

T
210
A319

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: *ROSSEMBER ALAPE VERGARA*

TÍTULO: *"ASCETISMO, ANIMALIDAD Y ATEÍSMO -TRES
ENSAYOS FILOSÓFICOS SOBRE EL BUDISMO".*

CALIFICACIÓN

APROBADO

Diego Soto

DIEGO SOTO ISAZA

Asesor

Juan Felipe Barreto S.

JUAN FELIPE BARRETO S.

Jurado

Cartagena, Julio de 2007

ASCETISMO, ANIMALIDAD Y ATEÍSMO
Tres ensayos filosóficos sobre el budismo

Por:

ROSENBERG ALAPE VERGARA

Asesor: DIEGO SOTO ISAZA

Trabajo de grado como requisito parcial para optar el título de
filósofo

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
CARTAGENA DE INDIAS – COLOMBIA

2007

ASCETISMO, ANIMALIDAD Y ATEÍSMO
Tres ensayos filosóficos sobre el budismo

Por:

ROSENBERG ALAPE VERGARA

4

filosofía de la Religión
Ateísmo en la filosofía
Ascetismo - filosofía
Budismo en la filosofía

A las personas que me enseñaron a leer...

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
Introducción.....	6
Capítulo 1	
ASCESIS Y FILOSOFÍA.....	18
1.1 Filosofía y ascesis.....	20
1.2 El caso del budismo.....	24
1.3 Nihilismo ascético y nihilismo hedonista.....	31
Capítulo 2	
LA ANIMALIDAD Y EL RETORNO A LA INMANENCIA.....	34
2.1 El animal en el mundo como el agua en el agua.....	35
2.2 La separación hombre – animal.....	39
2.3 Los principios del Zen y el retorno a la inmediatez.....	44
2.3.1 El rompimiento de la dicotomía sujeto/objeto.....	44
2.3.2 El énfasis del instante.....	49
2.3.3 La doctrina del guerrero imperturbable.....	55
Capítulo 3	
ATEÍSMO, RELIGIÓN Y SILENCIO.....	59
3.1 El contexto.....	60
3.2 La ausencia de Dios.....	64

3.2.1 La doctrina del <i>anâtman</i> o la negación del alma.....	67
3.2.2 La aniquilación total o la no-existencia (<i>nirvâna</i>).....	71
3.3.3 El <i>pratîtyasamutpâda</i> o la concatenación de todas las cosas en el universo.....	77
3.3.4 El <i>avyâkrta</i> (silencio) de Shakyamuni.....	81
3.3 El Dios ausente.....	87
3.3.1 El ateísmo como concepto.....	89
3.3.2 Hacia la posibilidad de una religiosidad atea.....	93
3.3.3. Retorno al silencio.....	101
BIBLIOGRAFÍA.....	106

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo debe verse como una reunión de ensayos —tal y como el título lo anuncia— que giran en torno a un mismo tema: el budismo. Dichos textos, a pesar de manejar autores y temáticas diferentes, responden todos a una misma inquietud por comprender este fenómeno religioso *desde* el fenómeno mismo. En efecto, aunque cada capítulo podría perfectamente ser independiente, la lectura de ellos como una unidad proporciona al lector una visión más amplia de los mismos. Por esto, de aquí en adelante, hablaremos de este trabajo como un corpus, como un conjunto completo de reflexiones en torno a la religión budista.

Ahora bien, nuestra óptica para analizar este fenómeno ha sido la filosofía. Pero, no es fácil abordar desde una perspectiva filosófica un tema tan poco explorado como el que nos atañe. Una de las cosas que entendimos muy prematuramente, fue que empezar un trabajo sobre el budismo implica aclarar muchos conceptos y términos que son necesarios para la reflexión, ya que su uso en otros contextos y con otras connotaciones dificultaría la buena interpretación de nuestros postulados.

Quizás una de las primeras categorizaciones con las que nos encontramos al comenzar nuestras primeras lecturas sobre el tema fue la división entre Oriente / Occidente.

Más allá de entrar en la discusión acerca de la pertinencia o no de esta división, lo que aclararemos será en qué sentido hablamos de oriente u occidente en estos ensayos. Diremos pues, que cuando nos referimos a “oriente” lo hacemos en un sentido histórico-cultural más que en un sentido estrictamente geográfico. Entendemos que lejos de haber una frontera demarcada, delimitada y perenne a través del tiempo, esta división hace parte de un proceso —si se quiere de delimitación— muchas veces esquivo, otras incomprendible y algunas veces definitivamente inadecuado.

En efecto, esta división nominativa artificial —para algunos autores “caprichosa”— entre dos sectores del planeta se presenta, en algunas ocasiones, como un mero cliché, como una frase de cajón, como una repetición exagerada de algo azaroso y contingente. Dado que la bipartición planetaria oriente-occidente toma las mismas dimensiones que la de nort-sur, esta adquiere entonces una importancia significativa no sólo como simple parámetro de ubicación u orientación sino también como *visión del mundo y/o paradigma de comprensión del mismo*.

Es en este sentido que apunta nuestra utilización del término “oriente”. Hay un esfuerzo recurrente en los tres ensayos por aclararle al lector cómo difiere esta tradición de pensamiento de la nuestra. Mas, una pregunta un tanto más urgente asaltaba nuestra labor recién iniciada ¿se puede hablar de filosofía oriental? Es decir, ¿es posible analizar el budismo con categorías estrictamente filosóficas?

Alguna vez en la historia se llegó a plantear la pregunta de si acaso era posible hablar de una filosofía hindú o china de la misma manera en que hablamos de una filosofía propia de los griegos, los alemanes o los ingleses (¿no recuerda esto el caso de Latinoamérica?) Arduas y fuertes discusiones, años y años de debate lograron inclinar la balanza hacia el lado positivo. Hoy en día, esta discusión —a nuestro parecer— no es más que un cadáver en descomposición: aun está presente, aun lo palpamos, todavía se habla de él, pero sabemos que va a desaparecer, hay un presentimiento de que el tiempo desintegrará todo lo que hoy nuestros sentidos perciben.

Si entendemos la filosofía tal y como la entienden autores como Leopoldo Zea¹, debemos concebirla como un producto netamente circunstancial. Cada generación humana lo mismo que cada pueblo o cultura de acuerdo con sus límites y potencialidades descubre interrogantes e intenta solucionarlos de una u otra manera. La labor filosófica y sus postulados están inmersos en una maraña histórica y social cuya contingencia determina tanto su carácter como sus alcances. Por esto *“lejos de tener o alcanzar verdades universales, [esta labor] sólo alcanza verdades parciales, circunstanciales, las cuales dan a la filosofía un carácter peculiar, el carácter local y temporal de la circunstancia en que se encuentra”*²

Sin embargo, la filosofía tal y como la entendemos dentro de la tradición occidental de pensamiento, es un proceso que comienza con los griegos (separación *mythos* – *logos*) y que dicha tradición hereda a través de los siglos. De este modo, hablar de filosofía en oriente —y especialmente en el budismo— es un tanto incierto.

Pero sólo un tanto.

¹ ZEA, LEOPOLDO; *América como conciencia*, U.N.A.M., México, 1990.

² *Ibid.*, pág. 28

En primer lugar, ni los budistas ni ningún otro pueblo oriental manejaron un *término* que se acomode exactamente a las connotaciones que la palabra *filosofía* tiene para nosotros. Por lo tanto, no es difícil negar cualquier tipo de autoconciencia filosófica a estos pueblos tal y como existe en un Sócrates o en un Platón. Lo interesante aquí es que estos dos personajes habían *despertado* —si se quiere— a la labor del filósofo. Consideraban y asumían su actitud como propia de un filósofo. De hecho es Platón quien por primera vez pone límites y define lo propio de esta actividad, más allá de las concepciones que sobre la actividad filosófica habían esbozado algunos pensadores presocráticos.³

No obstante, definiciones como la que acabamos de ver, no existen en oriente.

En el caso del budismo el tiempo y el esfuerzo dedicado a introducir más conceptos en el mundo, o incluso aclarar los ya existentes, sería muchas veces considerado dentro de esta perspectiva una mera pérdida de tiempo. Los budistas, en general, defienden una idea de la no-conceptualización y buscan un rompimiento con las dicotomías del lenguaje y la palabra.

Ahora bien, esto no impide que en un análisis del fenómeno del pensamiento oriental se utilice la palabra “filosofía” y se empleen categorías netamente filosóficas para comprenderlo. De hecho, muchas veces son precisamente estos intentos por aprehender lingüísticamente estos aspectos lo que los hace *comprensibles bajo nuestra visión del mundo*. Así, conceptos como el *nirvâna*, el *Dharma* o hasta el mismo concepto de *Buddha* serían muy

³ Cf. El Banquete. Aquí Platón coloca al filósofo entre la ignorancia y la sabiduría. Es entonces amante de una sabiduría que no se posee, un buscador incansable de una idea que nunca alcanzará. Ni los sabios ni los dioses son filósofos. No pueden anhelar algo que ya tienen. La esencia de la filosofía es entonces el *Eros*: el amor hacia...

11

difíciles de asimilar sin estos esfuerzos. Aparece entonces ante nosotros la importancia ineluctable de una mirada filosófica del asunto. Pero, hacer un estudio de este tipo corre varios riesgos. El principal de ellos es para nosotros el siguiente: la interpretación del budismo desde nominalizaciones que no le son propias, podría conllevar, en últimas, a una imagen distorsionada de esta religión que más que esclarecer las cosas, terminaría por oscurecerlas cada vez más. Sin embargo, este es un riesgo que asumimos conscientemente. Es necesaria esta perspectiva filosófica del problema. Además, no siempre insertar términos ajenos en una reflexión es inadecuado.

Edward Conze hace una analogía que da muchas luces al respecto.

La lengua china, como los chinos la entendían, no contenía gramática alguna, y se enseñaba en China sin instrucciones gramaticales. Algunos filólogos europeos, siguiendo el modelo de nuestras categorías gramaticales latinas, han construido una gramática para la lengua china. Ésta no se amolda muy bien al idioma, y los chinos siguen prescindiendo de ella. Sin embargo, esta gramática de tipo latino, con sus categorías familiares, puede ayudar a algunos europeos a aprender más fácilmente el chino.⁴

Lo que este autor pretende mostrar —en síntesis— es que si bien podemos utilizar categorías de este tipo, digamos, *occidentales*, no debemos perder de vista la idea de que *no son intrínsecas y autoconscientes en la aparición del fenómeno mismo*. Por ende, aunque útiles y esclarecedoras, deben tratarse con sumo cuidado y detalle.

Por esta razón, más allá de definir si hay o no una filosofía budista o una filosofía oriental, consideramos que lo verdaderamente relevante era saber y

⁴ CONZE, Edward, *El budismo, su esencia y su desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, México, pág. 17

discutir, hasta qué punto *una visión de este tipo* enriquece *nuestra experiencia* de vida como individuos y como cultura.

Es en esta dirección hacia la que apunta una hermenéutica filosófica de oriente y en especial del budismo. Pero, diremos una última cosa sobre este asunto: la filosofía debe además comprenderse como un campo que —al igual que el arte— constantemente desplaza sus fronteras, haciendo que, merced al tiempo y las circunstancias, su radio de acción sea permanentemente revisado y actualizado. Nuestro trabajo pretende ser una muestra de esto.

SOBRE EL BUDISMO

Ahora bien, el escoger al budismo como centro de nuestra investigación nos empujaba ineluctablemente a una previa comprensión del espíritu budista. Esto implicaba básicamente dos cosas: la primera, contextualizar el pensamiento del Buddha dentro de su desarrollo histórico y, la segunda, leer textos budistas y sus exégesis más importantes.

Comenzaremos por anotar —con respecto a la última— que desde el principio sospechamos que no iba a ser fácil encontrar textos budistas traducidos directamente del original al español. Sólo que no creímos que fuese tanto. No porque no existan tales traducciones, sino porque no son comercializadas en nuestro país. Varios recorridos por librerías y bibliotecas de la capital de Colombia me convencieron de este hecho.

No obstante, la red virtual mundial solucionó en parte esta dificultad inicial. Decimos en parte, porque no encontramos una colección de textos budistas.

Encontramos varias.⁵ Todas, en su gran mayoría, en inglés. Lo cual, hacia nuestra tarea más compleja al tener que escoger entre varias versiones la más adecuada. Así, a la hora de citar un *sutra*⁶ en nuestra investigación, debíamos ser cuidadosos con la traducción al español que fuésemos a hacer, ya que ésta debía tratar de malograr lo menos posible el sentido original del pasaje.

Por otro lado, sobre la primera cuestión mencionada, diremos que una de las sorpresas (grata para nosotros) que podría llevarse cualquiera que intenta estudiar la doctrina del Buddha es la cantidad inmensa de sectas y ramas de eso que ha convenido en llamarse "budismo". Casi podría decirse que en su expansión territorial el budismo creó una nueva interpretación local de la Doctrina (*Dharma*) por cada población a la que llegaba. Esta diversidad de interpretaciones del mensaje de Buddha nos llevó a preguntarnos: ¿Existe tal cosa llamada budismo, con tantas sectas dispares y con esta capacidad religiosa tan prolífica que por momentos asombra?

Antes de dar respuesta a esta pregunta miremos muy rápidamente algo de la historia de esta religión.⁷

Luego de la muerte del Buddha hacia el año 483 a.c. el budismo no era más que una simple comunidad de monjes sin ningún tipo de sucesor legítimo (nombrado por el Iluminado) y tímidamente difuminados por el territorio de la India. Estos monjes seguían las doctrinas dejadas por el Buddha mismo o por sus discípulos directos. Ananda y Upali, los más famosos de los últimos,

⁵ Una de las colecciones más interesantes del Tripitaka se encuentra en <http://www.accesstoinight.org/index.html> en donde encontramos unas traducciones al inglés directamente del pāli. Otro sitio igual de interesante es www.fpmtmexico.org, pero, sus traducciones —a pesar de estar en español— no fueron consideradas en esta investigación por considerarlas inadecuadas en algunos casos.

⁶ Parte de algún discurso del Buddha

⁷ En este punto hemos seguido el estudio histórico hecho por Edward Conze. Cf. CONZE, Edward; Op.Cit.

presidieron el primer concilio budista de la historia, en el 475 a.c. Esta reunión —celebrada en Rajagrha— fue testigo de la primera ortodoxia del Dharma: Ananda recitó de memoria las enseñanzas del Buddha, es decir, sus discursos (*Sutras*); mientras que Upali se encargó de las normas de los monjes (*Vinaya*). No hubo textos productos del concilio. Toda la transmisión del *Dharma* fue oral, y así continuó por muchos años más.

El segundo concilio se llevó a cabo cien años después y tuvo lugar en Vaishali, ciudad en la que el Buddha anunció su muerte o *paranirvâna*. Aquí se originó la primera y más importante división del budismo en toda su historia: un grupo de monjes más liberales se oponía a lo que —según ellos— era una visión cerrada del mensaje del Iluminado. Este nuevo grupo emergente exigía una reinterpretación de las normas monásticas y del ideal de aspiración de todo budista. Los *mahasanghanikas*, como se autodenominaron estos monjes, dieron origen a lo que más adelante sería la rama *Mahayana* (del Gran Vehículo) en contraposición a los conservadores *Theravadin* (de la doctrina antigua) llamados por los *mahasanghanikas* como la rama *Hinayana* (del Pequeño Vehículo).

El budismo *Mahayana*, que se desarrolló en el siglo I d.c., introdujo varias modificaciones al budismo de los *Theravadin*. La más importante de ellas fue el hecho de desplazar la figura del *arhat* (el que ha alcanzado la iluminación y ha entrado en el *nirvâna*) por la del *bodhisatva* (aquel que está en vía a la iluminación), así, la nueva rama del budismo postulaba que la aspiración de la iluminación abarca a todos los seres de la naturaleza, por lo que se debía renunciar al *nirvâna*, hasta que todos los seres sean capaces de alcanzar dicho estado.

Hacia el año 274 a.c. empieza a gobernar en el vasto territorio de la India el emperador Asoka. Este personaje significó para el budismo lo que

Constantino es al cristianismo, ya que su conversión al budismo significó una expansión sin precedentes de esta religión. Expansión que llevaría el mensaje del Iluminado a Palestina, Egipto, China y Grecia. Fue así como en el año 240 a.c., aproximadamente, llega el budismo a Ceilán y Sri Lanka. Esta última se convertiría en el bastión de la rama *Theravadim* o *Hinayana*. El cuarto concilio⁸ se llevó a cabo en el siglo I a.c. y produjo como resultado la traducción del canon páli al sánscrito.⁹

El *Mahayana* inició su proceso de expansión hacia el norte con lo que llegó a tierras chinas entre los años 60 y 25 a.c. Esta rama del budismo, derivada de los *mahasanghanikas*, tuvo a su vez dos divisiones importantes: el *Madhyamaka* y el *Yogachara*. La primera —atribuida a Nagarjuna en el 150 d.c.— es una interpretación filosófica del budismo como una doctrina más allá del eternalismo y el nihilismo, tan comunes dentro de la tradición espiritual de la India. La segunda, el *Yogachara*, es atribuida a los hermanos Asanga y Vasubandhu, quienes vivieron en la India alrededor del 300 d.c. Esta otra interpretación del *Dharma* hacía énfasis en la meditación, y la concentración mental para lograr la iluminación.

La mezcla entre el pensamiento mágico de las comunidades y el taoísmo anterior al budismo desembocó en el *Tantra*, una escuela budista que se desarrolló tardíamente alrededor de los siglos III y IV d.c. y que se centra en las mamtralizaciones, prácticas y rituales para alcanzar la iluminación. Tuvo gran acogida dentro de la gente común para quienes las discusiones filosóficas y complicadamente abstractas sobre la vida, la muerte, el dualismo y la conciencia, terminaban alejando la doctrina antes de acercarla.

⁸ El tercero tuvo lugar en Pataliputra la capital del imperio de Asoka. Aquí quedaron fijadas en páli las Tres Canastas o Tripitaka, a saber: Vinaya-pitaka (sobre las leyes monásticas), Sutta-pitaka (sobre las palabras del Buddha) y el Abhidamma-pitaka (comentarios sobre el *Dharma*)

⁹ Es comúnmente aceptado por los estudiosos, el hecho de que en vida, el Buddha hablaba un dialecto páli, lengua popular del norte de la India emparentada con el sánscrito.

Sería en China en donde, hacia el año 520 d.c. Bodhidharma —un monje indio— iniciara la expansión de una nueva doctrina que enseñaba la iluminación espontánea y directa de los individuos a través de un proceso de rompimiento del dualismo mental y la conciencia del sujeto/objeto. Esta ramificación fue conocida como la rama *C'han* (meditación), la cual al llegar al Japón se transformaría en el Zen.

Es obvio que no hemos agotado toda la historia del budismo, ni mucho menos todas sus vertientes y escuelas, que son bastantes, en realidad. En nuestra investigación tampoco hicimos un rastreo exhaustivo y profundo de cada escuela budista. Si hubiese sido así, quizás hubiésemos perdido la dirección original de este trabajo.

Por momentos, debemos confesar, esto sucedió.¹⁰

Sin embargo, lo importante aquí es hacer notar que a pesar de este variado espectro de versiones del Buddha y su mensaje, los estudiosos y expertos hablan de lo que podría llamarse un "cuerpo doctrinal" en el que todas las sectas convergen. En efecto, es posible rastrear un terreno común a todas estas escuelas, en el que encontramos aspectos de igual importancia para todos los budistas en el mundo. La figura del Buddha, el carácter no-teísta, las Cuatro Nobles Verdades, el *Tripitaka*, etc. son elementos que permiten esbozar un espíritu budista que habita este bosque a veces confuso de variantes hermenéuticas del *Dharma*. Luego de varias lecturas al respecto esta fue una de nuestras conclusiones más importantes.

¹⁰ El budismo, como objeto de estudio, se presenta tan amplio e interesante que leímos en más de una ocasión, uno que otro texto que nada tenían que ver con nuestro propósito. Cosa de la cual, a pesar de hacer más lenta nuestra entrega, no nos arrepentimos.

Sólo habiendo superado estas dificultades fue posible empezar a escribir estos ensayos. Estos están organizados de manera estrictamente temporal, es decir, no hay entre ellos un orden de importancia significativa. Sin embargo, la relación entre la filosofía occidental y oriental se esboza más claramente en el segundo capítulo, dedicado al tema de la animalidad y el retorno a la inmanencia. En él, hicimos un paralelo entre la religión budista y la propuesta de experiencia interior postulada por Georges Bataille. Para algún lector, este capítulo bien podría ser el centro o clímax de la investigación, dado que la interacción entre los dos tipos de pensamiento (occidental-oriental) se vislumbra más claramente en esta que en cualquier otra parte del trabajo.

Debemos anotar que nuestro encuentro académico con la experiencia interior batailleana fue posterior a nuestras primeras lecturas sobre el budismo. Esto, a nuestro modo de ver facilitó las cosas para un ulterior acercamiento entre estas dos visiones sobre el mundo y el hombre. Este segundo capítulo, en particular exigió, no sólo una hermenéutica del budismo como una experiencia mística o —si se quiere— “irracional”, sino también una interpretación de la misma a la luz de una concepción netamente occidental, como la de Bataille.

Un temor que consideramos superado, nos asaltaba en aquel momento: que la relación que encontramos entre el budismo y Bataille no quedara bien explicada, quedando sugerida tan sólo como un posible diálogo entre dos instancias claramente diferentes. Por eso en este capítulo segundo, decidimos centrarnos en la rama Zen, más que en el budismo en general. La razón fue netamente metodológica, dado a que consideramos más comprensible hacerlo por esta vía.

Por su parte el primer y el tercer capítulo tratan de esbozar una aproximación al fenómeno del budismo como religión en un sentido general. También en estos capítulos está presente (¡cómo no!) la inquietud por hacer este trabajo algo relevante *para nosotros*, los occidentales. Por esto, nuestro objetivo no fue —ni es— plantear un discurso únicamente para expertos sobre el tema. Se trata de acercar esta temática y plantear estas discusiones a un público más amplio que enriquezca nuestras conclusiones. Así, no es sólo hablar de budismo. Se trata es de *reflexionar* sobre el budismo *desde y para* nuestra perspectiva. Esa siempre fue nuestra intención. La cual, si tomamos este corpus de investigación como una primera introducción al tema, consideramos alcanzada.

Luego de casi dos años de investigación, y gracias a las valiosas y oportunas anotaciones del profesor Diego Soto Isaza quien no sólo leyó en su momento los bocetos de los capítulos, sino que constantemente motivó nuestro quehacer, este trabajo ve —al fin— la luz.

