo a la vida, y consideraremos las contrariedades, el dolor, el tormento y la*

necesidad de la vida en las cosas grandes como en las pequeñas no ya como contrarias a la regla e inesperadas, sino como absolutamente normales, sabiendo que aquí cada uno es castigado por su existencia y, en verdad, cada uno de un modo propio” (p.139)⁷².

Tenemos entonces que, ante la visión precaria del ciclo volitivo, *Schopenhauer* concibe la posibilidad de dar un giro a esta perspectiva, admitiendo al menos una virtud en *traspasar* el “*principium individuationis*”. Este movimiento surge en la consciencia intuitiva, al reconocer una esencia que sería loable pensar también pertinente a otros – el entender a *la Voluntad* como inherente a nuestra condición como especie humana, limitantes e inclinaciones incluídas, y realmente en *todo*: “*nuestro verdadero Yo no existe meramente en nuestra persona, en este fenómeno individual, sino en todo lo que vive*” (*Schopenhauer*, 2008, p.434).

Esta lección no puede transmitirse directamente por medio del lenguaje, y mucho menos enseñarse por medio de dogmas, ni señalarse en imperativos; como acto introspectivo, que implica regresar a la intuición, en realidad sólo puede manifestarse como una experiencia, que representa la forma más sofisticada y auténtica de la manifestación de *la Voluntad*, en el ser humano como *sujeto de cognición pura* (*Schopenhauer*, 2008).

Partiendo de esta perspectiva intuitiva, de *nosotros como el todo*, observamos al impulso más primitivo de nuestra volición como una afirmación propia que niega la *ajena* – al transgredir a otros para alcanzar la satisfacción propia, como con los animales que se consumen los unos a los otros. Al alcanzar esta *volición* una sofisticación adecuada hacia el despliegue del *sujeto de cognición pura*, la anterior conducta se sustituye por una *autonulificación* de dicha volición transgresora, y del acto *naturalmente generoso* (*Schopenhauer*, 2008).

Al alcanzar su manifestación más alta como *sujeto de cognición pura*, podríamos decir, *la voluntad en el ser humano se manifiesta como negación de sí misma como volición*. Aquel sujeto ha asimilado el entendimiento intuitivo (*contemplativo*) que se opone a los impulsos volitivos más inmediatos; para *Schopenhauer* esto significa que espontáneamente

⁷² Afirmaciones que nos estarían resultando claramente familiares con el entendimiento del *Tao*, en cuanto a la *armonía* implícita en *todo*; y también del *Karma*, en cuanto al sentido de “*expiación*” que conlleva el sufrimiento.

mostrará un respeto hacia el *despliegue* del otro como si fuera él mismo, evitando imponer sus impulsos sobre los de aquel. Considerarlo como *ajeno* sería ilusorio, pues dicha postura es relativa aún al *principium individuationis* y por ende a la mera *volición primitiva* – el impedir el despliegue del *otro* implicaría igualmente impedir la *manifestación de la Voluntad*, es decir un agravio a uno mismo, lo que entonces se evita naturalmente al asimilar auténticamente el *principio de individuación* (Schopenhauer, 2008). De esta forma se va forjando también en este pensamiento, heredero de Occidente, la unión natural del *acto virtuoso* con el entendimiento y asimilación intuitiva del principio de la individuación, así como en la tradición *Budista* la práctica de *Sila*, del acto virtuoso, se suscita naturalmente con la realización de *Satori*–mente y cuerpo como una y la misma cosa, manifiesta de manera *afirmativa y activa*.

Si bien su estado de asimilación última es el *ascetismo* – que implicaría el *cese* de toda volición –, como tal no nos queda claro aún si este giro del *sujeto volitivo* al *sujeto cognitivo* es uno inmediato y absoluto, o paulatino y relativo – diferencia que no afectaría el resultado, pues no se habla de superar a la muerte, que es irremediable, sino al dolor implícito en la vida, que es intermitente. No obstante, sugeriría entender un *desarrollo relativo* de esta *consciencia*, al abordar las vías a través de las cuales *Schopenhauer* reconoce es posible alcanzar dicho logro. Para él existe inclusive la posibilidad de manifestarlo de modo que *facilitemos* al mismo tiempo esta realización para los demás– encontrada ésta en la *creación artística*.

Dado que el único horizonte visible en la vida es la muerte, y que toda facultad humana está inclinada hacia la permanencia de la vida, incluidos sus atributos intelectuales, *Schopenhauer* concluía que el dolor se encuentra siempre permeando al mundo humano por su innata inclinación hacia una permanencia imposible. Como parte de esta “*ciega voluntad*” que late para continuar latiendo, la inteligencia humana busca un sentido *ulterior* para sobrellevar el dolor que implica su vacío intrínseco (Cohan, 2007); decíamos que en algún punto de su crecimiento lograba dar y atravesar el principio de la individuación, lo que lo volvía proclive a llevar una vida generosa, liberándolo de su *complicidad* con el dolor y la muerte. Por tal motivo, para dar cuenta de aquel sufrimiento, *Schopenhauer* considera que el ser humano tiene una necesidad inherente por hacer *metafísica*, en su

pretensión por encontrar para la inanidad de la existencia un sentido – al menos tentativamente, hasta dar cuenta de un corolario *trascendente* como el anterior: “*si hay algo deseable en este mundo... es el que un rayo de luz caiga sobre la oscuridad de... esta misteriosa existencia nuestra, donde nada es claro excepto su miseria y nulidad*” (Schopenhauer, 2008).

El sufrimiento nos insta como seres humanos a ser partícipes de la reflexión *metafísica*, así como le sucediera al *Buda*, quien se sentara a meditar bajo el árbol del *bodi* al atestiguar el sufrimiento en el que el mundo se encuentra sumergido. Dicho impulso es reflejo de la naturaleza del ser humano como “*animal metaphysicum*” (Schopenhauer, 2008); siendo la metafísica un rasgo específico de nuestra especie, es decir, el buscar una explicación para la existencia y para la muerte por medio de la meditación de lo que pudiera existir más allá de lo evidente—lo que lograra aliviar el dolor, pues le otorgaría un sentido. Pero no es la filosofía como tal el exclusivo satisfactor del vacío existencial del que el ser humano es preso; *Schopenhauer* admite otras prácticas con las que se ha tratado de aplacar esta necesidad, que van desde la creación de fábulas, mitos y leyendas, hasta la institución de religiones y sectas. Específicamente en las personas “*no aptas para la filosofía*” – el “vulgo no educado”, según expone – el alivio a la muerte se encuentra en la creencia en la vida inmortal después de la muerte que precisamente provee la religión.

Hasta este punto *Schopenhauer* mantiene la idea de que el intelecto “común” está primordialmente en función del mismo ímpetu volitivo por preservar la vida—a la cual resulta inherente el *principium individuationis* y por ende el sufrimiento. Esta forma de inteligir no está lo suficientemente preparada para asimilar las crudas verdades que la *metafísica* pone frente a nosotros—del *mundo como Voluntad y Presentación*, y del *principium individuationis*. No obstante, aún los tintes elitistas de este pensador, afirma que algunas religiones como el *Budismo* y el *Cristianismo* proveen al “hombre común” de la noción pesimista que permea a *la Voluntad*. Es con esta intención con la que surgen las ideas de la vida después de la muerte—*alegorías* de una verdad muy difícil de asimilar, que le explican al hombre su condición precaria. Con ellas la *carcasa metafísica* de la que habíamos hablado, la cual, si bien permite “aguantar” los golpes de la vida, se interpone entre nosotros y la más genuina realización de nuestro entendimiento, el intuitivo. Para

Schopenhauer resultaba claro, sin embargo, que la intuición presente era lo única manera en que podría considerarse la permanencia auténtica en este mundo de “inanimidad”⁷³, una conclusión que, como vimos, surge de su propio sistema y también comparte con el pensamiento Oriental: “*el tiempo es aquello en virtud de lo cual cada cosa, en cada momento, se convierte en nada en nuestras manos, por lo que pierde todo verdadero valor... Por eso el presente más insignificante tiene, respecto al pasado más significativo, la ventaja de la realidad... el presente es al pasado como algo es a nada*” (Schopenhauer, 1998, p.105-106).

Al alcanzar este punto la vía estética—de la apreciación artística—encuentra su valía, pues es considerada por *Schopenhauer* como vía de aproximación con la intuición del presente para el ciudadano de a pie. El arte le liberaría del principio de individuación por un momento, y así pudiera asumirse totalmente como un *sujeto de cognición*, parte y todo con el mundo—exento ya también de cualquier caparazón metafísico, mera alegoría de la verdad auténtica que estaría en aquel momento experimentando. El arte, a diferencia de la ciencia, se encontraba vinculada con nuestra intuición del *mundo como Voluntad*—la segunda estando más bien limitada al *mundo como Presentación*. Para *Schopenhauer* el ser capaces de asimilar *la Voluntad* a través de los objetos, pero sin tener de intermediaria a la razón, implicaba una liberación momentánea de nosotros mismos como individuos en el mundo como *Presentación*; es decir, un cese del encadenamiento volitivo al cual es preso nuestro intelecto, liberado ahora e impulsado hacia la intuición de las *Ideas* de los objetos—*Ideas* en el sentido *Platónico*, pero en el nuevo entendido *Schopenhaueriano*; a saber: *el Arte* nos impulsa hacia las *Ideas Platónicas*, aquel elemento *esencial* de los objetos que, a pesar de la multiplicidad de aquellos—como sus manifestaciones en *el mundo como Presentación*—, a todos igualmente *atraviesa*, conformando una misma “*especie*”, como “*el carácter verdadero de la cosa... la expresión completa de su esencia... aprehendida no en referencia a la volición individual sino a cómo éste habla fuera de sí... la Idea es el fenómeno completo y consumado*” (Schopenhauer, 2008, p.214).

⁷³ “*Quien de este modo intuitivo se da cuenta de que el presente, que es la única forma de toda realidad en sentido estricto, tiene en nosotros su fuente y que por tanto brota de nuestro interior y no del exterior, ese no podrá dudar de la indestructibilidad de su ser... Y repetirá... „yo soy todo lo que era, es y será*” (Schopenhauer, 1998, p.89).

Para que el sujeto sea capaz de percibir estas *Ideas esenciales* de los objetos—o lo que es lo mismo, lograr el giro de *sujeto volitivo* a *sujeto cognitivo*, aunque sea por un momento—debe de pasar él mismo por una “*alteración*” (Schopenhauer, 2008), una que no depende precisamente de su volición pues implica la desvinculación con ésta. Resulta este giro ser un acto involuntario (por ende más bien espontáneo) proveniente de la sobre-estimulación de los sentidos y el intelecto—al grado de superar los impulsos e inclinaciones de la volición pasional, del intelecto como proceso o mecanismo, pensemos, hacia el intelecto como intuición fluyente. Este momento de estimulación total de la cognición por sobre la pasión, produce un estado de “*objetividad pura de la percepción*” que pierde de vista totalmente al sujeto mismo (en sus anhelos) brindándole claridad sólo del objeto externo, devolviendo a su consciencia la función más genuina, como herramienta de percepción. Para *Schopenhauer* toda posibilidad de sufrimiento desaparece en este momento de consciencia pura, pues, como tal, el deseo volitivo desaparece y nos convertimos en una especie de ente que sólo existe percibiendo y para percibir.

Debido a que las obras de arte difícilmente surgen en relación con algún impulso volitivo—o ese sería el ideal romántico del que parte *Schopenhauer* en su reflexión⁷⁴—, y son por ende y en sí mismas fragmentos intelectuales creados para su sola contemplación y cognición, resulta más sencillo que a través de éstas alcancemos aquel estado como *sujetos de cognición pura* que al observar al mundo externo, el cual tan fácilmente permeamos con nuestros anhelos y deseos (Schopenhauer, 2008); ya que la posibilidad de alcanzar este estado de aprehensión puramente intuitiva, a través de percibir el mundo circundante, requiere de un despliegue de sensibilidad un tanto más sofisticado que el del hombre común—lo que *Schopenhauer* describe como percibir al *todo* a través de alguna de sus partes, a la *Voluntad* por medio de alguna de sus manifestaciones. La capacidad de ubicarnos en este estado al percibir el arte (pintura, poesía, música, etc.) nos facilita esta posibilidad, pues es como si los mismos “*artistas geniales*” nos prestaran sus sentidos para percibir el mundo de la manera en la que ellos lo hacen (Schopenhauer, 2008).

⁷⁴ Cabría aclarar que, de forma aparentemente paradójica con su filosofía *contra-volitiva*, *Schopenhauer* era un afanoso admirador de las bellas artes (Magee, 2009). Es muy probable que su consideración sobre la exclusividad del arte para evocar este estado en el ser humano, surgiera de su propia experiencia como espectador—así como el *Taoísmo* en algún punto ubicaba a la *alquimia interna*, y el *Budismo* a la *meditación* como vías exclusivas, partiendo de su uso tradicional.

Tanto el observar un paisaje extraordinario como sólo su representación artística sobre un lienzo, son actividades contemplativas que nos posibilitan el transportarnos fuera del *principium individuationis*, y de la cadena desenfrenada del impulso volitivo (Cohan, 2007). En aquel momento el sujeto se funde con el objeto de su percepción, realizándose totalmente en la intuición activa y espontánea del momento presente. La creación artística misma ya implica esta posición, siendo dicha obra una forma de plasmar aquella intuición del *todo* a través del sujeto cognitivo único del humano artista.

6.4 La afirmación de la Voluntad

Recapitulando, dijimos que, a raíz del retorno hacia la *intuición* que toma *Kant* como punto de partida hacia una *crítica de la razón pura*, *Schopenhauer* extiende las subsecuentes implicaciones de este vistazo *dentro* del ser humano y su condición, dando cuenta entonces del *mundo como Presentación* y como *Voluntad*. Tenemos entonces que la exhibición más primitiva de *la Voluntad* en el ser humano, que se encarga de su mera supervivencia, le concede una efímera y así tentativa satisfacción que se limita a sus inquietudes volitivas—lo que hemos entendido como un primer y fútil intento por superar el ciclo que va del dolor al aburrimiento, y que encuentra como única terminación a la muerte. *Schopenhauer* da cuenta de esta necesidad insatisfecha en el ser humano, al que describe como un ser cuya condición en constante tensión, impulsado a buscar alivio de su eterna insatisfacción en la *trascendencia* de la misma, es lo que lo lleva a desarrollar mitos, religiones, filosofía y arte—reconociendo en las dos últimas una auténtica manera de abolir su estado meramente volitivo y de sufrimiento.

En otras palabras, los actos de *la Voluntad* no competen en él (o ella) sólo a su despliegue volitivo, por sus necesidades primarias, sino que también, en aras de *completitud* y *sentido*, tiene la capacidad de ubicarse fuera de aquel *ciclo*—suscitado bajo el *principium individuationis*—, para liberarse de su estado finito de impermanencia, en el momento presente de existencia: “*ver transcurrir así éste nuestro breve período de tiempo sería algo insoportable si en lo más profundo de nuestro ser nouviésemos la secreta consciencia de que nos pertenece la fuente inagotable de la eternidad, con la que se renueva continuamente el tiempo de vida... Nuestra existencia no tiene ninguna base ni fundamento sobre el que apoyarse más que el fugaz presente*” (*Schopenhauer*, 1998,

p.107). De tal forma, este salto o rompimiento con la individuación se consigue de forma más auténtica a través del despliegue de la intuición sobre momento presente—aquel que es la *manifestación* más genuina en nuestra *especie*, como *sujetos de cognición pura*.

Es en este punto en donde nuestro pensador alemán abre propiamente la puerta desde las limitaciones del entendimiento, la *condición humana* descrita en el principio de individuación, hacia la *realización intuitiva*, momento en el que el ser humano despliega su forma más auténtica, *espontáneamente*, como *sujeto de cognición pura* – miembro genuino del género humano ejercitando su atributo característico de especie: *el encuentro experiencial con el mundo*. Propongo que entendamos lo anterior como el primer paso hacia la genuina participación de *lo humano*, acuñando este término como equivalente a *lo espiritual* que habíamos utilizado en nuestra exploración del pensamiento Oriental – demarcando su surgimiento desde un ámbito secular y mantiene un mismo evento de percepción intuitiva y acto espontáneo. Hablamos de esta realización intuitiva desde el pensamiento *schopenhaueriano*, como una inclinación propiamente humana a girar del *sujeto volitivo*, cuyo único propósito es la apropiación y consumo de satisfactores, por el *sujeto de cognición pura* – esta manifestación sofisticada de la *Voluntad* logra comprenderse como tal, un elemento partícipe de un *todo*, que decide omitir sus propias voliciones en aras de aquel.

Esta posibilidad de manifestación de *lo humano* resulta equivalente a la forma en la que los *Taoístas* y *Budistas* participan en *lo espiritual*, partiendo cada uno de estos entendimientos des sus tradiciones respectivas. El corazón nos impulsa a purificarlo y apaciguarlo en la práctica de *Wu wei* para armonizar con el *Tao*. La mente *tropieza* con la experiencia de *Satori* de forma espontánea al alcanzar al *bardo*, experiencia que la arraiga al momento presente, y la libera de *Samsāra* en la realización de su naturaleza. Al facilitar al individuo su “liberación de sí”—de su *individuación*—por medio de la apreciación artística y la meditación filosófica, éste será capaz de identificarse intuitivamente con el *todo* de la realidad que percibe a su alrededor, y así *generalizar* sus consideraciones también para con *el mundo*. De tal forma, dada esta nueva visión—que también con *Satori* veíamos se habla de una nueva perspectiva—, *Schopenhauer* describe que resulta natural el que la conducta espontánea de quien ahí se ubique, resultara más bien generosa en cuanto a que ésta

participaría lo menos posible en la volición—del *individuo*—y más adecuadamente en la intuición—del *todo* de la *Voluntad*.

Observamos ahora que las tres tradiciones coinciden en el mismo punto: la consciencia intuitiva del presente representa, subjetivamente, y luego permite, objetivamente, la manifestación o afirmación más auténtica de la *Voluntad* como especie humana⁷⁵. Su expresión más genuina pertenece solo al ámbito de la espontaneidad, del devenir del actuar humano; por ende, aquel no puede constreñirse *per se* ningún *canon moral*, pues se perdería; éste entendimiento sólo representa una conclusión meditativa sobre la *condición humana* al momento de realizarse. Esta manifestación es individual e independiente, se suscita para uno aunque se refleje en su actuar, y jamás podrá explicitarse en el argumento racional, como conclusión lógica de un sistema de pensamiento tal cual esté exhibida. En este sentido, aún la aserción *carpe diem* como principio universal resultaría equívoca, como precisamente reconoce *Schopenhauer*: “sobre consideraciones como las precedentes se puede, ciertamente, fundar la teoría de que la mayor sabiduría consiste en disfrutar del presente y hacer de él la meta de la vida; porque el presente es lo único real... Pero por la misma razón se podría llamar a esto la mayor estupidez, porque lo que en cada instante sucesivo no es ya, lo que desaparece totalmente como un sueño, no será nunca digno de ser seriamente deseado” (1998, p107-108).

Al hablar del momento presente no se pretende hacer referencia a ningún tipo de determinación temporal⁷⁶, sino sólo al acto espontáneo evidente y a su realización intuitiva inherente—a dichos rasgos que sólo el individuo puede experimentar, sin importar qué tipo de desenvolvimiento conlleve, pues según estas postulaciones sería de igual manera una *afirmación*, fundada en nuestra consciencia del acto, reiterando en el *cómo* hacemos y no en el *qué* hacemos, atendiendo no a la mera volición, pues *todo* es manifestación de la *Voluntad*. El despliegue auténtico de la *Voluntad*, en la forma de un *sujeto cognitivo*, implica la “negación de la vida” en un sentido *volitivo*, pues, relativo a aquella dicotomía

⁷⁵ Tal vez pudiéramos pensarlo como la *Idea Platónica* del *ser humano*—recordando el entendimiento *Schopenhaueriano* al respecto de dichas ideas.

⁷⁶ Cronológicamente, según la concepción común, o subjetivamente, dada la concepción *Kantiana* de las *c. s. ap.* No se pretende determinar que lo que esté sucediendo ahora mismo (diferente de lo que sucedió antes, o de lo que no ha sucedido, que sucederá después). Tampoco necesariamente se habla sólo de la percepción subjetiva (de la categoría del *tiempo* como categoría sensorial), que sería un primer paso, como ya dije, cuya finalidad se encuentra en el acto espontáneo manifiesto en el ámbito objetivo del mundo.

vida-muerte, se acepta la muerte (o el sufrimiento) como condición de nuestra existencia humana, y todo lo que ella implique mientras exista—atender a las *condiciones*, que son más sustanciales, y no quedarnos con el mero resultado de las mismas; entendimiento al que se accede por medio de, pero que no se reduce a, la *intuición del momento presente*.

Al alcanzar este punto, como hiciera la tradición Oriental, observamos una instancia donde el pensamiento Occidental concilia sus consideraciones sobre lo corporal, lo intelectual y lo moral (como fue con *Dhyana, Prajna y Sila*), concluyendo que la *condición humana* no le permite alcanzar un conocimiento *per se* de lo que resulta *esencial* en ninguno de aquellos campos; apreciando entonces que la manifestación de éstas en la experiencia se mantiene en constante flujo sin importar si somos capaces de comprender su finalidad última o no. Así, se concluye que para conciliar dicha *incompletitud* hemos de regresar a la forma auténtica—como *sujetos cognitivos*—, aquella afirmación intuitiva de nuestra existencia, y partir de ahí en nuestro despliegue hacia la asimilación de la *condición humana*—lo que nos alejará del sufrimiento, y nos acercará más y más a dicha afirmación natural. Este rasgo, su exaltación y la posterior dinámica a la que nos insta, resultan distintivos en nuestra especie, y por tanto permean todo el ámbito de *lo humano*—posible en todas las manifestaciones del individuo, pues no habría manera de determinar absolutamente cuál (el *qué*) estará *imbuida de humanidad* y cual no; siendo que lo que influye, más bien, es la apropiación consciente, entendimiento intuitivo o *libre propósito*⁷⁷ (el *cómo*). Yendo un paso más lejos, aquella participación en *lo espiritual* que entendimos a partir de las tradiciones Orientales, es entendida propiamente, a través de la tradición Occidental, como la manifestación consciente de *lo humano*.

La *afirmación intuitiva* es siempre manifiesta, aún a pesar de la *oscuridad intelectual*, pues la existencia *„existe“* incluso si indiferente a nuestros anhelos e ideologías. Damos cuenta entonces que la presunta oscuridad es patente sólo ante nuestra consciencia volitiva; y de ésta, que el ser humano es su única presa—presa de sí mismo, por el uso limitado que hace de sus facultades, mantenidas en un estado *primitivo*. Esta noción se alcanza, por supuesto, partiendo de una consciencia diferente, si no más sofisticada al menos sí más despierta a las implicaciones de la *condición humana* y su esencia intuitiva. El *sujeto*

⁷⁷ Reflejando una *manifestación auténtica de la Voluntad*, que niega la volición y por ende es *libre* de ella.

volitivo se encuentra atrapado en la disyuntiva entre sus necesidades inmediatas y sus ideales rotos; en este modo de consciencia él es su propio verdugo, pues constriñe su entendimiento, y no legitima aquella tención como esencial para su especie. Hacerlo le evitaría el sufrimiento, pues le permitiría apreciar y aprovechar el hecho igualmente innegable de su perenne existencia.