Cartagena, Abril de 2007

CAPITULO 1

ASCESIS Y FILOSOFÍA

*“¿Es que yo os aconsejo que matéis vuestros sentidos?
Yo os aconsejo la inocencia de vuestros sentidos.”
–Nietzsche, Así hablaba Zaratustra.*

El primer aspecto que analizaremos es el relacionado con el ascetismo. Si bien, dentro de la tradición budista no existe una unidad absoluta entre sus diversas formas de manifestación histórica, es posible identificar aspectos comunes a las mismas. Es en este sentido en que hablamos de *budismo* en este capítulo. No obstante, no debemos alejarnos del análisis de las transformaciones e interpretaciones del budismo a lo largo de la historia con el que finalizamos la primera parte de este trabajo.

Si nos remontamos a la etimología del término “ascesis”, lo veremos en relación con la *askesis* griega, cuyo significado de ejercicios, entrenamientos o prácticas ejecutadas por los atletas en los Juegos Olímpicos, no se hallaba desligado de un sentido místico y sagrado de dichas técnicas. Ahora bien, el

sentido de ascético lo enmarcamos, comúnmente, dentro de un camino hacia el perfeccionamiento moral, esto es, un desasimiento progresivo de lo terrenal, en miras a un cultivo de lo estrictamente "espiritual". Esta definición, a pesar de su limitación conceptual, dada la amplitud del término, nos permite una ubicación inicial para introducirnos en el problema de "lo ascético". Problema que a su vez se alimenta —históricamente— de apologías, distancias y críticas.

En efecto, una de las críticas más centradas hacia los ideales ascéticos, nos llega de labios de un filósofo cuya perspectiva está enmarcada dentro de lo problemático y lo polémico. Friedrich Nietzsche a lo largo de toda su obra, más específicamente en *La genealogía de la Moral*,¹¹ somete al análisis toda la manera de hacer filosofía en Occidente tomando como punto de apoyo una visión genealógica, acorde con una intención de desentrañar los nexos reales que sustentan el pensamiento filosófico con las condiciones históricas mismas.

En este sentido el aporte de este pensador alemán no es precisamente la pregunta ¿cómo es posible nuestro conocimiento, nuestra estructura lógica, nuestra razón elevada *por encima de* la realidad?, sino más bien ¿cuál es el pasado de estas instancias?, ¿cuál fue la relación original entre razón y ascetismo que determinó su unión hasta el punto de hacer casi impensable poder construir un saber epistemológico sobre algo en el mundo sin que ese saber no sea producto de una transformación de las condiciones del sujeto cognoscente, quien en su estado cotidiano no reúne los requisitos para tener acceso a la verdad?

Así el método genealógico hunde sus raíces en la *historia* por debajo de la historia de la razón. Historia que no es más que un relato lleno de sombras y

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich; *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000



abismos, con reveses y vaivenes, con adelantos y atrasos, y, por encima de todo, lleno de profundas e innegables contradicciones.

1.1 FILOSOFÍA Y ASCESIS

La relación entre filosofía y ascetismo es rastreable, a la luz de *La genealogía de la moral*, en la mirada hacia el pasado *genealógico* de la tradición del pensamiento en Occidente. Tomaremos en este caso dos ejemplos: Parménides y Platón, ambos en relación con lo que Nietzsche llama “los primeros pasos” de la filosofía sobre este planeta. Ambos, además, como exponentes de un pensamiento clásico griego en el que lo religioso, lo místico, lo mitológico, lo epistemológico y lo filosófico se encuentran íntimamente enlazados.

Para Nietzsche, las condiciones históricas de la aparición de la filosofía menestaban que la figura del filósofo se encontrara ligada a las formas tradicionales de asumir la vida contemplativa. En Parménides el principio de identidad del ser (*lo que es es y lo que no es no es*) y su *comprensión* están ligados a una perspectiva particular de la vida, a una visión cosmológica, o lo que es lo mismo: a una forma de experiencia humana determinada. En otras palabras, el mundo se nos presenta, en Parménides, como contradicción, como mezcla del ser con su antítesis: el no ser.

Recordemos que en sus escritos, el eleata privilegia a la razón como conductora hacia la Verdad, asociando de manera irremediable a los sentidos con el error. De este modo, la herencia para la posteridad fue la división de la realidad en dos —división que perfeccionará Platón—: la del ser y la del no-ser, siendo esta última una no-realidad. Mas, lo que aquí nos interesa es que la línea trazada por Parménides en modo alguno es difusa. Todo lo contrario. El principio de identidad no da espacio a una tercera o

cuarta posibilidad de existencia. El corte parmenídeo es tajante, meridiano, exacto. La formulación es, en este sentido, categórica.¹²

Sin embargo, la propuesta de Parménides, o el camino hacia la negación del no ser y la no identidad, solamente se puede llevar a cabo con base en un comportamiento, en un "estado de conciencia". No está de más recordar que la capacidad de discernimiento es lo realmente importante en esta perspectiva filosófica. Discernir, pues, lo real de lo no real, el camino de la razón y el de los sentidos; esto es: la verdad de la opinión. Así, el orden del *logos* sólo es asequible cuando nos abstraemos de las contradicciones de nuestra existencia como seres humanos. El trascender esta visión errada de la naturaleza, el situarse por encima de ella, el *ascender sobre la realidad de los sentidos y la fantasía*, es la pieza clave que en Parménides nos permite vislumbrar el orden absoluto de la Verdad y el Saber. Sólo así podemos comprender que "*somos con las cosas, mezcla de la vida y muerte, claridad transida de oscuridad, mundo de ideales sublimes y pasiones siniestras, algo que es al mismo tiempo que no es, que duda, que jadea, que se divide, y contempla el morir como parte del vivir, como parte del ser, no como el Ser absoluto*".¹³

En Platón, por su parte, el ideal ascético se presenta en relación con el camino hacia las Ideas y las Verdades Puras. En el libro VII de La República, Platón hace una comparación entre el estado del alma de aquellos que no han trascendido el mundo de los sentidos y unos hombres que han sido enclaustrados desde su nacimiento en una caverna. Aquí la percepción de la

¹² En su obra *Sobre la naturaleza*, Parménides escribe lo siguiente: *Εστι γαρ ειναι, μηδεν δ' ουκ εστιν* (En efecto el ser es, lo que no existe, no es) El tiempo del verbo "ser" utilizado para la formulación del principio parmenídeo es el presente. Pero no un presente en gerundio —que sería una forma lingüística más abierta a *otras posibilidades de interpretación*— sino un presente inmediato y simple (*εστι*).

¹³ SUBIRATS, Eduardo; *Una introducción a la crítica de la cultura moderna*, En: www.intextino.cjb.net, ¶ 14

luz, o lo que es lo mismo, de las Ideas Puras y el Bien, está condicionada por un comportamiento específico del ser humano. Es decir, *la incapacidad* para ver lo real, responde a nuestro estado de oscuridad subterránea del que requerimos salir. Romper las cadenas para que con los ojos del alma experimentemos el *logos*.

Estas condiciones previas adquieren en Platón un tinte místico y esotérico, en relación con una "iniciación" científica y filosófica hacia el Saber. Dicha iniciación se hace mucho más evidente en *el Banquete*, en el cual, la aspiración hacia la belleza, la creación y el amor, está íntimamente ligada a un proceso que tiende en su progresión a la negación de la carne, la degradación de la vida humana limitada y la elevación de la espiritualidad.

En Platón, por lo tanto, no existe una referencia clara que permita identificarlo con las concepciones estéticas, emocionales y poéticas del amor, tal y como éstas se dieron en el mundo griego. El amor, aquí, se eleva como una idea cada vez más lejana, como la meta última de una abstracción progresiva que requiere *ciertas condiciones* para su comprensión. Los cultos a Dionisio y a Afrodita del mundo griego, aparecen en Platón en una manera, por así decirlo, relegada. En *el Banquete*, Sócrates, aunque participa en el ritual tradicional del simposio, se ubica *por encima de* los puntos clímax del mismo: la ebriedad y la sexualidad. Sócrates, por un lado, bebe mas nunca se emborracha, y por otro, rechaza las propuestas eróticas homosexuales de un admirador (Alcibiades). En síntesis, "*es místico, en otras palabras, y profundamente ascético este libro de Platón que fundamenta el espíritu de la filosofía como ciencia, porque trasciende la existencia individual en lo sublime, y trata de fundar en su pureza apriorística el universo de un orden que, aún siendo ideal, pretende lo Absoluto*".¹⁴

¹⁴ Ídem, ¶ 16

Platón, de esta forma, "perfecciona" el trabajo de Parménides: al crear un hiperurano, un supramundo, un más allá para el alma. Y siendo fiel al principio identitario de la realidad condenó este mundo a la ilusión, la contradicción y el error. La solución a este dilema está pues en desasirse progresivamente de esta irrealidad para alcanzar la Verdad. Es obvio que esta actitud no sólo debe aplicarse a *lo que pensamos* sino también a *la forma en como pensamos*.

Para Nietzsche esta actitud filosófica responde, en efecto, a una necesidad de ganar confianza de los demás, propia del origen de la filosofía. Es decir, si en un principio la actitud contemplativa era vista con recelo y casi despreciada por los hombres instaurados en un marco ético guerrero y aristocrático, entonces la única forma en que era posible la aceptación de la filosofía, por parte de estos hombres, era mostrándoles, de hecho, que en esta nueva forma de asumirse como individuos existía un *quantum* de poder.

La auto-tortura, por su parte, produce un sentimiento de poder, de este modo, el ideal ascético aparece entonces en relación con la auto-mortificación, como la capacidad de dominio y crueldad (valores comunes a la ética guerrera), no ya contra los demás sino *contra sí mismo*. Así, según Nietzsche, la filosofía obtuvo la confianza y el respeto necesario para *dar sus primeros pasos sobre la faz de la tierra*.¹⁵

Es así como bajo la mirada inquisidora de Nietzsche aparece la ascesis a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental. Desde San Agustín hasta Hegel, pasando por Descartes y Kant, lo que se observa es un espectáculo de personajes herederos de esta actitud filosófica de la ascensión. Es entonces legítimo preguntarnos en este punto: ¿esta relación ascetismo-filosofía ha sido *realmente* superada, incluso después de

¹⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich; Op. cit., capítulo 2

Nietzsche? ¿Es posible una filosofía sin ascetismo? Y más incisiva aún: ¿qué hay detrás de esta figura actual del filósofo, este académico, este hombre sereno, meditabundo?, ¿no estamos aquí frente a una figura ascética?

Ahora bien, volviendo a nuestra cuestión original, valdría la pena ganar claridad en el concepto de ideales ascéticos. Ya que, si bien hemos visto hasta este momento dos ejemplos claros de la relación filosofía-ascetismo, Parménides y Platón, convendría estudiar más profundamente el concepto de ascetismo en la filosofía nietzscheana. Es en este punto donde la encrucijada nos lleva al budismo. La filosofía oriental orientada por Siddharta Gautama hace más de 2500 años es, sin duda alguna, un elemento de juicio fuerte para dar luces sobre la idea de lo que llamamos ascesis.

1.2 EL CASO DEL BUDISMO

Para Nietzsche la doctrina del budismo declina la voluntad de poder y se afirma como un estado morbosos, enfermizo y antivital. El budismo es, pues, una religión de la *décadence*. La vida, tal y como la entiende Nietzsche, se desenvuelve y se autoafirma a través de la fuerza, esto es, la voluntad de poder, el sentimiento de poder, por lo tanto, todo lo enmarcado dentro de la antítesis de la vida (lo antivital), genera debilidad, pérdida de capacidad potencial, atrofiamiento: decadencia. Sin embargo, esta posición hacia el budismo requiere de un matiz particular desde la misma filosofía de este pensador.

La condición de la vida de Siddharta Gautama es un aspecto que conviene analizar, si se quiere investigar a fondo la doctrina budista.¹⁶ Su padre Suddhodana, en procura de mantener la unidad y estabilidad de su reino, y

¹⁶ Para estos apartes biográficos de Siddharta Gautama Cf. COHEN, Marcelo; *Buda*, Norma, Bogotá, 2000.

temeroso de que la profecía que caía sobre su hijo se cumpliera, lo resguarda del mundo exterior y lo confina a los límites del Palacio Real, aislándolo por completo del mundo y sus desgracias. De este modo, Siddharta es rodeado a lo largo de 29 años de su vida, por los placeres más privilegiados a los que un hombre noble de su casta podía tener acceso. Pero la labor del esmerado padre por ocultar la desgracia humana a su hijo, fracasó.

Cuenta la leyenda, que un día aparecieron ante el joven Siddharta cuatro imágenes que terminaron por cambiarle su perspectiva y acabaron con el mundo que su padre con tanto esfuerzo había puesto ante sus ojos: el futuro "Iluminado", a los 29 años de vida vio por primera vez un hombre anciano, un hombre enfermo, un mendigo y un cadáver. Eran para él imágenes extrañas, carecían de antecedentes en su memoria. Su vida, que hasta ahora se movía entre viandas de palacio y placeres de la vida común, caía profundamente conmovida en una crisis. Una crisis de concepciones, una crisis de valores, y en últimas en una crisis "existencial".¹⁷ Este desencantamiento de la vida llevó al joven príncipe a alejarse de su reino, su esposa, su hijo, y a abandonar por completo todo lo que hasta ese momento había sido su mundo en busca de la respuesta a la pregunta *¿por qué hay sufrimiento?*

Siddharta se entrega entonces, después de muchas peripecias y decepciones de las filosofías brahmánicas, a una vida estrictamente ascética basada en el principio del autodomínio corporal. El acento por parte del joven Gautama se inscribe en esta etapa de su vida en la mortificación de los impulsos orgánicos, como el hambre y la sed, como medio para alcanzar la divinidad y la absoluta comprensión. Los métodos de sus prácticas eran

¹⁷ Referido aquí el término *existencial*, como cuestionamiento y "angustia" frente a las condiciones de su vida.

terriblemente intensos. La abstención al sexo, a alimentarse de manera sustanciosa, a bañarse, incluso siquiera a hablar con las gentes "impuras", se contaban entre las muchas costumbres del joven príncipe en esta etapa. Bastarían 6 años para que Siddharta comprendiera lo absurdo de su posición ascética en cuanto su progreso hacia la respuesta de la pregunta inicial: *¿Por qué hay sufrimiento?* Así, Siddharta vuelve sus ojos hacia una nueva ruta: la ruta de la *autoexperimentación*. Decide entonces dejar atrás toda su vida autoflagelativa y entregarse al reposo del pensamiento.

En entrega completa a la meditación, Siddharta logra experimentar la Iluminación: finalmente se convierte en Buddha y logra encontrar la respuesta que tanto había buscado.

Aparecen así las **cuatro nobles verdades** que sintetizan la doctrina búdica. La primera de estas verdades se enuncia de la siguiente forma: **Hay *dukkha* (sufrimiento)**. En efecto, la experimentación de la fragilidad de la existencia humana, su contingencia, su carácter volátil, su impermanencia en el tiempo llevan a afirmar a Buda la facticidad de *dukkha*. *Dukkha* existe. El sufrimiento "esta ahí" y cualquiera de nosotros puede comprobarlo.

Ahora bien, las cosas deseadas por los hombres son tan impermanentes e irremediablemente efímeras como el hombre mismo que las desea. La enfermedad, la muerte, la decrepitud, la infelicidad, van ligadas *de facto* a la vida como tal. La *anicca* (impermanencia) se eleva como lo verdaderamente insustancial, lo verdaderamente inexistente, eso que está ahí pero que en un momento ya *no lo estará*, o sea, lo que es pero que *no será*. Cualquier cosa que imaginemos, el mundo, y por lo tanto el hombre y sus deseos, como *vána* (existencia) están condicionados, por lo que nada existe en sí mismo, nada permanece de manera imperturbable como entidad sustancial, no hay nada debajo de lo que se presenta (*sub-stancia*).

El origen de *dukkha* es, según la doctrina del Iluminado, *taāhà*,¹⁸ esto es, el deseo. Esta segunda noble verdad sirve de base para afirmar una posición característica en el budismo: su real enfrentamiento al sufrimiento, el desprendimiento del deseo como génesis de todos los males. El anhelo por el dinero, el poder, el amor, la realidad, etc. son la causa de *dukkha*. Pero el Iluminado no trunca su mensaje en este punto. Todo lo contrario: él plantea como tercera noble verdad, que **es posible eliminar el apego y, por ende, suprimir el sufrimiento**. La bandera del budismo es, pues, la aniquilación del deseo y de las penas humanas como meta alcanzable. La perfección, eso que para los cristianos es lo inalcanzable, eso que sólo pertenece a Dios, eso a lo que el hombre nunca podrá aspirar, se revela en el pensamiento de Buda como lo "*normal*", esto es, lo natural en el hombre. El budismo traza pues un camino para la experimentación del *nirvāna* (*Nir-vāna*, no-existencia) en el que una vida sin preocupaciones, sin perturbabilidad, es pieza clave para el Iniciado. La cuarta noble verdad es precisamente **la vía óctuple para eliminar el deseo**.¹⁹ Así, Buda escoge el camino de la tranquilidad, la paz y la mansedumbre. "*Desecha la oración, lo mismo que el ascetismo, nada de imperativos categóricos, nada de obligaciones... todo esto contribuiría a aumentar la irritabilidad excesiva...*"²⁰ En efecto, como lo anota Nietzsche, el budismo no instaura la obediencia a unas leyes morales ni tampoco se instaura dentro del marco de unos conceptos tan pobres y vacíos como los del Bien y del Mal, sino que más bien los supera. Así que

Cuando se insiste en el desapego no se hace porque se obedezca a un mandato moral; se hace porque se ha llegado a entender que una correcta

¹⁸ En pāli: sed.

¹⁹ El camino óctuple consiste en una recta visión, recta intención (representación), recto discurso, recta conducta (actividad), rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo (aplicación), recta memoria (atención), y recta concentración (actitud espiritual). No obstante, ampliaremos el estudio de las cuatro nobles verdades en el último capítulo del presente trabajo.

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich; *El Anticristo*, § 20



BIBLIOTECA DE CARTAGENA
BIBLIOTECA FERNANDEZ DE MARCHI
CALLE DE S. JUAN Y DOMINGOS

actitud ética sólo tiene sentido a partir del reconocimiento profundo y penetrante de la impermanencia. Pero esta impermanencia, lejos de ser motivo de tristeza, pasa a ser ahora la gran oportunidad para efectivamente desprenderse de todas las ilusiones que nacen del apego.²¹

En el budismo no hay, pues, como podría parecer a primera vista, una negación de la vida o, digamos así, un repudio por la existencia al comprobar su inevitable condena a *anicca*. Por el contrario, la auténtica comprensión del *sûnyatta* (vacío) que penetra toda realidad es el trampolín que sirve para una afirmación de la existencia como proceso progresivo, como camino hacia la aniquilación del ser (*nir-vana*). Tal vez el único aspecto que critica Nietzsche al budismo como religión de la *décadence* (y habría que anotar aquí, que el filósofo alemán acepta la existencia de religiones no decadentes), sería la inactividad en que cae el Iniciado al someterse a la "dieta" budista. De hecho, la enseñanza búdica exige una actitud de inmutabilidad. El mundo exterior deja de trascender en el mundo interior. Aspirar al *nirvâna* implica comprender la vacuidad de la realidad y de cualquier preocupación. Implica, en otras palabras, ser un guerrero imperturbable.

Sin embargo, esta crítica soportaría, a nuestro parecer, una salida a la luz de los matices entre *inactividad, indiferencia e insensibilidad*. Buddha en su no-perturbación, en su estado concientivo de meditación continua, en su "sosiego, en su paz serena, en su mansedumbre" -en términos nietzscheanos-, en efecto, no reacciona ante cualquier eventualidad externa, él ha comprendido la *anicca* de las mismas, esto es, su fugacidad, su carácter insustancial, él ha comprendido que todos los eventos están ligados en últimas al *sûnyatta*.

²¹ RAMOS, Francisco; *Buddha y el budismo ¿hay tal cosa?*, En: www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES, § 3

En modo alguno se toma el carácter de la impermanencia en el mundo como un argumento en contra de la vida misma, ya que ésta *anicca* no está en relación con lo "malo", o con lo que no debe ser, o con el "pecado original" o como fruto de un castigo de algún dios enfurecido: El hecho de que nada permanezca, de que todo subyazca en un devenir continuo, da muestra de una perfección del mundo en cuanto éste se renueva incesantemente, a cada instante deja de ser lo que era para convertirse en algo nuevo.

Esta transformación perenne del universo unida a una visión holística de la existencia humana desemboca en toda una perspectiva muy particular de concebir el mundo y el hombre que subyace en el budismo. Tratando de poner en palabras la anterior idea budista diríamos que en esta doctrina no hay una separación exacta y tajante entre lo "interno" y lo "externo" o lo que es lo mismo: no hay una dicotomía clara entre sujeto y objeto. Por tanto el ser humano está íntimamente ligado a lo que le rodea, que no es otra cosa que él mismo. De esta manera incluso la frase: "El hombre y el cosmos son uno solo" resultaría inexacta debido que en las palabras mismas del anterior enunciado está implícita una separación que no es, en modo alguno, meramente nominal.

Comprender lo anterior resulta de vital importancia para tratar de entender el porque la aparente inactividad y pasividad ante el mundo promulgada por Buddha. Sin embargo, la dificultad que plantea aprehender el trasfondo de este tipo de perspectiva del cosmos y la existencia no es exclusiva del budismo.

En efecto, en occidente, el panteísmo moderno de Baruch Spinoza en el siglo XVII concibe que todas las cosas están en Dios y viceversa. Pero este postulado esta lejos de ser tan simple. La construcción del pensamiento de Spinoza está enmarcado en una omnipresencia absoluta de *todo en todo*.

Esta totalidad llevada al extremo spinozista destruye las ideas de inmortalidad, libertad, independencia e individualidad humana.²² Si observamos la forma como esta idea monista de Dios-naturaleza de Spinoza fue duramente criticada —por incomprensión, en muchos casos— veremos lo difícil que resulta deshacernos de los postulados enmarcados en la lógica sujeto-objeto que hemos heredado de nuestra cultura.

Por otra parte, si bien para Buddha y Spinoza “ser humano” no implica ningún privilegio en el contexto de todos los seres vivos o sintientes (ambos rompen radicalmente con toda forma de antropocentrismo), sí es una gran oportunidad para entender real y efectivamente aquella insaciabilidad. En ningún momento se pretende con ello juzgar o valorar la existencia. Tampoco se busca dar un “sentido” a la misma. Se trata, simplemente, de observar, poner a prueba y constatar lo real del apasionamiento, es decir, su no sustancialidad, su impermanencia o efimeridad.²³

Teniendo en cuenta todo lo anterior, podemos decir que en el budismo, entonces, el Iniciado no se torna en un homúnculo *indiferente* o *insensible* ante lo que le rodea. Se transforma sí, en un sentido, en un ente *hipersensible* (*excesivamente* hipersensible diría Nietzsche) y aun consecuente con su entorno, agudiza su percepción al dolor mismo, al sufrimiento de él y al de los demás. Abraza las acciones que lleven a la tranquilidad o a la alegría (pero no en un sentido hedonista), el aire puro, la naturaleza e incluso —el mismo Nietzsche lo acepta— exige la jovialidad, la actividad enérgica y la salud.