Si bien acceder a esta facultad acarrea afrontar el *sufrimiento*, de la ruptura de nuestro anhelo por completitud–inmortalidad material, prosperidad social, etc.–frente a la imagen fúnebre del mundo que sale a nuestro encuentro, no significa que aquel no pueda conciliarse jamás con un modo vivencial *afirmativo*. Como hemos observado hasta el momento en nuestras exploraciones, al alcanzar el principio, que pone de relieve dicha condición irresoluble y nos *concientiza* sobre nuestro *estado intuitivo*, nos vemos impulsados hacia el acto espontáneo; nos percatamos entonces de que en todo momento presente de existencia estamos superando aquel lúgubre umbral que nuestro intelecto volitivo dibuja para nosotros.

La anterior concepción, del suplir el *qué* por el *cómo*, llevaría a los pensadores posteriores a considerar una pregunta aún ulterior, la cual emerge como consecuencia a tan sugerente señalamiento metafísico, cuestionándolo: *¿para qué?* Si bien esta pregunta podría entenderse ya satisfecha con la explicación de *Schopenhauer* sobre el *animal metaphysicum*, entendiendo la labor metafísica como parte de nuestra *condición humana*, recordemos que comprender la total extensión del ámbito de *lo humano*⁷⁸ es más laborioso de lo que la mera argumentación nos permite apreciar al poner de relieve sus prerrogativas. Asumir a la meditación metafísica – o a la exposición o ejercicio artístico – como las formas exclusivas de la auténtica *manifestación de lo humano* sería un error⁷⁹, señalado propiamente por la misma conclusión sugerida: sólo *la concientización intuitiva* y *el acto espontáneo* reflejan la auténtica humanidad – algo que, finalmente, no puede comprobarse y entonces replicarse como una ley, sino sólo experimentarse con la vivencia propia. Para

⁷⁸ Previamente *lo espiritual*, pero que, debido a las anteriores explicaciones, en lo posterior sustituiremos por este nuevo *adjetivo sustantivado* que refiere más bien a una postura secular en nuestro entendimiento de la misma dimensión.

⁷⁹ “...ya es hora de sustituir la pregunta kantiana «cómo son posibles los juicios sintéticos a priori» por una pregunta distinta: «¿por qué es necesaria una creencia en tales juicios?» – es decir, ya es hora de comprender que, para la finalidad conservar seres de nuestra especie, hay que creer que tales juicios son verdaderos; ¿por lo cual, naturalmente, podrían ser incluso juicios falsos!” (Nietzsche, 2013, p.41).

los pensadores posteriores, específicamente del *movimiento existencialista*, sería precisamente la *existencia* el único punto de partida, pues esta instancia es notoriamente previa a cualquier determinación o imperativo posible que pudiera constatarse por medio del razonamiento.

VII. ACERCA DEL EXISTENCIALISMO

El pensamiento *Existencialista* ha sido de los últimos en la tradición filosófica que ha logrado dejar huella sobre la concepción de la vida cotidiana, fuera de las aulas (Barret, 1990). Coincidiendo con lo hasta ahora expuesto sobre *lo humano*, su interés versa en cuestiones no exclusivamente académicas—diferente de las filosofías sobre la ciencia y la cognición que habíamos explorado anteriormente—, sino sobre el abordaje de problemas emblemáticos para todo hombre y mujer, tópicos como la ansiedad existente en la lucha diaria de la vida bajo la sombra de la muerte, que atañen a todo ciudadano de a pie. Sus autores, testigos de aquella ruptura de los ideales de la razón que ya hemos explorado, decidieron abordar de frente en la experiencia de aquella “*herida*” que en su época se hacía evidente. Heredera de los ideales de la ilustración, que fueron tristemente desmitificados por los eventos históricos posteriores, en la crisis por la secularización, el alienamiento resultado de la industria, y el sentimiento de abandono surgido en las grandes ciudades, observando una imagen completa del ser humano, que abarca también su lado oscuro e irracional.

El *Existencialismo* dio manifestación expresa de las tensiones de la época moderna, procedentes del avance que la ciencia había traído a la sociedad, lo cual culturalmente implicaba sacrificar a la religión y con ello el “*fundamento psicológico*” (Barret, 1990) que sustentaba el otrora coherente flujo de las actividades humanas como parte de una *cosmovisión*, desarraigo que lo llevó a verse frente a frente con un “*divorcio*” entre él y el mundo: “[el ser humano] *fue liberado para lidiar con el mundo en toda su brutal objetividad... forzado a sentirse indigente en aquel mundo*” (Barret, 1990, p.25)⁸⁰.

También, dada la industrialización de la sociedad gracias a la ciencia, y con ello la llegada de sistemas políticos capitalistas, los cuales racionalizaban cada vez más la organización de la vida humana, el quiebre suscitado con este esquema en la Primera Guerra Mundial dejó al hombre moderno un enorme sentimiento de extrañeza, pues fue separado de sus ideales racionalistas hacia la desolada realización de que nada es permanente. En pocas palabras, la misma trayectoria histórica del hombre volvió flagrante

⁸⁰ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Barret, 1990, son traducciones propias de la obra original en inglés.

aquello que los filósofos modernos habían advertido en sus obras desde hacía tiempo atrás, sobre los límites de los ideales de la razón, llevando al ser humano al punto crítico de tener que dar cuenta de su condición finita a pesar de todas sus ideologías.

No obstante, esta conclusión, cuya “nada” ideológica pudiera resultar tan abrumadora, su consecuencia aún no resultaba definitiva pues la volición en la *condición humana* permanecía palpitante – hecho que ya *Schopenhauer* había explorado, como vimos, y que aunque absurdo, no dejaba de ser actual, lo que para la nueva generación de pensadores consistía en un nuevo principio *absurdo*... “*si esta respuesta es sincera, si simboliza aquel extraño estado del alma en el que el vacío se torna elocuente, en el que la cadena de gestos cotidianos se rompe, en el que el corazón busca en vano el vínculo que la una de nuevo, entonces esta es, por decirlo así, la primera señal del absurdo*” (Camus, 1991, p.12)⁸¹.

De la misma manera en la que el *bardo* de la tradición Tibetana del *Budismo* consideraba a la experiencia del vacío–del dolor y de la muerte–como un momento para realizarnos en la *trascendencia*, los pensadores de la época contemporánea concluyeron que aquella “*ansiedad*” sugería un fuerte impulso hacia la consciencia propia. Igualmente, las conclusiones extravagantes de *Hume* habían despabilado a *Kant*, y a ojos de *Schopenhauer*, el *dolor del mundo* instaba al *ser humano* a buscar balance asiéndose de algún barandal de sentido. A lo largo de la historia de la filosofía, la mente se había perdido en el ciclo vicioso de su auto-análisis metafísico, similar a como en Oriente se habían considerado a las ideas ortodoxas como la mera caparazón del corazón genuino del *Budismo* en el *Zen*. Para los autores *existencialistas*, resultaba claro que, históricamente, había existido una tención intelectual al respecto de *aquella* tan frágil conciliación de la razón y el mundo–inquietud que también nosotros pudimos observar latente en las meditaciones de los filósofos modernos y sus propuestas metafísicas, es decir, la existencia del anhelo por unidad total frente al innegable hecho de su virtual imposibilidad, para lo cual habían optado, en un movimiento secular, por la experiencia de la propia existencia como condición, como única salida. El hombre racional y de ciencia, al tomar la distancia secular con su lado contemplativo, termina fragmentado y desilusionado del mundo, quedando como un extraño en tierra propia (Barret, 1990).

⁸¹ Ésta y las subsecuentes citas provenientes de Camus, 1991, son traducciones propias de la obra original en inglés.

En ese sentido, es claro que el pensamiento de *Schopenhauer* ya “prefiguraba” (Magee, 2009) al del *Existencialismo*, pues ambos consideran al mundo y la vida como carentes *por sí mismos* de un sentido o propósito ulterior. Ambas posturas son motivadas por la búsqueda de una manera para superar la angustia (o *sufrimiento*) inherente a este estado, concluyendo en la consciencia intuitiva del momento presente—y las implicaciones que alcanzarla conlleven, exhibidas en la espontaneidad del individuo—como única forma de concordar con dicha condición. Frente a esta disyuntiva, los autores y pensadores asociados al *Existencialismo* tendrían la tarea no solo de concientizarnos acerca de su propio quiebre—colocarnos ahí, frente a la misma, no permitiéndonos sucumbir ante la somnolencia de la vida urbana—sino también de presentarnos con una alternativa, pues aún dentro de aquel marco tan pobre en el que la humanidad se encontraba, en realidad no estaba carente de posibilidades.

7.1 *El sentimiento del absurdo*

La condición humana, como vimos, resulta ser un absurdo inevitable pues, a pesar de la falibilidad de nuestro intelecto, incompleto en cuanto a su capacidad de “*sentido último*” — lo que rompe con el sentimiento de “*familiaridad*” que sentíamos con el mundo que describía para nosotros — no necesariamente implica la apelación natural por su impugnación o rechazo. El mismo cuerpo se niega a aceptar su aniquilación como consecuencia de este hecho, se *rebela* contra la inanidad intelectual, digamos, no dejándonos otra opción más que afrontar la eterna disyuntiva entre ambos: “[a] *esa última encrucijada donde el pensamiento vacila, muchos hombres han arribado... [y] abdicado lo que es máspreciado para ellos, su vida. Otros, príncipes de la mente, abdicaron igualmente, iniciando el suicidio de su pensamiento en su rebeldía más pura. El esfuerzo real es quedarse ahí... y examinar de cerca la vegetación de esas regiones distantes*” (Camus, 1991, p.10). En ese árido “*desierto*” en donde la mente viajera encuentra su última morada, abandonada a la inanidad de sus ideales, existe todavía una alternativa, pues incluso ahí la vida encuentra manifestación y el primer paso para percatarnos de ello es dejar de “*eludir*” el absurdo que nuestra estadía en aquel lugar implica. El filósofo, novelista y dramaturgo francés *Albert Camus* (1913 – 1960), se cuestionaba precisamente sobre la valía de esta existencia tan pertinaz, que nos sobreviene incluso a pesar de la ruptura de nuestros ideales — afirmando que... “*la única grandeza de la humanidad reside*

en luchar contra aquello que lo abrumba... lo que debe buscarse no es la felicidad, sino... una suerte de grandeza en medio de la desesperación” (Camus citado en Zane y Korkos, 2004, p.36).

Aquella noción de una existencia *absurda*, se encarna al alcanzar el límite de la certeza, vislumbrando la indeterminación e inconsistencia como agujeros al horizonte hacia donde afanosamente nos dirigimos. Aún para *Camus* aceptar y permanecer en este *desierto ideológico*, equivalente a afrontar nuestra *condición humana*, lleva consigo su clarificación como noción tajante que representara para nuestras posibilidades – un esclarecimiento no fundado en el análisis racional sino en el acto, pues los actos e impulsos del ser humano lo definen tanto o más que sus creencias (Camus, 1991). Este estado absurdo, pues, exhibe sus frutos en los actos propiciados en el ser humano, a través de los cuales concede su despliegue a pesar de la falibilidad de sus poderes intelectuales, a pesar de su pequeñez y finitud.

Aunque la advertencia de imposibilidad para el conocimiento científico y progreso social idóneos se mantenga, un breve sentimiento de familiaridad emerge—un “*sentimiento del clima*” que se nos presenta como...”*aquella nostalgia por unidad, ese apetito por lo absoluto [que] ilustra el impulso esencial del drama humano*” (p.17). Es este sentimiento *absurdo* el fundamento constitutivo del principio al que arribemos partiendo desde alguna línea de pensamiento racional hasta sus límites, como sucedió con *Hume*, a quien recordemos le resultaba extraña la forma en la que su vida cotidiana reconciliaba sus previos cuestionamientos de manera *intuitiva*, adjudicándolo a un proceso mental que se admite imposibilitado para explicar a ciencia cierta—quizá también sucediera lo mismo con el pesimismo de *Schopenhauer*, quien, no obstante, tuvo una vida rodeada de posibilidades de placer y esparcimiento (Magee, 2009). Aquel endeble principio—el que haya de ser quebrado y posteriormente atravesado, como un *umbral*—es la zanja existente entre nuestros anhelos y la realidad. Cualquier “*puente*” de esperanza que se forjara para unificarlo de nuevo—por medio de la razón o la fe—nos mantendría inmóviles, pues su estructura de cristal se quebraría con el menor movimiento (Camus, 1991). De tal suerte, para este pensador *existencialista* resulta claro que es el sentimiento *absurdo*, que yaciera en la consciencia

factual del presente *desierto de ideales*, la única certeza confiable—aún si permeada de angustia⁸².

Hemos explorado algunas de las tradiciones de pensamiento que arribaron a estados equivalentes al del sentimiento absurdo, que ahora observamos emergente ante la *decepción* de Occidente; ante sus ojos aún acostumbrados al fundamento racional, quizá también los actos de aquellos monjes resultaran absurdos, dado sus principios infundados. El *Taoísta*, al asimilar la *impermanencia* que permea al mundo, que le imposibilita determinar el correcto camino para sus actos; el *Budista*, al concluir que la *vacuidad* de su mente constituye el mundo de ilusiones y sufrimiento que habitamos; también el pensador Occidental, quien nos ilustra claramente la impotencia de la *razón pura* ante su anhelo de absoluta completitud sistemática. ¿Cómo es que todos ellos, partiendo de diversas tradiciones y épocas, mantuvieron su postura de afrontamiento ante la impotencia y sinsentido, y el sentimiento melancólico que les acompaña?, se pregunta *Camus*⁸³.

Al asimilar la *impermanencia* del mundo, el *Taoísta* se mantiene firme en su convicción por armonizar con el *Tao*, vertiendo total confianza en la “*purificación de su corazón*” a pesar del arduo (incluso mortal) camino que le espera—que para ojos racionalistas pudiera resultar absurdo, por lo falible de tal fundamento subjetivo. También el *Budista* pudiera resultarle absurdo, al ostentar su acto espontáneo como prueba del vaciado total de su mente—dado que éste aún duerme, aún se alimenta, aún vive, pero, asegura, ya no de la misma manera. En cuanto a la conclusión de la tradición Occidental, para *Camus* será el pensamiento *existencialista* el “*suicidio filosófico*” que sirviera como punto de partida, al asimilar aquella condición absurda como la *rebeldía* que representa la propia existencia ante los límites de la razón—vía para recobrar la *libertad* y las *pasiones* humanas ante la inanidad intelectual. Demuestra esta corriente “*el movimiento por el cual un pensamiento se niega a sí mismo y tiende a trascenderse en esa misma negación*” (*Camus*, 1991, p.31), siendo el *sentimiento absurdo* que prevalece “*la lúcida razón notando sus limitantes*” (p.49)—haciendo eco a *Kant*, en la función de la razón pura como marcador para sus propias limitantes, superficialmente una afirmación absurda. Dadas las anteriores consideraciones,

⁸² “... aquella ciencia que debía enseñármelo todo termina [sólo] como una hipótesis... la mano del atardecer sobre este corazón turbulento me enseña mucho más” (*Camus*, 1991, p.20).

⁸³ “...nunca las mentes habían sido tan diferentes. Aun así, reconocemos idénticos los panoramas espirituales bajo los cuales se han puesto en marcha” (*Camus*, 1991, p.23).

Camus concluye que la vida que insiste en dicha *rebeldía*—referente a mantenernos en la irremediable tensión entre el *optimismo existencial* y el *pesimismo intelectual*, aquella postura absurda que reitera el desafío contra un mundo carente de aquello que anhela encontrar—es la postura filosófica y de vida más coherente que puede haber.

En mi opinión, este entendimiento nos apoya en nuestra configuración de una equivalencia del mismo con *lo espiritual*, pues, además de su coincidir en el ámbito de lo *intuitivo*, muestra total congruencia a pesar de ser secular—alcanza dicho resultado sin partir de la mística, como hicimos con nuestro entendimiento de *lo espiritual*. El entendimiento de *lo humano* no evade las implicaciones del divorcio con cualquier ideología, ni se remonta a alguna especie de dogma moderno finalmente paradójico—como el *naturalismo* ya descartado por *Hume* y luego por *Schopenhauer*, con sus posturas *escéptica* y *pesimista* hacia la ciencia respectivamente. Asimila la *condición humana* y se ubica entonces en la *intuición*, como primer paso de cualquier resolución posterior, manifestándose posteriormente en el acto—cotidiano o artístico, pero finalmente desplegando a un *sujeto cognitivo auténtico*. Acepta la finitud y falibilidad de nuestra condición, el resultado *pesimista* de nuestro intelecto, pero aún encarna una afirmación en el acto espontáneo: la *manifestación* innegable de la existencia—entendida desde la ruta *mística* del pensamiento Oriental como la *participación en lo espiritual*, y ahora, desde la ruta *secular* del pensamiento Occidental, como la *manifestación de lo humano*. El *sentimiento absurdo* como realización intuitiva del Occidental, lo dispara consecuentemente (espontáneamente) al acto como alternativa, pues, en cualquier caso, le otorga la estabilidad ideológica tan anhelada. Aún si trágica o pesimista, incómoda o absurda en apariencia, dada la finitud que permea al mundo encuentra esta postura siempre un sustento, la confirmación constante de la existencia.

Esta vía pone al ser humano frente a la más cruda realidad de su libertad. Al asimilar que el futuro no nos pertenece, pues difícilmente podría concebirse con certeza, pues comprendemos los límites de la razón, el *sentimiento absurdo* nos „libera“ de la idea de una absoluta libertad (*Camus*, 1991). La noción *positiva* de que *volición* y *voluntad* son equivalentes se desvanece, y con ello la posibilidad de descifrar sistemáticamente al mundo y al ser humano—la pretensión por definir la esencia del hombre *a priori*, imponiendo

cánones e imperativos para asegurar una supuestamente óptima existencia. Esta ingenua imposición de la razón resulta en un obstáculo para el despliegue de la libertad auténtica: “*en realidad le estorba. En la medida en la que imaginaba un propósito para su vida, [el hombre] se adaptó a sí mismo a las demandas de aquel propósito y se convirtió así en esclavo de su propia libertad*” (Camus, 1991, p.53). Una vez liberado del *velo ideológico*, el ser humano da cuenta de su condición como esclavo de su volición, como había explicado *Schopenhauer*, y torna su mirada hacia el interior, a su genuina pasión “*crystalizándose dentro de él*”. Este “*retorno a la consciencia*” nos despierta del letargo fomentado por las ideologías, y abre momentáneamente un espacio para la auténtica libertad “*...ese increíble desinterés con respecto a todo excepto por la flama pura de la vida*” (Camus, 1991, p.60).

Se agrega entonces no solo la libertad, sino la pasión por vivir, como consecuencia a este *rebelde* entendido de la *condición humana* y el sentimiento absurdo que deja en nosotros. Su posible valor como “regla moral” yace sólo en la facilidad que nos otorga para tener experiencias vivenciales, o parafraseando a *Camus* (1991), de encarar al mundo las más veces posibles—acto que ciertamente *refresca* el mismo entendido absurdo y este mismo acto, pues todo evento o experiencia implicará también su final, llevándonos a tomar al dolor y la finitud como oportunidad y no más como obstáculo⁸⁴.

7.2 Asimilando „b espiritual” como „b humano”

En este punto en el que el pensamiento Occidental se coloca en paralelo con la evolución del pensamiento Oriental, también éste ha de lidiar con el aparente nihilismo que a primera vista promulga con su *existencialismo*—y del que el *Zen* también pudiera ser precipitada pero erróneamente acusado (Suzuki, 2006). Es momento de asimilar las implicaciones que tiene el entender la *participación en lo espiritual* como la *manifestación de lo humano* para superar dicha acusación.

En el *Taoísmo* se decía que una vez asimilado el principio de la impermanencia, nuestros actos tenderían hacia el *Tao*, y aunque aparentemente insensatos su intención sería armónica, de nuestro corazón con el *Tao*. En el *Budismo* dimos cuenta de que, al asimilar el

⁸⁴ Conclusión que claramente coincide con las experiencias de los *Siete Maestros* al *purificar su corazón*; la experiencia de los *bardos Tibetanos*; y los *tropiezos* que da la mente al toparse con *Satori*.

principio de la vacuidad, asimismo se entendía a la naturaleza de *Buda* siempre presente en nuestros actos cotidianos más espontáneos, y aún en los más excéntricos—como descuartizar a un gato en aras de despertar la mente de un monje, pues, ¿qué más podríamos hacer si no lo que es natural en nosotros? (Suzuki, 2006). De la misma forma, *Schopenhauer* ya nos explicaba que entender el principio de la individuación, develar la ilusión que disfraza a nuestras diferencias individuales como esenciales, inclinaba espontáneamente al ser humano hacia una intención de generosidad, entendiendo que la transgresión a otro por satisfacción volitiva es realmente un perjuicio propio, como manifestación de la *Voluntad* que ambas partes constituyen. Finalmente, entendamos también que, ocupar la perspectiva *existencialista* y apropiarnos del sentimiento absurdo como vestigio del anhelo racionalista, atestiguar la ruptura de nuestras ambiciones y aceptando su frugalidad ante la propia *intuición*, no nos confiere necesariamente al libertinaje, pues al ser autónomos sólo nosotros mismos seremos responsables de nuestros actos y sus consecuencias.

A partir de *Kant* y *Schopenhauer*, y en el *Existencialismo*, es el sujeto el punto primero de partida – en la comprensión de su *condición* que lo lleva a asumir su *existencia*. Dentro de esta perspectiva de consciencia no existe ya ninguna excusa ideológica a traspasar la *responsabilidad* del acto—algún otro agente (cultural, social, político, etc.) diferente del mismo individuo, que lo libre del compromiso que implican sus decisiones ni de la angustia que les acompaña (Sartre, 2007). Si bien en compañía de *Schopenhauer* vislumbramos esta metamorfosis de la *volición* a la *Voluntad* como un giro de consciencia, también aquí observamos que, dada la responsabilidad que acompaña al sentimiento absurdo y el acto *rebelde* que suscita, este entendimiento genuino no llevaría al individuo al alboroto total de las voliciones, pues aquella autonomía y *pasión por la vida* que despierta esta postura contrastaría de manera chocante con las consecuencias del libertinaje que comprometerían al individuo⁸⁵. Todo lo contrario al nihilismo inclusive, ya que en esta perspectiva *existencialista* el ser humano resulta único poseedor de la facultad de hacer algo de sí mismo, responsabilidad de sí que estará siempre presente sobre la especie humana—dado que como humano, miembro activo de un *todo*, su existencia es siempre

⁸⁵ “Obedecer a la flama es al mismo tiempo lo más sencillo y lo más difícil de hacer” (Camus, 1991, p.64).

fundamental, y por extensión, para cualquier filosofía o modo de proceder que elija y que, entonces, haga patente para toda la especie⁸⁶.

En pocas palabras, nos percatamos de que nuestros actos vendrán a definir lo que es esencialmente humano, aquello que sea característico y legítimo para toda la especie; esta intuición nos indica que estamos eligiendo, en cada caso, en nombre de toda la humanidad (Sartre, 2007)—conclusión que hace eco a las del *Taoísmo* y las de *Schopenhauer*, pues da cuenta del efecto que las voliciones humanas tienen sobre las manifestaciones de *la Voluntad*, del individuo para con el *todo*, siendo que en ambos casos estaremos inclinados naturalmente a *armonizar* en lugar de *antagonizar*⁸⁷. Dicho de otra forma, cargamos con la responsabilidad de *patentar* con nuestros actos aquellos que para toda la especie resultaran legítimos; y de hecho constitutivos, pues como seres humanos, todos tenemos la capacidad de *manifestar* y así *construir lo humano*.