²² Esto debido a que se identifica a todos los seres como afecciones de los atributos o modos de Dios. Así, decir que la mente humana percibe algo y decir que Dios percibe algo, es enunciar dos postulados exactamente idénticos.

²³ *Ibid.*, § 2

1.3 NIHILISMO ASCÉTICO Y NIHILISMO HEDONISTA.

A simple vista, el énfasis de la doctrina (*Dharma*) en el vacío sustancial de las cosas, y en la impermanencia de las mismas, permitiría interpretar este mensaje como una especie de nihilismo. Sin embargo, Buddha jamás permitió que lo clasificaran como nihilista. Esto obedece a que, en efecto, la enseñanza budista trasciende los límites de cualquier negación de la realidad. Habría una especie de nihilismo en el budismo, pero no a la manera en que tradicionalmente entendemos este concepto. Es decir, el budismo no es un nihilismo aunque mantenga elementos de éste. Para aclarar lo anterior haremos un paralelo que quizás esclarezca el concepto de nihilismo con relación a los ideales ascéticos de espiritualidad.

Un *nihilismo hedonista*, el cual basaría sus postulados de comportamiento en el hecho de reemplazar las condiciones de la existencia (la nada) por la apariencia de los placeres y la autocomplacencia como salida última al problema de la insustancialidad, se contrapone casi diametralmente con un *nihilismo ascético*, el cual cae en una aversión hacia la existencia precisamente porque ésta *no es*. Aquí la vida carece de realidad. Ella es nada y causa última del sufrimiento. El apego, por un lado, la mortificación por el otro. Buddha tuvo ante sí las dos opciones, la primera ofrecida por su padre durante los 29 primeros años de su vida, y la segunda como la salida que proponían los brahmanes y la tradición hindú de su época.

El Iluminado no elige ninguna de las dos. El camino de la *auto-experimentación* que Siddharta toma al salir del palacio de su padre, da rienda suelta a un proceso de reconocimiento de *su* propia soledad: de su real e irremediable soledad. El interés por librarse de *su* sufrimiento es consecuencia de la toma de conciencia del abandono y la soledad a la que

estaba condicionado. Así, Buddha se aleja de las consideraciones de dependencia a un cierto tipo de creencias colectivas (como el brahmanismo, o cualquier tipo de religión coercitiva) y considera inútil el enfrentamiento con los que piensan de otra manera, ya que como lo anota Nietzsche "<<no es por la enemistad como se pone fin a la enemistad>>, tal es el conmovedor estribillo del budismo... Y con razón; precisamente estos afectos serían de todo punto perjudiciales con respecto al propósito dietético primordial".²⁴

En síntesis hablamos aquí, entonces, de un "nihilismo" dinámico o ascetismo enérgico cuyo carácter "activo"²⁵ juega una pieza clave en dicha doctrina, al rebelarse contra la autocomplacencia y la automortificación. Esta tercera opción que comúnmente se conoce como la senda del *camino medio* no está

Definida de antemano, ni responde a ninguna prescripción moralista, a ningún compromiso especulativo con el deber, o al formalismo de un imperativo categórico. Si a algo conduce la intuición búdica es a percatarse de que, en última instancia, cada cual es responsable de sus acciones (kamma, karma), y de que no hay un juez supremo (sea un Dios creador o la sustancialidad universal de una Conciencia moral) llamado a evaluar las conductas y repartir suerte, a tono con la lógica de la recompensa y el castigo.²⁶

Nietzsche, por su parte, deja campo abierto a pensar en formas distintas de ascetismo que no necesariamente vayan en contra vía con el impulso vital. El análisis de los ideales ascéticos presentes en *La Genealogía de la Moral* es de hecho visto en cuanto se asocia ascetismo con autoflagelación; pero el debate relacionado con la sensualidad y su carácter afirmativo de la existencia, da pie a vislumbrar en el trabajo del filósofo alemán una creencia en un tipo de ascetismo que reivindique el libre fluir de los impulsos

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich; *El Anticristo*, § 20

²⁵ Entiéndase aquí *activo* en cuanto reivindicación del encuentro con el mundo, la posibilidad del aprendizaje en contacto con las "impurezas", en últimas la vuelta al mundo experiencial que el brahmanismo negaba.

²⁶ RAMOS, Francisco; Op. cit., § 3

humanos, o diciéndolo de otro modo, que reivindique una real *espontaneidad* en el accionar.

Afirmar si el budismo está, dentro de la filosofía nietzscheana, en relación con este tipo de ascetismo, sería tema de otra discusión. El ejemplo particular de este pensamiento oriental tan sutil y fascinante fue enmarcado dentro de este trabajo sólo cómo elemento de juicio para comprender aún más eso que llamamos ascetismo. En ese sentido el budismo, en relación con los inicios de la filosofía occidental (Platón y Parménides, anteriormente citados), aparecen unidos, aunque de forma diferente, por el hilo –a veces imperceptible– de los ideales ascéticos.

Nietzsche como “observador” fue capaz de percibir esa hebra translúcida que subyacía bajo la forma de hacer filosofía en el mundo tradicional de Occidente. Por eso la pertinencia del ejemplo histórico de los griegos y del budismo. En los primeros, ese hilo ascético cobraba el valor de *ascensión*, mientras que, en el segundo caso – el del budismo – se transforma en camino para la comprensión de la impermanencia, el vacío y la nada.

CAPITULO 2

LA ANIMALIDAD Y EL RETORNO A LA INMANENCIA

*“¡Si al menos fueseis animales perfectos!
Pero, para ser animales hace falta inocencia
Nietzsche, Así hablaba Zaratustra*

El animal aparece ante nuestros ojos, básicamente como una mentira. Una mentira poética. Su existencia misma es un *déjà vu*²⁷. Nos es algo familiar. Pero algo familiar que ha dejado de serlo para tornarse en algo siniestro.²⁸ Este es el punto de partida del estudio que Georges Bataille dedica al fenómeno religioso. Para este autor comprender, o más bien, aprehender la esencia de la animalidad, —esto es, la inmanencia— nos permite ganar terreno de entendimiento en el vasto universo del comportamiento humano.

²⁷ Literalmente, “ya visto”.

²⁸ Aquí “siniestro” en el concepto freudiano. *Heimliche* como lo familiar y conocido, lo acogedor y amigable, en contraposición de lo *Unheimliche* (siniestro), esto es, lo que siendo familiar retorna al presente como algo extraño. Cf. FREUD, Sigmund; *Obras Completas Vol. XVII – Lo ominoso*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989.

La animalidad entonces nos permite —paradójicamente— encontrar nuestra humanidad.

En este capítulo, el trabajo de este pensador francés ha sido tomado como base, no sólo por la urgente necesidad de rescatar todos estos pensamientos “marginados” por la historia de la filosofía en occidente, sino también porque desde nuestro punto de vista, el trabajo de Bataille (que es su vida misma) tiene una característica muy particular, que también encontramos en la corriente budista: la unión entre pensamiento y estilo de vida, o lo que es lo mismo: el estrecho empalme entre teoría y práctica. Por el momento, lo que pretendemos mostrar en este inciso es ***de qué manera existe en el zen — y en el budismo en general— un retorno a la inmanencia perdida***, un retorno al mundo de la inmediatez, un retorno —en últimas— al mundo del caos primitivo en donde nada se distingue de nada y todo es parte de todo.

2.1 EL ANIMAL EN EL MUNDO COMO EL AGUA EN EL AGUA

La animalidad es la inmanencia. El animal vive en el mundo del instante. No hay futuro para él. Por lo menos no en la medida en que existe para nosotros. Para Bataille, la situación que más nos evidencia esto se da cuando un animal devora a otro. Captar el movimiento del animal devorador y el devorado, abre las puertas a la comprensión del mundo de la inmanencia. *“El azor que se come a la gallina no la distingue claramente de sí mismo, de la manera en que nosotros distinguimos de nosotros mismos un objeto.”*²⁹

²⁹ BATAILLE, Georges; *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, pág. 22

En efecto, el animal que devora no distingue a su presa de sí mismo. Ésta es para él un ente semejante. Alguien inmerso en la mismidad. No podemos adjudicar una distinción entre sujeto y objeto en el mundo de la animalidad. Para que dicha distinción sea efectiva *debe existir* un sujeto. Pero el animal no existe como sujeto para sí mismo, ni como algo, ni como cosa. Tan sólo es. Por esta razón no percibe la muerte de su semejante (la presa) como muerte. Más que percibir la desaparición del animal devorado, el animal devorador percibe la continuidad del mismo en él. Él y la presa son una y la misma cosa, debido a que esta última no es destruida como algo externo, como algo que esté por fuera de él. Por esto el animal no celebra su triunfo frente a la presa devorada, precisamente porque nadie ha triunfado. No hay tal vencedor. El animal devorador no se alista para alimentarse de la manera en que el soldado se alista para la batalla, precisamente porque no hay enemigo que vencer. Es por eso que el mundo animal carece de crueldad. La crueldad de la naturaleza sólo existe para nuestros ojos morales. No hay tal moralidad en la mirada del animal.

Ahora bien, la no existencia de sujeto y objeto en el mundo de la animalidad es lo que permite hablar de la **indistinción de la conciencia**. Si, en efecto, no existe *conciencia de sí*³⁰ no puede existir tampoco la distinción de los objetos que están por fuera de sí. *“El animal puede, en último extremo, ser mirado como un sujeto al que le es objeto el resto del mundo, pero nunca le es dada la posición de mirarse a sí mismo así.”*³¹

³⁰ Ésta se define como la capacidad de percibirse a sí mismo como el experimentador de la realidad y el mundo. La estructura cerebral del hombre—según Erich Fromm— por ser más amplia y compleja que la del animal, nos permite trascender la conciencia simple que reacciona eventualmente a la naturaleza, dando paso a una etapa en la que nosotros mismos podemos ser objeto de nuestra conciencia. Cf. FROMM, Erich y SUSUKI, Daisetz T.; *Budismo zen y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1994, pág. 108

³¹ BATAILLE, Georges; Op. cit. pág. 23

Alguien podría preguntar: ¿cómo es que se afirma que el animal no tiene conciencia de sí a la manera de los hombres? Responderemos que ni siquiera el hombre *tiene* tal conciencia, la adquiere. Pero este hecho no debe parecernos en modo alguno extraño. Para conceder lo anterior tan sólo debemos aceptar una premisa que ya el psicoanálisis anuncia: la conciencia y la identidad del “yo”, como tales, son *constructos*, son creaciones, resultados de un proceso. No son algo que viene con la naturaleza. No son algo intrínseco al ser humano.

En efecto, el niño en sus primeras etapas de crecimiento, experimenta lo que Freud llama *sentimiento oceánico*.³² Es decir, siente que todo su entorno hace parte de él y viceversa. El seno materno, el pezón y su propio cuerpo son lo mismo. De hecho, en sus primeras etapas de desarrollo el niño no percibe, psicológicamente hablando, los límites de su cuerpo. Numerosos reflejos infantiles, que han sido suficientemente documentados y estudiados, demuestran lo anterior.³³

Así, al igual que en la animalidad, en estas etapas primigenias del desarrollo humano, no existe la dicotomía entre sujeto—objeto, externo—interno, debido a que el niño se encuentra en una etapa anterior a la construcción de tal distinción. Son las experiencias ulteriores, diferentes estímulos (entre ellos el dolor) y el contacto con la realidad los que le enseñan al niño que su cuerpo está limitado espacialmente. La experiencia sensorial y la interacción social poco a poco le enseñan que lo que está dentro es diferente de lo que está afuera. En estos términos se delimita el *yo* del *no-yo*.

³² Cf. FREUD, Sigmund; *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2002

³³ Piénsese —por tomar un ejemplo— en el hecho de que los bebés se chupan el brazo o la mano cuando tienen hambre, tal y como si éstos fueran el seno de su madre.

Ahora bien, volviendo a la condición animal, Bataille agrega a esta situación de indistinción primordial **la falta de trascendencia** del mundo exterior en el mundo interior del ser inmerso en la animalidad. El mundo de la inmanencia es el mundo de la inmediatez, del instante. El animal vive en el momento. Al no haber diferencia tajante entre lo externo y lo interno, lo externo no puede trascender en el tiempo. El tiempo para el animal no existe como una línea recta y continua hacia adelante. Más bien su estructura es una espiral que siempre retorna a su génesis: el instante. Así, el animal está arrojado a la existencia de diferente forma que nosotros. Nada trasciende para él. Nada es ajeno o extraño. Nada está por fuera de su experiencia íntima. Debemos tener en cuenta que en el ejemplo del animal devorado y el devorador, el ser que es consumido es consumido en el instante, es decir, éste existe para el animal devorador *mientras* se consume y no después. No trasciende, no perdura, su existencia dura lo que la acción misma. Esto debido a que el animal no experimenta al "otro" como cosa u objeto. El mundo para él transcurre dentro de un movimiento perpetuo en el que su conciencia de la realidad (conciencia simple) le impide conocerse como sujeto de experiencia.

De esta manera, resumiendo, en la inmanencia animal resaltan tres aspectos que debemos tener presentes cuando viemos nuestra investigación hacia el budismo y, en particular hacia el Zen:

1. la indistinción de objetos (no-conciencia de sí, no existencia de sujeto-objeto)
2. la inmediatez (o el eterno presente en el que se desenvuelve el animal: el mundo del instante)
3. la no trascendencia de la realidad en el tiempo (ningún *objeto* perdura en el *sujeto*, precisamente porque no hay tales)

Sólo cuando logramos captar el sentido de la inmanencia, cuya base se encuentra en los tres anteriores aspectos, podemos entender la afirmación batailleana de que el animal está en un mundo que no distingue claramente de sí, y al que pertenece de manera íntima y profunda o lo que es lo mismo que “el animal está en el mundo como el agua en el agua”.³⁴

Ahora bien, es claro que nosotros estamos muy lejos de encontrarnos en el paradigma de la inmediatez, es claro que hemos cambiado el rumbo que nuestros parientes animales continuaron, pero lo que nos interesa en este punto no es indagar sobre *cómo* el hombre históricamente se alejó progresivamente del mundo animal³⁵ sino *cómo fue percibido* el mundo a partir de entonces. Es decir, de qué manera el hombre cambia su forma de relación con el entorno y consigo mismo al separarse del mundo de la inmanencia.

2.2 LA SEPARACIÓN HOMBRE-ANIMAL

El hombre, en su despertar de la conciencia de sí, pierde —quizás— su bien máspreciado: la intimidad, esto es, la pertenencia a sí mismo, a su propia experiencia profunda. La lucidez que proporciona la conciencia arroja violentamente al hombre fuera de la inmediatez de la existencia pre-humana. Aquí experimentamos la angustia de sabernos vivos. De esta manera, el sufrimiento real se agudiza al percibirnos como sujetos de experiencia. Somos ahora “alguien” o “algo”. Decimos que esta nueva manera intensifica nuestra angustia no porque el dolor haya aumentado cuantitativamente, sino

³⁴ La expresión es de Bataille. Cf. BATAILLE, Georges; Op. cit. pág. 21 y ss.
³⁵ Para Bataille esta separación se produjo cuando el hombre fabricó sus primeras herramientas de trabajo. De esta forma lo útil —en este caso el objeto, la herramienta— se opuso ante él como algo externo y ajeno a sí mismo

debido a que nos sentimos *cosas separadas de la naturaleza*. Ya no existe la unidad primordial entre ella y nosotros. De modo que sentimos que el dolor infringido por la naturaleza proviene de algo externo.

Los hombres —separados del mundo del animal— ya no vivimos en el mundo del instante, sino en el de la duración. De hecho, nuestra existencia cobra sentido en la medida en que *percibimos nuestra permanencia en el tiempo* y tenemos la certeza de que seguiremos existiendo en el instante siguiente. Existe un anhelo intrínseco de seguir siendo lo que se es (*connatus*). La muerte se opone a este anhelo secreto.

Los hombres después de la separación, después de la lucidez que proporciona la *conciencia de sí*, crean un nuevo orden que se contrapone al mundo del instante y la inmanencia, un orden que Bataille llama *orden real*.³⁶ El cual, además de estar en relación con la duración —que mencionábamos anteriormente— ha llegado a negar la muerte y restarle importancia en la vida. En el mundo de la duración, el mundo real, la muerte pierde sentido. La conciencia real se apoya en la diferencia vida-muerte. Pero la vida profana por pertenecer al mundo de la duración y de los planes hacia el futuro, se encarga de postergar la muerte y demeritar su valor. En el ámbito de la duración se sabe que existe la muerte, pero se le niega potencialidad y realidad a la misma. En efecto, el hecho de que siempre estemos haciendo planes hacia el futuro nos demuestra que existe un afán por permanecer vivos. Pero lo más importante no es la negación misma de la muerte, sino lo que se pretende con ello: rechazar la intimidad o la inmanencia.

Así, *el orden real*, es decir, el mundo creado por los hombres, ha perdido su verdad, ha pasado a ser una impostura frente al mundo del instante,

³⁶ Para todos los conceptos de este aparte Cf. BATAILLE, Georges; Op. cit. capítulos 4 y ss.

precisamente en tanto que la muerte pertenece al orden del mundo de la inmanencia. La muerte, en efecto, sólo dura un instante. Así, cuando algo o alguien muere se revela que el orden real miente. Se revela que la muerte sí existe y que tiene un poder innegable. Se hace evidente entonces que la vida está ligada a la muerte, dándole así un nuevo sentido a la primera. La muerte entonces revela la esencia de la vida: esto es, su finitud.

Para muchos autores esta salida —o, mejor dicho, expulsión— del mundo de la intimidad o de la inmediatez es el punto de partida para la elaboración de un mundo sacro que *se opone* al mundo real, es decir el mundo de la conciencia lúcida. Así, lo sacro se identifica como todo lo que conlleva a un retorno a la inmanencia. Lo sagrado es, pues, la obnubilación de la conciencia y el orden real. Lo sagrado es el puente que une nuestra existencia profana con ese nostálgico pasado caótico de la animalidad. Pasado en el que nada trascendía en el tiempo, en el que naturaleza y cuerpo no eran percibidos como cosas diferentes. Pasado en el que la separación del mundo externo no se había efectuado.

En efecto, la nostalgia hacia el caos primitivo es un intento regresivo de responder al problema de la existencia humana. Sin embargo,

Una vez que el hombre es separado de la unidad prehumana, de la unidad paradisíaca con la naturaleza, nunca puede volver por donde vino; dos ángeles con fieras espadas le cierran el regreso. Sólo en la muerte o en la locura puede realizarse esta vuelta, no en la vida ni en la salud.³⁷

³⁷ FROMM, Erich, Op. cit. pág 97

No obstante lo anterior, los hombres han elaborado —históricamente— varias formas de efectuar este retomo a lo perdido. Básicamente existen dos maneras de volver a abrir las puertas de la inmediatez. *La primera* es volver a la existencia prehumana, preconsciente, abolir completamente la razón, transformarse en un animal y volver a ser uno con la naturaleza. Dentro de esta primera esfera encontramos las diferentes formas de animismo primitivo en las que se identifica a la naturaleza como el ámbito en el que se manifiesta lo sagrado, el totemismo en el que una tribu se identifica literalmente con un animal determinado en sus prácticas y costumbres, y todas las demás manifestaciones religiosas que incluyen formas de obnubilación de la lucidez y la conciencia a través de rituales sacrificiales u orgiásticos.³⁸

La segunda es buscar la respuesta al problema de la existencia a través de una búsqueda de la inmanencia, precisamente, como un intento por afianzar una nueva armonía entre hombre-naturaleza y hombre-hombre. La diferencia radica en que en esta segunda posibilidad dicha armonía sólo se encuentra **después de haber estado separados**, después de haber experimentado la enajenación de sí mismo y del mundo. Es decir, el retorno a la inmanencia se efectúa desde la lucidez. En este nivel, la razón, la conciencia de sí y el orden real, ya no son obstáculos que arrojan al hombre por fuera de su realidad intuitiva e inmediata. Por el contrario, son medios necesarios para el viaje de vuelta a esa realidad. Se transforman entonces en un puente que debe ser destruido al pasar.

³⁸ Para Bataille-tanto el sacrificio como la fiesta son mecanismos efectivos en los que se realiza el retorno a la inmanencia perdida. La fiesta por abrir una compuerta al desenfreno y al caos, en el que el orden real se suspende, para darle paso a un tiempo festivo. Y el sacrificio, por ser un postulado en contra de la razón calculadora del orden real al basarse en el derroche extremo de lo sacrificado, que es lo útil. *Siempre se sacrifica lo útil*. BATAILLE, Georges, Op. cit. pág. 45

En la propuesta de Bataille el retorno a la inmanencia o la *experiencia interior* también parte del orden real. Esto es, parte del sujeto enajenado, de la lucidez de la conciencia. Esta experiencia íntima, hunde sus raíces en el sentimiento de lo sagrado,³⁹ es decir, en la nostalgia ontológica de la animalidad, para provocar un sentimiento del instante. Instante que conduce a la percepción de la nada. Así, a través de la intimidad se pone fin al orden real de la conciencia de sí, debido a que esta experiencia que propone Bataille es un fin en sí misma. No está subordinada a una lógica de la producción, la utilidad o el beneficio. Cuando se logra la experiencia íntima el ser humano se abandona al sin sentido, a la no-razón y al no-saber en busca de *nada*. Podemos pensar entonces en la risa, el llanto, la poesía, el sexo (erotismo), la embriaguez, la música, etc., como momentos caóticos, no premeditados y enmarcados en el derroche que permiten dicho retorno a la inmanencia. Sólo en esos instantes de éxtasis—según este autor— el hombre vuelve su mirada y su actividad a sí, se pertenece a sí mismo, pertenece al mundo de la continuidad, experimenta la sensación del límite sin obtener algo a cambio, sin miras a un fin. *“La experiencia interior, no pudiendo tener su principio en un dogma (actitud moral), ni en la ciencia (el saber no puede ser su fin ni su origen), ni en una búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética experimental), no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma”*⁴⁰

No obstante, la experiencia interior batailleana no es la única manifestación que está enmarcada en esta segunda forma de retorno a la inmanencia. En efecto, la doctrina del budismo, y su rama zen, aparecen ante nosotros como

³⁹ No está de más aclarar que para este autor toda experiencia sacra es una experiencia interior. Mas, no toda experiencia interior es *necesariamente* una experiencia sagrada como tal. Existen experiencias que han sido despojadas de todo contenido religioso y siguen siendo íntimas (la risa, el erotismo, etc.)

⁴⁰ BATAILLE, Georges, *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, 1971, pág. 16

todo un sistema elaborado para efectuar ese viaje de vuelta a lo perdido a partir de la conciencia, de la lucidez.

2.3 LOS PRINCIPIOS DEL ZEN Y EL RETORNO A LA INMEDIATEZ

Antes de continuar queremos aclarar algo. Decidimos focalizar esta parte de nuestro breve estudio en el Zen (C'han), *no porque* sea la única rama del budismo que muestra lo que pretendemos evidenciar, sino porque —a nuestro modo de ver— es la que más claramente lo hace (*metodológicamente* hablando). Encontramos, en efecto, varios puntos claves del Zen en los que se manifiesta claramente el retorno al mundo de la immanencia tal y como la hemos venido analizando desde los postulados batailleanos. Básicamente nos detendremos en tres:

1. El rompimiento de la dicotomía sujeto-objeto en la experiencia del *satori* (no-conciencia de sí).
2. El énfasis en el instante (inmediatez).
3. La doctrina del guerrero imperturbable (la no-trascendencia de la realidad en el tiempo).

2.3.1 El rompimiento de la dicotomía sujeto-objeto

En primer lugar, debemos tener en cuenta que —tal y como se expuso en la introducción de este trabajo— el Zen comparte con todas las ramas del budismo un cierto conjunto de ideas y tradiciones. Es decir, aunque difieren

en sus métodos, prácticas y organización, las diversas doctrinas derivadas del Buddha se instauran dentro de lo que Conze llama un "terreno común".⁴¹

Uno de los pilares centrales de La Enseñanza (*Dharma*) es precisamente la doctrina del no-yo (*an-atta*, en pali o *an-âtman* en sánscrito).

Se cuenta que estando Buddha en meditación, se le acercó Vatsagotra, un venerable *shramana*⁴² dispuesto a poner a prueba la doctrina de este *muni* (santo). Con el ánimo de resolver una disputa antigua del hinduismo tradicional, el *shramana* preguntó al Buddha: Shakyamuni, ¿existe el *Âtman*⁴³? El Buddha no contestó. El *shramana* insistió: Shakyamuni, entonces, ¿no existe el *Âtman*? Una simple mirada fue la respuesta de Buddha al noble hombre que se marchó confundido. Así, el silencio fue la solución a una discusión filosófica que había mantenido ocupadas a muchas mentes hindúes durante siglos.

Para los budistas, en general, la creencia de que existe un "yo" es completamente absurda. En primer lugar, porque esa idea procede del error de confundir las percepciones sensoriales con la existencia de algo más allá de éstas, y en segundo lugar porque el aferrarse a este equívoco no produce más que un sentimiento de pertenencia que desemboca en apego, deseo, dolor y aumento del sufrimiento. Una de las razones del por qué el sentimiento de la iluminación no puede ser transmitido, o enseñado, es precisamente debido a que no existe un "yo" que alcanza la iluminación. Un tipo de experiencia no personalizada —como ésta— resulta inexpresable e incommunicable.

⁴¹ CONZE, Edward; Op. cit. pág. 34

⁴² Rey de noble casta

⁴³ *Âtman*, alma o idea del "yo".

Ahora bien, el método Zen se caracteriza ante todo por la fractura del orden real —en términos batailleanos— que realiza desde su seno. Pero quizás una de las cosas que más llama la atención es que la frontera que delimita al sujeto y al objeto se desdibuja hasta desaparecer. No diremos que dicha frontera se pierde progresivamente, ya que desde la perspectiva del Zen al romperse la dicotomía sujeto-objeto sobreviene la iluminación, y ésta no es un proceso, sino —como la muerte— cosa de un instante.⁴⁴ Este rompimiento consiste ante todo en penetrar en el objeto hasta convertirse en él. Al observar una flor —dice Susuki— me transformo en flor y soporto con ella la lluvia, el sol y el viento.⁴⁵ Así, ella me revela todos sus secretos y con ellos los secretos de todo el universo, que son mis secretos. Para lograr la ruptura el Zen emplea el *kôan*.⁴⁶ Éste no es más que una especie de *pregunta-problema* cuya finalidad y método trataremos de explicar brevemente.

En occidente el *kôan* (*gong-an*, en chino) se ha visto como una especie de acertijo o paradoja. Sin embargo, su esencia difiere ostensiblemente de éstos. Por definición, una paradoja o un acertijo son afirmaciones que a pesar de su carácter aparentemente ilógico se basan en una verdad. La famosa paradoja de quién vino primero ¿el huevo o la gallina?, a pesar de carecer de una solución directa está basada en una verdad fáctica. En este caso la sucesión secuencial de la existencia del huevo y la gallina. Sin embargo, el *kôan* no procede de este modo. “Un *gong-an* es una afirmación

⁴⁴ En otras ramas del budismo, como en la doctrina *Mahayana*, el término progresivo sí tendría sentido. El *bodhisatva* (El iniciado. Literalmente, *el que está en camino de ser Buddha*) adquiere la iluminación con base en las acciones y obras que realice. En contraposición de la rama Zen, el *Mahayana* no considera que el *sûnyatta* (vacío) se alcance en un instante.

⁴⁵ Cfr. SUSUKI, Daisetz T. Op. cit.

⁴⁶ Literalmente, en japonés, *documento oficial*.

directa acerca de la verdad cósmica que no incluye ningún intento consciente de parecer absurdo o contradictorio en sí mismo, aunque pueda parecerles paradójico a los no-iniciados".⁴⁷

El *kôan* no se basa en nada, no pretende explicar nada, no hay un discurso lógico detrás del velo del misterio, porque precisamente no hay misterio. El maestro plantea un *kôan* para lograr que el discípulo trascienda los límites del sujeto-objeto y por ende de toda dualidad. El *kôan* pretende mostrar a través de la destrucción de la lógica, el sinsentido del dualismo. Su objetivo es mostrarle al discípulo un destello de la experiencia del *satori* o vacío fundamental. El *kôan* puede, en este sentido, llevar a la iluminación espontánea de un individuo.

Ahora bien, ¿cómo se resuelve un *kôan*? Si logramos sintonizar y comprender, aunque sea superficialmente, los postulados del Zen, podremos darnos cuenta que en este método hablamos de un freno al ansia del discurso, un freno al proceso de intelectualización racional, un "detenerse" del pensamiento como tal. El estado meditativo, el relajamiento de la mente se hacen indispensables. La experimentación del *vacío fundamental* —vital para solucionar un *kôan*— está en relación con la doctrina del *an-âtman*. El sujeto (el alumno, el iniciado) debe dejar de percibirse como alguien diferente a su maestro o incluso a Buddha mismo. *Debe ser* uno con ellos. Pero el término *deber ser* no es exacto. No hay una obligación moral o intelectual por alcanzar una meta u objetivo. De hecho, debe darse cuenta de que lo es. No hay ningún esfuerzo por llegar a ser algo. Sencillamente descubrir lo que se es.

⁴⁷ KIEW, Wong; *El libro completo del Zen*, Martínez Roca, Barcelona, 2000, pág. 239.

En el *kôan*, el maestro que lo enuncia y el discípulo que debe resolverlo llegan a ser una y la misma cosa. De hecho, el maestro no enseña nada, su respuesta y su pregunta carecen de lógica, precisamente, porque lo que se busca es la ***vaciedad de la conciencia***. Dicha vaciedad sólo se consigue al romper la dualidad frío-caliente, afuera-dentro, yo-no-yo, etc. El Iniciado que pretenda resolver un *kôan* colocando su mente en el problema, o descifrando el significado de las palabras como si éstas tuvieran un contenido simbólico que apunta hacia algo, o incluso llegue a apropiarse del problema como si fuese *algo* a lo que *él tiene* que dar solución, sin duda alguna, ha fracasado completamente. El *kôan*, entonces, debe percibirse como un intento para despojar la mente de todos los conceptos causales y dualistas que forman la deducción lógico-analógica. Al decir el maestro: “*Esto no es un báculo y sin embargo sigue siendo un báculo*”, lo que pretende es mostrar como A es B y sin embargo A no es B. Estamos ante una “lógica” —si se nos permite utilizar éste término— que destruye los postulados del modelo parmenideo occidental, es decir, nos encontramos frente a un esquema de pensamiento que ha sido construido al margen del principio de identidad. “*Oriente hace que el sí se deslice hacia el no y el no hacia el sí, no hay una división precisa entre el si y el no. Es la naturaleza de la vida la que es así. La lógica fue creada por los hombres para contribuir sus actividades utilitarias*”.⁴⁸

En efecto, al romper la dicotomía sujeto-objeto todas las demás dualidades de la naturaleza, dejan de tener sentido. Se tornan vacías. En otras palabras, el silencio de Buddha ante la pregunta de si existía el *Âtman*, está más allá de la afirmación o la negación. El *sûnyatta* o vacío puede comprenderse con base en lo anterior. La nada que presenta el *sûnyatta* no se opone al ser como no-ser: ni es el ser ni es el no-ser y sin embargo, es la combinación de

⁴⁸ SUSUKI, Daisetz T. Op. Cit. pág. 18

ambos. La verdad del Zen —entonces— “no puede ser llamada “vacía” ni “no vacía”, ni ambas ni ninguna; pero, a fin de designarla se le llama sūnyatta.”⁴⁹

Los conceptos de estos problemas son —como se pone en evidencia— profundamente racionales.⁵⁰ Pero, paradójicamente se utiliza la razón para quebrar a la propia razón. De esta forma, al igual que en Bataille (experiencia interior), se busca una *no-conciencia* pero a partir de la *conciencia de sí*. Es en este sentido en que el Zen sólo es posible —como retorno a la intimidad— **después de la separación** de ésta.

2.3.2 El énfasis en el instante

El Zen divide la mente humana en tres. Mente presente, mente pasada y mente futura. El método de meditación pretende superar estos tres estados de conciencia. La mente pasada y la futura son en cierto modo mente presente, la primera es pensar lo que pensé y la segunda pensar lo que pensaré. Pero en la meditación se debe trascender —incluso— la mente presente (pensar lo que estoy pensando). De modo que en últimas el Zen enfatiza en *el presente inmediato*, cuya esencia es vacía. El presente inmediato es el instante efímero que deja de ser al momento que es. Por tanto es un fenómeno sin esencia, es vacío. La noción que mejor describe lo anterior es el *ku*, pero hablaremos de esto más adelante. Por el momento intentaremos aclarar la importancia del presente en la experiencia del satori.

⁴⁹ SUSUKI, B.L.; *Budismo Mahayana*. Citado en: CUARTAS, Juan M.; *El Budismo y la filosofía—contrastes y deslazamientos*, Universidad del Valle, Cali, 2003, pág. 102

⁵⁰ Históricamente al budismo Zen se le conoce como la rama más racionalista de todas las existentes.

Es evidente que un estado de iluminación sólo puede conseguirse a través de la aniquilación del apego y el deseo. Esta separación del mundo fenoménico implica, necesariamente, el destierro de varias de las concepciones que más se arraigan en el hombre, entre ellas la idea del yo (*âtman*), la esencia de los fenómenos y la proyección mental hacia el futuro o el pasado.

El comprender la insistencia que el zen hace para que el discípulo se aleje de estas ideas requiere algo de esfuerzo intelectual para lograrlo, pero dicha comprensión es —en cierto sentido— fácil. Sin embargo, lograr esto en la práctica es extremadamente difícil. La idea de un *yo receptor* de las impresiones externas, aunque es una construcción social, nos genera confianza y seguridad en el mundo en que vivimos. Dependemos tanto de ese concepto (que se reduce en últimas al lenguaje) que el simple imaginarnos una vida sumida en la impersonalidad nos causa vértigo. Además, sentimos que nuestro *querido yo* ha estado siempre con nosotros. Sentimos que toda nuestra vida social e íntima gira en torno a esa idea.

No obstante, la doctrina budista se ha esforzado durante siglos para que sus iniciados detengan la rueda del *samsara*, comprendiendo que todo el espectro de lo que llamamos “hombre”, se reduce a cinco *skandhas* o montones:

- La forma (cuerpo)
- Las emociones (sentimientos)
- Las percepciones
- Los impulsos (actos volitivos)
- Los actos de conciencia

El error está en crear algo *más allá* de estos *skandhas*. Todo evento que ocurre en el presente inmediato hace parte de por lo menos uno de los cinco montones. De modo que, construir o elaborar una proyección psíquica capaz de generar un sentido de pertenencia (esto o aquello es *mío*), o capaz de identificarse con objetos del mundo fenoménico, es —desde esta perspectiva— un obstáculo hacia el *satori*. Esto debido, entre otras cosas, a que el yo se instaura como proyecto existencial, esto es, como un ente con pasado, presente y futuro. “*Que a partir de las sensaciones y de los actos se elabore la idea de un yo que actúa, no significa que tal yo sea real. Sin embargo, el hombre se apega a ese yo, [...] deposita en él sus esperanzas, busca procurarle todo lo que se supone desea, se fuga con él al provenir y por ese provenir se angustia*”⁵¹ Pero esta angustia de la que habla Cohen, no sólo se focaliza en los eventos futuros, sino que también se extiende hacia el pasado. La idea del yo, unida a la concepción de causalidad entre pasado-presente-futuro genera en nosotros la pre-ocupación por lo que fue, es y será. Por esto, la práctica de la meditación pretende concentrar la mente del practicante hacia el presente, en primer lugar, y de allí luego saltar a la comprobación de que la continuidad inmanente al tiempo presente constituye una esencia vacía, con lo cual se llega a un estado de no-mente, de no-conciencia. Es en este momento en que la inmediatez transforma al iniciado en lo que siempre fue: una entidad incapaz de describir lo que sucede a su alrededor *en este instante*⁵² o, si se quiere, un fenómeno sin esencia.

El Zen propugna una nueva forma de experimentar el mundo. En efecto, hablamos de una nueva relación con la naturaleza, una percepción que no esté enajenada ni perturbada por el proceso de intelección. A esto se refiere

⁵¹ COHEN, Marcelo; Op. Cit. pág. 58.

⁵² Cualquier suceso del que tengo conciencia o bien ya pasó o bien no ha pasado. El presente, como tal, resulta inaprehensible al pensamiento y, por ende, al lenguaje.

el maestro Zen cuando le pide a su discípulo que piense con el abdomen, con las vísceras. El proceso de intelección desconoce la intuición perfecta del instante, por lo tanto impide percibir las cosas tal y como son *en el momento* en que son. No hay un esfuerzo alguno en este movimiento. No se está forzando a que ocurra algo, lo mismo que en el *kōan*, lo que se pretende es que los sauces sean verdes y las flores rojas.⁵³

Quizás una de las prácticas Zen que más permiten evidenciar la importancia del instante y la nueva forma de percepción del mundo y la naturaleza, es la práctica del *haikú* o *hokku*. Ésta se basa en la elaboración de un poema de 17 sílabas, cuya simplicidad estriba en el anhelo por poner en juego la palabra (el lenguaje), para evidenciar la Realidad Última. A través de una mezcla singular entre arte, religión y filosofía, el Zen produjo una de las más bellas y originales creaciones en la historia de la humanidad. A continuación trataremos de mostrar de qué manera se realiza este juego con la palabra.

El poeta Bashō, considerado el padre del *haikú* en el siglo XVII, escribe:

Cuando miro con cuidado

¡Veó florecer la nazuna

*Junto al seto!*⁵⁴

Aquí de lo que se trata es de plasmar un momento fugaz en el que se resumen todos los misterios de la existencia. El signo de admiración al final

⁵³ Tomado del haikú original "*Los sauces verdes, las flores rojas / La condición normal*". DESHIMARU, Taisen; *La práctica del Zen*, Kairós, Barcelona, 1993, pág. 33

⁵⁴ BASHO, Matsue; *Sendas de Oku*, Benrido, Kioto, 1992, pág. 66

del verso casi expresa el regocijo de la verdad revelada: Una flor —quizás al borde del camino— que crece junto a un seto, es.

Hay en el *haikú* una pasión por la simplicidad del instante. Al igual que en el *kôan*, no estamos frente a un texto que esconde un sentido discursivo. El *haikú* es tal y como se nos muestra, simple, directo, fugaz. Si hay algo que salta a la vista cuando estamos frente a él es precisamente su rechazo a ser descriptivo, especulativo o metódico. Lo que el poeta intenta transmitir no es una discusión intelectual o una mera información, sino, ante todo, una experiencia. Pero una experiencia unida a la contemplación de la Realidad Inmediata. Entonces estamos ante una experiencia inexpresable, inaprehensible, y —en este sentido— íntima, interior.

El Zen comprende perfectamente entonces la gran limitación del lenguaje: las palabras nunca tocan los objetos. De hecho, las palabras *no son* los objetos. Tan sólo son referencias que sirven para categorizarlos, clasificarlos, ordenarlos, o describirlos pero no dejan de ser sólo eso: referencias. De esta forma el lenguaje se enfrenta a la imposibilidad de asir una realidad cada vez más lejana y difusa. Así, el *kôan* y el *haikú* usan la palabra para señalar hasta dónde puede ésta llegar (no-palabra). Pero esto no lo logran añadiendo más palabras al mundo (elaborando un discurso explicativo) sino, por el contrario, a través de la experiencia íntima del silencio, que está más allá de la palabra y la no-palabra. El budismo, en general, se opone a la verbalización discursiva de las cosas y la realidad. Todo lo que se pueda decir de algo no es más que una mentira, un concepto basado en un *yo* que experimenta algo. En el *satori* al aniquilarse el *yo*, el *ego*, sobreviene la iluminación. El lenguaje no alcanza esta Realidad Cósmica. Introducir más palabras al mundo es aumentar el sufrimiento y la ilusión. Buddha fue célebre por sus discursos sin palabras. La enumeración de las Cuatro Nobles

Verdades y la enseñanza y transmisión del *Dharma* no pretenden teorizar acerca del *nirvâna*: “Hoy se tiende a admitir que la fórmula (*Dharma*) fue urdida más como medio de transmitir la verdad de que el sufrimiento nace de un error, y que no corresponde exactamente al contenido de la iluminación”.⁵⁵

La figura literaria de la elipsis —perfectamente lograda en el *haikú*— nos anuncia todo lo que acabamos de decir. Hay, en efecto, algo que no se dice. Hay algo que falta. Hay un olor a “incompleto” en las frases entrecortadas. Esto se explica porque el móvil del *haikú* es la experiencia del vacío primordial, y no hay nada que decir acerca de ésta, el silencio estruendoso del *satori* es, desde el punto de vista del lenguaje, incomunicable. De esta forma, el *haikú* “transmite de manera desplazada el sentimiento de nostalgia, de soledad, de reserva en que vive el poeta. Pero si en efecto se trata del sujeto ¿Cuál es su lugar frente al texto?, ¿desde dónde lanza sus centellas significantes; diseminando sus misterios? La elipsis tiende en la escritura su irónica carcajada”.⁵⁶

Así, nos encontramos con un lenguaje transformado en un sin sentido, en búsqueda de la palabra sin palabra, que también está en relación con la experiencia del instante inaprehensible e inexpresable. Al igual que en Bataille, la poesía aquí se transforma en un puente hacia la inmanencia y la experiencia íntima en tanto la palabra no está subordinada al sentido estricto que proporciona la razón analítica y la utilidad, sino que vaga libre para reencontrarse consigo misma: ella se transforma en un fin en sí misma. Es en

⁵⁵ COHEN, Marcelo; Op. Cit. pág. 54

⁵⁶ CUARTAS, Juan M.; *Blanco, Rojo, negro—El libro del haikú*, Universidad del Valle, Cali, 1998, pág. 20

cierto modo sacrificada. La poesía es entonces una especie de derroche deliberado del lenguaje.

Podemos decir, para concluir este inciso, que el budismo al reconocer la frontera insalvable que condena al lenguaje al no-significado, abrió las puertas a la inmediatez, al instante, al momento presente y, debido a esa misma frontera: abrió las puertas al silencio.

2.3.3 La doctrina del guerrero imperturbable

En el capítulo anterior aclarábamos que una de las partes fundamentales de la enseñanza (*Dharma*) de Buddha es el hecho de que las cosas están condenadas a la impermanencia. La verdad del *nirvâna* —el *satori* del Zen— es precisamente ésta. La impermanencia permea todas las cosas deseadas por los hombres. La enfermedad, la muerte, la decrepitud, la infelicidad, ponen en evidencia la transformación constante de un universo en el que la constante existencial es la efimeridad. La realidad se nos revela permanentemente como algo insustancial, algo inexistente.

El budismo Zen resume esta noción en el concepto de *ku* (vacío). Pero *ku* está ligado a *shiki*, el mundo fenoménico. *Shiki soku ze ku, ku soku ze shiki*, *shiki* se transforma en *ku* y viceversa, es decir, los fenómenos implican y se convierten en *ku*. Esta noción de vacío alimenta cierto tipo de nihilismo, en tanto hay una negación tajante a la costumbre de considerar sustancias o esencias en las cosas fenoménicas. Nada permanece en el tiempo, por lo que no puede haber un sustrato ontológico o sustancial en la realidad. Si en occidente ya Kant en el siglo XVIII comunicaba la imposibilidad del hombre por llegar al *noúmeno* de los objetos de conocimiento, 500 años antes de la

era cristiana, un hombre, un *muni* (santo) en la India negaba rotundamente la existencia de tal estrato sustancial. Así, en términos kantianos lo que la idea del *ku* nos transmite es un mundo sin esencia ontológica, fenómenos sin *noúmeno*.

No obstante lo que parece, el *ku* no puede ser confundido con un nihilismo radical. Recordemos que el silencio de Buddha está más allá de la afirmación y la negación. La impermanencia, la causalidad y la efimeridad de los fenómenos les impide tener una realidad ontológica o sustancial, mas sí poseen existencia. “*Ku debe comprenderse así y no debe ser confundido con el nihilismo o con la negación de la existencia fenoménica sea de la índole que sea*”⁵⁷

Ahora bien, tal y como se nos presentan las cosas, hablamos de una ***no trascendencia de las cosas en el tiempo***. El vacío iluminador exige aprehender los fenómenos “así como son”. El *satori* es “el hecho de ser así”. Esta visión implica una continuidad del mundo exterior sin que éste trascienda en el sujeto que la experimenta. Esta es la *doctrina del guerrero imperturbable*. El guerrero que ante la muerte de su amigo como frente a la de su enemigo reacciona de manera idéntica: es inmutable. Es el guerrero que lucha por no luchar, que deja que las cosas sean lo que son y nada más.