Esta enorme carga es también causante de la angustia que acompaña nuestra autonomía (Sartre, 2007), recompensa del divorcio ideológico y secularización científica de la época moderna—evolución *fuera del caparazón metafísico*—, y que asimismo es combustible para el *sentimiento absurdo* que revela la verdadera pasión en el acto o experiencia presente (Camus, 1991). Es decir, la misma responsabilidad evocada por esta *experiencia intuitiva* nos mantiene en el mismo estado de consciencia, aquel *desierto ideológico* dentro del cual nos vemos impulsados a actuar de forma coherente con nuestra autonomía: el *acto espontáneo* que *manifiesta* nuestra auténtica libertad como *seres humanos*.

Por el otro lado, si bien las afirmaciones precedentes alcanzan conclusiones equiparables con las del pensamiento oriental—en cuanto al ámbito intuitivo, o de *lo espiritual*—esto no tendría que observarse como una inclinación reduccionista, que simplifique por su parte las creencias religiosas de aquellos adeptos—los puntos de partida desde donde trazaron sus propias rutas hacia *lo espiritual*—, por medio de una explicación relativa a la condición del ser humano y su búsqueda por completitud, etc. Al margen de

⁸⁶ “Cuando decimos que el hombre se elige a sí mismo, no sólo nos referimos a que cada uno debe elegirse a sí mismo, sino también que al hacerlo, está eligiendo por todos los hombres... Nuestra responsabilidad es pues mucho mayor de lo que habríamos imaginado, pues concierne a toda la humanidad” (Sartre, 2007, p.24).

⁸⁷ Reiterando este movimiento *dentro* de la dimensión de *lo humano*, y no refiriendo a un ámbito *social*: pudiera ser el caso que el acto más auténtico y armónico de un individuo, fuera oponerse a las ideas de otro, o a alguna ley injusta a criticar, etc., pues no se encuentra *reducido* a la *dimensión social*, de la moral y la ley.

cualquier investigación ulterior sobre la *veracidad* particularmente científica, de las creencias que cada tradición exalte—relativo a un entendimiento literal del *Nirvana* o de la *inmortalidad*, etc.—, el movimiento evolutivo que cada una exhibe en sus meditaciones, manifiesta para mi entendimiento—tanto en su ímpetu como en sus conclusiones—una posibilidad de concebirlas como coherentemente equivalentes y válidas, bajo una misma conclusión: *la realización intuitiva y espontánea de la existencia en el momento presente*. Así, propongo entender esta realización no como sustituto o como simplificación de creencias ajenas por las propias, sino como una especie de *traducción* desde las posturas místicas hacia las seculares, partiendo desde este punto conclusivo—si bien la línea de salida difiere, la línea de meta resulta ser la misma, y eso me parece lo más rescatable.

Recordemos también que en el caso del *Taoísmo*, su construcción como religión no fue sino posterior a su conceptualización inicial en la obra de los pensadores clásicos *Lao-tzu* y *Chuang-tzu*, meditaciones puramente filosóficas en donde ya se hablaba de la indeterminación, de *wu wei* y de la imposibilidad de conocer *el Tao*—rituales y creencias místicas arribando posteriormente, y mostrando una *evolución* del entendimiento que la tradición hace de sí misma al alcanzar la historia de los *Siete Maestros*. También en el *Budismo* observamos que la *caparazón metafísica* de la escuela ortodoxa *Theravāda* fue evolucionando al grado de desvanecerse en el precepto del *Zen*, que apela a una experiencia de *Satori* puramente intuitiva y espontánea, en cuyo caso evidentemente coincidente con los preceptos del *existencialismo* se entendería claramente por qué se trata de una *traducción secular* para conformar coherencia, y no de una *reducción* que simplifique aquellas en aras de exhibir éstas como superiores.

Como tal, esta *traducción secular de lo espiritual a lo humano*, mantiene intactas las consecuencias de aquel mensaje espiritualista al ubicarlo en un ámbito humanista—del acto natural y espontáneo, ante la *condición humana* desprovista de ideales, como una alternativa hacia la *trascendencia* para el individuo. Por descabellados que llegaran a resultarnos sus movimientos meditativos, al mostrar total convicción con los mismos, estos autores han logrado salvaguardar la única noción presente en cualquier individuo de esta

especie: la de la propia existencia⁸⁸. Precisamente nos hemos permitido esta realización al superar el *racionalismo* y el *cientificismo*, cuyos límites constriñen nuestro entendimiento de aquellas manifestaciones meditativas, ya por ser “místicas” o por ser “subjetivistas”—relegadas de su importancia y totalmente subestimadas dada la imposibilidad de su reducción a términos cuantificables. A lo largo de nuestra exploración, hemos observado una postura que da cuenta de estos pensadores como miembros de la especie humana, y por ende, afectados por motivaciones diferentes al mero *desarrollo de la ciencia*; inmiscuidos en la tensión pertinente a sus auténticos anhelos y la superación de la *angustia* que la imposibilidad de sufragarlos les evocaba—como evitar el sufrimiento, superar el miedo a la muerte o la manera de actuar con virtud, motivo auténtico de sus incansables elucidaciones.

Al abordar las problemáticas reveladas por los recién instaurados poderes de la cognición humana—como lo era la imposibilidad de completitud sin agregar a Dios a la ecuación, como haría *Descartes*—, las conclusiones del filósofo atea *Hume*, para quien la lógica empirista se encontraba sesgada por sus propios preceptos, destacaban una dimensión que sus predecesores no habían advertido: el elemento intuitivo del sujeto en la constitución y función de su entendimiento, la *dimensión de lo humano*. Fue posteriormente, con la obra de *Kant*, que serían abordadas estas cuestiones con mayor formalidad, y sus implicaciones para la razón, siendo este pensador prusiano quien categorizara las funciones y limitaciones de aquella y diera cuenta de su “vacuidad” al definir las categorías de nuestro entendimiento como *sintéticas a priori*. Finalmente, la tradición Occidental vendría a explorar más allá de aquel *principium individuationis*, bautizado por *Schopenhauer*, filósofo alemán quien a través de este principio daría cuenta del angustiante estado, finito y precario, del ser humano en su condición como *animal metaphysicum*—pero que no lo detiene, no obstante, de alcanzar un entendimiento también como manifestación de la *Voluntad* siempre permanente, en el acto auténtico y espontáneo como *sujeto de cognición pura* que es.

El aquí expuesto como principio-*trascendente* de la individuación, lleva a nuestros ojos una imagen del hombre atado a las únicas constantes de su *surgimiento* y de su *desvanecimiento*, dando como diagnóstico una existencia de lucha constante, de la tensión

⁸⁸ Ésta entendida no sólo en su ámbito intelectual, como resulta la justificación de la mente a través del *cogito*; sino en la experiencia vivencial, que abarca también la autonomía del cuerpo y la motivación del acto.

entre ambos extremos que vive cotidianamente. Con el pensamiento *existencialista* rescatamos que al retomar la consciencia *humana*, la *experiencia intuitiva* del estado presente, podemos utilizar aquella angustia como inspiración. Se afirma asimismo que dicha angustia o *abandono* (Sartre, 2007), resultado de soltar el dogmatismo y abrazar la autonomía—tomarnos a nosotros mismos como única autoridad individual de nuestros actos—refresca en nosotros el hecho de nuestra propia existencia, la cual precede a cualquier determinación o fijación de lo que sea nuestra esencia como seres humanos, dejándonos libres para actuar natural y espontáneamente.

La conclusión Oriental, de la participación *en lo espiritual* a través de la intuición y del acto espontáneo, encuentra resonancia con las conclusiones previas. Se alcanza en Occidente a concebir que *lo humano se revela* a través del acto del individuo y su *pasión por la vida* (o por su encuentro con el mundo, como podríamos adelantar del último capítulo), cuestión que encuentra fundamento en la *experiencia intuitiva* del mismo como *ser humano* y, aún si le pareciera absurdo en principio, el *acto espontáneo* como *manifestación* de su libertad y responsabilidad auténticas. El *occidental* logra conciliar su entendimiento, pues asimila que en ese crudo momento en el que la ruptura ideológica se suscita—divorcio ante la irreconciliable relación del anhelo y la decepción—, se abre la oportunidad para concientizar auténticamente su existencia. En esta *decepción ideológica* surge una alternativa que aún posibilita la *trascendencia* del *ser humano*, visto ya no como una aspiración vertical hacia “algo superior” sino como un movimiento horizontal hacia “algo diferente” o “un encuentro más con la vida”. Es de hecho la ambición por completitud—como la volición del intelecto—, la que llevó a toda la tradición Occidental a alcanzar este punto de quiebre, conclusión crítica que a mi parecer surge del mismo modo en que Oriente abraza la tendencia de *Karma* en aras de confrontar al individuo con *la muerte* y entonces encarar el *reflejo auténtico* de su propio corazón, otorgándole así la oportunidad de experimentar *el bardo* y *Satori* y la *trascendencia* hacia el *Nirvana* en su cotidianidad.

Con este entendimiento de la *dimensión de lo humano*, nos permitimos observar al dolor y la finitud desde otra perspectiva: ahora no sólo como algo *afirmativo*, sino incluso como *necesario* para el despliegue humano; alcanzar este punto requirió llevar la

convicción hasta su última instancia, poniéndose sus respectivos autores en riesgo y vulnerabilidad sus propias filosofías para saltar del ideario a la existencia. Rescatemos las palabras de uno de los primeros pensadores existencialistas (Barret, 1990), *Friedrich Nietzsche*, para resaltar el valor vivencial que es el llevar la idea al acto, la *experiencia* angustiante y dolorosa que implica tal lucha, diferente de erigir una bandera ideológica o dogma académico desde un asiento en el aula: “*Es cosa de muy pocos ser independiente: – es un privilegio de los fuertes. Y quien intenta serlo sin tener necesidad, aunque todo el derecho a ello, demuestra que, probablemente, es no sólo fuerte, sino temerario hasta el exceso. Se introduce en un laberinto, multiplica por mil los peligros que ya la vida comporta en sí; de éstos no es el menor el que nadie vea con sus ojos cómo y en dónde él mismo se extravía, se aísla y es despedazado trozo a trozo por un Minotauro cualquiera de las cavernas de la consciencia... ¡y él ya no puede volver atrás!, ¡no puede retroceder ya tampoco a la compasión de los hombres!*” (Nietzsche, 2013, p.69).

Partiendo desde diversas rutas, siguiendo con tenacidad su camino, cada uno se encontró frente a la cruda noción de una limitante irresoluble para su avance, en pro de su ideal, dejando su sendero trunco por la enorme zanja insuperable. No obstante, la *experiencia intuitiva* se negaba a admitir el presunto abismo, mero hueco intelectual, como limitante. Esta alteración en el terreno para nuestra *existencia humana* no sería un sesgo, para su *ímpetu* se muestra sólo como un camino de tierra desvanecido, perdiéndose la vereda en terreno desconocido, difuminándose con la vegetación de aquella selva de incertidumbre que yace delante, limitando nuestra visión, haciendo dificultoso nuestro avance, pero surgiendo nuevamente su posibilidad. Aún de pie, con los pies descalzos, firmes sobre la tierra mojada–vereda sin empedrado ni dirección–, nos percatamos de que nuestros propios pasos determinan la ruta; aún abrumados le apostamos a nuestras entrañas, dando el siguiente de los muchos pasos que nos esperan. Posteriormente daremos cuenta de que *no estamos solos* en esta “travesía salvaje”, descrita así por nuestra imaginación aún malcriada por los poderes de nuestro razonamiento–no confía en lo que no puede explicar, no confía en *lo humano*; precisamente el *encuentro con otros seres humanos* brindará la confianza necesaria para resanar los huecos de *la razón*, cuya negligencia nos mantenía aislados hasta de nosotros mismos, y temerosos a dar el siguiente paso.

VIII. „LO ESPIRITUAL“ Y „LO HUMANO“ EN PSICOLOGÍA

A lo largo de todo el siglo XX, la población europea en general—no sólo los científicos y los filósofos—experimentaría una ruptura con los ideales de la *Ilustración* que heredaran de la época moderna; observamos se ubicaban en una realidad que no dejaba al alcance optimismo alguno para asir como soporte, carentes ahora de fundamento filosófico que les amparara, y así proclives a la alienación de su autonomía. Ya pudimos echar un vistazo a algunas de las postulaciones Occidentales que han logrado expandirse hasta alcanzar la dimensión de *lo espiritual* en su entendimiento y vivencia de la dimensión de *lo humano*, como respuesta a dicha *crisis*; sobrevolamos el ambiente de desolación ideológica que llevara al pensamiento occidental a aferrarse al valor de la existencia pura, en la *experiencia intuitiva y en el acto espontáneo* como manifestaciones más auténticas del *ser humano*—ahora libres de cualquier promesa, anhelo o ambición trascendental que buscara la esencia del ser humano en un lugar ajeno a sí mismo y su dinámica.

Los ideales caídos de la *fe* y de la *razón*, dada la flaqueza mostrada por el ser humano ante las ambiciones de poderío exhibidas por sus gobiernos, fomentaron una crisis de desilusión general; tras el surgimiento de las guerras mundiales, las grandes matanzas y dignificaciones humanas que éstas conllevaron, el mundo no pudo negar más el fracaso rotundo de la *modernidad*. Dada la escisión entre estos ideales y la cruda realidad que la historia hacía patente, resultaba cada vez más claro que aquel sueño de libertad y desarrollo humano, a través del mero ejercicio científico, o del adoctrinamiento religioso, no era más que un mito—todo lo contrario, la ciencia había resultado como herramienta para la destrucción y enajenación de la especie, así como en épocas anteriores se había culpado a la iglesia por haber *abusado* de su autoridad y masacrado el *espíritu humano*. En palabras de Pinillos (2002): “Desde mediados del siglo XIX, graves conflictos sociales, rupturas artísticas profundas, descubrimientos científicos incompatibles con la física de Newton, reformas religiosas y teorías sobre la conciencia que invertían la relación clásica entre la razón y la voluntad daban a entender que las categorías históricas de la Ilustración habían sido desbordadas, que la modernidad empezaba a hacer agua... De las ideas de libertad y de razón prácticamente sólo quedaban las apariencias” (pp. 8-9).

Por su parte, la tradición del pensamiento *psicológico*, como disciplina heredera de la postura naturalista en ciencia (cuyos huecos nos fueron señalados ya por *Schopenhauer*), mostraría un paso más bien lento en cuanto al reconocimiento de estos problemas, y del nuevo advenimiento teórico ante la ruptura con aquella tendencia exclusivista de la ciencia newtoniana, para poder dar frente a los mismos. Esta disciplina se rezagaba en su reconocimiento de las alternativas para *superar* el entendimiento *modernista* (Gergen, 2001), *trascender* aquella desolada situación como resultado de relegar al *ser humano* al ámbito de la razón, cuyos límites tanto la filosofía como la historia habían ya puesto de relieve—mismos límites que a la postre todas las demás disciplinas científicas palparían y buscarían superar tras la *evolución* de sus concepciones y metodologías. Además del reduccionismo que malamente se suponía podría abarcar a la naturaleza humana, dicho pensamiento estaba instaurado por la misma autoridad científica que se había mostrado incongruente e incluso negligente al traicionar sus supuestos intereses por el progreso humano por sus intereses propios, manufacturando herramientas de guerra y demostrando así que la tecnología como fin último de la ciencia no brindaba el progreso, pues requería aún de un giro *humanista* en su entendimiento y su quehacer (Fromm, 2013).

Más tarde que temprano, también el entendimiento y quehacer de la *psicología* se encontraría superando los principios *racionalistas* que le habían fundado. Dado su atavismo cartesiano, la tradición de la psicología como disciplina de estudio emergía bajo el entendimiento de la razón como herramienta exclusiva de certeza, fungiendo *la mente* como su pedestal, desde donde realizarse. Vendría la *psicología* a figurar como la investigación desde *la mente* del experto, utilizando el método correcto de la observación científica—sosteniendo aquel entendimiento de la certeza del *mundo objetivo* como *dado*, sí y sólo sí albergamos una posición *neutral* hacia el mismo—, dirigida hacia *la mente* del *sujeto* como *objeto* de investigación, núcleo de toda posibilidad humana—estudio desde una *mente* hacia otra *mente* como forma única de certeza. Esta aproximación debiera sernos familiar con nuestra previamente exploración del pensamiento *modernista*, al sostener que *la mente racional*, a través de la ciencia, *descubriría* las conexiones causales del mundo para facilitar nuestro aprovechamiento del mismo, incluido también el ser humano: “*si la individualidad mental es la fuente de toda conducta humana... entonces descifrar los*

secretos de los procesos mentales significaría ganar cierto grado de control sobre la acción humana” (Gergen, 2001, p.3)⁸⁹.

El pensamiento posterior al moderno, denominado como *posmoderno* (Wulff, 1997; Gergen, 2001; Pinillos, 2002), daría a luz diversas posturas alternativas al entendido racionalista de la *mente* como núcleo fundador y esencia del *ser humano* y sus elementos característicos como el lenguaje. Algunos estudios relativos a la narrativa y la literatura, por ejemplo, han señalado a la *racionalidad* y por ende también la *veracidad*, como partícipes de un sistema que supera al propio individuo, incrustados todos ellos dentro de un contexto donde emergen y se nutren para expresarse y tomar forma en el acto. Con estas ideas *postmodernas* surge una nueva perspectiva que abandona al individuo como un ser aislado e inerte, observándolo ahora como parte de un *proceso* que se suscita de manera dinámica dentro de un contexto, dentro del cual se le provee inteligibilidad y objetividad—resultando el *mecanicismo* de la ciencia newtoniana como sólo una de tantas maneras de entender al *ser humano*, en acuerdo con un momento *histórico* y un ambiente *cultural*. Por su parte, los psicólogos alterarían y ampliarían su visión del individuo, desde el arcaico ente aislado y esencialmente racional, hacia uno inmerso en la interacción con un medio que le recibe; siendo dicha dinámica la manera en la que éste construye su entendimiento de si mismo y despliega su acto dentro del mundo⁹⁰. Asimismo, como veremos, para este nuevo entendimiento *psicológico* el individuo y sus motivos—su racionalidad o autenticidad—encuentran su esencia en su misma manifestación como acto, lo que también diera a su lenguaje significado⁹¹, estando ambos, como dijimos ya, definidos *a posteriori* y nunca *a priori*. Dicha sería la postura más adecuada para poder aproximarse a los problemas que la psicología buscara resolver para promover el verdadero progreso humano.

⁸⁹ Ésta y las citas posteriores de Gergen, 2001, son traducciones propias de la obra original en inglés.

⁹⁰ “La razón es algo que se constituye al hilo de la propia acción humana, en una relación interactiva del cerebro con su medio” (Pinillos, 2002, p.3).

⁹¹ “El hablar desde un sistema simbólico propio carecería de sentido. O, como los psicólogos diríamos, dicho lenguaje sería una forma de autismo... [El lenguaje] se genera dentro de nuestras relaciones con otros y con el mundo... gana su significado no desde sus soportes mentales o subjetivos, sino desde su uso en el acto” (Gergen, 2001, pp.5-7)

Aunque aparentemente sea este nuevo entendimiento, surgido con el *posmodernismo*, víctima aún de abucheos y butacas vacías⁹², logramos encontrar en el pensamiento de varias figuras eminentes para la psicología contemporánea flagrantes resonancias con los anteriores pensadores *existencialistas* y sus respectivas reflexiones sobre *lo espiritual y lo humano*; las cuales, a su vez, son claras imágenes de la ruptura con el entendimiento racionalista e individualista de la *Ilustración*, para iniciar un romance ideológico con la idea de que del *ser humano* como elemento de un mundo que no sólo le supera, sino que también él mismo conforma al actuar espontánea y auténticamente—*Wu wei* y el *Tao*; *Nirvana* como la *naturaleza de Buda* manifiesta con nosotros; el *animal metaphisicum* que logra intimar con el *mundo como Voluntad*; y el *sujeto responsable* como representante de la *especie humana*.

Si bien soy incapaz de demostrar o declarar abiertamente que dichos autores pertenecen a dicho movimiento *posmodernista*, con la anterior explicación pretendo dejar en claro que, al negar la posibilidad de un conocimiento definitivo de la *esencia* humana por medio del estudio de su mente racional y aceptar una visión pluralista de las filosofías como constructos históricos y culturales (Wulff, 1997), estaríamos más inclinados a comprender a estas mentes brillantes de la escena psicológica contemporánea; quienes no sólo aceptaron los preceptos *existencialistas*, encontrando en el mismo individuo y su existencia una piedra angular para la constitución del entendimiento, sino que elaborarían ellos mismos conclusiones muy importantes que propongo imprescindible su aprehensión para un correcto entendimiento del *fenómeno de la psicoterapia* y el *quehacer* más auténtico del *psicólogo*. Basados dichos autores principalmente en sus prácticas terapéuticas⁹³, cuyos métodos aceptan y se aproximan al ámbito de *lo humano* a como lo hemos venido a entender hasta este punto, en la intuición y la espontaneidad. Sería precisamente la psicología la que diera cuenta de esta misma dinámica que surge naturalmente, de la autenticidad del *ser humano* en su relación con el *mundo* que le rodea—

⁹² “A la ciencia natural todo esto no le parece serio, a la mayoría de la gente el postmodernismo le trae al fresco y, aunque a algunos les suene el asunto, tampoco acaban de saber a qué atenerse.” (Pinillos, 2002, p.2).

⁹³ “Es en el ámbito de la práctica en el que encontramos el impacto más evidente que los diálogos postmodernos han dejado a la psicología. En la comunidad terapéutica, por ejemplo, encontramos una multitud de nuevas prácticas basadas en una concepción de la terapia como reconstrucción del significado” (Gergen, 2001, p.16).

social, cultural, familiar, etc.—como *esencia* del trabajo psicoterapéutico, y aquel sentido interactivo y no inerte, relativo al *propósito* y en relación directa con otro ser humano.

En este nuestro ánimo por comprender las implicaciones de *lo humano* en el ámbito de la psicología, a la luz de las consideraciones hasta el momento exploradas, como última capa de pintura a colocar sobre nuestro mural conceptual, abordaremos el pensamiento, experiencias y propuestas surgidas de mano de tres importantes personajes para el *pensamiento psicológico* contemporáneo: *Erich Fromm*, *Viktor Frankl*, y finalmente *Carl Rogers*. En ellos encontraremos desarrollada aquella superación del *sujeto racional* por el *individuo en dinámica contextual* por el que apuestan las consideraciones posmodernistas, en nuestros autores referido como la vivencia de *entregarse* al mundo; recuperado esto último en nuestra exploración y entendido como punto esencial del ámbito de *lo humano*, pues será éste, la manera en la que el individuo se involucre en dicho contexto—su relación con el otro y con el mundo—, lo que le posibilite el cambio y la *trascendencia*.