He aquí la doctrina de la no-acción del budismo que tanto molestaba a Nietzsche. Esta no acción, esta *aparente indiferencia*,⁵⁸ sólo se comprende cuando nos adentramos en la exigencia budista de la no identificación del

⁵⁷ CUARTAS, Juan M.; *El Budismo y la filosofía—contrastes y deslazamientos*, Universidad del Valle, Cali, 2003, pág. 70

⁵⁸ La distinción entre indiferencia, insensibilidad e inactividad fueron tema de discusión del primer capítulo.

discípulo con el mundo fenoménico (*shiki*) ya que éste es *ku* y viceversa. Además, habiéndonos ya mostrado la doctrina del *an-âtman*, la irrelevancia de cultivar la noción de un yo más allá de los *skandhas*, la trascendencia del mundo exterior en el mundo interior cae por su propio peso. Para que algo trascienda en el sujeto, debe existir un sujeto y en el vacío iluminador —al igual que en la animalidad batailleana— no hay tal.

Así, todas las experiencias deben ser netamente impersonalizadas, esto significa analizar cualquier fenómeno bajo la doctrina de los cinco “montones”. Sólo entonces obtenemos una mente clara y serena que no es intranquilizada por la equívoca creencia en el yo. Nos permitimos transcribir textualmente las palabras de Sri Aurobindo que expresan de manera exacta esta idea:

En la mente serena es la sustancia del ser mental la que está tranquila, tan tranquila que nada la perturba. Si vienen pensamientos o actividades, no surgen de la mente sino que vienen de afuera y atraviesan la mente como una bandada de pájaros atraviesa el cielo en el aire sin viento. Pasa sin turbar nada, sin dejar huella. Incluso si la mente es atravesada por mil imágenes, o por hechos violentos, la tranquila quietud permanece como si la textura misma de la mente fuera una sustancia de paz eterna e indestructible. Una mente que ha logrado esta calma puede empezar a actuar, aun intensa y poderosamente, pero conservará su quietud fundamental, sin originar nada a partir de sí misma, [...] dando a lo recibido una forma mental sin añadirle nada propio.⁵⁹

Una declaración de un maestro Zen empalma perfectamente en este punto: “Antes de la iluminación los ríos eran ríos y las montañas eran montañas, en el camino a la iluminación los ríos dejaron de ser ríos y las montañas dejaron

⁵⁹ SRI, Aurobindo; *Bases del yoga*, citado en: CONZE, Edward; Op. cit. pág. 149

de ser montañas. Ahora que estoy iluminado los ríos vuelven a ser ríos y las montañas, montañas”.⁶⁰ Esto implica necesariamente una nueva forma de actitud hacia la realidad que sigue siendo la misma. El Zen quiere una mente libre de prejuicios que restaure la condición original de la misma. Condición en la que aún los conceptos de totalidad y unidad se transforman en obstáculos que impiden comprender la espontaneidad de la experiencia.

Quedan todavía muchos interrogantes que responder después de esta breve aproximación a la doctrina del Zen. En efecto, tocaría dedicar unas hojas más para ampliar el concepto de *satori* en relación con la idea de *experiencia interior* de Bataille, o quizás, hacer más específicas las diferencias entre la intimidad de la animalidad y la del Zen. Por otro lado, exponer cuáles son los alcances y límites de esta intimidad Zen, además de mostrar de qué forma esta actitud se opone al mundo del “orden real”, es —aunque interesante— una labor que excede los límites propuestos por este trabajo. Sin embargo, consideramos que hemos respondido afirmativamente a nuestro interrogante principal: *sí existe un retorno a la inmanencia desde el punto de vista del Zen*. Intentamos sucintamente mostrar en cuáles aspectos del budismo zen existen estos acercamientos. Pero, las conclusiones para con el Zen, son también válidas para el budismo en general. Budismo con el cual el Zen comparte una tradición, un origen y una finalidad.

⁶⁰ FROMM, Erich; Op. Cit. pág. 128

CAPITULO 3

ATEÍSMO, RELIGIÓN Y SILENCIO

*“¡Ay, hermanos míos, ese dios que creé era un producto
y una locura humanos, al igual que todos los dioses”*

— Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*.

El budismo aparece ante nosotros como un pensamiento construido al margen de todo el aparato filosófico, político y social de Occidente. Esta particularidad hace de su estudio siempre un riesgo constante de interpretar su doctrina a través de categorías y nominalizaciones que no le son propias.

No obstante, haremos un intento por analizar uno de los aspectos que más polémica ha suscitado en el estudio de esta religión: en el budismo Dios está ausente.

Esta ausencia de Dios en la práctica del budismo ha levantado una polvareda cual fuerte viento en un desierto de arena fina. Algunos interpretan

esta ausencia de Dios como un ateísmo, con lo cual el budismo devendría en una religión atea, y Buddha sería el profeta de esta negación de Dios. Otros niegan que el budismo sea ateo por el hecho de ser una religión, planteando que, si bien, no hay una teología, ni teofanías, ni teogonía en el budismo, sí hay una *trascendencia* que enlaza sus postulados con una especie de metafísica. Así, el budismo sería una religión práctica y Buddha un reformador religioso.

Entre estas dos posturas encontramos voces un tanto más conciliadoras que defienden el ateísmo del budismo pero niegan su religiosidad. Es decir, el budismo sería simplemente una filosofía de vida y Buddha un filósofo.

Nuestro objetivo aquí no es dar por terminada una discusión que —a nuestro modo de ver— nos lega mucho más permaneciendo abierta. Nuestro objetivo es pues, mucho más modesto. Lo que pretendemos es simplemente replantear la discusión desde una perspectiva filosófica que permita hacer una hermenéutica de esta ausencia de Dios, y que dicha hermenéutica se transforme en pieza clave de interpretación de uno de los fenómenos filosóficos occidentales más importantes e influyentes de nuestra tradición: el ateísmo.

3.1 EL CONTEXTO

Hemos vivido durante muchos siglos atados a una perspectiva netamente judeo-cristiana. Siglos de ortodoxia han penetrado todos o casi todos los ámbitos de nuestra existencia. Incluso nuestras visiones más radicales sobre el mundo y el hombre no pueden evitar el peso de las palabras, los conceptos, las ideas que hacen parte de esta perspectiva occidental.

Nietzsche —por tomar un ejemplo— entendió perfectamente la tragedia de su obra. En efecto, él comprendió que su referente inmediato era el cristianismo, con toda su doctrina, con toda su terminología, con toda su historia. El pensador alemán arremete contra la tradición para proclamar una nueva visión que no podía ser “postcristiana”, ya que este camino no existía. Este camino debía ser construido. Su mirada ante esta realidad fue “anti-crística”, precisamente.

Pero, ¿cómo podía Nietzsche siquiera evitar el judeo-cristianismo? Nietzsche nunca intentó evitarlo. Todo lo contrario. ¿Cómo podríamos nosotros? Es un hecho innegable que los patrones pertenecientes a esta tradición han dejado una huella casi indeleble en nuestra forma de pensar. Así, el conjunto de discursos construidos para estereotipar una visión del mundo, del orden y las cosas conforman una *episteme*,⁶¹ un saber invisible, colectivo y compartido, que en nuestro caso se remonta al pueblo judío, Platón, Aristóteles, Saulo de Tarso, San Agustín, Santo Tomás, entre otros, obviamente.

Política, ética, arte y demás expresiones cargan aun el peso de la visión cristiana del universo.

En el campo de la religión, somos testigos de que ésta ha construido sus herramientas de estudio, categorías y nominalizaciones a partir de un fértil suelo cristiano del que muchas veces ha intentado independizarse, con mayor o menor éxito en cada intento. De hecho, el surgimiento de una fenomenología de la religión fue el resultado de esfuerzos sumados y de

⁶¹ Para Foucault el concepto de *episteme* se define como un conjunto de relaciones entre diversos discursos que dan lugar a figuras epistemológicas y sistemas formalizados, los cuales evidencian el sentir propio de una época. Cf. FOUCAULT, Michel; *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1998. Si bien, el concepto de *episteme*, tal y como lo concibe Foucault, no es estático (las relaciones entre los discursos y los discursos mismos varían a través del tiempo) lo que nos interesa en este caso es evidenciar la permanencia de una visión (la cristiana) a través de sucesivas y diferentes transformaciones históricas.

siglos de lucha para tratar de abordar el problema de la religión desde una óptica que superara los enfoques tradicionales del cristianismo y su teología.

La razón por la cual es importante enfatizar en estos aspectos de nuestra tradición para abordar la ausencia de Dios en una religión no-cristiana, es principalmente la de contextualizar la discusión misma. Es decir, poner en evidencia los diferentes reductos heredados por la historia que en un momento dado podrían dificultar nuestra interpretación de esta ausencia. Lo anterior no es otra cosa sino reconocer nuestro *cristianismo* para aprehender el budismo.

Miremos rápidamente, y sin profundidad, dos de estas herencias en el campo religioso.

- Nuestra historia siempre relacionó, sobre todo después de Aristóteles⁶², a Dios con el Ser. Esta manera de concebir al Ser y a Dios se postuló, durante siglos, como la única forma racional de darle sentido al segundo y purificar el concepto del primero. Cualquier cosa que estuviera por fuera de la ecuación Dios = Ser estaba pisando terrenos movedizos. La filosofía occidental más contemporánea es una muestra de todo el esfuerzo que ha acompañado a quienes han intentado des-ontologizar a la divinidad o des-divinizar al ser. Por su parte, el budismo nunca estuvo ligado a los problemas teológicos que se desprendían de esta ontologización de la divinidad, ya que en el budismo jamás hubo una teología. Ni Dios fue el Ser porque no había Dios, ni el Ser fue Dios porque no había Ser. Recordemos que el *Dharma* se encuentra más allá de toda dualidad. Mas allá del Ser y la Nada.⁶³

⁶² Aristóteles abrió el campo de esta ontologización de la divinidad al postular que las primeras substancias debían ser divinidades. ARISTÓTELES; *Metafísica*; A 8 (1704 b1) y

Λ 6-10

⁶³ Ver capítulo 2: Rompimiento de la dicotomía sujeto/objeto

- Igualmente ocurre con la relación entre Religión y Dios. Sobre esta última podemos decir que se encuentra tan enclavada en nuestra memoria colectiva que aún para muchos es casi imposible imaginarse o concebir una religión sin dios. Pareciese como si el referente inmediato hacia el cristianismo hubiese hipostasiado nuestra capacidad de pensar en sistemas contruidos al margen del nuestro. Este precisamente es el caso del budismo: una religión que separa ambas ideas. El budismo es, en principio, una religión sin Dios.

Tocaría entonces, en este punto, preguntarnos si acaso esta ausencia de Dios apunta hacia un ateísmo, como tal, o hacia otra cosa.

Esta discusión —a nuestro modo de ver— históricamente se ha planteado desde la dificultad que implica para nosotros fusionar estos dos conceptos (religión-ateísmo). Siendo un poco más exactos con lo que queremos expresar, diríamos que existe una resistencia poderosa a desligar el teísmo de la religión. Tal vez porque siempre los hemos visto unidos en el cristianismo, el Islam y el judaísmo, nuestras tradiciones más conocidas. De hecho, quizás esta resistencia explica por qué muchos autores han desmentido este aparente ateísmo en el sistema budista basándose en la idea de que —como toda religión— el budismo plantea ciertos pasos o vías para la completa liberación del hombre. Esta trascendencia de la liberación del hombre resultaría entonces incompatible con el ateísmo en la medida que éste *“presupone renunciar a la trascendencia, sin excepción.”*⁶⁴ Pero volveremos sobre esto enseguida.

Así, el panorama sobre el que se mueve una reflexión sobre el famoso ateísmo del budismo, es un río de aguas caudalosas, violentas y poco

⁶⁴ ONFRAY, Michel; *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006, pág. 62.

navegables. Corremos el riesgo, haciendo tales reflexiones, de mal interpretar el "espíritu del budismo"⁶⁵, tal y como anotábamos en la introducción de nuestro trabajo. Pero también corremos el riesgo de sesgar la visión del ateísmo al confundir las diferentes formas en las que puede aparecer la ausencia de Dios en una religión. Es decir, el hecho de que no se hable de algo no implica que *necesariamente* se le niegue. Se hace necesario, entonces, anclar firmemente un puente hermenéutico entre las dos orillas del río: la una desde la tradición budista, en la que Dios no tiene cabida, ni siquiera para negarlo; y la otra desde el fenómeno occidental del ateísmo, en el que para muchos Dios ha muerto, mientras que para otros, o bien agoniza o bien nunca se encontró su cadáver.

3.2 LA AUSENCIA DE DIOS

Para comenzar, debemos aclarar que el Buddha nunca habló de Dios. No existe en ninguna tradición budista, ni siquiera en las menos ortodoxas y liberales, algún texto en el que haya alguna referencia, o del que se pueda deducir algún difuso concepto del mismo. Pero tampoco encontramos en la tradición una afirmación de la inexistencia de Dios. En este sentido, quien busque una *negación explícita* en la doctrina, pierde su tiempo.

Lo primero que haremos será llamar la atención sobre uno de los pasajes más importantes para el budismo en general.⁶⁶ Dicho momento es la revelación, por parte del Iluminado, de las cuatro nobles verdades⁶⁷ luego de su auto-realización. Si bien, ya hemos hecho un análisis de este pasaje, y sus implicaciones para la doctrina monástica e institucional cuando tocamos

⁶⁵ La expresión es de Panikkar.

⁶⁶ Todas las ramas del budismo tanto tradicionales (*Hinayana* y *Mahayana*) como las tardías (Tantrismo y Zen) admiten este pasaje como un pilar central de sus creencias.

⁶⁷ En pāli: *ariya-saccāni*

el tema del ascetismo, ahora transcribiremos *in extenso* el texto, para enfatizar en otro aspecto que nos interesa.

Así fue dicho. Una vez el Señor estaba en Vârânasî, en el parque de los ciervos llamado Isipatana. Entonces, el Señor se dirigió a los cinco monjes (*bhikkhus*) de la siguiente manera:

— Estos dos extremos, ¡oh monjes! ha de evitar el que emprende el camino errante.⁶⁸ ¿Cuáles son? El uno es la búsqueda de los placeres de los sentidos, práctica baja y vulgar, afición innoble y sin provecho. [El otro es el de la automortificación, el de los ascetas] Evitando estos dos extremos, el Tathâgata ha llegado al conocimiento de esta *vía media* que ofrece visión y entendimiento, que conduce a la paz, a la iluminación, al *nibbâna*.⁶⁹ ¿Cuál es, ¡oh monjes!, la vía media que ofrece visión y entendimiento, que conduce a la paz, a la iluminación, al *nibbâna*?

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

>>Éste es, ¡oh monjes!, la vía media que ofrece visión y entendimiento, que conduce a la paz, a la iluminación, al *nibbâna*.

>>Ésta es, ¡oh monjes!, **la noble verdad del dolor**: nacer es dolor, envejecer es dolor, enfermarse es dolor, morir es dolor, sufrimiento, lamento, abandono y desesperación son dolor. Estar en contacto con lo que nos desagrada, estar separado de lo que nos agrada, es también dolor. En una palabra, este cuerpo, los cinco *khandha*⁷⁰ son dolor.

>>Ésta es, ¡oh monjes!, **La noble verdad del origen del dolor**: la sed⁷¹ que conduce a nacer de nuevo, con su pasión y deseo, buscando satisfacción aquí y allá, a saber, la sed de placeres sensuales; la sed de volver a nacer; la sed de terminar la existencia.

⁶⁸ Se refiere a los que escogen la vida monástica o el camino de la renuncia.

⁶⁹ En sânscrito: *nirvâna*

⁷⁰ En sânscrito: *skandhas*

⁷¹ La traducción literal es "sed". Suele traducirse como deseo, apego o anhelo.

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

[...]

Hasta que mi triple conocimiento y mi intuición con sus doce visiones no fueron purificados en las cuatro nobles verdades, hasta entonces, ¡oh monjes!, en este mundo con sus *deva, Mâra, Brahmâ*, entre los ascetas y los brahmanes, reyes y príncipes, los espíritus y los hombres, yo no obtuve la iluminación completa y suprema. Y surgió en mí el conocimiento y la visión: Irreversible es la liberación de mi mente. Éste es mi último nacimiento. No hay nueva existencia.⁷²

Para muchos estudiosos del budismo, este es el núcleo central de todo el *Dharma*. Pero no lo copiamos literalmente sólo por ser importante para los creyentes. Lo hicimos porque resulta indispensable, por un lado, evidenciar el tono altamente “liberador” que posee este texto religioso, y, por otro, ser conscientes que en el pivote central de toda la doctrina del Iluminado, no se menciona a Dios. De hecho, la única referencia a las divinidades son *Mâra*—dios de la ilusión y el engaño— y *Brahmâ*—principio de todo el universo— respectivamente. Sin embargo, si somos consecuentes con el sentido del texto, el Buddha, los menciona como parte *de este mundo*. Es decir, la iluminación *completa y suprema* trasciende estos conceptos. Así, la enseñanza central del texto pâli, no es re-ligar (en el sentido latino del verbo) al hombre con el Ser o Dios, sino todo lo contrario, lo que se busca es des-ligarlo de ellos, en el sentido emancipatorio de la palabra.⁷³

Ahora bien, el supuesto ateísmo del budismo se basa en algo más allá que la simple ausencia de Dios en las cuatro nobles verdades. A juicio de Panikkar,

⁷² BHIKKHU, Thanissaro; *Dhammacakkappavattana Sutta Setting the Wheel of Dhamma in Motion-Translated from the Pali*, En: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn56/sn56.011.than.html>. El texto proviene del *Samyutta Nikaya* (56.11 y ss), el cual hace parte del *Sutta Pitaka*. La traducción del inglés al español, al igual que las cursivas, es nuestra.

⁷³ Cf. PANIKKAR, Raimon; *El silencio del Buddha – Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1999, pág. 175

cuatro son las razones que sustentan el supuesto ateísmo en el budismo. Analizaremos a continuación cada una de ellas brevemente.

3.2.1 La doctrina del *anâtman* o la negación del alma.

Bien es sabido que el budismo niega por completo la existencia de un “yo” que trascienda en el tiempo. No existe una personalidad, como tal, ni antes del nacimiento ni después de la muerte. Lo que se ata a la rueda del *samsâra*, o el eterno ciclo de nacimientos y muertes, no es un *atmân* personalizado y diferenciado de las cosas. Desde la tradición budista se concluye que hay transmigración, que hay retorno, mas *nadie* retorna o transmigra, en el sentido estricto de la palabra.⁷⁴

La creencia en un “yo” o en una entidad más allá de los cinco montones (*skandhas*), no sólo es una construcción errónea, sino que dicha creación es un obstáculo para alcanzar este Vacío fundamental.

El equívoco del “yo” comienza, para el budismo, con la identificación de la conciencia con los hechos que suceden alrededor de ésta. Es decir, cuando el ser humano experimenta las emociones, los sentimientos, las intuiciones como *propias*, como *suyas*.

Si hay un diente, y en él hay podredumbre, hay un proceso en ese diente y en el nervio que está ligado a él. Si ahora mi “yo” se acerca a ese diente, y se

⁷⁴ Esta aparente contradicción del budismo al aceptar la transmigración o el ciclo de muertes y nacimientos, por un lado, y negar la permanencia de un “sustrato” que retorne merece todo un estudio pormenorizado y extendido. Hacerlo en este trabajo sería desviarnos mucho del tema que pretendemos dilucidar. No obstante, diremos que lo que retorna para el budismo son los *dharmas*. No el *Dharma* (la ley, la enseñanza), sino *dharmas*, en plural. Estos son un conjunto de elementos y relaciones *impersonales* que creamos cada vez que hacemos algo, y que, pueden dar lugar a formaciones transitorias (como nuestro cuerpo, o las cosas). Además, los *dharmas*, atados a una concatenación universal (*pratityasamutpâda*), siempre retornan para repetirse indefinidamente hasta que se extingan por completo en el *nirvâna*, donde no existe concatenación porque no hay nada que relacionar.

convence de que es "mi diente" —y a veces no parece necesitar mucho convencimiento— y cree que lo que le pasa al diente debe necesariamente afectarme a *mí*, es probable que resulte cierta perturbación del pensamiento.⁷⁵

Esta identificación empieza a centralizar estas experiencias alrededor de un sujeto que trasciende estas mismas experiencias. El sujeto, ya erigido como una conciencia propia, como un "yo", aparece como *algo* o *alguien que existe*. Y se aferra a su existencia, se aferra a las cosas que le rodean, a su vida, a su cuerpo, a las personas. Ambas ideas, la del "yo" y la de "pertenecer", son una mera construcción fantasiosa que a nada conduce, únicamente a perpetuar más el dolor a través del deseo y el apego que de aquí se origina.

La intuición del Iluminado en este punto es brillante. Él se dio cuenta, mucho tiempo antes de Freud, que la personalidad es un *constructo*. El Buddha no acepta, entonces, al *atmân* como finalidad última de nuestras acciones, ya que el valor de este concepto es equivalente al de un sueño, o una ilusión. En este sentido, únicamente hay percepciones, no sujeto experimentador. En palabras budistas: "*si todas las sensaciones, de cualquier tipo que sean, viniesen a desaparecer por completo, ya no habría sensación alguna; ¿podrías tú aún decir "yo existo"?*"⁷⁶

Lo que intentamos desglosar en este punto son los argumentos que el budismo ha sostenido para comprobar que creer que existe un "yo", no sólo es absurdo, sino que dicha afirmación es insostenible. En efecto, al indagar en la pregunta ¿qué es el yo?, entramos inevitablemente en un terreno pedregoso del que difícilmente nuestra mente podría salir airoso y bien librada. Esta dificultad metodológica al abordar el problema del "yo", desde la experiencia individual, es comprensible cuando entendemos que el lenguaje

⁷⁵ CONZE, Edward; Op. Cit. pág 22

⁷⁶ *Sutta Pitaka, Digha Nikaya* 15.

mismo limita nuestra capacidad para aprehender epistemológicamente al “yo”. En efecto, al “yo” se le experimenta desde fuera cuando pretendemos hacerlo objeto de estudio. Nunca podríamos afirmar el “yo” desde dentro (como experiencia íntima). Si se objetualiza al “yo” para afirmarlo tocaría enunciarlo de la forma A es B. Pero, obviamente B no es A. B es otra cosa. La definición jamás alcanza al sujeto de la oración, con lo cual A sería inalcanzable a través de la palabra.⁷⁷

Crear en el *atmân* es entonces afirmar que hay algo detrás de nuestras acciones. Pero, “¿quién tiene conciencia del actuar? ¿y quién te comunica este hecho de la conciencia? ¿y quien eres tú que dices todo esto no sólo a ti mismo sino a todos los demás? “Yo” “tú” “ella” “ello”, son pronombres que representan algo que está detrás. ¿Quién es este algo?”⁷⁸

Con esto demuestra la tradición budista que la creencia en el *atmân* carece de sentido, con lo cual el *Dharma* también puede ser interpretado como una lucha incesante en pro de la extinción definitiva de la individualidad separada. Ciertas ramas del budismo —como algunas sectas del *Mahayana*— afirman que el sujeto y las cosas que le rodean se encuentran en constante mutación y cambio. Es decir, habría tantos sujetos diferentes como instantes existen en la realidad. Otras visiones del *anatmân* son mucho más radicales en sus postulados. Por ejemplo, la rama *Hinayana* o del Pequeño vehículo afirma que la ausencia del *atmân* es precisamente, eso: no hay una entidad temporalmente, ni siquiera fugaz. Así, desde esta óptica, no solamente los pensamientos y los objetos son vacíos sino también el sujeto mismo que los experimenta.