8.1 *Homo Consumens*

Nuestro primer personaje a resaltar por su reconocimiento de la importancia de la dimensión de *lo humano* para el ámbito de la psicología es *Erich Fromm* (1900 – 1980), importante psicoanalista y psicólogo social de origen judío-alemán, quien abogó fuertemente por la constitución de una postura humanista para las disciplinas científicas y para el sistema gubernamental como tal, exaltando el valor de *lo humano* por encima del quehacer meramente científico. Gran crítico del sistema capitalista y la *alienación* que sembraba en los individuos del siglo XX, y discípulo de las ideas de Marx y del psicoanálisis *freudiano*, *Fromm* se encontraba fuertemente preocupado por el enorme sesgo que observaba existente entre los convencionalismos sociales y lo que desde su postura implicaba una genuina forma humana de vivir. Nuestro psicoanalista judío daría finalmente pasos fuera del nido del psicoanálisis para construir su propia interpretación del quehacer de la disciplina psicológica, diferente de la del “maestro” *Freud*, y también brindando su propia opinión sobre los problemas más primordiales de la misma y su proximidad natural con la *ética* y la *sociología*: “*el problema central de la psicología es la de la especial forma de conexión del individuo con el mundo y no el de la satisfacción o frustración de determinados deseos instintivos*” (Fromm citado en Rendueles, 1980, p4).

Para *Fromm* la cotidianidad civil, tras el surgimiento de la época industrial, se encuentra más inclinada a la sumisión que a la libertad, contrario a los ideales progresistas que le habían dado auge; el *carácter* que este psicoanalista observaba latente en sus coetáneos le significaba un obstáculo para la verdadera realización humana de aquellos; a sus ojos, las nuevas generaciones supervivientes a la época de guerras y de secularidad, se encontraban en realidad alejadas del ámbito de *lo humano*, atrapadas bajo una nueva ideología que les impedía su alcance. Al encontrarse occidente carente de guía, dada su ruptura con los ideales tanto de la religión como de la razón, optaban sus residentes por subyugarse ante la autoridad más conveniente, la industrial y burocrática, en su urgencia por recuperar aquel sentimiento de pertenencia, aún si implicando un inconveniente para la realización de sus posibilidades auténticas – como el amor, la creatividad y la razón (Wulff, 1997).

También admirador de los principios del *Budismo* y el *Taoísmo*, nuestro psicoanalista alemán sugiere un estilo de vida más bien centrado en la experiencia misma de vivir que en el presunto *progreso independiente*, antagonista en turno señalado por *Fromm* como el estilo de vida instaurado por el sistema socioeconómico capitalista contemporáneo—resultando el consumo y la posesión como dioses de la *nueva religión oculta* que a su parecer permea aún nuestra sociedad. Pero a diferencia de los *místicos* y también de los *filósofos*, para *Fromm* la respuesta a esta cuestión resultaba más urgente; no sólo se trataba de contestar a la pregunta existencial de *si vale la pena vivir*—como haría *Camus*—, para él este giro hacia *lo humano* resultaba clave para la supervivencia de toda la raza humana: “*Vivir correctamente ya no es sólo una demanda ética o religiosa. Por primera vez en la historia, la supervivencia física de la especie humana depende de un cambio radical del corazón humano*”. (Fromm, 2013, p.31).

En su opinión, la época contemporánea ha tenido un retorno al yugo dogmático, esta vez surgido bajo una religión oculta y secular—no teísta y ceremonial—, como marco de orientación psicológica instaurado por las autoridades y el sistema económico actual, implícito en los valores e ideas de los ciudadanos⁹⁴. Retomemos aquella idea

⁹⁴ “el término ,religión” como lo uso aquí, no se refiere a un sistema que necesariamente se relaciona con el concepto de Dios... sino a cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo, que ofrece al individuo un marco de orientación y un objeto de devoción” (Fromm, 2013, p.149)

Schopenhaueriana sobre la necesidad metafísica latente en el ser humano: no tendría que ser necesariamente una religión instaurada o un sistema filosófico aquello a lo cual asirnos en nuestro apuro por satisfacerla; también las supersticiones, mitos y leyendas, o como sería la idea de *Fromm* de la rendición a un carácter cultural, alivianan nuestra pena por el irremediable e inminente deceso del que seremos protagonistas. Así pues, dicha “religión oculta”, como permeado de la sociedad, inspira un *carácter* específico en sus adeptos—conscientes o no de ello—, instándoles a llevar a cabo sus actividades cotidianas, que en conjunto otorgan vida al sistema socioeconómico mismo. La *religión industrial* (*Fromm*, 2013) se expone como el entendido del dogmatismo actual, que exalta el *consumo... “el trabajo, la propiedad, el lucro, el poder”* (p.160) como valores principales a fomentar por el ser humano, inculcando en el individuo un *carácter mercantil* que proyecta en sus relaciones cotidianas una existencia totalmente entregada a la posesión, al “*tener*”.

Tal *carácter mercantil* procedente de la *religión industrial*, lleva implícita la “capitalización” o “explotación” de nuestra propia personalidad al decidir *modificarla* en función del deseo del otro, en lugar de permitirle una manifestación auténtica; de tal forma convirtiéndonos a nosotros mismos en mercancías lejanas de su dimensión humana. Ejerciendo una especie de “promiscuidad de la identidad”, implica para el individuo una relegación de sí mismo a las manos de aquel que pueda ofrecerle la satisfacción precisa, resultando su relación en una especie de *subasta psicológica* donde la expresión libre y la manifestación auténtica, son rendidas a la voluntad del mejor postor—postura totalmente opuesta a la recomendación de los *existencialistas*, quienes ante la inanidad ideológica sugieren afianzarnos a nuestra experiencia intuitiva y despliegue espontáneo y genuino aún si nos encontramos en el desierto de la *nimiedad cósmica*, experimentando autonomía, libertad y pasión (*Camus*, 2011). La anterior práctica mercantilista, a comparación con nuestro entendimiento de la *manifestación de lo humano*, sería equivalente a sustituir la propia *experiencia intuitiva* por el interés de satisfacer los deseos del otro en aras de saciar los propios—al fingir frente a éste para ganar sus favores, u omitir nuestro despliegue para evitar su desagrado. Así, el acto espontáneo y auténtico es omitido, y en cambio se exhibe un *acto artificial* como simulación subordinada a la volición del otro, conformando así una relación utilitaria donde lo *comercial* superase a *lo humano*.

Nuestra persona reducida a mercancía al encontrarse nuestro despliegue en función de la volición del otro—a quien a estaríamos considerando sólo como un medio para satisfacernos—, da como resultado una dinámica que exalta exclusivamente nuestras voliciones e intereses inmediatos. Esta *despersonalización* como resultado del *carácter mercantil* y las relaciones comerciales que fomenta, a opinión de *Fromm* nos torna participes de un modo *alienado* de existencia; nos aleja de nuestras emociones; reduce nuestro contacto con nuestra *experiencia intuitiva*, y por ende, agregaríamos, nos vuelve ajenos a la dimensión de *lo humano* y las consecuencias que esto llevara a nuestra vida: “*en nuestra sociedad somos claramente infelices: solitarios, angustiados, deprimidos, destructivos y dependientes: nos alegramos cuando podemos matar el tiempo que hemos ahorrado con tanto trabajo.*” (*Fromm*, 2013, p.27). En pocas palabras, aquel *homo methaphysicus* que encuentra en su *experiencia intuitiva* y *acto espontáneo* la mejor brújula para su existencia, se ve viciado (*alienado*) al sumergirse en la *religión industrial*, transformado entonces en un *homo consumes* (*Fromm*, 2013) cuya vida está totalmente dirigida por el *carácter mercantil*. Se asume participe de una dinámica cultural en donde la posesión supera y suprime a la autenticidad, promulgando al *tener* y no al *ser* como esencia humana—asociando equívocamente a la libertad con la riqueza y la comodidad, como ya nos han señalado los *Budistas*, viviendo en un *hedonismo radical* que considera sólo la satisfacción y el placer, y no la totalidad de la experiencia que implica también validar el dolor y la pérdida. Lejos de superar el *principio de la individuación* al abrazar la *experiencia intuitiva*—el punto donde somos capaces de homologarnos con el *todo*, en la dinámica armónica y espontánea *con el mundo*—, el *carácter mercantil* nos inclina a hendir con mayor profundidad la demarcación entre individuos, lleva a la volición intelectual a su punto más fino en aras de hacer uso del mundo en lugar de formar parte de él.

Fromm (2013) señala este *carácter mercantil* de la sociedad contemporánea como una forma o estilo de existencia *del tener*, que implica valorar al mundo en términos volitivos, de la utilidad, posesión y aprovechamiento o rendimiento—diferente de un estilo del *ser* abocado a la experiencia vivencial y al acto como un fin, que estaría más próximo a la dimensión de *lo humano*. Identifica nuestro autor esta querencia de *ser a través de poseer*, en varios rubros de la vida contemporánea: En la escuela los alumnos almacenan en lugar de asimilar; se premia el esfuerzo por *poseer información* (memorizar) más que por

innovar o desarrollar (proponer, cuestionar). Al relacionarnos, las conversaciones resultan herramientas para convencer y presumir, conseguir el favor del otro al exponer una adecuada imagen, en lugar de permitirnos el encuentro auténtico con la otra persona. El conocimiento, la autoridad y la fe son ejercidos con idolatría, como un arma de sometimiento en relación a aquel que difiera. Y finalmente, el *amor* no como un acto o una experiencia, sino como una expectativa abstracta igualmente inalcanzable, reducida en resignación como moneda de cambio para satisfacer intereses compartidos. Inclusive nuestra propia *experiencia intuitiva* (el entendimiento de nosotros mismos) se ve *alienada* por esta actitud, ya que en el *modo del tener* también nosotros nos abstraemos, ofuscando la percepción de la realidad de manera auténtica en nuestra intuición, al someter nuestra concepción propia bajo la asunción de un *ideal destacado* a alcanzar y presumir. Estando engancharnos a una “esencia” arbitraria, no reconocemos ya nuestra existencia *per se*. Perseguimos constantemente aquella imagen en nuestro deseo por proyectarla, *único reconocimiento* propio que nos desgasta al verse contrastado en su *artificialidad* con el flujo natural y espontáneo de nuestro verdadero *ser*, que nos esforzamos por someter u omitir.

De tal forma, el *carácter mercantil* transfiere un sentido de la libertad opuesto al que Camus había sugerido—de la *libertad existencial* como liberación *de la libertad ideológica*, ilusoria y dogmática. En el sentido *negativo* que implica dicho carácter para nuestra libertad, si bien se deslinda ésta de autoridades institucionales como la iglesia o la academia se identifica aún con un dueño, pues implica “*ser propietario de sí mismo, tener el derecho (y la obligación) de gastar nuestras energías en alcanzar el éxito personal*” (Fromm, 2013, p.89). Como ya se dijo, este *dogma mercantilista* propone una expectativa del propio éxito como ruta a seguir en la *oscuridad ideológica* en la que hemos sido abandonados—un *Yo ideal* como artificio impulsor de nuestras voliciones, muy diferente del *Yo intuitivo* que motiva nuestro acto espontáneo *humano* que supera las voliciones. Así, resulta esta ideación mercantilista en contraflujo con nuestro entendimiento de *lo humano*, negando al sufrimiento y la pérdida como partes igualmente integrales de la *experiencia intuitiva*, buscando la evitación de aquellos estados por medio del hedonismo radical y la incansable búsqueda del “éxito personal”; ilusiones imposibles, pues el tipo de *productividad* que este pensamiento erige jamás resultaría satisfecha pues no abarcar el

verdadero sentido del *ser* (Fromm, 2013). Tal idea *alienada* de la *productividad* que el *carácter mercantil* proyecta en nuestras consciencias, no es sino otro intento por alcanzar un imperativo absoluto y determinar lo indeterminable: *lo humano*. Así como la participación en *lo espiritual* no podría constreñirse a tal o cual presunto “acto virtuoso”, la manifestación de *lo humano* no es exclusiva a las actividades económicamente productivas, ni al solemne discurso progresista del *yo puedo*⁹⁵. Recordemos que el *principio* implica topar una pared ideológica que sólo podemos atravesar dando un paso *existencial* (intuitivo y espontáneo); es decir aceptar nuestra presencia como individuos en la dinámica totalitaria del mundo, y dar cuenta del valor de nuestra manifestación como aquella parte que ocupamos dentro de su conformación—diferente de condicionarla a la convicción inamovible por una meta abstracta de congruencia tentativa con la realidad.

La liberación económica y política de la clase media surgida bajo el ideal de autonomía e independencia—elementos esenciales de la *religión industrial*—, ha llevado al valor de la individualidad a un extremo crítico (Fromm, 2013). El balance existente entre la obsesión por el trabajo y los momentos de holgazanería y placer carnal, han permitido una especie de tregua silenciosa en la ruptura ideológica de la época posmoderna; no obstante, habría que recalcar lo ya dicho anteriormente: la “quietud” del balance es estéril, la auténtica armonía en acuerdo con el mundo real y vivo, de la *manifestación de lo humano*, se encuentra en la *experiencia intuitiva* y se verifica con el *acto espontáneo*.

Ante tal panorama en Occidente *Fromm* otorga valía precisamente a las enseñanzas orientales, y en acuerdo también con su experiencia como *psicoanalista* y pensador social refiere al *modo de existencia del ser* como alternativa. Lo anterior lo adhiere al grupo de pensadores que, como hemos hecho nosotros mismos a través de nuestra exploración, aceptan que el pensamiento Oriental y el Occidental no difieren en esencia, señalando en el lugar del verdadero antagonista al *carácter mercantil*, cuyo despliegue drena la autenticidad de nuestra existencia: “*La diferencia entre ser y tener no es esencialmente la misma que hay entre Oriente y Occidente. La diferencia está, antes bien, entre una sociedad interesada principalmente en las personas, y otra interesada en las cosas.*” (Fromm, 2013,

⁹⁵ En su obra “*La sociedad del cansancio*” el filósofo coreano *Byung-Chul Han* (2012) expone que los momentos de ocio son también importantes, entendidos como espacios de *contemplación* impulsores de la creatividad característica del ser humano; señalando también que actualmente hemos caído víctimas de una tendencia hacia el rendimiento puro, imposibilitándonos este tipo de espacios de contemplación.

p.41). Dicha propuesta *frommiana*, implica una identificación propia con el mundo que ya nos sugería la idea del *sujeto de cognición pura* de *Schopenhauer*, al mencionar aquellos lapsos en que somos capaces de percibir a lo ajeno como equivalente a lo propio, al otro como a nosotros mismos. Para *Fromm*, incluso en el sentido discusivo, *tener* y *ser* encuentran diferencias importantes en referencia a la actitud que reflejan: respectivamente, la de *poseer* cosas del mundo como un objeto inerte, diferente de la de *actuar* dentro del *proceso vivo* que es el mundo: “*el modo de existencia del ser... significa una relación viva y auténtica con el mundo... se refiere a la verdadera naturaleza, a la verdadera realidad de una persona o cosa que se opone a las apariencias engañosas.*” (p.46).

Para *Fromm*, el modo del *ser* implica un *carácter vivencial* que es indeterminable e inaprensible para la ambición del intelecto abstracto—de tal forma incompatible con el *carácter del tener*, pues no puede *poseerse* tal cual sino sólo experimentarse en su dinámica. No se podría ofrecer ninguna descripción detallada de cómo debemos actuar para replicarlo y así evitar a su antagonista mercantil. No obstante, *Fromm* nos provee de varios ejemplos cotidianos al respecto, en los que me permito resaltar una *actitud* que prioriza el ejercicio intencional al interesado, y más bien espontáneo que condicionado; además, la consideración de la actividad como un fin en sí misma y no como un medio para alcanzar una recompensa secundaria, a manera de rasgos característicos del *modo de existencia del ser*. En el modo *de existencia del ser*, el ser humano se determina conforme éste se *entrega al mundo*, a través de los actos que le ofrece, no a través de sus posesiones o ideales. A manera de equiparación, observo en este *carácter existencial* rasgos esenciales en común con el entendido de la manifestación auténtica de *lo humano* que ya hemos realizado, pues ambos exaltan la *experiencia intuitiva* como conocimiento de *sí*, y el *acto espontáneo* como presentación genuina de *sí*, siendo la *actitud* que el individuo proyecte hacia el mundo aquella imagen genuina de *sí*—de la misma manera en la que el color que apreciamos en un cristal no refleja las ondas que éste absorbe (que *posee*) sino las que no absorbe y por ende deja reflejar (las que no posee) (*Fromm*, 2013).

No obstante, dar el giro desde el modo del *tener* hasta el modo del *ser* pudiera resultar atemorizante. En términos de la conjetura que antes planteamos, entendemos que el ser humano contemporáneo ha sustituido sus ideales religiosos y científicos por los

productivistas—de la idealización de sí como un agente de placer ininterrumpido al cumplir con cierto grado de productividad, postura donde el sufrimiento y la pérdida no son necesarios ni aceptables; debido a esto, debería resultar admisible el considerar que abandonar las *posesiones* equivaldría a *perderse a sí mismo*⁹⁶. De la misma manera en que un preso temiera su libertad después de años de confinamiento, aquellos que viven en el *modo del tener* se verían renuentes a salir de la “*prisión de su egoísmo*” (Fromm, 2013).

El anterior inconveniente no significa que nuestro miedo nos condene; así como una hermosa pintura o sublime pieza musical de manos de un *artista genial* puede facilitarnos el salto fuera del ciclo volitivo, como *Schopenhauer* nos explicaba, de similar manera *Fromm* considera que la actividad *auténticamente productiva* (en el entendido del carácter existencial, ya fuera de la obsesión productivista del carácter mercantil) impulsa al ser humano en su inclinación natural a experimentar el *modo de existencia del ser*—es decir, salir del modo del tener y su sentido intrínsecamente volitivo hacia uno más experiencial y por ende consciente de la realidad en su totalidad. La actividad auténticamente productiva refiere al acto que posee un sentido más bien externo, con un interés dirigido hacia el mundo y ya no necesariamente a nuestros propios intereses (Fromm, 2013); surge de nosotros pero se nos deslinda y despliega hacia el mundo, fungiendo entonces como vínculo entre ambos—como cualquier acto creativo que supere la “*esterilidad*” de la concepción objetivista, uno que posea nuestra persona en él al ser entregado, conformando a su recibimiento una identificación mutua entre nosotros y el mundo, lo que supera el aislamiento en el que el *carácter mercantil* se encuentra sumergido. Al contrario del *carácter mercantil* tan utilitarista, la productividad implica ser nosotros los que le *obsequiamos* algo al mundo, pues se asocia precisamente con el compartir con otros, e incluso el sacrificarse por los demás; ya que encuentra su motivación primaria en la relación personal inter-humana ,y no en la gratificación propia o satisfacción volitiva (Fromm, 2013).

Bajo las condiciones adecuadas aquel *desprendimiento* hacia el mundo surgiría naturalmente (Fromm, 2013); es entonces que encontramos al *carácter mercantil* y al *hedonismo radical* como obstáculos de su realización espontánea—lo que resulta coherente,

⁹⁶ “*Si yo soy lo que tengo, y si lo que tengo se pierde, entonces ¿quién soy?*” (Fromm, 2013, p.124)

pues surgen precisamente ante el “vacío existencial” teniendo como recurso el reacio individualismo y constante antagonismo en la competencia por satisfactores, paliativos que no hacen más que incrementar el aislamiento. Ofreciendo una alternativa *Fromm* extiende el concepto del *inconsciente freudiano* para comprender aquella postura reacia, señalando que dicho concepto, aplicado a la situación que hemos descrito, incluiría... “*además de las pasiones irracionales, casi todo el conocimiento de la realidad*” (p.113). Vivir en el *tener* conlleva el rehusarse a la realidad auténtica del *ser*, la cual ve cubiertos sus huecos oscuros (estragos dolorosos) por una ideología utilitarista que aumenta a la volición en busca de placer como alternativa, abandonado al *inconsciente* todo elemento opositor – todo lo aparentemente improductivo, irracional, impráctico, etc. que fuera igualmente parte genuina del sujeto, limitándole entonces en su experiencia intuitiva más auténtica.

La anterior alternativa sugiere que la confrontación del individuo con aquello que ha dejado de lado, el re-descubrimiento de los elementos absurdos o irracionales que alberga su *inconsciente*, sería otro medio para abrirle camino hacia un *modo de existencia del ser*. Por nuestra parte, previamente entendimos este *abandono de la racionalidad*—entendida como la intelectualidad esclavizada por la volición, maquinando formas de manipular el mundo para satisfacerse—, como un retorno a la *experiencia intuitiva*, sólo que ahora, al considerarlo como *el inconsciente*, se abriría la posibilidad para considerar la *psicoterapia* (el psicoanálisis, en términos de *Fromm*) como otro medio más para alcanzar dicha realización hacia el *modo del ser*—un método más a la lista, junto con la *purificación del corazón*, la *apreciación artística*, el *sentimiento absurdo*, la *rebeldía del pensamiento*, y la *rendición creativa* que ya nos han brindado los demás pensadores desde sus respectivas trincheras⁹⁷, y que de una forma u otra encuentran como núcleo la experiencia intuitiva y/o el acto espontáneo.

8.2 *Homo Patiens*

El *modo de existencia del ser* al que alude *Fromm* como alternativa ante el reacio individualismo mercantilista del que acusa a nuestra época—que no es sino la forma contemporánea en la que el *ser humano* ha exacerbado su inclinación volitiva—requiere que retomemos contacto con aquellos rasgos vergonzosos o dolorosos que hemos *llevado al*

⁹⁷ Entre otros señalamientos que *Fromm* realiza con más vigor, como un cambio en el sistema social que desde su organización dirija a los individuos precisamente a encontrarse con el *modo del ser*.

inconsciente”, o sea colocado bajo el velo del *hedonismo radical* que nuestras relaciones meramente utilitarias fomentan, en aras de mantener nuestro estado aparentemente ufano pero realmente estático y estéril. No es exclusivamente en el pensamiento de *Fromm* donde el carácter de evitación del dolor encuentra una nota de advertencia—por su obstrucción de la *tendencia natural* del *ser humano* a encontrarse con la realidad y abrirse al mundo—, también el psiquiatra austriaco *Viktor Frankl* (1905 – 1997) reparaba en que el sufrimiento debería ser reconocido por el individuo como parte del proceso de fortalecimiento de su calidad de vida, e inclusive, como sería su propio caso, para salvaguardar su supervivencia.

En su experiencia como prisionero bajo del régimen *Nazi*⁹⁸, *Frankl* (2006) sería testigo del carácter de varios de sus compañeros y el suyo propio ante la prácticamente irremediable certeza de su muerte, dando cuenta de una mejor disposición de continuar la lucha por supervivencia en aquellos quienes como él lograban encontrar un sentido que los proyectara hacia el futuro, una meta u objetivo que hiciera que valiera la pena *sobrellevar* aquella situación tan precaria al menos por un día más. La anterior realización lo llevaría a afirmar que la existencia encuentra un sentido potencial aún en los momentos más desesperanzadores; estaba convencido de que este recurso exclusivo del *ser humano* era la clave para superar cualquier contratiempo: “*si una persona ha hallado el sentido que buscaba, está preparada a sufrir, a ofrecer sacrificios e, incluso, si ello es preciso, a dar su vida. Por el contrario, si tal sentido no existe, será proclive a quitarse la vida y se hallará dispuesta a hacerlo aun cuando sus necesidades, en todos aspectos, se encuentren satisfechas*” (Frankl, 2014, p.18).

Haciendo eco al pensamiento *existencialista*, *Frankl* (2014) señala que la actual crisis de la época es un reflejo del gran vacío de sentido del que nuestra especie ha sido siempre protagonista. La ruptura originaria, de la cual sería el reciente quiebre con las ideas de la razón sólo una réplica, para él está ubicada en el cisma con la hegemonía de los instintos de los que aún son esclavos los animales—el ser humano no pende ya de los impulsos primarios y debe entonces responsabilizarse de sí, siendo su autonomía la única condición que le ata e implicando la búsqueda propia como única alternativa para encontrar el *sentido* que ha perdido. La dinámica oscilante entre el trabajo estéril y los placeres

⁹⁸ Tanto en *Auschwitz* como en *Dachau* (Wulff, 1997).

volitivos, descripción de la cotidianidad de muchos, no logra superar satisfactoriamente tal carencia de sentido. Fenómenos como la “*neurosis del domingo*” resultaban para Frankl (2006) evidencia fehaciente de este fallo: al encontrarse desocupado el individuo *sinsentido*, fuera ya de sus actividades diarias bajo el mandato de una autoridad externa— que bien podríamos entender dentro de la dinámica utilitarista expuesta por Fromm—, retorna por unas horas a su estado *humano*, tropezando entonces con su *libertad* y cayendo irremediabilmente al vacío privado de su esencia: su incansable búsqueda por satisfacción le ha estafado, pues no ha reparado en enriquecer *su humanidad*.

Coincidiendo también con Fromm en cuanto a la idea de que la vida apegada a las voliciones (las posesiones) no supera el sufrimiento ni alcanza una calidad de vida existencialmente productiva, Frankl (2006) observa en el sentimiento de vacío producto de este *sinsentido*, el móvil de la actual cultura de la drogadicción, depresión y crisis, e incluso de los casos de suicidio que siguen replicándose hoy día; concluyendo que las personas bien podrían tener con qué vivir, materialmente hablando, pero no un *para qué* hacerlo en cuanto a la carencia de un *sentido existencial*. Como daremos cuenta posteriormente, nuestro entendimiento de la dimensión de *lo humano*—en la *experiencia intuitiva* y el *acto espontáneo*—, así como sucede con el *modo de existencia del ser*, coincidirá con la propuesta del creador de la *logoterapia* sobre el encuentro y la participación en el sentido o “*logos*” (Frankl, 2014, p.74). Veremos que el *logos frankliano* implica el ejercicio responsable de la libertad como un „*salir de sí*” para encontrarse activamente con el mundo, para involucrarse auténticamente con el otro, y así participar en el sentido que hemos perdido, de manera activa: “*el hombre no debería preguntar cuál es el sentido de la vida, sino que debe reconocer que es él a quien la pregunta es dirigida... cada hombre es cuestionado por la vida; y él sólo puede contestarle al contestar por su propia vida... sólo puede contestarle siendo responsable*” (Frankl, 2006, p.109).

En primer lugar, dentro de las coincidencias señaladas, encontramos que la aproximación efectiva para lograr la realización o el encuentro con el *logos* también tiene como requisito el mantener unificado o *humanizado* al individuo (Frankl, 2014). Ya con Fromm, en su exposición del modo de existencia del *tener*, hemos observado la disección industrial de la dimensión humana y la discriminación subsecuente que el carácter

mercantil tiene para con sus fragmentos, ocultando los inconvenientes dolorosos y exaltando obsesivamente la satisfacción volitiva; en *Frankl* (2014) también encontramos un importante señalamiento sobre la manera en la que la *psicología* y las demás disciplinas de conocimiento realizan una disección parecida, alejándose entonces de la posibilidad real de comprensión y encuentro con el sentido existencial, al evitar afrontar en su totalidad al *ser humano*. Al asumirse la *dimensión humana* como inalcanzable para el conocimiento científico *per se*—que hemos equiparado con la de *lo espiritual*⁹⁹ y su característica infabilidad también ajena a la razón—, no necesariamente se indica una contradicción con los conocimientos de la psicología, biología o sociología: siguiendo a los *existencialistas*, *Frankl* señala que, como procedentes de la *existencia humana* y su actuar—pues recordemos que la *existencia precede a la esencia*—, por ende se encuentran superadas por aquella y de ninguna manera podría dicha *dimensión humana* reducirse a éstas (Etchebehere, 2011). De tal modo, aquel sentido de existencia al que nuestro logoterapeuta alude no podría encontrarse partiendo de una reducción *psicologista* del *inconsciente* o la *conducta* como esencia determinante en el ser humano; ni *biologicista* del sistema nervioso o los genes; ni *sociologicista* del sistema político o la cultura—la *dimensión de lo humano* encuentra a su esencia en su propia y absoluta condición de existencia, y sólo ahí mismo su posibilidad de participación en el *logos*.

Frankl (2014) agrega entonces que “*las escuelas de orientación psicodinámica y orientación conductista ignoran en gran medida lo que de propiamente humano existe en los fenómenos manifiestos del hombre*” (p.15), pues nulifican la voluntad del individuo para elegir alternativas, despojándolo así de su protagonismo en términos de “*no es más que...una computadora, o un „mono desnudo“*” (p.59), una experiencia traumática o un condicionamiento operante. La *psicoterapéutica* de estas disciplinas por tanto no es *humanista*, lo que nuestro psiquiatra austriaco consideraría como su más grande defecto, pues resultara necesaria esta postura para verdaderamente facilitarle al individuo el encuentro o la realización del *logos*¹⁰⁰, como él propone hacer con su propia

⁹⁹ Agregando a este grupo de entendidos coincidentes la obra de *Etchebehere* (2011) —que ha vertido mucha claridad a mi entendimiento de *lo espiritual*—, donde argumenta decisivamente que las ideas de *Frankl* tienen una fuerte equivalencia con las nociones existentes sobre *lo espiritual* en filosofía y teología.

¹⁰⁰ “*Si queremos desarrollar óptimamente el potencial humano, hemos de creer primeramente en su existencia y [la] presencia [de su dimensión]*” (*Frankl*, 2014, p.30).

*logoterapia*¹⁰¹—que en esta ocasión no abordaremos específicamente en su funcionamiento y práctica, sino sólo en los postulados teóricos de los que *Frankl* parte al proponerla.

Precisamente el evadir dicha dimensión es lo que nos impulsara al *vacío nihilista* (Etchebehere, 2011) del que tanto *Camus* como *Fromm*, y ahora también *Frankl*, nos advierten—*desjerarquizarlos*, en el sentido de poner algún ideario utilitarista, racionalista o científicista antes que a nuestra existencia, y así, alegarían estos autores, volvemos proclives al aislamiento, la depresión o inclusive el suicidio. Recordemos que el *principio* de la individuación que hemos acuñado no refiere al mismo individualismo aislado que estos autores critican; todo lo contrario, pues precisamente confiere la noción de que nuestra existencia permanece a pesar de la inanidad a la que la razón nos proyecta con su último aliento. Al vernos abandonados en el desierto de los áridos ideales modernos, como exponía *Camus*, la *experiencia intuitiva* nos indica que nuestra existencia no resulta ser tan yerma como los poderes de la razón—aquella nos insta al *acto espontáneo*, lo que implica explotar la posibilidad de rencuentro con el mundo, pues lo considerábamos estéril, carente de sentido y hasta *nauseabundo*, ante la caída de nuestros ideales¹⁰². La *humanización* propia y del otro, entonces necesaria para la práctica *psicoterapéutica* efectiva, implica el reconocimiento de la totalidad que es el *ser humano* dentro y frente a nosotros; es decir, reintegrar aquella imagen fragmentada que las disciplinas científicas proyectan—y que las ambiciones utilitaristas asumen.

En segundo lugar, y en sintonía también con lo dicho sobre la *participación en lo espiritual* y la *manifestación de lo humano*¹⁰³, *Frankl* concuerda en que la forma más auténtica del *logos* no se encuentra tras la reflexión racionalista, sino en el acto responsable. Decíamos en referencia precisamente a la misma dimensión: la existencia no recibe cuestionamiento, pues es la conclusión *intuitiva* que emerge al agotar todos los demás fundamentos racionales: “*no requiere demostración, sino solamente mostración: debemos*

¹⁰¹ “Por ponerlo de manera figurativa, el rol del logoterapeuta es como el del oculista... consiste en ampliar el campo de visión del paciente de modo que el espectro completo de significado potencial se torne consciente y visible para él” (Frankl, 2006, p. 110).

¹⁰² Un proceso que empezaremos a entender como el paso del *optimismo* al *pesimismo* y que tiene su último punto evolutivo como un *activismo* (Frankl, 2014).

¹⁰³ Que en Etchebehere (2011) se acuña como *lo espiritual*, pero como ya hemos dado cuenta a lo largo de la exploración, podemos considerarlo como equivalente con *lo humano*, resultando así más práctico para su asimilación dada nuestra postura secular.

dejar ser al ser de lo espiritual” (Etchebehere, 2011, p.45)¹⁰⁴. La anterior afirmación implica no sólo que *lo humano* está fuera del alcance del conocimiento propiamente dicho (racional y científico), sino que su *sentido* resulta de su *manifestación* y no de los saberes procedentes de su pensamiento: “*el logos frankliano... no es objeto de reflexión... sino que aparece, se devela en la acción*” (p.45).

Dicha dinámica “manifestativa” consta de dos partes—o dos lados, como hasta ahora hemos entendido de *lo humano*. De la misma manera en la que *Fromm* nos ha señalado la ruta del *modo de existencia del ser* como un entregarnos al mundo, *Frankl* (2014) expone que *lo humano* no consta sólo de un despliegue interno (subjetivo) sino también de uno externo (objetivo), “abierto al logos, permitiendo a los participantes trascenderse a sí mismos” (p.73). Su manifestación *subjetiva* se encuentra en la especificidad de la existencia humana que somos—aquella *experiencia intuitiva*, lo fáctico que hay en nosotros como condición psicofísica, que se toma no como un obstáculo sino como una posibilidad, un *hecho existencial* desde donde proceder. Su manifestación *objetiva*, por el otro lado, se encuentra en el *sentido* que desplegamos, posteriormente, hacia el mundo externo, en respuesta a las situaciones o eventos en los que estamos envueltos; constituye aquel *logos* que también conformamos al involucrarnos en la *praxis*—el *acto espontáneo* creador del *sentido*, pues se despliega en una situación a afrontar cual llamado externo, como “*las preguntas que la vida le va planteando, y que cada hombre debe responder*” (Etchebehere, 2011, p.72).

Nuestro estado factual, psicofísico, el que analíticamente hablando constituiría nuestra *experiencia intuitiva*, no resulta un rasgo limitante, sino al contrario, funge como posibilitador de la “*auto-trascendencia*” (*Frankl*, 2014) al proceder de él nuestra *manifestación espontánea* hacia el mundo; se entiende así, como una *auto-trascendencia*, debido a la *espontaneidad* de este ofrecimiento propio, en el momento en el que nos „perdemos” pues nos „obsequiamos” al mundo, como decíamos con *Fromm*—nosotros como materia prima de una *obra* que es nuestra responsabilidad exhibir. Así pues, la dinámica de la *manifestación humana* para encontrar el *logos*—o de la participación *en lo espiritual*—, consta tanto de la *experiencia intuitiva de la existencia humana* („espíritu”) como de la del

¹⁰⁴ Misma aclaración anterior sobre *lo espiritual* entendido por nosotros como *lo humano*; que para posteriores referencias sobre el pensamiento de *Frankl* decido igualmente intercambiar.

acto espontáneo hacia y en el mundo (*logos*'), implicando siempre una „*armonía*“ subjetivo-objetiva, “*de manera tal que sentido y espíritu se reclaman mutuamente*” (p.42). Frankl (2014) resume diciendo que hemos de involucrarnos con el mundo, atender a su llamado, asimilarnos como una respuesta ante su cuestionamiento, un protagonista más de su escenario; no sólo asumirnos como entes pasivos que no *trascienden*, meros esclavos de los estados psicofísicos, los impulsos volitivos y los idearios racionales y científicos¹⁰⁵, sin alcanzar a reconocer la *humanidad* propia y en el otro, y la fertilidad existente en el mundo¹⁰⁶. El *homo metaphysicus*, quien en su búsqueda por *trascendencia* había tropezado por el peso de su ambición racionalista, convirtiéndose entonces en un *homo consumens*¹⁰⁷, se pone ahora de pie y retoma el paso al *manifestarse* como un “*homo patiens*”, “*el hombre doliente... el hombre que sabe cómo plasmar sus sufrimientos en un logro humano*” (Frankl, 2014, p.44). El estado presente que se experimenta en la intuición—por precario y lamentable que pudiera considerarlo el *homo consumens*, quien está programado para rechazar aquello que no resulte inmediatamente placentero—, bajo la dimensión de *lo humano* se concibe como una incitación al acto: el estado actual como una tarea o misión a cumplir (Etchebehere, 2011), la responsabilidad de responder al cuestionamiento del mundo e involucrarse con el *logos* (Frankl, 2014).

Al alcanzar este punto en la reflexión *frankliana* podemos evocar una vez más, como hicimos ya en nuestro sobrevuelo del *existencialismo*, aquel modelo de triada que vimos primeramente en el pensamiento *Budista* con *Dhyana-Prajna-Sila*, para ilustrar la unificación del entendimiento de *lo humano* y su dinámica, ahora con la triada *libertad-responsabilidad-consciencia* que se vuelven uno mismo en *la manifestación humana o encuentro con el logos*. Partíamos de la *libertad* como el vacío al que nos arroja nuestra noción de autonomía, al verse expuesta la fragilidad de los idearios volitivos debido a nuestra falible condición humana; de afrontar dicha *experiencia intuitiva* y aceptar aquella libertad en lugar de cosificarnos—escondernos bajo el velo racionalista, científicista,

¹⁰⁵ “*El hombre de ideas, el hombre de conceptos no [descubre] en ellos más que a sí mismo. Ya no encuentra novedad... poco a poco [sus] ideas se van agotando y así [deja] de encontrar razones para pensar*” (Etchebehere, 2011, p.30).

¹⁰⁶ “*Ser humano significa hallarse referido a algo o a alguien distinto de uno mismo, ya se trate de un sentido que cumplir o de otros seres humanos con los que encontrarse*” (Frankl, 2014, p.49).

¹⁰⁷ Que Frankl (2014) observa en el *homo sapiens* tal cual, estando también esclavizado por sus voliciones: “*El homo sapiens se mueve entre el extremo positivo, representado por el éxito, y el negativo, representado por el fracaso*” (p.44).

utilitarista¹⁰⁸–, estaríamos ocupando una postura *responsable* ante la misma, lo que nos insta a entregarnos a nosotros mismos, procediendo del *hecho intuitivo* de nuestra propia existencia, hacia afuera, hacia el otro y el mundo indeterminable e incognoscible–bien *Frankl* decía que es esta exhibición práctica la respuesta genuina ante el llamado del mundo, al contrario del solipsismo reflexivo que le lanza al contrario un cuestionamiento, pretendiendo descifrar su esencia última permaneciendo distante. Abriéndonos al encuentro con el mundo estaremos manifestando *lo humano*, es decir involucrándonos de manera auténtica y volviéndonos por fin *conscientes* del *logos*; „*reuniéndonos*”, por decirlo de algún modo, de regreso con aquel mundo que otrora se mostraba precario e inclusive amenazante, que nos recibe en su escenario con nuestra participación–protagonismo, y nos otorga de nuevo el sentido.

La anterior descripción encuentra también un símil muy claro en nuestra exploración primera sobre la práctica experiencial de *Wu wei*–la *experiencia intuitiva* y *acto espontáneo*–, como armonía con el *Tao* ininteligible–la totalidad de la dinámica del mundo como inapelable a la razón–, pues esta manifestación de *lo humano*, *consciencia* del *logos*, “*abarca tanto al ser como al no ser, a ella se abre tanto la presencia del ser como el porvenir de lo que ha de ser*” (Etchebehere, 2011, p.86). Está de más decir que esta exaltación *humanista* del encuentro con el mundo también acompaña al entendido *Budista* de abandono de sí, que posibilita el *Nirvana* en cualquier experiencia por cotidiana y mundana: *tropezarse con Satori*, precisamente, en el despliegue auténtico, con todo aquello que *no sea* uno mismo–encontrar el *logos* en “*la consciencia abierta a la trascendencia... entendida de un modo horizontal como „estar junto a otro hombre”*” (p.92). El *homo patiens* resulta entonces aquel *ser* que encuentra en *lo otro* un sentido para sí–una razón para sobreponerse a su sufrimiento en aquello lo cual no es sí mismo; el otro al que acompaña, que está a su lado, es aquello que al *ser humano* auténtico, cual *homo patiens*, le apasiona, es decir que le da un motivo para continuar: “*significa que tiene pasión, que se*

¹⁰⁸ Aquí también podríamos agregar el *velo de Samsāra*, reiterando una vez más la equivalencia que ya exploramos entre el pensamiento *Budista* y el *existencialista*.

despierta, que toma consciencia porque algo otro –que está junto a él– lo llama, lo requiere, lo enriquece, en suma, le da un sentido” (p.109)¹⁰⁹.

Ahora podremos entender con mayor claridad por qué es que para *Frankl* la comprensión, como acto existencial y no sólo cognitivo, tiene su instancia más auténtica en la empatía, en el estar con el otro tal como se es, que se suscita como armonía o *coherencia* entre el *ser humano* y el mundo–*ser consciente del logos*–, siendo la manifestación activa su forma más plena y encuentro del *logos*. Resulta más precisa también nuestra noción de la *dimensión humana* como superior a las científicas, dimensiones secundarias, y de la ineficiencia de sus conclusiones inevitablemente reduccionistas para dar con aquel *sentido*¹¹⁰; éstas tienen como requisito colocarse „*anteojeras*” para desarrollar su actividad, pues la especificidad de su conocimiento requiere dicho sesgo de la dimensión humana. Dado que aquella participación del *logos* o encuentro del sentido no implica un conocimiento sino una comprensión del otro, al no respetarse su totalidad y tener que fragmentarse por *default*, toda metodología científica se vería escasa para satisfacer dicha necesidad por sentido–como ya veíamos: sesga en su análisis *lo humano* en lugar de *manifestarlo*, perdiendo su posibilidad de *comprenderlo* en su ambición por *determinarlo* y *manipularlo*. De tal modo, el *logos* no puede ser provisto como conclusión interpretativa o inferencial, desde el *conocimiento* del experto científico hacia el cliente terapéutico angustiado por el *sinsentido* que permea su vida; el sentido *experiencial subjetivo* que implica la unicidad del individuo, y el sentido *potencial objetivo* que implica la unicidad del evento en el que se encuentra involucrado, tornan inapelable este tipo de aproximación reduccionista.

Lo único que puede ser provisto es aquella consideración personal, que al *vivirla* el otro como propia–considerarse él mismo como persona–, lo colocara en posición de descubrir él mismo el sentido de aquella experiencia única en aquel momento–el encuentro genuinamente comprensivo requiere considerar al otro como persona, respetando aquella

¹⁰⁹ Aquella pasión por vivir a la que *Camus* aludía podría encontrar un complemento idóneo en esta parte, que lo separara totalmente del nihilismo al asumir que, como existencialismo, involucra a toda la especie y no sólo al capricho individualista: la pasión por la vida, al vivirse con auténtica libertad y responsablemente, implica la pasión por el otro.

¹¹⁰ Que Etchebere (2011) señala entonces como *irracional* en el sentido de que no puede alcanzarse por la razón sino por la vivencia, como dijimos.

unicidad sin ser reducida a alguno de sus sustratos. El *logos* posee una existencia potencial único en cada situación o experiencia, pues cada una lleva un *sentido inherente* que puede ser descubierto y vivido (Frankl, 2014); de tal forma, por absurdo que esta noción pudiera parecernos (debido a las limitaciones de nuestros poderes racionales), sería loable comprender una pérdida muy grande como algo más, algo apelativo al sentido de nuestra existencia que nos sigue motivando a sentir, actuar y *ser*¹¹¹. Plantarse en el rol del *homo patiens* y comprender el dolor como una posibilidad, para *trascenderse* a sí mismo en compañía del mundo; ésta es la forma auténtica de *manifestación de lo humano*, diferente del rol reduccionista de quien permanece como un espectador reflexivo e inerte ante las „*osas*“ del mundo¹¹².

El anterior tren de pensamiento iría de acuerdo con nuestras consideraciones sobre *lo espiritual/lo humano* hasta el momento expresadas: la aproximación genuina con dicha dimensión esencial significaría la identificación progresiva de la propia existencia—la *experiencia intuitiva*—, por medio de la consciencia intencional manifiesta en el *acto espontáneo* (Etchebehere, 2011). También, aludiendo al *modo de existencia del ser* de Fromm, ahora en conjunto con el desarrollo *frankliano*, podemos observar la facilitación del apropiamiento de aquel modo de existencia en el *acompañamiento con el otro*, pues resuena el llamado del mundo instándole al individuo el *entregarse auténticamente* en el momento en el que un *otro* se le presenta con una intención personalizada—que respeta su unicidad inherente, y que, en la medida de lo posible, busca aprehenderlo como un *todo* sin reducirlo ni trivializarlo, de tal forma refiriéndolo a la dimensión de *lo humano*. La idea general podemos encontrarla directamente en Fromm (2013), quien está convencido de que la cura para el *nihilismo* se encuentra en el *humanismo*, e igualmente considera que la interacción con alguien que vive el *modo de existencia del ser* facilita en el otro el mismo despliegue: “*su vitalidad es contagiosa, y a menudo ayuda al otro a trascender su egocentrismo*” (p.55); coincidiendo también con Frankl en que es este factor el elemento

¹¹¹ Recordemos el momento en el que el maestro *Ch'iu* detiene su intento de suicidio cuando el dios de la montaña le dedica el comentario sobre la indeterminación de su destino; haciendo entonces manifiesta su comprensión en un poema, como constancia de su convicción por superar éste y otros obstáculos en su camino hacia el *Tao*.

¹¹² “*El simple estar ahí se rompe en sujeto y objeto por una actitud reflexiva... todo lo humano, entonces, se ha convertido en cosa que entra en relación como una cosa entre las cosas del mundo*” (Etchebehere, 2011, p.49).

esencial para la efectividad de la *psicoterapia*. En este último, encontramos la descripción de la postura que subyace a dicho evento de *entrega hacia el mundo* o hacia el otro; un “*abandono en lo vital*” no como resignación ante la inanidad, sino en un “*optimismo trágico*” (Frankl, citado en Etchebehere, 2011, p.58) como convencimiento intencional de vivenciar en el encuentro propio con el otro y con el mundo, el sentido que sigue impulsando la continuidad de los eventos únicos a pesar de su ininteligibilidad—en pocas palabras: no el *homo sapiens* racional, sino el *homo patiens* quien, en compañía de otros, encuentra el *logos* participando en él.

La intención del *encuentro con el otro*—procedente de la postura *optimista trágica*¹¹³ que supera el *pesimismo intelectual* saltando al *activismo vivencial*—, se nos muestra entonces como *catalizador* para la apertura del individuo (el otro) hacia la auténtica *manifestación humana* potencial en él/ella; momento en el que se rompen las tendencias volitivas y se aprecia al otro (y al mundo) en total objetividad, sin resaltar ni ocultar elementos con todo lo que implica para nuestra *experiencia intuitiva* y *acto espontáneo*. Como ya dimos cuenta, tanto para *Fromm* como para *Frankl* será este elemento el primordial para facilitar la *trascendencia*¹¹⁴—ir del *tener al ser*, o *encontrar el logos*—del *ser humano* en psicoterapia, una alegre coincidencia con nuestra exploración, siendo que ambos son prominentes exponentes de diferentes formas de llevarla a cabo (*psicoanálisis* y *logoterapia*, respectivamente).