⁷⁷ Una forma de resumir el anterior argumento sería que en el caso hipotético de que el *atmân* existiese, éste sería inexperimentable.

⁷⁸ SUSUKI, Daisetz T. Op. Cit. pág. 39

Ahora bien, la doctrina del *anatmân* —en cualquiera de sus interpretaciones— conlleva necesariamente la aceptación intrínseca de la impermanencia (*anicca*) de la realidad, o lo que es lo mismo al permanente cambio de las cosas y del hombre mismo. No hay sujeto, porque precisamente nada *puede* permanecer. No existen objetos privilegiados que estén exentos de la impermanencia. No hay nada detrás de los fenómenos. A esto precisamente nos referíamos cuando hablábamos de la ausencia del *noúmeno*.

Entonces, para el budismo, nos encontramos frente a una realidad ausente. Una realidad que está y no está al mismo tiempo. La impermanencia lo penetra todo. Lo consume todo. Lo transforma todo. Heráclito y Buddha podrían estar perfectamente de acuerdo en su visión del mundo, el hombre y las cosas. El ser y la sustancia (*nairâmyavâda*) son conceptos que requieren cierta perspectiva estática de la cual el universo carece. “*La totalidad de las cosas no es sino la manifestación de la sinfonía cósmica de todo lo existente, sin que nada necesite sustentarla. Todo es música, no hay partitura.*”⁷⁹

Es obvio que tratar de comprender y aplicar esta serie de pensamientos en nuestra vida diaria resultaría complejo. Para muchos de nosotros sería una labor titánica hacer referencia a “nuestras experiencias” sin utilizar los términos “yo” o “mío”. Y si aún así nos propusiéramos la tarea de elaborar un sistema que permita lo anterior, nos veríamos obligados a transformarlo dada la incomprensión de nuestros semejantes. El Buddha comprendió perfectamente esta situación. Por esto su esfuerzo radica en tornar inteligible la vaciedad del *atmân*. Pero no sólo esto.

Lo realmente importante del budismo como práctica religiosa, no es la simple enunciación de una teoría acerca de la inexistencia del “yo”, a la cual

⁷⁹ PANIKKAR, Raimon; Op. Cit. pág. 88

podríamos hallar paralelos occidentales en Hume o Nietzsche. El aspecto realmente central de la doctrina, es pretender llevar a la práctica estas ideas. En todo el aparato monástico, en todas las actitudes que encontramos en la religiosidad budista, incluso en la iconografía misma, podemos evidenciar un deseo sincero de llevar estas elucubraciones de la mente a la vida cotidiana. De hecho, el valor que para los budistas tiene la doctrina del *anatmân*, está mediada no por la teorización, sino por su *aplicabilidad* a través de estrategias, ejercicios y costumbres. El budista no debe vivir *como si* el “yo” no existiera. El budista *debe* extinguir la idea misma del “yo”.

3.2.2 La aniquilación total o la no-existencia (*nirvâna*)

Este esfuerzo doctrinal por hacer entender a los iniciados que cuando se habla de la inexistencia del *atmân* no se habla en sentido figurado o metafórico, sino todo lo contrario; nos permite deducir que el budismo no es una religión de salvación, como el cristianismo. Es decir: *nadie* llega al *nirvâna*. La liberación final sólo se alcanza cuando ya no existe un “yo” que la alcance, porque la no-existencia en el *nirvâna* así lo exige. De esta manera, la inefabilidad de la última extinción se conecta perfectamente con la idea de que el *nirvâna* no es el paraíso.

No existe una aspiración de que el alma humana llegue a un estado de salvación. La idea de un paraíso, presente también en el hinduismo, resulta despreciable para el Iluminado, no solamente porque aún está atada al dualismo intelectual de la mente, sino también porque se habla de algo que no se ha experimentado. Además, ¿cómo podría existir felicidad absoluta allí donde todavía quedan rastros de individualidad, separación y diferenciación? ¿Cómo podría hablar de felicidad, cuando aún existe el “yo” o la conciencia del “yo”? Imposible diría el Buddha.



Existe, ¡oh monje!, aquel dominio en que no se dan la tierra, ni las aguas, ni el fuego, ni el aire, ni el dominio de la infinitud del espacio, ni el dominio de la infinitud de la conciencia, ni el dominio de la nada, ni el dominio del conocimiento y del no-conocimiento de este mundo ni el otro, ni el sol, ni la luna. Yo os digo, ¡oh monje!, que aquí no se entra, que de ahí no se sale, que ahí no se permanece, que de ahí no se decae y que de ahí no se renace. Carece de fundamento, de actividad, no puede ser objeto del pensamiento. Es el fin del sufrimiento (*dukkha*)⁸⁰

En este punto, toca aclarar que el *nirvâna* se “opone” al mundo fenoménico de lo creado, lo condicionado y lo contingente, lo *samskṛta*. De este modo el *nirvâna* es lo no construido, lo increado, lo no hecho, lo no manufacturado, lo no elaborado, lo *akṛta*. Si lo *samskṛta* es lo existente, el *nirvâna* es lo no-existente. En otras palabras, la aniquilación total del Ser se ubicaría más allá del Ser sin por esto ubicarse en la Nada. Pero, ¿cómo superar este abismo insondable que separa lo existente de lo no-existente? Para el budismo, pensar en alcanzar la trascendencia elimina la trascendencia misma. No puede haber puente que una lo condicionado con lo incondicionado. De hecho, uno de los dos extremos —el del *nirvâna*— es ontológicamente inalcanzable. En otras palabras, no “hay” *nirvâna*, o lo que es lo mismo: el *nirvâna* no es. Así, “*el Buddha [...] es tan consciente de la trascendencia de lo trascendente —por decirlo de alguna manera— que no admite ningún puente posible. [...] De ahí que el nirvâna sea inconmensurable, heterogéneo e inefable de una manera total y, por lo tanto, también ontológica.*”⁸¹ No obstante, cuando se habla de una oposición entre lo *samskṛta* (lo existente) y lo *asamskṛta* (lo no-existente), no se hace porque haya una división verdadera entre los dos aspectos. La razón de oponerlos es meramente pedagógica. La no-existencia y la existencia o el conjunto de fenómenos

⁸⁰ *Sutta Pitaka, Udâna, VIII, 1*

⁸¹ PANIKKAR, Raimon; Op. Cit. pág. 102

(*samsāra*) no son en realidad ni una cosa ni dos, ni son lo mismo ni son distintos.

Podríamos entrar a pormenorizar y profundizar más sobre las diversas definiciones y posturas que a propósito del *nirvāna*, se han dado a través del tiempo, no obstante, lo que realmente nos interesa es saber en qué sentido estas postulaciones sobre el Vacío fundamental hacia el que todo ser “debe aspirar”⁸² para eliminar por completo el sufrimiento, influyen en la afirmación del budismo como una religión atea. En este sentido, lo primero que haremos será hacer unas cuantas anotaciones sobre la actitud del Buddha y de los budistas hacia el *nirvāna*. (I) Luego, aclararemos el sentido religioso que tiene aceptarlo como algo posible o plausible. (II)

I) En su Iluminación, Buddha “experimenta” el *nirvāna*, con lo cual aniquila el deseo y, por ende, deja de sufrir. Su existencia corporal no es más que una continuidad inercial de su anterior estado. Luego de su muerte, el Tathāgata, acabaría su existencia por completo. Dejaría de ser. Entraría al *paranirvāna* o *nirvāna* superior. La metáfora que mejor explica la naturaleza del estado en que se encontraba Shakyamuni entre su Iluminación y su muerte es la del alfarero. Mientras el alfarero impulsa el torno estando la pieza sobre él, ambos objetos se mueven. Pero si el alfarero quita su pie del torno, y luego quita la pieza, el torno seguirá girando mucho tiempo después de que la pieza haya sido retirada. Así, el Buddha vivió mucho tiempo después de su Iluminación. Lo que nos interesa resaltar de este hecho es que los ideales que este personaje postuló en vida —como la compasión, la serenidad, la alegría, etc.— no estaban atados a la idea de un paraíso o de una recompensa ultraterrena. Luego de la muerte, sólo vendría la destrucción completa de su ser.

⁸² No se tome la afirmación en sentido literal. El *nirvāna* no es un anhelo.

El Milinda Pañha⁸³, texto que hace parte de la tradición budista, nos podría servir para transmitir más fielmente este aspecto.

—¿Qué diría su Majestad de una llama que ha salido de un gran fuego llameante y ha dejado de existir, es posible decir que está aquí o que está allá?

— No, *bhante*, la llama se ha extinguido y no puede ya localizarse.

— De la misma manera, Majestad, el Buddha se ha extinguido totalmente y ha entrado en un estado de *nibbāna* sin remanencia alguna, que no deja nada que permita la formación de cualquier otro individuo. No se puede decir del Buddha, que ha dejado de existir, que esté aquí o allá. Sólo puede localizarse el cuerpo de su doctrina (*dhamma*⁸⁴), puesto que fue él quien nos la enseñó.⁸⁵

Por otro lado, para el budista el *nirvāna* no es un objeto de preocupación o anhelo. Debemos admitir que la frase anterior de que este estado de no-existencia es la “meta última” de todo budista, no es del todo exacta. En efecto, el iniciado no debe *aspirar* o desear el *nirvāna*. En parte, porque dada la imposibilidad epistemológica de aprehender algo que ni si quiera se sabe *que es*, el aferrarse a esta idea traería más de un problema al intelecto que pretende alcanzar algo que no existe. Y en parte, también, porque sin la extinción de la “sed” o el apego —que incluye igualmente al *nirvāna* mismo— el budista estaría aumentando innecesariamente su sufrimiento y su dolor. El deseo del *nirvāna* también es deseo. De modo que la vida religiosa de la doctrina se empeña una y otra vez en suprimir el impulso por alcanzar este estado. La meditación y el sosegamiento de la mente adquieren una nueva perspectiva cuando entendemos que “vaciar la mente” implica también “eliminar la idea misma de vaciarla”. Ahora bien, ¿qué sentido adquiere

⁸³ El Milinda Pañha hace parte del Sutta-Pitaka. Está escrito en pāli y describe un diálogo entre el Rey Milinda y el monje Nāgasena.

⁸⁴ En sánscrito: *dharma*

⁸⁵ *Sutta Pitaka, Milinda Pañha, III, 5, 10*

entonces todos los discursos que sobre el *nirvâna* se han hecho? O bien, ¿para qué, siquiera se le menciona?

Debemos recordar que la teorización es sólo un aspecto o paso —quizás el más inferior y caduco— del *Dharma*. Tal y como anotábamos anteriormente, lo que importa para esta religión, es la *aplicación* de estos principios. Así, el budismo pretende hablar del *nirvâna*, para olvidar *en la práctica* el objeto del cual se habló. El verdadero budista, que ha cultivado la sabiduría (*prajna*), no sólo vive *como si* no hubiera *nirvâna*, sino que también sabe que no “hay” *nirvâna*; que no vale la pena preocuparse por él, que no vale la pena tornarlo objeto del pensamiento o de los deseos. De hecho, este concepto “sólo puede ser útil a nuestros pensamientos y formar parte de la práctica de la contemplación como concepto terapéuticamente valioso aunque básicamente falso y eso durante ciertas fases de nuestro progreso espiritual.”⁸⁶

II) Ahora bien, el *nirvâna* se nos presenta —ante todo— como algo más allá de nuestra comprensión. Como “algo” que excede nuestros límites de raciocinio e imaginación. Rozar la orilla más allá del Ser, no basta para entender todo lo que el *nirvâna* significa. Para el Tathâgata, uno no puede alcanzar el Vacío, uno se transforma en él, se deja penetrar por él, hasta dejar de existir. Sin embargo, aún en el plano teórico, esta visión de aniquilamiento radical nos causa vértigo. Pensarse como algo no-existente resulta sumamente paradójico para nuestras mentes herederas de la lógica parmenídea y aristotélica. Es relativamente fácil aceptar la perspectiva existencial del Buddha, es decir, su postulación del dolor y el sufrimiento como algo inherente a la vida humana. Igualmente la tesis del anhelo o deseo como origen del sufrimiento podría resultar plausible para muchos.

⁸⁶ CONZE, Edward; Op. Cit. pág 154

Pero toda esta complacencia quizás acaba cuando nos topamos de frente con el "concepto" del *nirvâna*. ¿Que exige esta idea de nosotros?

Quizás una actitud mística.⁸⁷

Es decir, no podemos admitir el *nirvâna* sin admitir entonces que "existe" por lo menos una "cosa" más allá de lo que mi mente, o mi cuerpo me pueden sugerir. Esta actitud abriría campo a la *posibilidad* del *nirvâna*. Aceptar la existencia de tales objetos de manera *razonable* —a desprecio de Kant— implica interpretarse como seres con límites epistemológicos, lingüísticos y racionales, más no por ello, cerrados a la opción de una visión no-anropocéntrica de la realidad. Sin embargo, ya en este punto no estaríamos en el *logos*. Estaríamos ante otra cosa.

El *nirvâna* nos exige entonces una trasgresión de los principios que han sido aceptados por nuestra tradición como dignas representaciones de nuestro enfoque del mundo y del hombre. El *nirvâna* no se puede demostrar, no es imaginable. Está más allá de cualquier reflexión filosófica. Estamos más acostumbrados a la Nada. Pero el *nirvâna* no es la Nada. Y, sin embargo, se pide aceptarlo como algo *posible*. Esta postura es *imposible* para quienes sólo aceptan la fórmula Ser = Pensar. "*Con otras palabras, un temperamento místico admitirá sin dificultad la tesis de la validez del nirvâna, mientras que un temperamento que no lo sea podrá aceptar solamente la tesis nihilista*"⁸⁸

⁸⁷ Bien podríamos decir "espiritual", pero evitamos utilizar el término por la carga tradicional que aun mantiene. Nos referimos aquí a una existencia abierta al mundo en el sentido en que lo entiende Mircea Eliade. Cf. ELIADE, Mircea; *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1992. Capítulo 4

⁸⁸ PANIKKAR, Raimon; Op. Cit. pág. 103

En resumen, el *nirvâna* no debe entenderse entonces como otra realidad o como otro mundo. Mucho menos podría interpretarse como un ser. En la profundidad de la iluminación se llega a comprender que el *samsâra* (la realidad) y el *nirvâna* son exactamente iguales. El *nirvâna* es el *samsâra* visto tras los ojos de la iluminación y la impersonalidad. Así, el Buddha no está enseñando doctrinas sobre “otros mundos”, sino sobre este mundo, sobre esta existencia, sobre esta realidad.

3.2.3 El *pratītyasamutpāda*⁸⁹ o la concatenación de todas las cosas en el universo

El camino por el cual Siddharta Gautama se transforma en el Iluminado, no es el camino de la intelectualización. Tampoco es el camino de la autoflagelación y el ascetismo radical. De hecho, lo que el Buddha *conoce*, no es un concepto o una idea: es más bien una intuición. Las diferentes tradiciones del budismo siempre han hecho énfasis en que el mero intelecto no puede alcanzar el estado de tranquilidad necesario para eliminar el deseo. Con esto, lo que resalta de esta noción de *intuición* y no *concepción*, es precisamente el hecho de que es algo que se “siente” más de lo que se piensa.

El *pratītyasamutpāda*, o la intuición suprema —como la llaman algunos— es entonces incommunicable. El Buddha está convencido que debe ser una experiencia íntima y personal que nadie puede transmitir a otro.

Sin embargo, la doctrina (*Dharma*) muestra el camino hacia esta intuición fundamental. Es decir, el *Dharma* no es la intuición, pero es la escalera que permite alcanzarla. Escalera que, por lo demás, debe desecharse antes de la

⁸⁹ *Pratītya* es un gerundio del verbo ir (yendo hacia, o yendo en función de). *Samutpāda* significaría generación condicionada o producción mutua/convergente. La palabra nos sugiere, sutilmente, el devenir o el flujo constante del *samutpāda*.

liberación final. Cargar con el *Dharma* hasta el final del camino, sería como perpetuar la pesada carga de las palabras y los conceptos en un esfuerzo inútil por hacerlos inteligibles a la mente humana. Cuando se atraviesa un río —dice una parábola zen— se debe dejar la barca atrás; ya que la barca que nos permite pasar “al otro lado” se vuelve inútil en el mismo instante en que se llega allá. Así, el *Dharma* es sólo un vehículo, una interpretación, una ayuda terapéutica, si se quiere.

Bien, ya habiendo hablado un poco de la naturaleza de la intuición budista, pasaremos a dilucidar de qué se trata ésta, es decir cual sería su contenido.

En nuestro primer capítulo, mencionábamos que la impermanencia era precisamente lo que el Buddha había experimentado. Sin embargo, lo anterior tampoco es del todo exacto. Es decir, en el sentido estricto de las palabras, el *Tathâgata* no llega a conocer la impermanencia, lo que él ve es la constancia de la misma, esto es, la *permanencia de la impermanencia*. Esta es la intuición fundamental traducida —atrevidamente— al lenguaje. Así, todas las cosas aparecen entonces como contingentes, efímeras y condenadas a desaparecer. He aquí la esencia del *Dharma*.

Hay cinco cosas que no puede hacer ningún monje, ni ningún brahmán, ni ningún Dios, ni tampoco el tentador Mâra, ni siquiera Brahmâ, ni ningún ser en el mundo. Y ¿cuáles son estas cinco cosas?: que lo que está sujeto a envejecimiento no envejezca; que lo que está sujeto a enfermedad no enferme; que lo que está sujeto a la muerte no muera; que lo que está sujeto al decaimiento no decaiga; que lo que está sujeto a pasar, no pase.⁹⁰

Este carácter temporal que el Buddha observa en el cosmos suscribe en sí a todos los seres incluyendo al sujeto mismo que logra intuirle. Con esto se aclara la idea de que en el budismo no hay una negación de la realidad. Sólo

⁹⁰ Añguttara Nikâya III, 60

se le niega su sustancialidad, su trascendencia, su estaticidad. Incluso — para los budistas— la radicalidad de la impermanencia permea la existencia de la doctrina misma. El *Dharma* también desaparecerá, tarde o temprano.⁹¹

Ahora bien, focalizar al *pratīyasamutpāda* sólo en la impermanencia, poco nos ayudaría a evidenciar por qué esta parte de la doctrina budista incita un pensamiento “ateo”. Lo único en que quizás la visión de la impermanencia entraría a discutir con una teología, sería que en caso de existir unos dioses o un Dios, éstos o éste también deberían estar atados a la impermanencia, a la corrupción, a la decadencia, a la temporalidad, y a la mutación. No obstante, el *pratīyasamutpāda* no sólo hace referencia a la impermanencia. La intuición que el Iluminado alcanza a través de la meditación y la vía media, hace también alusión a la concatenación de todos los eventos, de todas las personas y de todos los seres entre sí. Lo anterior, quiere decir que existe una especie de interrelación profunda e íntima entre todas las cosas, que conlleva a una contingencia radical del universo. Si una cosa está conectada a la otra, entonces todo evento está necesariamente atado a una relatividad pura en la que nada se sostiene por sí mismo. No existe algo absolutamente independiente. Todo lo que es, desde una brizna de hierba hasta las más colosales galaxias, siempre son en relación con otra cosa. Otra cosa que las determina, que las origina o que las condiciona. La hierba es en relación con la tierra que la sustenta y los minerales que la alimentan y la galaxia es en relación con las estrellas y sistemas que la conforman. Es por esto que se habla en el budismo de una “existencia relativa”. Es decir, los seres existen siempre con relación a algo. “*Si esto existe, aquello llega a ser; de la aparición de una cosa, se sigue la aparición de otra; si esto no existe,*

⁹¹ Para los budistas la doctrina dejada por Buddha entró en una época de decadencia a partir del momento en que fue develada. Por esto, el budismo ha devenido en numerosas ramas o formas de encaminar la doctrina sin que esto se convierta necesariamente en una contradicción. Aquí se parte de la premisa de que la enseñanza no sólo *debía* transformarse, sino que *tenía* que transformarse. Para referencia sobre el carácter temporal de la doctrina y sus diferentes revelaciones: Cf. CONZE, Edward; Op. Cit. pág. 156

*aquello no llega a ser, de la cesación de una cosa, se sigue la cesación de otra*⁹²

Alguien podría argumentar que estamos hablando de una especie de causalidad absoluta de las cosas. Esto nos impulsaría a entablar una discusión con Hume y su negación de la causa y efecto como cosas desligadas de una psicología que las origine. Sin embargo, para muchos autores,⁹³ la interpretación del *pratītyasamutpāda* únicamente en esta dirección es más un reduccionismo del sentido mismo de la intuición fundamental, que una interpretación válida de la misma. Es decir, *sí habría* una especie de causalidad en esta concepción, pero no estaría ligada a un substancialismo (sólo hay cambio, ya que no “hay” cosas que cambien porque nada permanece.); con lo cual lo que habría sería una especie de producción condicionada de las cosas o una causalidad básicamente diferente de la idea misma de causalidad. Esto es, que no sólo X origina a (o es causa de) Y sino que Y mismo se enlaza con X, se tornan interdependientes, se relacionan mutuamente. En síntesis, hablamos no de una causalidad sino, más bien, de una encadenación de fenómenos, no de esencias; porque estas últimas no existen.

Así, la intuición del Buddha parece excluir cualquier conceptualización de una causa trascendente de la que todo surge y hacia la que todo se dirige. O lo que es lo mismo: existe el fluir permanente de una producción condicionada de las cosas —de hecho, el hombre, el *atmân* y el Buddha mismo también se incluyen en esta corriente de relatividad radical— pero este movimiento existencial se da sin ningún tipo de fundamento, o algo que la sustente. De hecho —para el budismo— gran parte del error de las teologías consiste en intentar buscarle una base o una causa que soporte la

⁹² Majjhima Nikāya, II 32

⁹³ Entre ellos Dasgupta Suredranath y W. Rahula.

relatividad de los seres. No podría existir un ser independiente que *desde fuera* fundamente esta concatenación, precisamente porque no podría tener relación alguna con este mundo y con esta realidad. Si algo o alguien es causa suprema del cosmos, este ser quedaría enlazado con su propio efecto, y perdería su propia independencia. A partir de allí, existiría en relación con *otra cosa*.