Frankl (2014) de hecho nos aclara puntualmente que tal *intencionalidad* debe por fuerza llevar la *auto-trascendencia* como *móvil* en quien pretenda desplegarla—*entregarse él o ella mismo* como obsequio al otro, en aras de que éste, en respuesta, se entregue también de regreso; de otro modo, al surgir artificialmente, carente de tal *auto-trascendencia*¹¹⁵, quedara el presunto encuentro como una mera “auto-expresión” o *monólogo* sincronizado,

¹¹³ Que bien podríamos equiparar con el *sentimiento del absurdo camusiano*, pues también implica el trascender en el acto la imposibilidad de avance, que nos resulta insuperable intelectualmente —incluso la sola palabra „*optimismo trágico*” podría parecernos absurda.

¹¹⁴ “*El encuentro auténtico es un modo de coexistencia que está abierta al logos, permitiendo a los participantes trascenderse a sí mismos hacia el logos, e incluso promocionar tal autotrascendencia mutua*” (Frankl, 2014, p.73).

¹¹⁵ Como lo sería regresar a la *canonización* de este principio, como hemos dicho en ocasiones anteriores, asumiéndolo como una fórmula a replicar y no como la mera descripción de una experiencia a vivenciar por cuenta propia—es decir, si la intención auténtica no es la *comprensión* entonces no sería un acto abierto al *logos*.

que a diferencia de la participación abierta *hacia el logos* se encontrara aun cerrado y estéril, sin importar deseo del primero por aliviar la situación del segundo a través de la *psicoterapéutica*. Así, el *potencial humano*, que se rehúsa a ser reducido por las ciencias, debe encontrarse en el núcleo de cualquier aproximación *humanista*, para personalizar al otro y facilitar así su trascendencia—participar en *lo espiritual* o realizar la *manifestación auténtica de lo humano*: “Una práctica basada en tal teoría procuraría que la consciencia acerca de dicho potencial fuese fomentada en el paciente. Se trata de la consciencia acerca de la libertad del hombre para cambiar el mundo y cambiarse a sí mismo si es necesario” (p.75).

8.3 Aceptación – Autenticidad – Empatía

Hasta el momento hemos dado cuenta de la valoración de la *experiencia intuitiva* (en favor de la personalización, y en contra del reduccionismo) y el *acto espontáneo* (en favor de la entrega y la disposición) dentro del ámbito de la psicología a través del pensamiento de *Erich Fromm* y de *Viktor Frankl*, quienes observan en el encuentro auténtico con el otro una vía hacia la re-valoración del *ser humano* y su sentido existencial—según nuestro entendimiento, una vía hacia la comprensión de la dimensión de *lo humano*. Se resalta este tipo de encuentro como una alternativa para lograr el cambio, desde el *sinsentido* de la segregación utilitarista de la época, y sus consecuencias para la calidad de vida del individuo *despersonalizado*, hacia un estilo de vida diferente—un modo de existencia más integral para el mismo individuo, a evocar y fomentar en el proceso de *psicoterapia*. Finalmente, en esta última parte de nuestra exploración, daremos un vistazo al trabajo del psicoterapeuta humanista *Carl Rogers*, quien tras su experiencia directa con el encuentro auténtico, durante su labor psicoterapéutica, viniera a desarrollar toda una perspectiva terapéutica alrededor del mismo que concuerda con el entendimiento hasta ahora desarrollado.

Rogers (2003) es de hecho el fundador del enfoque “*centrado en el cliente*”, que precisamente procede en el encuentro auténtico con la persona, sostenido como elemento *esencial* de su *psicoterapéutica*—adquirido directamente del campo profesional, a través de su propia experiencia como psicólogo, asegurando: “*es el cliente quien sabe qué es lo que duele, qué dirección tomar, qué problemas son cruciales, qué experiencias han sido*

enterradas. Se me había ocurrido que... me resultaría mejor confiar en el cliente para la dirección y movimiento en el proceso” (Rogers, 1995, p.11)¹¹⁶. Dado que, como hemos visto hasta este punto, es el mercantilismo y el racionalismo—finalmente *reduccionismo*—los que nulifican la totalidad del individuo y lo lanzan hacia el vacío de sentido, también Rogers (1995), coincidiendo con Frankl, entiende como una de las principales metas del proceso psicoterapéutico a la reintegración del individuo por medio de su consideración como *persona*: “*encuentro que, cuando puedo aceptar al otro, lo que significa específicamente aceptar los sentimientos, actitudes y creencias que posee como una parte vital de sí mismo, entonces lo estoy asistiendo en convertirse en persona*” (p.21)

Tal convicción por aceptar al otro y confiar en sus *posibilidades* de cambio, que despliega Rogers tanto en su pensamiento y como en su ejercicio terapéutico—su confianza en la *manifestación humana auténtica*, o la capacidad del otro de *ser persona*—, es el resultado paulatino de la confianza propia al resaltar su *experiencia intuitiva* sobre los límites de su intelecto—o según los términos que hemos acuñado durante nuestra exploración, su confianza en las capacidades del otro emerge tras haber cruzado él mismo el *principio de la individuación*. Rogers da cuenta de ello describiéndolo como un proceso experiencial que le permite tener confianza en la totalidad de su percepción organicista¹¹⁷ al grado de poder afirmar: “*el punto de referencia para la validez es mi propia experiencia*” (Rogers, 1995, p.23). Con dicha afirmación no atribuye una infalibilidad ilusoria a la experiencia, pues reconoce su posibilidad de error, pero asimismo confirma su posibilidad de progreso, teniendo a la construcción teórica y la experimentación como herramientas para el mejor acomodo y significación de sus experiencias. Dicho proceso es entendido por nuestro psicoterapeuta humanista como una “*necesidad de sentido*” latente en él (p.25), la cual ha satisfecho sólo al ubicar al agregado experiencial como el punto de partida para *entregarse* a sus clientes en terapia—que nos percatamos es coincidente con la explicación previa de la que nos provee Frankl sobre el *logos*. Esta postura a la que Rogers arriba pretende transmitirla al usuario *durante* el encuentro psicoterapéutico, en la manifestación

¹¹⁶ Ésta y las futuras referencias a Rogers, 1995 y Rogers, 2003, son traducciones propias de las obras originales en inglés.

¹¹⁷ “*He aprendido que mi percepción organicista total de una situación es más confiable que mi intelecto... pienso en ello como en confiar en la totalidad de mi experiencia, que he aprendido a sospechar más sabia que mi intelecto*” (Rogers, 1995, p.22)

más auténtica de la significación de su experiencia como terapeuta al momento, para fomentar que el usuario se apropie también, a su vez, de la significación de su propia experiencia.

Este *núcleo experiencial organicista* como fuente de la labor psicoterapéutica le permitió a *Rogers* aproximarse a la *dimensión de lo humano*, al notar la imposibilidad del intelecto por abarcar y determinar la totalidad del usuario como *persona*, y rehusarse a simplificarlo a una serie de normas o imperativos a sugerir—conductas a medir o analizar, o síntomas a diagnosticar, como solución a su situación (*Rogers*, 1995). El individuo vive un proceso de *ser* que resulta único—como decíamos con el *logos*—, por tanto fomentar su *experiencia intuitiva* sería la única manera de coadyuvar en su desarrollo y realización de tal dimensión como *persona*, entonces responsabilizarse y cambiar: “*sólo puedo intentar vivir según mi interpretación de mi experiencia, y tratar de dar a los demás el permiso y la libertad de desarrollar su propia libertad interna y así su propia interpretación significativa de su propia experiencia*” (*Rogers*, 1995, p.28). Es debido a esto que *Rogers* rescata aquellos elementos que hemos entendido aquí como esenciales para la *comprensión de lo humano*, ahora expuestos por él como pilares en su quehacer psicoterapéutico: la *experiencia intuitiva* propia del *facilitador* (psicoterapeuta), que lo insta en el *acto espontáneo* a ocupar una actitud tal que fomente en el usuario la aceptación propia de su *experiencia intuitiva*; lo que se traducirá a su vez en su *acto espontáneo* propio como *vivencia del proceso de ser persona*, manifiesto en la comprensión de sí y en el movimiento al cambio—que ya observamos anteriormente como el *modo de existencia del ser, el encuentro del logos* (sentido), y también como la *trascendencia de sí*.

Considero que esta forma particular en la que *Carl Rogers* expone su entendimiento del proceso tras el que individuo comprende la *dimensión de lo humano* como su *manifestación*, nos servirá para completar el que hemos formado nosotros con nuestra exploración; suma a nuestra visión la perspectiva del psicólogo como un *facilitador* de tal realización en el otro, quien experimenta el *encuentro* durante el proceso psicoterapéutico y así retoma su postura como *persona* libre y responsable. En su obra „*On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy*” me he percatado en diversos fragmentos, que de la descripción de su experiencia surgen porciones esenciales del entendimiento general

que aquí hemos explorado con variedad de pensadores, señalando *Rogers* los mismos principios y tacleando los mismos problemas que aquellos. Hace eco al *sujeto de cognición pura*, al referir a la experienciación como elemento primordial para la *manifestación humana*; resalta al *ser humano consciente y libre* del pensamiento *existencialista*, al aceptar la afirmación de la consciencia en la realización intuitiva de la experiencia—sin atavíos racionalistas, sólo la consciencia humana pura; y finalmente, hace una descripción de la postura del *facilitador* equiparable con la del *homo patiens frankliano*, al momento del encuentro psicoterapéutico, pues éste se encuentra inclinado a *aceptar al otro* y participar *empáticamente* con él en terapia—será la postura ideal del psicoterapeuta para *Rogers*, como veremos a continuación, en la *psicoterapia* que entenderemos posteriormente como *el acompañamiento*.

En otras palabras, *Rogers* logra concretar las implicaciones de nuestro *principio de la individuación* en su trabajo psicoterapéutico¹¹⁸, retornando la confianza en la *experiencia intuitiva* y *acto espontáneo* del sujeto: “*Me parece que el descubrimiento básico en psicoterapia... es que no debemos temer ser sólo [humanos]*¹¹⁹... *si podemos agregar a la experienciación visceral y sensorial característicos de todo el reino animal, el regalo de la libre consciencia sin distorsión de la que sólo el humano es capaz, tendremos un organismo... constructivamente realista... Entonces, cuando la capacidad de consciencia única del humano funciona con totalidad y con libertad... tenemos no a un animal al que debemos temer, ni una bestia que deba ser controlada, sino a un organismo capaz de lograr, a través de su remarcable capacidad integrativa... una conducta balanceada,*

¹¹⁸ Que evidencia, por ejemplo, en el siguiente fragmento, al señalar sus coincidencias con el *existencialismo* y con el *taoísmo*: “*Con el paso del tiempo me he permitido mirar con mayor objetividad mis aseveraciones, y me siento satisfecho por cuenta doble. Creo que expresan bien mis observaciones, que para mí han cristalizado en dos tópicos importantes: mi confianza en el organismo humano cuando funciona libremente; y la cualidad existencial de satisfacción de vida, presentados por algunos de nuestros filósofos más modernos, y que [también] han sido bellamente expresadas hace más de veinticinco siglos por Lao-tzu*” (*Rogers*, 1995, p.163).

¹¹⁹ En la línea original *Rogers* usa el término *homo sapiens*, en referencia a la naturaleza organicista humana que lleva consigo la posibilidad de crecimiento en la autenticidad de su manifestación, pero he decidido cambiarlo a *humano* para no confundir al lector, pues con *Fromm* y *Frankl* habíamos dicho que el *homo sapiens* cual “hombre esencialmente racional y volitivo” quedaba incompleto—veía verticalmente, equivaliendo entonces a un *homo consumens*. El *homo sapiens* debía aceptar la totalidad de su experiencia intuitiva, incluyendo la impotencia y el dolor, para convertirse en un *homo patiens*. Dado que éste y el *homo sapiens* al que refiere *Rogers* implican la aceptación de la totalidad de la experiencia, es claro que ambos autores refieren a la misma *calidad humana* aunque usen términos diferentes.

realista, y de enriquecimiento de sí mismo y del otro como resultado de todos estos elementos de consciencia” (Rogers, 1995, p.104-105).

También, siguiendo la línea de pensamiento que en este capítulo hemos iniciado, podemos observar que *Rogers* parte de un punto coincidente con *Fromm* y su idea de la *alienación*, cuando afirma que sus usuarios en terapia cargan un peso notable debido a la *“fachada”* que muestran al mundo, de la cual sienten la necesidad de deshacerse para desplegar su auténtico ser—debido a que dicha postura inauténtica, cual *“máscara”*, suscita una vida incongruente que esconde siempre la totalidad de la experienciación a la consciencia, necesaria para la genuina *personalización*, debido al dolor inminente que hacerlo implicaría para el individuo pues *“su vida es guiada por lo que... piensa que... „døbe” ser, no por lo que él es... [él] descubre que existe sólo en respuesta a la demanda de otros, que parece carente de un ser propio, que sólo piensa, siente y actúa de forma en la que otros piensan que él „døbe” pensar, sentir y actuar”* (Rogers, 1995, p.109), situación que podemos asociar también con el sentimiento de *vacío* que *Frankl* (2014) nos señalaba al referir a la *„naïrosis del domingo”*. Esta ideación alienada de sí mismo como resultado del utilitarismo en relación con el otro—claramente en acuerdo con el *carácter mercantilista* que señala *Fromm*—, obstaculiza al individuo en la *realización genuina* de sí, pues dicha tarea indica asimilar aquellas dolorosas incongruencias de las que es protagonista, las cuales probablemente traspasan (*trascienden*) aquel esquema dentro del cual habita ejerciendo su existencia enmarcada de un cuadro *volitivo*—de la *fachada utilitarista*—, entonces quedando varado en la incerteza de sus posibilidades y con un *sinsentido* de emociones. Tal proceso de *re-encuentro*, vimos con *Fromm* y con *Frankl*, resultaría evidentemente aterrador para el individuo, pues... “[acomete] *la temerosa tarea de explorar los sentimientos turbulentos e incluso violentos dentro de sí”* (Rogers, 1995, p.110)... pero es entonces que aquel *encuentro humano* entra en juego para coadyuvar en el proceso, es decir... *“remover una máscara que [ha] pensado parte de [su] verdadero ser puede ser una experiencia perturbadora, pero si existe la libertad para pensar, sentir y ser, el individuo se mueve hacia esa meta”* (p.110).

Continuando con la equiparación de nuestra ruta con la del pensamiento de *Rogers*, nuestro autor afirma que el *proceso de convertirse en persona*, dado que comienza con el

salto hacia la incógnita de la *autenticidad*, lleva implícitas una serie de preguntas relativas al *sentido*¹²⁰, resaltando una característica común en toda respuesta tentativa dada: su surgimiento desde sí mismo, de su experiencia de sí y manifestación consciente; un proceso de comprensión de sí, que se ve *facilitado* por la misma comprensión que *Rogers* y los *facilitadores humanistas* brindan en sesión. Todo indica que concuerdan con nuestro entendimiento del *logos frankliano*, como el *sentido de la experiencia* que se devela ante su protagonista precisamente cuando éste se permite manifestar *su autenticidad*, o como decíamos, participa o se entrega al mundo–suceso al que el *psicoterapeuta* o *facilitador* coadyuva con su actitud a exhibir o entregar, igualmente, en su auténtica inclinación por comprender al usuario en su *proceso de ser* (persona).

El anterior proceso es ilustrado por nuestro psicólogo humanista de la siguiente manera: dado que el *Yo* que actualmente somos debe toparse con nuevas experiencias en su *proceso de ser*, las cuales no logra acomodar dentro del orden que posee actualmente, pues aquello implica un cambio sumamente riesgoso para su estructura, entonces debe hacer uso de un *otro* que le de soporte durante aquel *reajuste*, en tanto que el individuo logra una nueva organización–en la terapia centrada en el cliente, *Rogers* (2003) afirma, el individuo encuentra un “*alter-ego*” provisional en el *facilitador*, quien le da soporte en esta re-organización del *Yo*. De tal modo, podemos concretar diciendo que la *actitud* del *psicoterapeuta* brindará al espacio terapéutico una suerte de *ambientación propicia para el encuentro auténtico*, dentro del cual el usuario se permitirá abrirse, a su *experiencia intuitiva*, para poder re-ordenarse y continuar su *proceso de ser*–la *manifestación espontánea* inherente como comprensión y cambio, en el sentido de un nuevo *Yo* ordenado, que logra entonces *vivirse congruentemente* como persona (*Rogers*, 2003).

Ahora centrados en un mismo punto–el evento del *encuentro* en el que notamos coincide *Rogers* con nuestro *psicoanalista Erich Fromm*, y con nuestro *psiquiatra-logoterapeuta Viktor Frankl*, como elemento esencial para la *psicoterapéutica*–, es momento de abordar aquella exploración que hace de la perspectiva del *psicoterapeuta*, como último ingrediente de nuestro entendimiento del *encuentro* como un *ejercicio de*

¹²⁰ “¿Cuál es mi meta en la vida? ¿qué es por lo que estoy luchando? ¿cuál es mi propósito?, estas son preguntas que como psicoterapeuta escucho expresadas de diversas maneras mientras mujeres y hombres angustiados intentan entender o elegir, la dirección que su vida está tomando” (*Rogers*, 1995, p.163).

comprensión de lo humano (reflejo secular de *lo espiritual*), en las últimas pinceladas a nuestro mural por parte del ámbito de la psicología clínica. En esta dirección y con base en sus estudios clínicos y entrenamiento de *facilitadores*, Rogers (2003) señala, en primer lugar, que la filosofía básica que el facilitador posee, desde donde opera su *terapéutica*, no es un elemento ajeno al proceso, sino todo lo contrario, pues incluso afirma se va alterando conforme la experiencia en terapia, asimilando más y más la premisa de *confianza en lo humano* conforme el facilitador va siendo expuesto, sesión a sesión, al encuentro con los mismos—éste se ve instado cada vez más a asumir *auténticamente* una inquietud por comprender al otro, en lugar de analizarlo o controlarlo, y adherida esta “premisas” a su *experiencia intuitiva* dentro de la sesión, se ve igualmente comprometido entonces a entregarse como *persona* al momento del encuentro¹²¹.

Tal postura *filosófica* como apuesta por la *comprensión*, se va adquiriendo con la propia experiencia—como sucedió con el mismo Rogers—, y se refleja en la *actitud* del *psicoterapeuta* cuando éste se presenta ante el usuario en *psicoterapia* con la intención de reconocer su marco de referencia. Dicha actitud Rogers la resume haciendo uso de tres puntos, a considerar en su *manifestación*: el aprecio positivo incondicional o *aceptación*; la congruencia o *autenticidad*; y finalmente, la *empatía* (Corchado, 2010). Este modelo triadico ya nos resulta familiar, desde nuestro sobrevuelo del *Budismo*—con *dhyana*, *prajna* y *sila*—, pues en el *entendimiento* y *participación* en *lo espiritual*, y por su parte también, en la *comprensión* y *manifestación* de *lo humano*, hemos observado la alusión a tres principios que describen un solo acto al momento de su *manifestación auténtica*. Nuestra última tarea será tratar de entender los puntos de *aceptación-autenticidad-empatía* que resalta Rogers—aquellos que el *facilitador* debe realizar para encontrarse con el usuario—, como la manera en la que la *libertad-responsabilidad-consciencia* del individuo auténtico—que resalta Frankl como puntos que el *ser humano* realiza hacia su encuentro con el *logos*—, se suscitan desde el marco de referencia de la *psicoterapéutica humanista* del lado del *facilitador*,

¹²¹ “El terapeuta que se empeña en utilizar este enfoque, pronto se percata de que el desarrollo de aquella forma de observar a la persona que subyace al mismo, es [también] un proceso continuo, fuertemente relacionado con el esfuerzo por crecimiento personal propio del terapeuta. El sólo puede ser „no-directivo” en la misma medida en la que ha alcanzado respeto por el otro en su propio orden personal” (Rogers, 2003, Chapter2, *The Attitude and Orientation of the Counselor, The philosophical Orientation of the Counselor*).

quien en su autenticidad pretende coadyuvar a que el usuario experimente dicha manifestación trídica en sí mismo.

En primera posición, el aprecio positivo o *aceptación incondicional* procede precisamente de la valoración de la libertad *del* otro. Rogers (2003) señala que al asimilar aquella hipótesis de la *comprensión del otro*, comenzamos por concederle al usuario la capacidad inherente para lidiar de manera autónoma con los eventos de su vida—sin la necesidad de indicarle el “camino adecuado”; esto implicaría confiar en él¹²², consecuentemente ubicándose el *facilitador* sobre la pregunta de “¿cómo... proveerle una relación... que pueda usar para su propio crecimiento?”, respondiendo en las líneas de: fomentando en la relación la aceptación de su libertad y con ello promoviendo la capacidad del usuario para actuar de manera autónoma hacia el cambio deseado (Rogers, 1995). Por nuestra parte exploramos con *Frankl* y dimos cuenta de que el asimilar la libertad implicaba la *experiencia intuitiva* de la independencia de cualquier ideario, de manera que el estado en el que nos encontremos ha sido elección propia pues somos *libres*, no podríamos entonces *reducirnos* ni *excusarnos*, sólo *responsabilizarnos*—lo cual el usuario intenta llevar a cabo, pero, como dijimos, asumirse en dicha postura no le resulta del todo sencillo. En pocas palabras, si se ha aceptado el principio de la *libertad*—es decir, si el *facilitador* realmente *comprende y manifiesta lo humano*—, existirá una inclinación por respetar y valorar las decisiones que el usuario ha tomado para llegar hasta donde está, y la manera en la que ha lidiado consigo mismo hasta ese punto y lidiará en lo futuro con su apoyo¹²³—es *aceptación incondicional* pues no existe ninguna condición, ningún juicio que emitir, no hay ahí argumentos a refutar, sino que se *acepta* una *persona* libre a la cual *comprender*.

En segundo lugar, la *autenticidad* refleja la *responsabilidad* inherente a la *aceptación*, manifestar el valor de la autonomía (*libertad*) del otro, tanto en nuestro despliegue ante el usuario, como en la consideración que tengamos del comportamiento que éste exhiba ante nosotros. Se trata de la congruencia entre el despliegue dialéctico en sesión

¹²² Lo que representa aquel *obsequio humano* que decíamos con *Fromm* hacemos al mundo cuando ocupamos el modo de *existencia del ser*; surge de la propia postura *humanista* del facilitador, quien en aquel momento se *abre al encuentro* con el usuario—le “entrega” por así decirlo, su confianza a través de esta especie de *actitud humanista* ante su situación.

¹²³ “Por *aceptación* me refiero a una cálida consideración [del usuario] como *persona de incondicional valor propio—sin importar su condición, su conducta, o sus sentimientos*” (Rogers, 1995, p.33)

y la valoración de la *libertad* previamente explicada—un *hacer y decir* congruente con la intención de *comprender*; a saber: el *acto* del facilitador reflejará *auténticamente* la valoración de la *libertad* al momento del encuentro, al intervenir en aras de dar cuenta de la vivencia del usuario buscando la coherencia con la decisión *libre y responsable* que adscribe al mismo en su *hipótesis* sobre *lo humano*. En otras palabras: la *autenticidad* es la *responsabilidad consecuente a la aceptación* que se refleja en la búsqueda por *comprender al otro*, lo que implica evitar el juicio previo como condición, y la condena consecuente de no encontrar justificación—ello reflejaría una consideración *reduccionista* del otro al tomar su despliegue como una “excusa” para su estado y no como una genuina inclinación hacia el encuentro, una justificación a analizar, y no un “obsequio” a recibir. Sobre este punto Rogers señala que *autenticidad* significa que “*necesito estar consciente de mis propios sentimientos... en lugar de presentar una fachada actitudinal mientras que internamente exista otro tipo de actitud... involucra la disposición para ser y expresar, en mis palabras y mi conducta, los sentimientos varios y actitudes que existen en mí*” (Rogers, 1995, p.33)—que propongo entender, para mantener la coherencia de la equiparación de ambos puntos, (*responsabilidad del facilitador como autenticidad para el usuario*) como el estar abierto para expresar emociones e ideas como *devoluciones* ante las expresiones del usuario, sean cuales sean, mientras exista la *intención genuina* de *manifestar* nuestra hipótesis de comprensión (*aceptación de la libertad*)—refiere a *la propia confianza para ser auténticamente*, pues la asimilación de la libertad nos pondría en la *dimensión de lo humano*, dentro de la cual cualquier expresión tendría la única intención de *alcanzar comprensión*¹²⁴.

Finalmente encontramos la *empatía*, como resultado de ocupar la postura *comprensiva* y realizarla congruentemente frente al usuario—que en conjunto con la respuesta igualmente congruente del mismo, facilitada por el primero, conformaría aquel

¹²⁴ Creo que en este punto cabría señalar que es precisamente por esta *autenticidad*, que Rogers señala que el *facilitador* se ve comprometido en su filosofía al albor de las sesiones; pues es este el paso decisivo, en el que, al responder a la libertad del otro, se iría dando aquella adaptación de la que nuestro autor comenta éste es protagonista, al intentar una verdadera comprensión del otro en su unicidad. No se da de golpe, y a la primera instancia, pero el tener la disponibilidad permite el diálogo abierto durante el encuentro que idóneamente facilitaría la comprensión. Por tanto, lograríamos apreciar que su postura fuera *hipotética* cada vez, pues *auténticamente* se entiende que *comprender* a cada persona implicará diferentes despliegues al momento del diálogo, y por ende se actúa conforme ese principio, tentativamente, como observamos en el *Lao-tzu*: “*sopesando las palabras*” más sintiendo: “*¡lo hicimos con naturalidad!*”.

encuentro donde ambos se entregan auténticamente. Decíamos con *Frankl* que al asumir nuestra libertad y posteriormente desplegarla con responsabilidad, *entregándonos al mundo*, lograríamos un *encuentro con el logos* o el *sentido*, y así conformaríamos la *consciencia*; asimismo, dentro de la perspectiva que *Rogers* expone del *facilitador humanista* (y su hipótesis sobre la libertad y autonomía del otro), al lograr éste un despliegue de la *aceptación-autenticidad* entonces alcanzará con el usuario un estado de *consciencia en compañía* o *empatía*, pues el *facilitador* ha logrado “penetrar” en el marco de referencia del otro y ser en conjunto *conscientes* del estado en el que se encuentra tentativamente¹²⁵. Aquí sería el punto en donde el *acompañamiento* surge como apoyo al cambio, pues el usuario ya no se siente sólo en la *experiencia intuitiva y manifestación espontánea* de sí gracias a la *empatía surgida*¹²⁶, *asimilándola y comprendiéndose*, entregándose y logrando entonces *trascenderse*¹²⁷.

Una vez alcanzando este punto de convergencia entre la *libertad-responsabilidad-consciencia* con la *aceptación-autenticidad-empatía*, retomemos las palabras de *Rogers* (1995) al concluir que estos puntos resultan en el *acompañamiento en psicoterapia*: “*Así, la relación que encuentro útil se caracteriza por una especie de transparencia de mi parte, en la que mis sentimientos reales son evidentes; a través de una aceptación del otro como una persona con derecho de ser valorada; y a través de un profundo entendimiento empático que me permite ver su mundo privado a través de sus ojos. Cuando estas condiciones se logran, me convierto en un compañero de mi cliente, acompañándolo en la estremecedora búsqueda de sí mismo, que ahora se siente libre para realizar*” (p.34).

¹²⁵ Recordemos aquí, una vez más, que la calidad de *tentativo* surge no porque dudemos de su certeza, sino porque esto dependerá de la manera en la que sea recibida por el usuario, y en su acto en consecuencia—recordemos la *autenticidad* es activamente manifiesta, y también los principios de la verdad relativa que habíamos explorado cuando hablamos del *posmodernismo* en psicología, donde la *realidad* es finalmente un constructo dinámico y contextual. Finalmente, aludiendo a su equiparación con el *logos*, recordemos que éste tampoco se puede conocer, sino que sólo puede participarse de él (*Etchebehere*, 2001), igualmente la *empatía* será *activa* pero no concretamente “cierta”.

¹²⁶ “*Mi comprensión hacia estos individuos... les permite aceptar sus propios miedos y pensamientos bizarros, así como sus momentos de valor y amabilidad, amor y sensibilidad. Y es mi experiencia así como la de ellos, que cuando alguien entiende completamente esos sentimientos, esto les permite aceptar esos sentimientos en ellos mismos*” (*Rogers*, 1995, p.18).

¹²⁷ “*La paradoja curiosa es que cuando me acepto a mí mismo como soy, entonces cambio... he aprendido esto de mis clientes y de mi propia experiencia—que no podemos cambiar, no podemos apartarnos de lo que somos, hasta que aceptamos completamente lo que somos. Entonces el cambio parece ocurrir casi inadvertidamente*” (*Rogers*, 1995, p.17).

8.4 Asimilando „*b humano*“ como acompañamiento psicológico

Así damos por terminada nuestra breve exploración del entendimiento de *lo humano* en la psicología expuesta por *Fromm, Frankl y Rogers*, del *utilitarismo inconsciente* hacia la *auténtica consciencia* a través del *acompañamiento empático*. Resumiendo de manera sucinta, tenemos que el individuo humano, al carecer de autoridad como faro a su vida, o poseer alguna otra que no sea él mismo, sucumbe inconscientemente a la pérdida de su *libertad*, se aleja de *lo humano*—para ilustrarlo con las lecciones de *Schopenhauer*, extendiendo un poco su pensamiento, diríamos que se abandona aquel individuo totalmente a la volición, ciego de la *voluntad* inherente, jugando entre los extremos del placer efímero y el sufrimiento extenuante. También recordemos las palabras de *Camus* al declarar que si nuestro suelo está conformado por ideología, quedaremos inmóviles debido a su frágil estructura, quebradiza al tacto, que amenaza con romperse y abandonarnos al vacío. El pensamiento psicológico aquí presentado, coincide también al afirmar que aquella *fachada utilitarista* que se antepone al *auténtico ser* resulta un “bastión protector” bastante exiguo, pues si bien evita el dolor de enfrentar al vacío torna al individuo a males peores como la depresión o el suicidio, debido precisamente a que es un obstáculo para la propia *trascendencia* (movimiento) como autenticidad del *ser humano*.

No obstante, de confrontar aquel miedo evocado por el *vacío*, tornando la mirada al interior para *contemplar* el hueco que deja la ruptura con el servilismo, es decir, el aceptar la *experiencia intuitiva* de la *libertad*—aún si resulta angustioso—, y asumirse en la totalidad de la calidad humana, el individuo se ve instado a actuar *responsablemente* (consecuentemente) respecto a esta condición, y entonces se exhibe *auténticamente* ante el mundo; se acepta a sí mismo como brújula, apuntando hacia el *norte* del mundo—lo que se ilustra aludiendo a un “llamado” que éste nos hace, un cuestionamiento de su parte a responder de manera *espontánea y activa*. Aún sin guía determinante, el individuo se siente motivado a continuar por su propio pie, confiando en sí mismo y en el mundo al momento de *entregarse* a él, por *absurdo* que pudiera parecer a su intelecto en primera instancia—que posteriormente, al verse “reforzada” dicha confianza por el hecho de la *auto-trascendencia*, pudiéramos quizá, al menos tentativamente, hablar de un “apaciguamiento” de dicha inclinación volitiva, usando las palabras de los *Taoístas* al hablar del *corazón*. Retornando a la autenticidad de la *manifestación humana*, ésta pone al individuo frente a

frente con *el sentido* que, a pesar de ser ininteligible, indeterminable e irreplicable, le otorga una genuina *consciencia* que *trasciende* aquel estado de vacío y *sinsentido*—pues en aquel momento estuviera realizándose como *sujeto de cognición pura*, decíamos con *Schopenhauer*, y al menos momentáneamente (durante el evento único del momento, diríamos con *Frankl*) supera el sufrimiento del ciclo volitivo pues su *ser* se torna en *percepción activa*, se centra en el momento presente y ejerce la misma contemplación vivencial que resulta de admirar un paisaje o una pieza de arte, traducido al caso *vivencial* como *participar del paisaje*, o *interpretar una pieza musical*, *realizarnos con el arte*, etc.

Tal despliegue de responsabilidad hacia el mundo lleva implícito también la *pasión por el otro*—coherente igualmente con la noción de *Schopenhauer* y los *existencialistas*, al entender la *Voluntad* como subyacente a todos, o el *elegir propio* como *elegir de la especie*, respectivamente, de modo que la *pasión por la vida*, al valorar la existencia más que la posesión, se traduciría finalmente en una *pasión por el otro-que-es-uno mismo*; en otras palabras: el darse a uno mismo como un obsequio en el acto, pues ya se ha abolido el *reduccionismo* y el *nihilismo*, y se actúa no por conveniencia volitiva sino debido a la motivación de realizarse *per se*, con un *carácter existencial* y no uno *volitivo* o *mercantil* centrado en el lucro. Se logra así la *auto-trascendencia*, de aquel monótono y precario estado volitivo hacia el acto apasionado *por el encuentro con la vida*, aceptándose ésta con el sufrimiento que llevara implícito, suscitándose el “absurdo” de “superar” el miedo y el dolor precisamente al abandonar las elucubraciones intelectuales que creamos en la ansiedad por evadir dichos males, y entregarnos sin prejuicio al *otro-que-es-uno mismo*.

En cuanto al *psicoterapeuta*, éste encuentra como su deber el *fomentar lo humano* a través del propio *despliegue humano*—reforzar *humano a humano*, *persona a persona*, por medio de la relación que establezca con el usuario. En su deseo genuino por apoyar al cambio y superación del individuo que acude a su consulta, el *psicoterapeuta* es llevado, por las mismas experiencias de apoyo, hacia una postura *humanista*, pues es incapaz de reducir a esquemas conductuales, biológicos, ni psíquicos, a la *persona* que tiene enfrente. Decide entonces asumir tal *valoración de la libertad* del otro como una medida tentativa para actuar en su ayuda, aceptando a *la persona y la libertad* propia y del otro, otorgándole al usuario el espacio para explorarse y retomar así el *ser auténtico*, cuyo despliegue

continuo construye un estado de *consciencia empática*. Una vez alcanzada dicha *empatía* como *consciencia compartida*, tal participación de ambos coadyuva finalmente al cambio en la *auto-trascendencia*, que se suscita por partida doble: en el *facilitador*, reforzando su *hipótesis humanista* sobre la *confianza en el otro*, en su *aceptación-autenticidad-empatía*; y en el *usuario*, una vez realizada, reforzando la *confianza en sí mismo* y en su *libertad-responsabilidad-consciencia*.

CONCLUSIONES

Hemos finalizado nuestra humilde exploración a través del pensamiento de diversas tradiciones y personajes representativos, en aras de entender las implicaciones del concepto de *lo espiritual* que ejemplificamos con el pensamiento de Oriente, su equiparación con el concepto de *lo humano* representado con el de Occidente, y el papel que resultan tener éstos, en su homologación como la *experiencia intuitiva* y el *acto espontáneo*, dentro del ámbito de la psicología—que dada la brevedad de su alcance me siento inclinado a llamar meramente un *asomo*, pero que considero ha logrado mantener la *coherencia* que le otorga validez hipotética. Debido a que nuestra labor exploratoria ha encontrado fundamento en la coherencia que encuentra entre sus puntos, las conclusiones que ahora expongo no son sino un simple *resaltado* de las ideas que ya hemos venido asociando a lo largo de nuestro trabajo. Los puntos que a continuación expongo han dado continuidad a nuestra propuesta de entender *lo espiritual* y *lo humano* como esencialmente coincidentes, y además, de apreciar su *manifestación* como esencial para el proceso psicoterapéutico, de modo que ya nos resultarán familiares aunque ahora daremos cuenta de ellas con mayor concreción.

El principio trascendente

Claramente *Wu wei*, como resultado de asimilar el *principio de impermanencia*; *Satori*, como resultado de asimilar el *principio de vacuidad*; y el *sentimiento del absurdo/pasión por la vida* como resultado de asimilar el *principio de individuación*, comparten el elemento esencial que los convierten a nuestros ojos en *principios trascendentes*: la vacuidad (la impotencia, el sufrimiento y la muerte) vista como una oportunidad de aprendizaje y, finalmente, de vida (*pasión por la vida*). Es el retorno a la *experiencia intuitiva* y el salto al *acto espontáneo*, como el resultado de haber asimilado estos principios, que por parte de cada uno de los personajes introducidos en nuestra exploración llevaron por diferentes rumbos a una misma conclusión: *la posibilidad del ser humano para trascender*.

El *taoísta* comprende que su *inteligencia* jamás podrá abarcar la totalidad de la dinámica universal, como para poder *predecir* el movimiento del *Tao* y así poder *prever* su siguiente movimiento y mantenerse en armonía con él; de tal modo, sólo puede afianzar la *naturaleza* que yace dentro de sí, en su *experiencia intuitiva*, pues es él mismo partícipe

irremediable del *Tao* – lo anterior entendido como *Wu wei* –, para actuar *espontáneamente* con la confianza de que paulatinamente su *corazón* se *apacigüe* tras la interacción genuina con el mundo, y así consiga *percibir* aquella *armonía con el Tao*. Por su parte, el *budista* aprende a “apreciar” al sufrimiento y a la muerte como un momento en donde la ventana de oportunidad se abre, y a través de ella asimilar la sabiduría que pusiera fin al ciclo de *Samsāra*—momento denominado por los tibetanos como *bardo*; de modo que acepta el sufrimiento y abraza la *espontaneidad* en la cotidianidad como *forma nativa* de encontrarse con aquella sabiduría, tropezándose en momentos con *la experiencia intuitiva de Satori* que le permitiera encarnar *Nirvana*. Finalmente, el *existencialista*, decepcionado de las promesas e ideales que su *razón* le había conferido, decide no obstante *rebelarse* ante su decepción y seguir andando “a ciegas” dada la imposibilidad de su intelecto por indicarle el auténtico camino; en aquel desierto filosófico, un sentimiento *absurdo* le inunda y lo motiva a buscar “la vegetación”, la vida que aún en aquel árido lugar ha podido subsistir: en su *experiencia intuitiva* se sabe aún existente, libre y autónomo, siendo esa misma condición la que lo insta a encarar una vez más a la vida en el *acto espontáneo*, el acto *responsable* y verdaderamente *apasionado*, desencadenado ya de cualquier ideología – es el mismo *llamado del mundo* el que lo insta a dar cuenta de sí mismo al exhibirse auténticamente ante éste y los otros, entregándose como un obsequio para dar colorido al mundo gris que la decepción intelectual le ha dejado.

También estos *principios trascendentes* coinciden en cuanto a los *motivos* de aquellos que los asimilaron. Vimos como *Lao-tzu*, insatisfecho por el clima de corrupción, avaricia y guerra que azotaban en su época, aboga por el *gobierno natural* debido al retorno implícito a la *esencia del Tao*—acepta que de *armonizar* con éste, actuando de forma *naturalmente espontánea*, el ciudadano promedio sería capaz de fomentar aquella paz que tanto añoraba. *Siddhartha Gautama*, al percatarse del sufrimiento extenuante que inundaba al mundo—habiendo estado él tanto tiempo exento del mismo por capricho de su familia—, huye de sus privilegios para vivir en carne propia dicha condición, orillándose a la muerte al practicar duros métodos de meditación; sólo la búsqueda en su interior le daría la iluminación necesaria para abolir *Samsāra* dejando a sus discípulos la tarea de interpretar sus enseñanzas de modo que ellos mismos, a través de su propia *experiencia intuitiva* y *acto espontáneo* fueran capaces de alcanzar *Nirvana*. Finalmente, el *homo sapiens*

occidental, retornando a su poder esencial en la *razón pura* tras destronar al servilismo religioso como guía, comprende que su nuevo cetro no es omnipotente como había pensado, consiguiendo de éste sus limitantes como última lección; le parece *absurdo*, pero no le queda más remedio que asumir la responsabilidad de cargar consigo mismo, su *intuición* le insta a realizar sus *pasiones* y a encarar al mundo una vez más—que le reclama su aislamiento y lo llama a su entrega.

Me parece claro que todos estos principios resultan *trascendentes* en tanto que, primeramente, nos invitan a asimilar el *abandono* o la *pérdida* que está inherente en la vida y que hemos tratado por todos los medios volitivos por encubrir; segundo, al entender que es imposible erradicar estos aspectos precarios de la vida y aceptarla de regreso, en la *experiencia intuitiva*, borramos de nuestro rumbo la angustia de un “irremediable final” y agregamos las ventajas vivenciales que esto conlleva, evocando una nueva *pasión* por encontrarnos con el mundo que antes temíamos manifiesta en *el acto espontáneo*. Su lección es una misma: la absoluta certeza para con la realización de nuestras ambiciones es imposible e ilusoria, jamás podremos poseerla y habría que estar dispuestos a entregarnos a la vivencia, inefable e irracional, en búsqueda de aquello que anhelamos. Los personajes que han podido asimilarla nos señalan un mismo proceso al encarar aquella “oscuridad”: entrar en la penumbra y dar cuenta así de su pertenencia (nosotros en ella), para lograr *confianza* por medio del movimiento (al tanteo, si se precisa, pero movimiento al fin), pues la *certeza* es irremediablemente exigua. Como última referencia, nuestros eminentes psicólogos humanistas han descrito desde sus propias trincheras psicoterapéuticas un mismo despliegue procedente del mismo principio, la libertad del individuo, pues solo es que logra aceptar la parte doliente de sí, ingenua y falible, para alcanzar su *auto-trascendencia* y encontrar, del otro lado, una calidad de vida superior basada en la *autenticidad*.

Una última coincidencia que me atrevo a señalar al respecto del *principio trascendente*—amén de rallar en la exageración, pero sin la intención de insultar las creencias de nadie—se encuentra en la condición de *homo patiens*, aquel *ser humano* que ha aprendido a transformar sus dolencias en actos beneficiosos para los demás, y que vive su *pasión por el otro* a través del *encuentro auténtico y personal* que fomente en aquel el

mismo estado—y su parecido con el *Bodhisattva*, aquel monje *budista* que ha despertado *bodhicitta* y prolonga su estadía en *Samsāra* para apoyar a los demás seres vivos a realizarse en su iluminación propia. Considero que sería loable pensar esta *pasión por el otro* como equivalente al *bodhicitta* que la escuela *Mahāyāna* remarca como indispensable para la sucesión de la iluminación en el mundo—pues recordemos el *arhat Theravāda* parte hacia el *Nirvana* una vez alcanzar la iluminación, dejando este mundo atrás y a su suerte hasta el despertar del siguiente *Buda*. Ya en el pensamiento de *Schopenhauer* habíamos advertido al *artista genial*, cuyas ilustraciones inspiradas por su propia *experiencia intuitiva* (como *sujeto de cognición pura*) lograban evocar en *el otro*, menos aventajado en sus capacidades perceptivas, aquel estado de *consciencia pura* como ejercicio nativo del *ser humano*. También *Erich Fromm* (2013) nos decía que quien más necesitaba de la *humanidad* eran aquellos más hundidos en el *carácter mercantil*, señalando precisamente que el *modo de existencia del ser* implica tomarnos a nosotros mismos como un *obsequio al mundo*. Asimismo, el *homo patiens* nos fue descrito por *Viktor Frankl* como un individuo apasionado por el encuentro con el otro, un encuentro auténtico que en cada instancia lo motiva a desprenderse de sí mismo para enriquecer al otro en su *consciencia* de sí como *persona*. Con *Carl Rogers* descubrimos precisamente que es éste el fenómeno suscitado en psicoterapia, que *facilita* la *trascendencia* en el otro a través de la *consciencia compartida* o *empatía*, y que requiere del *facilitador* asimilar y manifestar aquella *hipótesis* y *actitud humanistas* en primera instancia. Al parecer, el asimilar el *principio trascendente* empuja al individuo a valorar y hasta fomentar el *despliegue auténtico* en sus congéneres—el retorno a la *dimensión de lo humano*, a través de la *entrega* o el *encuentro*, y no necesariamente por medio del desarrollo filosófico de los mismos principios¹²⁸.

Esta última extensión del entendimiento del principio trascendente logrado durante nuestra exploración, permitiría dar una respuesta tentativa a una de las inquietudes principales que me llevaron a realizarla—aunque admito que su demostración por otras vías (estadística o experimental) me resulta imposible en este momento. Pudiera ser que aquel

¹²⁸ Del lado del *Budismo* tenemos a este respecto, las leyendas de aquellos *santos iluminados* que prefirieron dar su vida si con ello evitaban aumentar la *carga kármica* de otros (cazadores, ladrones, asesinos, etc.), lo que finalmente llevó a aquellos a la santidad (Lopez, 2001). También, claramente el despliegue de los *maestros Zen* resultaría representativo aquí, debido a los actos tan absurdos y hasta comprometedores que se describe llevaban a cabo para acercar a sus pupilos a *Satori* (Suzuki, 2006).

ambiente de discriminación teórica al que fui expuesto durante mi periodo como estudiante de la facultad, se debiera a que la atención del profesorado y el alumnado se encontrara por diversas razones centrada en la misma *teoría* como un fin en sí mismo, y no como un medio para lograr traspasar hacia aquella *dimensión de lo humano*—pensemos en una educación poco interesada en los alumnos y docentes como *personas*, y más bien centrada en satisfacer el currículo desde una postura burocrática, exaltando la memorización de los contenidos (realización de las prácticas, cumplimiento de los estándares, etc.) más no la creatividad de los participantes como haría notar *Fromm* (2013) sucede en un ambiente académico adherido al *modo de existencia del tener*. No me encuentro en el extremo de aseverar que ninguno de mis entonces compañeros y maestros había tenido contacto con esta dimensión—pues como vimos, este *evento experiencial* es único e irrepetible por ocasión, y su *manifestación espontánea* es ciertamente diversa en contenidos y direcciones¹²⁹. Prefiero pensar que el ambiente burocrático de la facultad—diría, permeado por el *carácter mercantil*—asecha a quienes intenten develar aquella experiencia como principio para una propuesta formal en *psicología*—que de todas formas no lo evita, en mínima medida; pues sería entendible que, dada la exigencia académica por demostraciones científicas — bien decíamos que la rama se ha visto rezagada en cuanto al avance *posmodernista* —, tal apertura resultara disfuncional para las ambiciones *anticuadas* de la institución y por tanto objeto de aguda crítica. Quizá un primer paso para superar este tabú, hacer el tema de la *condición humana* un poco más apelativo pero evitando *los reduccionismos*, fuera el apreciarlo precisamente como un *fenómeno humano* abierto al entendimiento general, cosa que el asumirlo meramente como una cuestión *religiosa* o *mística* da la impresión errónea de ser un tema importante solamente para determinadas tradiciones y que no tendría por qué competernos a nosotros universitarios, “científicos y pensadores seculares”.

¹²⁹ Realizar esta aseveración me llevaría también a ocupar la misma postura que critiqué en un principio, proveniente de algunos seguidores de las posturas etiquetadas en mi facultad como “*místicas*” por sus contenidos (aunque no necesariamente auto-referidas así)—al afirmar sus seguidores que aquellos que difieren no han logrado un estado de consciencia similar al suyo, y por tanto es su escasa visión la culpable de que no compartan sus teorías y actividades—diferente de concebir la posibilidad de que, aunque difiriendo en sus teorías y prácticas, pudieran bien compartir sus valores y posibilitar entonces el diálogo.