Habría entonces —según esta doctrina— una especie de paradoja en esta creencia de un ser trascendente. Por un lado, si existe *en el mundo*, tendría relación con los seres, mas estaría indefectiblemente condenado a la impermanencia. Por el otro, si es eterno e inmutable tendría que estar *fuera de este mundo*, es decir, no ser. No existir.

Sólo queda una tercera posibilidad: hacer de este Dios, el Ser mismo. (Dios=Ser). Sin embargo, para el fracaso rotundo de esta alternativa, tenemos toda la historia de la teología cristiana, que nunca pudo superar los problemas que trae consigo esta ecuación.⁹⁴ Parece que el lenguaje nuevamente nos pone límites que el silencio supera.

3.2.4 El *avyākṛta* de Shakyamuni, es decir, su silencio frente a las cuestiones fundamentales de la mente humana.

El último aspecto —pero no menos importante— hace referencia a una *actitud*, más que a una teoría o una creencia. En el capítulo anterior nos dábamos cuenta que el episodio del *shramana* y Buddha⁹⁵ con respecto a la

⁹⁴ Consideramos que la igualdad Dios/Ser que se dio en la historia, y sobre todo en la medievalidad; lejos de resolver los problemas teológicos que generaba el concepto de Dios cristiano, empujó a las reflexiones sobre el asunto hacia un callejón sin salida de conclusiones forzadas y, a veces, contradictorias. Algunas de las nuevas corrientes teológicas cristianas, conscientes de lo anterior, proponen un concepto de Dios completamente al margen de esta ontologización de la divinidad.

⁹⁵ Analizado en el capítulo 2

existencia o no del *âtman* concluye con un atronador silencio. El inquisidor, ávido por una respuesta, se encontró con el muro inexpugnable de la actitud silente del *Tathâgata*. En este sentido, la tradición budista nos muestra al Iluminado como un personaje amante del silencio y custodio del mismo. De hecho, se dice que el Buddha calló frente a cuestiones como la eternidad del mundo o la existencia después de la muerte. Cabría perfectamente preguntarse ¿qué significa el silencio del Buddha? O bien, ¿cómo debemos interpretarlo?

Sobre esta postura básica del *Tathâgata*, se han manejado los más diversos planteamientos y análisis. En primer lugar se podría tomar este silencio como un mero **agnosticismo**. Según esta visión, la negativa a dar una respuesta por parte del Buddha, sería simplemente una muestra de que él consideraba que la mente humana era incapaz de llegar a algo con certeza. El hombre — incluyendo él mismo— no puede dar una respuesta adecuada frente a estos temas porque no sabe. Y no sabe porque *no puede* saber. El Iluminado entonces *no sabía* la respuesta.

De igual parecer, son quienes ven en el *avyâkṛta* de Siddharta una muestra de un **cinismo** puro. Buddha entonces sería un cínico por dos causas. La primera, si acaso él sabía la respuesta, no la divulgaba o bien por mantener en el hermetismo el secreto de la iluminación o bien porque consideraba que nadie podía entender su mensaje. La segunda, si el no sabía la respuesta, entonces adoptaba esta postura como una forma de salir victorioso frente a una cuestión que él no podía resolver. Es decir, a través del silencio simulaba sabiduría cuando en realidad ocultaba la ignorancia.

Un poco más cerca de nuestra postura es la de quienes interpretan este silencio ya sea como un **problematicismo** o ya sea como un **apofantismo**. Para los primeros, el silencio del Iluminado expresa la incapacidad de

formular la pregunta misma. Así, Buddha no respondió porque la pregunta misma estaba mal elaborada e impedía su reflexión. La mera inquisición por el objeto rompe la virginidad que lo recubre. Hacer la pregunta es eliminar cualquier respuesta. El problema es en este punto netamente epistemológico. Por otra parte —para los segundos— el silencio de Siddharta nos introduce en el fondo mismo del problema que se intenta indagar: esto es, su inefabilidad. De esta manera, la incapacidad de aprehender con nuestra mente las últimas cuestiones del hombre y del mundo, nos empuja inevitablemente a considerar el objeto sobre el cual se indaga como algo inalcanzable para nuestro raciocinio. El apofantismo hace —por lo general— relación a un problema igualmente epistemológico. Quienes sostienen esta postura enlazan esta actitud con la de quien cree en un Dios o un Ser que excede nuestros límites y nuestras mentes.

Sin embargo, hay algo que nos hace pensar que la postura del Buddha va mucho más allá: el Iluminado jamás *dijo* que el silencio era la mejor respuesta. Simplemente calló.

Y no creemos que lo haya hecho en el orden de aparentar o simular, en parte porque sostener lo anterior sería basar nuestras premisas en una especie de prejuicio, no sólo contra el budismo, sino contra las religiones,⁹⁶ y, en parte, porque afirmar lo anterior eliminaría cualquier intento de análisis o discusión de la postura budista. Tampoco consideramos que el problematicismo o el agnosticismo agoten totalmente la actitud silente de Gautama. A pesar de ser interpretaciones más serias frente a este hecho, poseen una gran debilidad: el Buddha nunca tomó partido de ellas, o se dejó definir ni como lo uno, ni

⁹⁶ Al hacer un estudio del budismo nos basamos en la idea de que Buddha tiene *algo* que decimos. No tenemos ninguna razón para atacar de este modo la sinceridad y honestidad del mensaje del Iluminado. Además, recordemos que la Iluminación es una experiencia mística. Negar la integridad del Buddha, es entonces negar la *posibilidad* de experiencia de este tipo, posición que —por lo menos en la filosofía— consideramos superada.

como lo otro. Si el problema era la pregunta y su mala elaboración, bien pudo Siddharta haber simplemente re-formulado la cuestión. Si se nos entiende bien: no vemos razones del por qué él nunca *afirmó* esta problematización. Por otro lado, la postura agnóstica es perfectamente razonable y defendible, mas, él tampoco se dejó encasillar aquí. De hecho no se dejó encasillar en ninguna categorización que viniese de la mera intelectualización del *Dharma*. Para algunos la postura más acorde con el budismo sería una especie de apofantismo con referencia al objeto en sí, no sólo a nosotros como sujetos; estaríamos ante un **apofantismo óntico**.⁹⁷ Detengámonos aquí un momento para aclarar este punto. El apofantismo —conectado de manera íntima con la inefabilidad o la inexpresabilidad de una realidad— no es algo exclusivo del budismo; de hecho, tampoco es reciente en nuestra historia occidental. Ya desde Agustín de Hipona encontramos referencia a la inefabilidad de Dios en el cristianismo. En esta religión, el misterio de la Santísima Trinidad se postula como un ejemplo claro de la incapacidad de nuestras mentes humanas en aprehender la realidad última de Dios. El Dios cristiano escapa a la razón humana. La desborda. La supera. Este es un apofantismo religioso del que el cristianismo no carece de ejemplos. Sin embargo, el apofantismo budista pretende trasladar esta irreductibilidad apofántica al objeto mismo (en este caso no sería Dios, sino por ejemplo, la realidad última de la Iluminación, el *nirvâna*). Lo anterior quiere decir que no es sólo que *nosotros no podamos* acceder a esta realidad. Es que *el objeto mismo* es inaprehensible. Nadie, ni siquiera los dioses pueden expresarlo. La realidad última, nó es. Además, el apofantismo budista no sólo deja sus postulados en la mera teorización. Esta inefabilidad de la realidad última se radicaliza cuando entendemos que para los seguidores del *Dharma* “*la última realidad, por el hecho de ser última, no necesita de nuestra manifestación, ni de*

⁹⁷ PANNIKAR, pág: 66

*nuestro cuidado, ni que nos preocupemos por ella*⁹⁸, tal y como verificamos en el inciso anterior del *nirvâna*.

Con lo hasta aquí visto tenemos que ni el problematicismo, ni el agnosticismo, ni siquiera el apofantismo simple —quizás la interpretación más válida— exponen con claridad el silencio del Buddha.

Para una mayor claridad: no estamos diciendo que en esta actitud no hayan elementos del problematicismo, el agnosticismo y el apofantismo, porque, de hecho, los hay. Lo que afirmamos es, simplemente, que *hay algo* en esta postura que trasciende estas nominalizaciones. Y esto es, que el *avyâkṛta* no sólo es un silencio epistemológico, basado en la inconmensurabilidad de lo preguntado o en los límites —de tipo kantiano— de nuestra razón. El *avyâkṛta* es también un silencio ontológico. A continuación explicaremos en qué sentido.

Si miramos algunos textos budistas del canon pâli, observamos que no sólo el Buddha calla (y acalla), sino que además rechaza algunas posturas que podrían interpretarse como su opinión. Es decir, el Buddha menciona cómo no quiere ser interpretado, ampliando así las posibilidades de nuestra razón, o —más acorde con el espíritu budista— aniquilando la razón misma. Miremos un ejemplo.

—¡Oh, venerable Gautama! ¿Eres tú de la opinión: “el Tathâgata existe después de la muerte”?

—¡Oh Vaccha!, yo no soy de esta opinión “el Tathâgata existe después de la muerte”

—¡Oh, venerable Gautama! ¿Eres tú de la opinión: “el Tathâgata no existe después de la muerte”?

⁹⁸ Ídem pág. 66

—¡Oh Vaccha!, yo no soy de esta opinión “el Tathâgata no existe después de la muerte”

—¡Oh, venerable Gautama! ¿Entonces eres tú de la opinión: “el Tathâgata existe y no existe después de la muerte”?

—¡Oh Vaccha!, yo no soy de esta opinión “el Tathâgata existe y no existe después de la muerte”

—¡Oh, venerable Gautama! ¿Entonces eres tú de la opinión: “el Tathâgata ni existe ni no existe después de la muerte”?

—¡Oh Vaccha!, yo no soy de esta opinión “el Tathâgata ni existe ni no existe después de la muerte”

[...]

—El monje cuya mente se encuentra de tal modo libre, ¿dónde renace, ¡oh venerable Gautama!?

—En realidad, ¡oh Vaccha!, la expresión “renace” no se puede utilizar con propiedad.

—Entonces, ¡oh venerable Gautama!, ¿no renace?

—En realidad, ¡oh Vaccha!, la expresión “no renace” no se puede utilizar con propiedad.

—De este modo, ¡oh venerable Gautama!, ¿ni renace, ni no renace?

—En realidad, ¡oh Vaccha!, la expresión “ni renace, ni no renace” no se puede utilizar con propiedad.

—En este caso, ¡oh venerable Gautama!, yo me pierdo en la ignorancia y caigo en la confusión, y todo lo que se me había aclarado en la conversación precedente se enturbia y me desaparece.⁹⁹

¿Qué tenemos entonces ante nosotros? Un silencio que rompe la lógica. Un silencio que exige algo de nosotros, tal y como ocurre con el *nirvâna*. El silencio del Iluminado se postula entonces como algo allende a cualquier tipo de dialéctica, de cualquier principio lógico. Por esto, la exigencia es —según nuestra interpretación— separar el ser del pensar. Olvidar por un momento a

⁹⁹ Majjhima Nikâya, I

Parménides. Contemplar la posibilidad de un ser no ceñido a las reglas del pensamiento. Reglas, que entre otras cosas, nuestra tradición se ha encargado de ontologizar, hasta el punto de considerar *inexistente* cualquier cosa por fuera de ellas. En otras palabras: no se trata de eliminar el principio de no-contradicción, o el tercero excluido o el de identidad. Se trata es de liberar al ser de ellos. En efecto, el noble silencio no versa sobre lógica. Recordemos que la intuición de Buddha no es intelectual. El noble silencio habla sobre la incapacidad de aprehender al ser. Habla sobre el “ser” como verbo transitivo, no como sustantivo. Habla sobre un ser allende al lenguaje y desligado de las normas de la mente. Por esto la postura del Buddha trasciende el mismo “ser”.

Repetimos, *no sólo* un silencio epistemológico, sino *también* ontológico. Se trata entonces de postular que *sí “existe”* la respuesta. Si no existiese, el Iluminado no hubiese tenido ningún problema en declararlo.

Se trata de llegar a la comprensión de que el silencio no sólo es la mejor respuesta.

Se trata de llegar a la comprensión de que el silencio es la respuesta.

3.3 EL DIOS AUSENTE

Lo que hasta el momento tenemos no es más que un acercamiento, insistimos, bastante superficial a las razones que por tradición han servido como punta de lanza para afirmar en el budismo un “ateísmo”. Ahora, entraremos a dilucidar los contornos de una reflexión que en Occidente gira no sobre un Dios del cual no se habla, sino más bien, sobre un Dios que nunca ha hablado. Que jamás ha hecho presencia. Sobre un Dios que no se manifiesta. Sobre un Dios ausente.

Sólo así podremos contar con los elementos de juicio mínimos para intentar abordar el problema del “ateísmo budista”. Sólo así, estaremos en condiciones de responder a las inquietudes formuladas al principio de este último capítulo.

Lo primero que diremos, para contextualizar la discusión, es que —en nuestra tradición— Dios devino en una cosa, en un objeto, desde hace ya largo rato. La filosofía occidental es heredera de una historia que ha hecho de Dios *una historia* para contar. Lo anterior lo evidenciamos cuando vemos que ante esta figura de la divinidad occidental se han levantado voces ya sea para defenderla o ya sea para vituperarla. Otros, frente a este tema, han guardado silencio. Pero quizás el hecho que más ha marcado nuestra perspectiva del mundo y del hombre mismo, como occidentales, no es el silencio de algunos hombres: lo que ha sido mucho más significativo es el silencio de Dios. Este silencio ha desgastado todos los principios, todos los sustentos, todos los sistemas, todas las bases de ideologías que pretendían tomar a Dios como centro. Este silencio —constante en el proceso filosófico de Occidente— ha marcado pautas y puntos de reflexión. El silencio divino se respira en las ciudades contemporáneas, en nuestra vida cotidiana, en nuestro cuerpo. Este silencio que ya la modernidad anunciaba, ahora se ha transformado en un ruido insoportable que nos empuja a un nuevo tipo de conciencia, a una nueva visión del orden de las cosas.

El silencio de Dios ha empujado a los hombres al ateísmo. De hecho, para muchos autores, uno de los signos propios de los tiempos en que vivimos es el ateísmo o bien como un fenómeno ya dado, o bien, como una realidad a construir.

De este modo, el análisis de una historia del ateísmo se hace urgente para comprender nuestros tiempos. Pero, valdría la pena preguntarse *de qué hablamos cuando hablamos de ateísmo*. Esta clarificación digamos “conceptual” es pieza clave en la interpretación de la ausencia de Dios en el budismo, desde una perspectiva filosófica; título central de todo nuestro trabajo, no sobra anotar.

3.3.1 El ateísmo como concepto

El primer problema que tenemos frente a nosotros es la definición del término “ateísmo” que aquí vamos a utilizar al referirnos al budismo. En efecto, ya anteriormente mencionábamos que no existe una unificación conceptual sobre cómo debería ser un ateísmo auténtico. Y a pesar que nuestro trabajo no es hacer una genealogía del ateísmo y sus variantes, sí nos parece que vale la pena resaltar las ideas principales que se tienen sobre la forma en cómo se asume el ser ateo.

El concepto más vago que sobre el ateísmo se tiene es —a nuestro modo de ver— el que data de sus orígenes. Es decir, del significado que tenía la palabra “ateo” para los primeros cristianos, quienes fueron los que popularizaron el término. Los ateos, durante los primeros siglos de nuestra historia cristiana, no eran los negadores de cualquier realidad divina: eran simplemente los que no compartían la creencia en el dios cristiano. Este uso de la palabra “ateo” era perfectamente equiparable a hereje o impío. En síntesis, ateo es, según este concepto, el que no acepta los dogmas de la Iglesia y sus creencias¹⁰⁰

¹⁰⁰ Si bien, el origen del término “*atheos*” es griego, es el cristianismo el que le da la imagen radical de condena y perdición. Según Dante, para los ateos está reservado el séptimo círculo del infierno. No olvidemos igualmente el detalle de que muchos perecieron en las llamas de la Inquisición bajo el cargo de ateos, aunque nunca negaron la existencia de Dios. Curiosamente Spinoza y Lutero fueron acusados de ateísmo en su época.

Es obvio que este no es el concepto que buscamos.

Una definición más clara de esta postura incluye dentro del llamado ateísmo a cualquiera que asuma su experiencia de vida sin la referencia externa a dios o realidad metafísica alguna. Aquí el significado literal del término (sin-dios) se radicaliza un poco más. Teóricamente ateo sería no sólo cualquiera que niegue la posibilidad de que exista una realidad ultraterrena, sino también todo aquel que viva sin referencia consciente hacia ella. Lo primero es el llamado *ateísmo materialista* y lo segundo es lo que se ha convenido en llamar *ateísmo práctico*. Este último es el que para muchos impera en nuestras sociedades contemporáneas, en donde, a pesar de que muchos se hacen llamar creyentes en X o Y dios o seguidores de una u otra religión, estos individuos viven su vida *como si* su dios o las realidades metafísicas de su fe, no existieran. El ateísmo práctico, sería entonces en muchos casos, inconsciente. Panikkar llama la atención en este aspecto anotando que en occidente *"tanto los llamados creyentes como los mal denominados no-creyentes, están viviendo sin referencia vital a una trascendencia que les oriente"*¹⁰¹

Aparece entonces un problema en el horizonte: ¿y si el hombre sin dios, deposita su fe en otras ideas o instituciones seguiría siendo ateo?

Michel Onfray¹⁰² tiene una postura particular al respecto, sobre la que ya Nietzsche advertía al final de la *Genealogía de la moral*. Para este autor francés, quien en el trono del Dios muerto coloca a la Ciencia, o la Razón, la Libertad, o la Democracia, o el Estado, o cualquier tipo de institución o ideal metafísico no es definitivamente ateo. Suplantar la idea de Dios por

¹⁰¹ Panikkar pág. 178.

¹⁰² ONFRAY, Michel; Op. cit.

cualquiera de estas ideas es igual a hacer nada. De hecho, para Onfray, el ateísmo debe renunciar a cualquier tipo de trascendencia. El ateísmo debe ser un ateísmo radical. Un ateísmo no solamente anticristiano como el de Nietzsche, sino post-cristiano. Para Onfray todos los ateísmos anteriores son ateísmos débiles, y el agnosticismo la postura más cómoda pero igualmente despreciable, en tanto este último deja la posibilidad metafísica completamente abierta. Si tomamos entonces esta definición de ateísmo como negación radical y explícita de Dios, este fenómeno no sería antiguo sino reciente. De hecho, para Onfray

El ateísmo no comenzó con los personajes que la historiografía oficial señala y condena como tales. El nombre de Sócrates no puede figurar, decentemente, en la historia del ateísmo. Ni el de Epicuro y sus seguidores. Tampoco el de Protágoras quien se contentaba en afirmar, en *De los dioses*, que no podía concluir nada en cuanto a ellos, ni su existencia, ni su inexistencia. Lo cual, al menos, define cierto agnosticismo [...] pero no el ateísmo que exige una franca afirmación de la inexistencia de los dioses.¹⁰³

Según este autor, el ateísmo se remonta a Jean Meslier (1664 – 1729) y su obra *Demostraciones claras y evidentes de la vanidad y falsedad de todas las divinidades y de todas las religiones del mundo*, publicado póstumamente en 1729. Luego, este pensamiento ateo, tal y como lo concibe este filósofo, seguiría una línea —olvidada por la historiografía— ensartada de nombres como el barón de Holbach, Sylvain Maréchal, Destutt de Tracy, Ludwig Feuerbach, y finalmente Nietzsche.

Sin embargo, para Onfray, el ateísmo es un proyecto que no ha alcanzado su madurez en la medida en que sigue atado a una ética netamente cristiana, y a un conjunto de ideas y postulados metafísicos que únicamente repliegan la figura de Dios a otros espacios que no son radicalmente laicos. Michel

¹⁰³ Ídem, pág. 42

Onfray da dos ejemplos para demostrar lo anterior. El primero tiene que ver con las concepciones del cuerpo y del alma en Occidente que no han podido desligarse de su pasado judeo-cristiano entre los que encontramos elementos como *“el esquema corporal platónico-cristiano, la simbólica de los órganos y sus funciones jerarquizadas —la nobleza del corazón y el cerebro— la espiritualización y desmaterialización del alma, [...] la filosofía de la salud y la enfermedad, el concepto de sufrimiento, el lenguaje que usa el que cura para dirigirse al enfermo [...]”*¹⁰⁴

El segundo ejemplo es el del derecho y las leyes occidentales, incluyendo los ideales del liberalismo y la democracia. Aquí encontramos herencias religiosas innegables como el concepto de libre albedrío (tan necesario para la idea occidental de justicia), la defensa de la familia y de la patria, la condena a la muerte y a ciertas conductas sexuales, etc. Herencias que —según Onfray— empañan las posibilidades de un verdadero proyecto ateo post-cristiano.

En efecto, desde esta óptica, desde la Ilustración (tomando a Kant, obviamente) hasta el existencialismo de Sartre, lo que habría sería un conjunto de filosofías que al defender una ética basada en la responsabilidad y la libertad, se enmarcarían dentro de un ateísmo débil o lo que él llama *ateísmo cristiano*, en contraposición al *ateísmo ateo* que él propone, en donde el materialismo, el hedonismo social y la filosofía sean el centro y motor. Renuncia a todo tipo de trascendencia es la consigna del pensador francés.

Ahora bien, ¿en qué tipo de estos ateísmos podemos colocar la postura del Buddha? ¿Acaso en ninguno? O bien, en caso de que el budismo sea ateo ¿exige una renuncia a la trascendencia, como lo plantea Onfray? Que el

¹⁰⁴ *Ibíd.* pág. 63

lector no crea que estamos evadiendo o tangenciando la pregunta principal acerca de si el budismo es o no un ateísmo. De hecho, es solo hasta ahora que comenzamos a desentrañarla.

3.3.2 Hacia la posibilidad de una religiosidad atea

Nuestra primera respuesta es, sin lugar a dudas, negativa. El budismo no es un ateísmo. No lo es ahora. Nunca lo fue. Catalogar al budismo como un ateísmo sería no sólo forzar la historia y los planteamientos de esta doctrina, sino también no ser consecuentes con la construcción que hasta el momento hemos hecho del espíritu budista.