Modelo triadico

Un segundo punto a señalar, cuya coherencia entre las ideas revisadas me permite confianza en la equivalencia entre las mismas, es el “modelo triadico” con el que describen cada una, en algún momento, el proceso de *manifestación de lo humano*—o de *participación de lo espiritual*—que se suscita al asimilar las implicaciones de un principio *trascendente* (dar con la *impermanencia*, la *vacuidad*, o la *individuación*). La tradición de pensamiento filosófico, oriental y occidental, así como el pensamiento psicológico, han descrito este proceso aludiendo a tres puntos esenciales que convergen en un mismo evento experiencial, *inefable* por sí mismo.

La primera triada que ubicamos en nuestra exploración fue con el *Budismo*, al resumirse el *camino óctuple* que *Buda* sugiere para superar *Samsāra*, como la *sabiduría (Prajna)*, la *meditación (Dhyana)* y *el actuar con virtud y generosidad (Sila)*. Dijimos que por medio de la concepción de *Rigpa*—la *experiencia intuitiva* del momento presente—, la escuela *Tibetana del Budismo Vajrayāna* comenzó con la integración de estos puntos: el *cuerpo*, durante el *acto* naturalmente *espontáneo* dada la *experiencia intuitiva* del presente se encuentra *manifestando* la *sabiduría de Buda* que yace en el núcleo de todos los seres vivos (*tathāgatagarbha*)—se hablaba de un *flujo natural* de sus contenidos, de regreso hacia el *vacío* y así la *virtud*. Por su parte *Rimpoché* (1994) aclaraba explícitamente que tampoco la esencia de la *meditación* se encontraba en su método, sino en retornar a la *experiencia intuitiva* que nos centrara en el presente y en la “esencia del corazón”— el mismo *Rigpa* y por ende *tathāgatagarbha*; de tal modo, la *experiencia intuitiva* y *acto espontáneo* llevaban implícitos tanto la *sabiduría* como la *meditación*, y asimismo la *virtud*, pues si la *naturaleza de Buda* era tan magnífica, ¿cómo podría sucumbir ante las ilusiones de *Samsāra*?—su sabiduría reside no en la negación de la mente, sino en confiar en su *espontaneidad nativa*. Finalmente, con la explicación de *Suzuki* (2006) sobre el *Budismo Zen* logramos entender con claridad las implicaciones de *Sila* en nuestro entendimiento triadico de *lo espiritual*: al asumir que todo acto humano es en su *experiencia intuitiva* y *acto espontáneo* manifestación de *Prajna* (la sabiduría) y al mismo tiempo de *Dhyana* (la meditación o armonía corporal), asimismo será manifestación de *tathāgatagarbha* (la *naturaleza de Buda*), es decir poseedor de *virtud*; vivencia que se denomina como *Satori* y

que implica la posibilidad de “traer” el *Nirvana* a la vida cotidiana del *ser humano* así como resulta *virtuosa* la vida en su naturaleza intrínseca, manifiesta en el mundo.

También en las tradiciones occidentales del pensamiento filosófico (en el existencialismo) y psicológico (en la psicología humanista), logramos ubicar una triada similar—tanto en la vivencia del individuo como miembro de la *especie humana*, como en su calidad como *psicoterapeuta* durante la sesión. Si bien nuestra exploración del pensamiento filosófico occidental no nos permitió abordar una estructura similar a las anteriores—pues quizá he preferido hacer más énfasis en el proceso histórico de la ruptura con la *razón pura* y la llegada al *principio de individuación*—, con la referencia del *absurdo* de Camus (1991) hayamos un boceto similar a aquella, cuando afirma: “*extraigo del absurdo tres consecuencias, que son mi rebeldía, mi libertad y mi pasión*” (p.30). *Pasión* que surge de la *experiencia intuitiva* de la libertad—acompañada del *sentimiento absurdo* por el contraste con el ideal, y de la *rebeldía* contra este último—, y que refiere al encuentro auténtico y manifiesto con la vida y su recurrencia en el *acto espontáneo*; se admite que la complejidad de este proceso no implicaría meramente caer en el libertinaje, ni tampoco imitar a los personajes que Camus usa como ejemplo en su obra, *El mito de Sísifo*, pues ello sería retornar a la esclavitud que abolimos. Tratamos de comprender esta *pasión* alejada del libertinaje aludiendo brevemente a algunas lecciones que Sartre (2007) señala en su obra *El existencialismo es un humanismo*, como que la responsabilidad procedente de la libertad implica patentar para todos lo que cada uno hace consigo mismo; que decidimos por la especie y que, en cierta medida, somos conscientes de ello, por tanto que existiendo el sentimiento de angustia por el que pusimos tierra de por medio con la *experiencia intuitiva* de nuestra libertad en primer lugar. En otras palabras, la *pasión* por la existencia no es un evento que implique el placer individual como consecuencia necesaria, sin un interés por el precio de alcanzarla como sería el libertinaje, pues implica sabernos responsables de los resultados y aun así mantener la disposición para realizarla—la libertad nos *compromete* y por tanto sería loable confiar en aquella *pasión* que trasciende al ideal roto y nos impulsa al *acto espontáneo*, pues estaremos dispuestos a responsabilizarnos por el resultado. Me permití asociar esta postura con el *sujeto de cognición pura schopenhaueriano*, quien al comprenderse internamente vinculado con la *Voluntad* subyacente a todo el *mundo como presentación*, evita sesgar la libertad de otros con su propia volición, pues entiende

implicaría sesgarse él mismo—un *acto de generosidad* al “sacrificar” sus voliciones en aras de *la Voluntad en el otro*, lo que se suscita naturalmente al atravesar el *principium individuationis*.

No puedo más que admitir que en nuestra exploración del pensamiento *existencialista* encontramos grandes limitantes debido al alcance de la misma, pues probablemente *Albert Camus* no sería reconocido como el principal exponente a revisar, ni tampoco la obra de *Sartre* (2007) „*El existencialismo es un humanismo*“; como la más emblemática para dar cuenta de su pensamiento. También, pensadores como *Søren Kierkegaard*, *Friedrich Nietzsche*, *Edmund Husserl*, *Martin Heidegger* o *Emmanuel Levinas* habrían indudablemente que ser tomados en cuenta para alcanzar un entendimiento superior de las implicaciones de esta tradición *existencialista*, pero dicha labor saldría totalmente de los parámetros de este humilde trabajo de licenciatura¹³⁰. Me permito sentirme satisfecho con la labor realizada pues, mínimamente, con el *principium individuationis* que *Arthur Schopenhauer* nos presenta, siendo precursor de este pensamiento (Barret, 1990); junto con el *sentimiento del absurdo* y el boceto que *Albert Camus* deja para nosotros, considero ha sido suficiente para notar tales elementos esenciales que comparte esta corriente de pensamiento occidental con las tradiciones orientales—y como un repaso ágil para alcanzar a la vertiente de este mismo pensamiento que ancló en la práctica psicológica, en la obra de psicólogos que también son considerados herederos del pensamiento *existencialista* como *Viktor Frankl* (Wulff, 1997).

Precisamente es el *psiquiatra y logoterapeuta Viktor Frankl* con quien podemos ubicar un modelo triadico concreto, que de hecho podría considerarse igualmente procedente del pensamiento *existencialista*, en la *libertad-responsabilidad-consciencia* que explicamos a detalle durante el capítulo que le compete, para poder comparar directamente con la anterior triada *Budista*. La libertad se suscitaba al asimilarnos desencadenados de cualquier ideal o autoridad, así como *la sabiduría (Prajna)* implicaba asimilar la *vacuidad de la mente* – en ambos puntos se asume el *vacío*, un *cisma* con las creencias, ideas o determinantes que otrora habrían sido consideradas como *sagradas e invaluable*s, o como

¹³⁰ Me excuso reiterando que mis estudios sobre filosofía son más casuales que formales, y a pesar de que en el presente trabajo traté de formalizar mi familiaridad con las obras citadas, preferí hacer hincapié en el principio *trascendente* de la individuación, a dar una cuenta precisa del existencialismo.

vimos con *Erich Fromm*¹³¹, implícitas en la constitución del individuo alienado (como *homo consumens*). De aquella *libertad* emerge la noción de autonomía que implica que nosotros somos *responsables* de nuestras propias actitudes, situación que *Frankl* ilustra como sentirnos cuestionados por el mundo, „¿y qué harás ahora? ¿cómo darás cuenta de tu existencia?“, a lo que responder *responsablemente* implicaría el salir a su encuentro, *en el acto espontáneo* – por el lado del *Budismo* encontramos *Dhyana* (la meditación) que dijimos es un estado inherente al *vacío de la mente*, pues este surge precisamente de tal *experiencia intuitiva* y se manifiesta como un *acto espontáneo*. Finalmente, como consecuencia de este proceso que es tripartito sólo en el análisis pero es esencialmente inefable y sólo comprensible en la experiencia, encontramos la evocación de *la consciencia*, del *sentido* o *participación del logos* – que es muy similar al entendido de *Satori* (que en japonés significa “comprensión”, así también coincidiendo con lo dicho acerca de la *empatía*, que retomaremos posteriormente), e inclusive, retornando al *Taoísmo*, similar a la *armonía con el Tao*, en *wu wei*, pues evoca aquella *familiaridad* que no es precisamente un conocimiento pero que consigue mantenernos en la ecuanimidad necesaria para seguir en movimiento sin la necesidad de rendir nuestra libertad a alguna imposición ideológica o sistema canónico – es entonces que podemos *dar cuenta* de nuestros actos de manera auténtica ante el mundo, pues somos *conscientes* genuinamente de nuestros actos como individuos.

La Hipótesis Humanista

El último modelo triadico que encontramos en nuestra exploración, como descripción de los elementos *de la manifestación de lo humano-participación de lo espiritual*, lo ubicamos en la exposición que hace el psicoterapeuta humanista *Carl Rogers* del proceso de *acompañamiento* que fundamenta su escuela *psicoterapéutica*. Ya en su debido momento realizamos detalladamente la comparación entre este y el modelo de *Frankl*, empezando por la propia experiencia de *Rogers* en terapia, que lo llevó a asumir la misma postura *humanista* que los autores anteriores. El *facilitador humanista* muestra en su actitud los siguientes tres elementos: *aceptación* – de la *libertad* del individuo; *autenticidad*, o la actitud responsable y congruente con dicha valoración de la libertad – lo

¹³¹ Quien antes de ser *psicoanalista* tuvo estudios en filosofía, y se sabe también fue admirador de las ideas del *Budismo* (Rendueles, 1980).

que implica reconocer los sentimientos e ideas propios y evocarlos en la medida en que fomenten en el usuario, a su vez, que éste exhiba sus auténticos sentimientos e ideas durante la sesión; y finalmente la *empatía*, como el resultado de ese *encuentro* o despliegue de *autenticidad* – en nuestra propuesta entendida como una *consciencia en conjunto* y expuesta por *Rogers* como el momento en el que fungimos como un “alter-ego” en apoyo a la nueva *organización* del “Yo” del usuario.

Conjeturábamos que el *psicoterapeuta* tiene la oportunidad de vivenciar el *encuentro* con *el otro*—escuchar aquel cuestionamiento del mundo a través del llamado de ayuda del usuario en sesión—y que es precisamente esta experiencia la que le *facilita* a él mismo colocarse en una postura equivalente a *trascender el principio de individuación*. De ser poco más osados e imaginativos, podríamos describir este evento como la asimilación de otro *principio trascendente*, que me sentiría tentado en denominar como *principio del acompañamiento*, referente precisamente a la manera en la que la genuina intención de apoyo en el proceso de crecimiento del otro llevara al *psicoterapeuta* a traspasar sus esquemas reduccionistas, y a encontrarse genuinamente con la persona que tiene enfrente—el resultado del valorar su autenticidad y autonomía, más allá del interés por *vender* sugerencias, consejos o ejercicios, como paliativos para la resolución de inquietudes inmediatas. Si no hemos explorado tal posibilidad es debido a que muestra inconsistencia con los otros dos psicólogos revisados; considero no estaríamos preparados para sustentar dicha aseveración en la coherencia con sus propios métodos, que tampoco dimos espacio para revisar a detalle – en pocas palabras: no conocemos la práctica psicoanalítica de *Fromm* ni la *logoterapéutica* de *Frankl*, como para indicar si sus métodos de *encuentro* implican la misma hipótesis que nuestro *psicólogo humanista* expone (que no obstante, exaltan como esencial para la *psicoterapia* y en ello coinciden). Es decir, desconocemos si *Fromm* o *Frankl* se involucrarían de la misma manera “*cálida y comprensiva*” que *Rogers* (1995) propone como aproximación tentativa con los usuarios para apoyar el desarrollo de su *persona*, como para declarar éste un principio general que se suscita en todas las formas *auténticas* de hacer *psicoterapia*, aunque bien valdría la pena investigarlo.

Me parece también rescatable una última lección como corolario de la exploración realizada, muestra de la enorme correspondencia entre las conclusiones de todos estos

pensadores que, aunque difiriendo en época, cultura y profesión, coinciden en su entendimiento del elemento más esencial de su existencia como *seres humanos*. Humildemente planteado como una *hipótesis humanista* versaría: para encontrar lo esencial (*lo espiritual, lo humano*) habrá que afianzar la propia existencia a través del encuentro auténtico – que implica retornar a la *experiencia intuitiva* y al *acto espontáneo*. Desde *Wu wei* y *Satori*, la implicación de un “encuentro con el mundo” se hace presente en el sentido de *participar en armonía con el Tao* subyacente al mismo, en un *encontrar Satori en la cotidianidad*, evocando la *mente madura* dicha experiencia al tropezar con cualquier *guijarro*. En la tradición de la filosofía occidental, ya el mismo *David Hume*, amén de su escepticismo, nos hablaba de la manera en la que la mera cotidianidad le hacía olvidar las implicaciones de sus sofisticadas reflexiones; también *Kant* nos exponía la prerrogativa de la experiencia para la conformación del *entendimiento*, el cual no podía suscitarse sin un *contenido sensorial* no originario en, sino complementario para, las *categorías de la razón* – es decir, una especie de *encuentro* entre ambos que constituye así nuestro *entendimiento*. Con *Schopenhauer* quedó claro que encontrarnos de manera *auténtica* con el mundo, como *sujetos de cognición pura*, en la experiencia directa o a través del arte, alivia el *sufrimiento* perene en nuestra existencia; y *Camus* aclaraba que la *pasión* por encontrarnos cuantas más veces pudiéramos con la vida resultaba la *filosofía* de vida más coherente.

Fueron nuestros psicólogos, *Fromm*, *Frankl* y *Rogers* quienes patentarían este fenómeno como elemental para la labor *psicoterapéutica*, afirmando que el *placer inmediato* no es necesariamente equivalente a prosperidad ni bienestar, y que el *sentido perdido* para nuestras vidas se adquiere asumiendo responsablemente nuestra *libertad*, en la *entrega* de uno mismo hacia el mundo o el otro – diferente de los ideales de la razón, que se habían traducido a un progreso infinito por medio del intelecto como herramienta volitiva, o sea analítico y reduccionista. No se hablaría ya de *tener la ventaja del conocimiento* para la dominación y manipulación del mundo a nuestra conveniencia – recordemos que el desencanto con las ideas de progreso de la *revolución científica e industrial* no se dio por casualidad, sino a raíz de trágicos eventos históricos; se habla ahora de *desarrollar nuestra consciencia* “obsequiándonos” al mundo, a través del ejercicio de la autenticidad y la compartición de nuestra propia persona con el otro, siendo esta máxima, según nos indica *Rogers*, la espina dorsal de todo su trabajo como *psicoterapeuta*. Considero que lo que hace

Rogers en terapia, y que replicamos los *facilitadores* en nuestro trabajo de *acompañamiento*, es evocar precisamente aquel *encuentro*: se construye con la relación con el otro un ambiente propicio para evocar la experiencia de libertad y su manifestación auténtica respectiva, y entonces se pretende apoyar al otro a cargar responsablemente con las consecuencias de esta asimilación – un cambio o *trascendencia de sí*, que por el desfase con la previa constitución de sí mismo naturalmente evocaría miedo o tristeza, angustia.

Terminamos esta exploración invitando al lector a tomar la estafeta y continuar la integración de otros planteamientos teóricos a esta *coherencia humanística* que logramos aquí, pues con las coincidencias exploradas estaríamos naturalmente confiados en encontrarlas también en otras obras de la filosofía y la psicología. Pendiente quedaría también el ubicar estudios cuantitativos o cualitativos que dieran más peso a esta indagación teórica – incluyendo el análisis de casos clínicos atendidos bajo metodologías de corte humanista, funcionando bajo esta misma hipótesis, y que funjan como evidencia apreciable, superficialmente, de los efectos de una relación basada en dicho *precepto humanista* – posteriormente podría extenderse esta investigación hacia otras formas de hacer *psicoterapia* y sus respectivos entendidos teóricos. Más importante aún, queda la invitación a buscar la propia experiencia del evento al lector, entregándose auténticamente con el mundo a como la propia filosofía fuera a sugerirle, o al permitirse ser partícipe del *acompañamiento psicológico* acudiendo con un profesional para *explorar* aquellos aspectos de su *experiencia intuitiva* que le resultan angustiantes.

REFERENCIAS

- Bacon, F. (2012) *Novum Organum* (J Devey, Ed.). New York: Forgotten Books. (Obra original publicada en 1620).
- Barret, W. (1990) *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*. New York: Anchor Books.
- Beaumont, G. (2008) *Introduction to Neuropsychology*. New York: The Guilford Press.
- Bhaktivedānta, S. (2011) *Karma, Samsara y el Tiempo*. México: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Bunge, M. (1982) *Ciencia y Desarrollo*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Camarena, M. y Villafuerte, L. (2010) *La búsqueda: Del espiritualismo al budismo*. Biografía de Sergio López Ramos. México: CEAPAC Ediciones.
- Campos, J. (2011) *El Problema Epistemológico de lo corporal: Dos propuestas explicativas del cuerpo humano*. México: CEAPAC.
- Camus, A. (1991) *The Myth of Sisyphus and other essays*. (J. O'Brien, Trans.) New York: Vintage International. (Obra original publicada en 1942).
- Capra, F. (1998) *El Punto Crucial*. Buenos Aires: Editorial Troquel.
- Chalmers, A. (1999) *What is this thing called science?* Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Cohan, A. (2007) *Schopenhauer para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente.
- Comte-Sponville, A. (2008) *The Little book of Atheist Spirituality*. England: Penguin Books.
- Corchado, A. (2010) *La Psicología Humanista: una aproximación teórica y experiencial*. México: Ediciones Caballero Borja.

- Descartes, R. (1993) *Meditations on First Philosophy*. (D. A. Cress, Trans.). Cambridge: Hackett Publishing Company. (Obra original publicada en 1641)
- Descartes, R. (2006) *A Discourse on the Method*. (I. Maclean, Trans.). New York: Oxford University Press. (Obra original publicada en 1673)
- DeWitt, R. (2010) *Worldviews. An Introduction to the History and Philosophy of Science*. United Kindom: Wiley-Blackwell.
- Etchebehere, P. (2011) *El Espíritu desde Viktor Frankl, una lectura en perspectiva filosófica*. Buenos Aires: Agape Libros.
- Frankl, V. (2006) *Man's search for meaning*. Boston: Beacon press.
- Frankl, V. (2014) *Psicoterapia y Humanismo: ¿Tiene sentido la vida?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (2012) *Tótem y Tabú*. México: Grupo Editorial Tomo.
- Fromm, E. (2013) *¿Tener o ser?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Gensho, R. (2012) *Qué nos enseña el Sutra del Corazón a los mexicanos*. México: CEAPAC.
- Gergen, K. (2001) Psychological Science in a Postmodern Context. *The American Psychologist*. 56(1), pp803-813.
- Grier, M. (2007) *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. New York: Cambridge University Press.
- Hayden-Godoy, V. (2008) *Wu Wei: La actividad perfecta*. *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*. 5(17), 58-67.
- Honderich, T. (2005) *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Hume, D. (1902) *An Enquiry concerning human understanding*. (L.A. Selby-Bigge, Trans.) Oxford. (Obra original publicada en 1777).

- Kant, I. (2001) *Prolegomena to any future metaphysics* (J. W. Ellington, Ed.). Cambridge: Hackett Publishing Company. (Obra original publicada en 1783).
- Kant, I. (2009) *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.) New York: Cambridge University Press. (Obra original publicada en 1781).
- Law, S. (2011) *Guías Visuales Editorial El Ateneo: Filosofía*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo.
- Lin, D. (2006) *Tao Te Ching, Annotated & Explained*. Vermont: Skylight Paths.
- Lopez, D. (2001) *The Story of Buddhism: a concise guide to its history & teachings*. New York: Harper One.
- Mares, R. (2002) *Buda*. México: Grupo Editorial Tomo.
- Nietzsche, F. (2013) *Más allá del bien y del mal*. (A. S. Pascual, Trans.) México: Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1886).
- Palmer, M. (1997) *The elements of taoism*. Australia: Element Books.
- Pinillos, J. (2002) *Postmodernismo y Psicología. Una cuestión Pendiente*. Anales de Psicología. 18(1), pp1-11.
- Pinkard, T. (2002) *German Philosophy: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, K. (2010) *Conjetures and Refutations*. New York: Routledge Classics.
- Rendueles, G. (1980) En la muerte de Erich Fromm. EL BASILISCO, 10(1), pp1-10.
- Rimpoché, S. (1994) *El Libro Tibetano de la Vida y de la Muerte*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Rogers, C. (1995) *On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy*. New York: Houghton Mifflin Company.
- Rogers, C. (2003) *Client-centred therapy*. London: Constable & Robinson.

- Sagan, C. (2005) *Cosmos*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Sagan, C. (2007) *La Diversidad de la Ciencia: Una visión personal de la búsqueda de Dios*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Sartre, J. (2007) *Existentialism is a Humanism*. (C. Macomber, Trans.) New Haven: Yale University Press. (Obra original publicada en 1946).
- Schopenhauer, A. (1998) *El Dolor Del Mundo y El Consuelo De La Religión*. (D. Sánchez, Trans.) Madrid: Aldebarán Ediciones. (Obra original publicada en 1851).
- Schopenhauer, A. (2008) *The World as Will and Presentation. Volume One*. (D. Kolak, Trans.) New York: Pearson. (Obra original publicada en 1819).
- Stumpf, S. (1994) *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*. New York: McGraw-Hill, inc.
- Suzuki, D. (1991) *An Introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press.
- Suzuki, D. (2006) *Zen Buddhism, selected writings*. New York: Three leaves press.
- Loewe, M. (2008) The Former Han dynasty. En Twitchett, D. & Loewe, M. (Eds.) *The Cambridge History of China Volume 1: The Ch'in and Han Empires, 221 BC–AD 220*, pp103-22. London: Cambridge University Press.
- Williams, M. (2001) *Problems of Knowledge. A critical introduction to epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Wong, E. (2008) *Los Siete Maestros Taoistas: Una novela tradicional China*. Neoperson Ediciones.
- Wong, E. (2011) *Taoism, an essential guide*. London: Shambhala Publications.
- Wood, A. (2005) *Kant*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Wood, A. (2009) *Kant's Rational Theology*. London: Cornell University Press.
- Wulff, D. (1997) *Psychology of Religion Classic & Contemporary*. John Wiley & Sons, Inc.