Decir que el budismo no es un ateísmo implica, en primer lugar, que no hay una negación clara de la existencia de Dios o de dioses. Pero además esta afirmación supone que se comprende perfectamente que en un ateísmo esta *negación de la divinidad es el centro y no la periferia*. En otras palabras, lo que pretendemos dejar claro es que todo ateísmo se consuma y se realiza cuando la idea de Dios es desterrada para siempre de su lugar tradicional. Es más, la realización plena de un ateísmo sería cuando esa idea no solo sea expulsada de su trono sino, más bien, cuando ésta sea absolutamente eliminada para siempre. Queda sentado entonces que todo ateísmo —que se pretenda llamar tal— debe comenzar por desmontar todo el aparataje construido alrededor de la quimera divina. Así, en el ateísmo la meta última no es probar la inexistencia de realidades metafísicas. Esa sería una meta aún atada a la sombra del Dios que se pretende negar. Es más, reducir la discusión del ateísmo a sólo una disputa acerca de si Dios existe o no es completamente absurdo. De hecho, esto implicaría seguir petrificado en el sentido negativo del término “a-teo” como falta de algo, privación o carencia. Un ateísmo —por el contrario— asume la negación de los dioses como un hecho; no como una discusión. Se aspira entonces es a la construcción de

un hombre al margen de todo este edificio confuso de especulaciones ultraterrenas. De manera que el papel del ateísmo es de igual forma positivo, en tanto es un proyecto de hombre *centrado* en la negación de la divinidad. Entiéndase bien: negación de la divinidad, no únicamente negación de la existencia de la divinidad.

En el budismo, por su parte, no hay tal importancia de Dios. La ausencia de Dios reviste el profundo silencio del Iluminado en el que no hay un Dios ausente, como en occidente, tan sólo el eco de una pregunta hueca, como la de Vatsagotra. Lo que afirmamos es que la ausencia de Dios en el budismo es sólo la periferia, no el centro. Igualmente lo esencial aquí no es la inexistencia de Dios. Pero tampoco lo es la negación de Dios. El punto de partida y el centro del *Dharma* es el hombre y su sufrimiento. Las imágenes mentales sobre Dios u otros objetos de la especulación humana deben ser eliminadas. Eso está claro. Pero Dios no es el obstáculo principal: *es sólo uno de los muchos elementos que deben ser trascendidos*. Esto es básicamente lo que queríamos anotar cuando veíamos el texto original de las cuatro nobles verdades. No hay lugar para Dios en él. Como tampoco lo hay en ningún otro texto budista.

¿Cómo entonces catalogamos esta ausencia de Dios? Diremos pues, que ***el budismo es una religión atea***, no un ateísmo, en el sentido en que hablamos anteriormente.

Nos faltaría entonces aclarar en qué sentido el budismo es una religión. Dedicaremos unas líneas al respecto, a pesar de que consideramos que ya en esta parte final del trabajo hemos dado suficientes luces acerca de los elementos que el budismo reúne para ser catalogado como tal y no como una simple filosofía.

Tres son los argumentos básicos de quienes niegan la religiosidad en la doctrina del Iluminado:

1. La carencia de una ortodoxia tajante a la manera del cristianismo o el Islam
2. El rechazo del budismo a ser identificado con doctrina alguna
3. La falta de un sujeto trascendente dentro del mensaje del Buddha.

Con respecto a los dos primeros aspectos, diremos que efectivamente tienen razón los que afirman que el florecimiento de múltiples facciones y sectas budistas, cada una con su interpretación del mensaje de Gautama, da muestras de una ortodoxia débil o casi inexistente en el budismo, más que en cualquier otra religión. De hecho, estas sectas o ramas del budismo llegan a ser muchas veces diametralmente opuestas en algunos aspectos. El budismo, extrañamente ha cultivado un sentimiento de tolerancia y aceptación entre las diferentes sectas o interpretaciones del mensaje de Buddha, basándose en la idea de que *la verdad tiene mil caras*. Si bien, este ambiente de convivencia y unidad en la diversidad ha sido empañado con enfrentamientos violentos entre los diferentes sectores del budismo, tales enfrentamientos no constituyen algo normal dentro del desarrollo de esta religión, ya que han sido esporádicos y bastante raros, en realidad. El Iluminado jamás discutió por doctrina alguna. Incluso desprestigió vehementemente a quienes lo hacían. Esta ha sido la regla general del budismo.

Pero desde nuestro punto de vista, esta diversidad no constituye prueba alguna en contra de la religiosidad del budismo. En el desarrollo del fenómeno religioso, es común la disparidad y la heterodoxia. Una mirada no muy exhaustiva a la historia nos puede convencer que las religiones siempre se desarrollan dentro de un marco de discusión y disenso de orden

dialéctico. Aunque en cuestión de numerosidad de sectas el budismo sobrepasa por lo menos los tres grandes monoteísmos (judaísmo, cristianismo e Islam), esto no es muestra de que el fenómeno en el fondo no sea el mismo: diferentes interpretaciones del mensaje de salvación o liberación. Iguales disentimientos existieron en los primeros años del cristianismo y del Islam, no olvidando la multitud de interpretaciones de la Torá que han dividido en muchas ocasiones a los judíos. Quizás podríamos aventurarnos a imaginar cuantas versiones de Cristo y su mensaje tuviésemos hoy en día, si las diferentes sectas de sus seguidores no hubiesen sido exterminadas violentamente durante la construcción de la ortodoxia cristiana.

La religión no es sólo ortodoxia. Quienes así interpretan el fenómeno religioso olvidan la dinámica misma inherente a todo proceso y construcción humana, y la religión es algo demasiado humano. Así, *“que el budismo sea una religión, solamente ha sido puesto en duda por aquellos que confunden religión con una determinada doctrina acerca de verdades trascendentes, o, en otras palabras, por los que, negando [...] su carácter de ortopraxis, la reducen a simple ortodoxia. Ninguna religión, en cambio, se contenta con ser mera doctrina.”*¹⁰⁵

Por otra parte, tomar como argumento para negar el carácter religioso al budismo el hecho de que el Iluminado nunca dejó que su mensaje se adhiriera a tal o cual doctrina, nos parece un exabrupto. En primer lugar, porque es casi como afirmar que no hay ningún mensaje en el budismo, o lo que es lo mismo, que todo el *Dharma* es un simple juego de palabras que funciona más como pasatiempo mental que como una religión claramente instituida. Olvidando que en el budismo sí hay un proyecto, una —

¹⁰⁵ Panikkar pág. 69

permítasenos decirlo— meta, un objetivo. Nuestro trabajo —de hecho— ha sido un esfuerzo modesto por interpretar filosóficamente ese mensaje. La paz espiritual, la eliminación del yo, la fractura de la lógica dualista y la supresión del sufrimiento en el *nirvâna*, son partes de ese proyecto. Y, en segundo lugar, porque no se necesita hacer una comprensión demasiado profunda del budismo, para entender que el *Dharma* mismo exige no ser identificado con doctrina alguna. El budismo no es agnosticismo, ni pragmatismo, ni irracionalismo, ni cinismo, ni problematicismo, ni nihilismo. La original esencia del *Dharma* no permite ser reducida a parámetros dualistas y nominalistas que tan sólo son eso: parámetros. Desde esta óptica, la dificultad de categorizar o clasificar la experiencia que transmite el Iluminado no es argumento alguno contra la doctrina. Esta dificultad es parte de la doctrina misma. En efecto, el budismo concibe este encasillamiento como algo que debe ser trascendido, como el reducto de un impulso de los hombres por nombrar y separar las cosas a través de conceptos y palabras. De lo que se trata es de entender que precisamente por el carácter de orden religioso, centrado en la liberación del hombre, se pretende alejarlo de cualquier tipo de dogmatismo y/o especulación metafísica.

Aquí ya entramos en el tercer aspecto.

Tienen razón los que afirman que en el budismo no hay un mensaje de salvación, en tanto el sujeto que se salva debe ser eliminado. Lo que no es cierto es que por carecer de una “salvación” —en el sentido monoteísta del término— carezca igualmente de religiosidad. En efecto, no hay salvación, porque la meta del budismo es más bien la liberación. El budismo sería entonces una religión de emancipación radical. Liberar al hombre del sufrimiento, de su apego, de su dolor y de su contingencia. Liberar al hombre de Dios. Liberar al hombre de sí mismo.

El Buddha aterrizó los caminos hacia esta emancipación, los colocó al alcance del hombre. La vía media es un esfuerzo por retomar la senda hacia la libertad del hombre, *desde* el hombre mismo, desde su realidad. Y su realidad es la contingencia, el dolor, la enfermedad, la muerte, la putrefacción, la angustia, el apego, la incertidumbre y la sed inagotable del deseo. Es el budismo un proyecto para hombres, no para ángeles. Y hemos dicho dos cosas referentes a ese proyecto. La primera, que es un proyecto de emancipación de orden religioso: el camino a esta liberación es místico. Por eso es religión.

La iluminación es una experiencia al límite de lo humanamente posible. Es una experiencia que aspira al infinito. La iluminación es una experiencia mística. El *nirvâna*, es una experiencia individual que rompe con la individualidad del sujeto que la vivencia. Los métodos emancipatorios son esotéricos, místicos, religiosos. La meditación de los yogacarinos, el *koân* del zen, la iniciación de los neófitos, el ascetismo espiritual, la relación maestro-discípulo, los rituales corporales del Tantra, todos son elementos y procesos en los que se respira un aire indiscutiblemente místico y —por qué no— mágico.

El budismo es —entonces— una religión.

Lo segundo que dijimos es que el proyecto de liberación es ateo.

Pero todo el argumento hasta aquí utilizado para defender esta afirmación tiene un punto débil: alguno, al escuchar que los budistas son ateos, exclamaría quizás un poco indignado: ¿cómo un proyecto ateo podría aceptar, reconocer, o siquiera tolerar la popularización de un budismo en el que existen gran cantidad de dioses, espíritus, o entes mediadores como ha

ocurrido durante todo el proceso de expansión de esta religión?¹⁰⁶ La sola idea de ángeles o demiurgos que ayudan a los hombres en sus labores cotidianas se contraponen con una iniciativa de liberación que se proclame atea. Y sin embargo, la historia nos muestra como el budismo se mezcló muchas veces con las creencias locales de los pueblos o aldeas a donde llegaba el *Dharma*. No obstante, nuestro punto de vista es que no hay contradicción alguna.

En primer lugar, ya dijimos que la ortodoxia en el budismo es flexible, y ésta está subordinada a una ortopraxis dinámica de la enseñanza misma. No es que cualquier cosa sea válida, sino simplemente que el espíritu del budismo es incompatible con la idea de verdades absolutas e inamovibles.

En segundo lugar, existe según Conze una división fundamental entre los monjes y los legos o la gente del común. De hecho, él habla de un budismo monástico y un budismo popular. En todas las épocas esta división se ha hecho evidente, unas veces con mayor o menor fuerza. En palabras de Conze: “[los monjes] son los únicos budistas en el sentido propio de la palabra. La vida de un jefe de familia es incompatible con los más altos niveles de vida espiritual”.¹⁰⁷ No obstante, los budistas entienden que para que una fe se mantenga viva, debe ser capaz de comprender los hábitos mentales de la gente común, y una de las cosas que esta gente común busca en su religión, son soluciones inmediatas a los pequeños problemas que los acucian.

¹⁰⁶ En la India, por ejemplo, al budismo le fue incorporado todo un panteón de dioses y seres locales que existían antes de su aparición, y a los cuales las gentes no iban a renunciar fácilmente. Así, en el budismo —en su versión popular— se dio un proceso de sincretismo religioso que también se ha repetido en Japón y otras partes de Asia.
¹⁰⁷ CONZE, Edward, Op. Cit. pág. 71

Problemas que no estarían a la altura de un Dios omnipotente, creador del cielo y de la tierra. Por esto la salida de las gentes consiste en construir todo un sistema metafísico que solvente y sortee las minucias del diario vivir: dioses que se ocupen, de la mordedura de una serpiente, de un dolor de muelas, del río, de la cosecha, del hogar. De esto a las adoraciones, supersticiones y amuletos hay un solo paso.

Esta especie de politeísmo no está presente en el ámbito de la comunidad monástica.

Lo que pretendemos decir es simple. El budismo siempre se ha mostrado tajante y radical con el Dios de los filósofos, el monoteísta, el creador, el único, el Dios de los teólogos: ese Dios —en el hipotético caso de que existiese— no es relevante para la liberación final. Pero se ha mostrado tolerante con las formas populares de la religión poblada de seres mágicos y dioses mediadores que ayudan a los humanos en sus labores humanas. Digamos, que —desde nuestro punto de vista— esta tolerancia radica en el hecho de que el budista comprende perfectamente que si alguien realmente desea entrar al *nirvâna*, debe renunciar a sus dioses y a cualquier idea semejante.

Por esto decimos que el budismo es un proyecto religioso ateo.

Pero diremos con el Buddha algo más: diremos, pues, que solamente una religión atea puede ser verdaderamente religión. Una religión atea nos desliga de "algo" trascendente. Lo demás —parafraseando a Panikkar— es sólo idolatría, adoración de un Dios que ha salido de nuestra mente. Gautama no proclama a un Dios capaz de salvar al hombre de su sufrimiento y su dolor. El Bienaventurado proclama un hombre que elimine su sufrimiento y su dolor, sin ayuda de ningún dios. Lo anterior no quiere decir otra cosa sino que,

En última instancia, el destino del hombre está en sus propias manos [...] Sólo el hombre puede liberarse del dolor que le rodea. Su única ayuda es el apoyo que le ofrece la propia experiencia, estimulada por la del Buddha, la de la comunidad y la recta conducta. Ninguna otra cosa ha de preocuparle. Ni siquiera el *nirvâna* puede ser objeto de sus cuidados o investigaciones. [De modo que] al prescindir de Dios en su camino de salvación, Shakyamuni abre la puerta a la libertad, a una libertad que es antes que nada liberación de todo temor y liberación de todo límite —y, por tanto, de nosotros mismos.¹⁰⁸

Puestas las cosas de esta manera, la reflexión acerca de una liberación total aún se nos presenta como algo un poco —digamos— confuso. Es comprensible. En occidente nos complace analizar, mientras que aquí se nos pide suspender todo tipo de especulación. Aquí se nos pide silencio. Y desde la distancia y el tiempo el silencio del Buddha se extiende poderoso, como un zumbido íntimo que incluso, hoy en nuestro mundo de Internet, polietileno, globalización, *reality shows*, marcas, música pop y hamburguesas, tiene algo que decirnos.

3.3.3 Retorno al silencio...

No podríamos terminar nuestro trabajo sin dedicarle unas líneas a la importancia que tiene esta reflexión sobre el pensamiento budista para nuestros tiempos. Pero para comprender qué sentido tiene hablar de budismo hoy, haremos un paneo bastante sutil sobre la situación del individuo y el ateísmo en occidente y el mensaje del Buddha hacia el hombre y su liberación.

¹⁰⁸ PANIKKAR, Raimon, Op. Cit. pág. 290

Contrario a la propuesta del budismo de romper con la idea del yo, podemos perfectamente decir que en nuestras sociedades contemporáneas son, precisamente, los procesos de individualización y personalización los que juegan un rol central. Ante lo que estamos no es la muerte del yo, sino todo lo contrario: su divinización, su hipervaloración. En una palabra, estamos ante un narcisismo.

Esta nueva esfera del individualismo se expresa en una personalización que arrastra al individuo a una auto-identificación personal fuera de sí como sujeto social ahistórico. Ya nada importa; ni el pasado ni el futuro: Yo vivo el ahora. El proceso que Lipovetsky¹⁰⁹ describe como "la indiferencia pura", termina por despojar al hombre de su conciencia social y funcional. La hipóstasis en la que la indiferencia y el escepticismo encuentran su manifestación, hacen caer al individuo posmoderno en un estado en el que nada lo sorprende, nada lo emociona, y, en el caso esporádico e hipotético de que algo llega a hacerlo – quizás una película, o un libro, o un programa de TV – lo hace sólo por el momento que éste dura, tal vez un poco más o un poco menos. El punto es que la atención del ser posmoderno es efímera.

El bombardeo de información continua y su vertiginosa velocidad, imprime una carga cándida, seductora y hedonista al contenido de la misma, con el objeto de "captar la atención", que logra, en cualquier caso una ausencia de la capacidad para ser sorprendido. En un ámbito en el que todo se dice, todo se muestra, todo se hace, ya nada nos sorprende. "Sólo busco lo que me produzca placer". Narciso entonces se mira y se adora a sí mismo tan sólo en su expresión fenomenológica como *Dasein* (ser ahí), en su inmediatez, en su cuerpo, en lo que es. Al difuminarse los aspectos ideológicos que proporcionaban la religión o la política, la división entre cuerpo y alma,

¹⁰⁹ Cf. LIPOVETSKY, Gilles; *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2002.

materia y espíritu, colapsa. En efecto, la tendencia de los individuos es a la identificación de sí mismos como cuerpos. Esto es, sin trascendencia alguna.

La importancia de estos aspectos reside en que este repliegue hacia mí mismo marca una nueva pauta en el ansia de conocimiento (información) por parte del hombre de hoy. Un yo omnipotente es implantado como un ideal posible al que tiene acceso cualquier individuo anónimo de la sociedad. Al mí mismo se le responsabiliza de su universo por medio de una sicologización de procesos sociales, políticos y económicos contemporáneos. En los aclamados y popularizados libros de auto-ayuda —por tomar un ejemplo— yo puedo lograr todo lo que me proponga; tan sólo debo tomar conciencia de esto: superarme para, con una actitud positiva, tener un “feliz” hogar, un “feliz” trabajo en una “feliz” sociedad.

Una de las amenazas más agudas en contra del espacio público en que los hombres actúan, es precisamente la transvaloración e inversión (casi abyecta) del sujeto hacia el cual va dirigida la responsabilización de las contradicciones sociales. Ya no son las condiciones de existencia sociales, las que son responsables de mis condiciones de vida, ahora soy yo mismo el responsable de mi modo de vida.

Además el narcisismo al hacer al “yo” blanco de todas sus acciones, conlleva intrínsecamente la radicalización del abandono de la esfera pública. Las tendencias contemporáneas a “aprender a quererme uno mismo” desembocan en un tipo especial de intimidad solipsista en la que palabras como “liberación”, “independencia” y “autonomía”, van cargadas de un ánimo por “amarse tanto a sí mismo que no se necesite de nada ni de nadie para ser feliz”.



Vemos entonces la historia de un sujeto que ha visto caer frente a sí todos los ideales e instituciones trascendentales y trascendentes. Su respuesta ha sido el repliegue hacia sí mismo, su autodivinización, su aislamiento y el rechazo a la trascendencia.

Ante este panorama ¿cuál es el sentido del silencio sagrado del Tathâgata?
¿Qué es lo que nos transmite ese silencio?

Sintetizaremos nuestra idea diciendo que lo que este silencio nos aporta es la posibilidad de **renunciar a ser trascendente** —aniquilación del sujeto— **pero no a la trascendencia**. Dicho de otro modo, renunciar a Dios pero renunciar igualmente a la individualidad del yo, del mí mismo. El problema es que la anulación de Dios podría, peligrosamente, llevar a un endiosamiento del Hombre y sus creaciones, con lo cual no habría aniquilación de Dios sino un reemplazo de éste. De hecho, este es —desde nuestra perspectiva— la situación de nuestras sociedades, en las cuales Dios no ha muerto —tal y como afirma Onfray— sino, más bien, ha sido engullido por el Hombre. La ciencia, la política y la economía, por tomar tres ejemplos, se yerguen incólumes, exactas, divinas, por encima incluso de los hombres mismos que las crearon. Así, el eco del budismo en occidente, nos repite a viva voz que podemos renunciar a Dios y con él, a todo tipo de apoyo social, humano, científico o ideológico; sin tener que renunciar necesariamente a la trascendencia de nuestra experiencia vital. O sea, que sí podemos (y debemos) enfrentar el vértigo de la aniquilación de todos los dogmas auto-construidos por el hombre, incluido el de la negación misma de Dios.

¿Qué es lo que nos repite este eco silencioso? Que si aceptamos que el signo de los tiempos en que vivimos, es la construcción de una sociedad cada vez más atea, la doctrina del Buddha podría proporcionarle a ese ateísmo, un camino en que radicalice sus posturas sin que por eso éste

caiga en un nihilismo violento y sin sentido. Hablamos de la orientación para un ateísmo que amenaza con engullir al hombre mismo que lo creó. O lo que es lo mismo, un ateísmo que está renunciando completamente a cualquier tipo de trascendencia.

Ahora bien, queda como tarea empezar a describir cómo ha de hacerse esta radicalización.

Por lo demás, la labor de analizar los fenómenos del ateísmo y los ideales ascéticos en nuestras sociedades implican igualmente un esfuerzo por rescatar al hombre del nihilismo salvaje que lo embarga. Nuestro modesto escrito pretende abrir los caminos de reflexiones ulteriores que exploren dimensiones tradicionalmente olvidadas por la filosofía, pero que no por eso dejan de ser humanas.

Consideramos que el mensaje más relevante para nuestro tiempo es ese. Abrir el límite de las posibilidades humanas que tan violentamente han sido reducidas. Consideramos que este es el eco del silencio de Buddha. Silencio al cual ahora volvemos nosotros.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES; *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1987
- BASHO, M. *Sendas de Oku*, Benrido, Kioto, 1992
- BATAILLE, G. *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 2001.
La experiencia interior, Taurus, Madrid, 1971.
- CLEARY, T. *Antología Zen*, EDAF, Madrid, 2004.
- COHEN, M. *Buda*, Norma, Bogotá, 2000.
- CONZE, E. *El budismo, su esencia y su desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- CUARTAS, J. *Blanco, Rojo, negro—El libro del haikú*, Universidad del Valle, Cali, 1998.
El Budismo y la filosofía—contrastes y deslazamientos, Universidad del Valle, Cali, 2003.
- DESHIMARU, T. *La práctica del Zen*, Kairós, Barcelona, 1993.
- ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1992.
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1998.

FROMM, E. *Budismo zen y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1994.

Y seréis como dioses, Paidós, Barcelona, 2001.

FREUD, S. *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2002

Obras Completas Vol. XVII, Amorrortu, Buenos Aires, 1989.

HOLSTEIN, A. *Cien koans del budismo Chan*, EDAF, Madrid, 2005.

KIEW, W. *El libro completo del Zen*, Martínez Roca, Barcelona, 2000.

LIPOVETSKY, G. *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2002.

NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000

Obras selectas, Edimat, Móstoles, 2000

Así hablaba Zaratustra, Cometa, Medellín, 1999

ONFRAY, M. *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006.

PANIKKAR, R. *El silencio del Buddha – Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1999.

SCHAEFFLER, R. *Filosofía de la religión*, Sígueme, Salamanca, 2003.

SUSUKI, D. *Budismo zen y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1994.

ZEVA, L. *América como conciencia*, U.N.A.M., México, 1990.