

HORIZONTES DE PENSAMIENTOS

Vol. **III** No. **1**

**FILOSOFÍA JAPONESA
ESTUDIOS HUMANIDADES**

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE
ISSN: 2711-4848

WWW.HORIZONTEINDEPENDIENTE.COM

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

Número semestral de artículos académicos. Horizontes de Pasamientos es el número académico publicado por la Revista Horizonte Independiente periódicamente cada semestre (enero-junio) (julio-diciembre). Ensayos, reseñas, cartas/correspondencia, cuento largo/ relato largo, arte/fotografía.



COPYRIGHT

Todos los contenidos publicados son propiedad de a Revista Horizonte Independiente y de la compañía HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S Se prohíbe la reproducción total o parcial de cualquiera de los contenidos que aquí aparezca, así como su traducción a cualquier idioma sin autorización escrita por su titular.

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

VOLUMEN III NÚMERO 1 Abril 2022 - Diciembre 2022

Horizontes de Pensamientos es el número académico publicado por la *Revista Horizonte Independiente* periódicamente cada semestre (enero-junio) (julio-diciembre).

El objeto de este número es publicar ensayos, reseñas, cuentos/relatos, fotografía/arte, y carta/correspondencia originales e inéditos de autores nacionales o internacionales en español o inglés. El número tiene un enfoque amplio y está abierta a investigaciones sobre las diferentes temas de humanidades como nuevos objetos de estudio de filosofía, sociología, literatura, filología, antropología, psicología, arte, etc. El número está dirigido a profesionales, investigadores, estudiantes, o cualquier interesado en áreas de las humanidades.

Al tener una gran variedad de visualización de contenidos formamos los llamados "módulos" de división. Los módulos son: columnas de opinión, artículos académicos y audiovisuales.

Artículos académicos: para este módulo recibimos ensayos, reseñas, cuentos largos/relatos, carta/correspondencia, fotografía/arte que se manejen en el estilo de escritura donde se reflejen temas de las humanidades.

Columnas de Opinión: módulo que recibe columnas filosóficas, políticas, literarias, poesía y columnas que relacionen temas de la cultura popular con las humanidades.

Audiovisuales: módulo que publica entrevistas, podcast, transmisiones en vivo, videos informativos y videos explicativos sobre temas de humanidades (filosofía, antropología, filología, sociología, literatura, etc). Actualmente cuenta con dos programas de podcast: "*Charlas RHI con Brayan Solarte*" y "*Legere: programa de podcast*"; un programa de entrevistas dirigido por nuestro director Nicolás Orozco M., promociona y organiza dos coloquios "*Coloquio Mujeres Filósofas y Pensamiento Feminista*" y "*Coloquio de Filosofía de la Religión y de la Espiritualidad*".

Todos los contenidos publicados son propiedad de la Revista Horizonte Independiente y de la compañía HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S

Se prohíbe la reproducción total o parcial de cualquiera de los contenidos que aquí aparezca, así como su traducción a cualquier idioma sin autorización escrita por su titular.

Correspondencia:

horizonte.independiente@gmail.com
articulosrhi@gmail.com



Disponible en línea:

<https://horizonteindependiente.com/numeros/>

ISSN: 2711-4848

Volumen III No. 1 / 1ra publicación 12 dic. 2022.

Editor: Friedrich Stefan Kling.

Asistente editor: Nicolás Orozco M.

Departamento Editorial: Hernán Medina Botero, Adriana Martínez, Camilo Ordóñez Pinilla, Brayan D. Solarte y Carlos Mario Moreno.

Corrección de estilo: Departamento Editorial.

Concepto, diagramación y cubierta: Carla Díaz Escobar & Nicolás Orozco M.

Fundadores: Nicolás Orozco M., Brayan D. Solarte, Leonardo Forigua Rincón & Carla Díaz Escobar.

Director: Nicolás Orozco M.

Vicedirector: Brayan D. Solarte

www.horizonteindependiente.com

INDICE

I EDITORIAL

Por: Friedrich Stefan Kling

III PRESENTACIÓN DE DOSSIER

Por: Raquel Bouso

IX MEMORIAS: CONVERSACIONES DE FILOSOFÍA JAPONESA 2022 (1ª EDICIÓN)

Por: Carlos Barbosa Cepeda & Nicolás Orozco M.

Dossier

- 1 **¿YO SOY AUTÉNTICO? LA BÚSQUEDA DE LA AUTENTICIDAD EN NISHITANI KEIJI**
Amanda Sayonara Fernandes Prazeres
ENSAYO / Filosofía
- 20 **TRANSPERSONALIDAD COMO CLAVE PARA UN PENSAMIENTO ECOLÓGICO Y COMUNITARIO**
Rebeca Maldonado
ENSAYO / Filosofía
- 46 **FILOSOFÍA JAPONESA: EL GIRO KAMAKURA**
Carlos Barbosa Cepeda
ENSAYO / Filosofía
- 76 **LA PALABRA VERDADERA SEGÚN KŪKAI: SOBRE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA JAPONESA**
Raquel Bouso
ENSAYO / Filosofía

Estudios

99 **EL PROBLEMA DE LAS HUMANIDADES: REVISIÓN DE
ASPECTOS NOCIVOS PARA EL CULTIVO HUMANISTA**

Nicolás Orozco M,

ENSAYO / Humanidades

120 **UNA MEDITACIÓN SOBRE EL PODER DE LA PALABRA**

Carlos Germán Juliao-Vargas

ENSAYO / Estudios sociales

EDITORIAL

En este año del 2022 presentamos la publicación del primer número del tercer volumen de *Horizontes de Pensamientos* con dossier en filosofía japonesa. *Horizontes de Pensamientos* es el número académico de la Revista Horizonte Independiente que tiene como fundamento la promoción de artículos de investigación y divulgación de las humanidades dentro de un marco fuertemente académico. Un año antes de la aparición de esta publicación y de su homóloga en la revista (*Expresiones de Humanidades*) se organizó la consolidación de difusión del conocimiento humanista bajo el liderazgo de nuestros primeros fundadores, Nicolás Orozco M. y Brayan D. Solarte quienes tenían en mente un proyecto que conectara las dos caras de la moneda del conocimiento: el mundo académico y el no académico. La fundación de la *Revista Horizonte Independiente* es seguramente el proyecto humanista más amplio e inclusivo naciente en el país de Colombia. En sus inicios el proyecto estaba presentado para ser parte de la Universidad El Bosque a modo de una revista de estudiantes de Filosofía que se alzaba con el nombre de *Revista de Estudiantes Ideas Libres* donde el principio radicaba en la variedad tipográfica para la expresión de la filosofía; esto es, no solo limitarse al ensayo y la reseña para escribir contenido filosófico. La acogida por parte del Departamento de Humanidades y en general por el Comité Curricular del programa de Filosofía UEB fueron satisfactorias. Las dinámicas del aquel entonces Colciencias no permitían tal libertad para la postulación de

trabajos que salieran del marco habitual y académico por lo que nuestros fundadores se vieron en la necesidad de tomar otro rumbo y constituir legalmente la empresa HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S para poder lanzar una revista profundamente diferente a lo conocido. Fue entonces que entre el 2019 y el 2020 se constituye no solo la empresa sino la revista con una independencia de contenidos y de esqueleto tipográfico.

Uno de los cambios esenciales de entre la propuesta de revista anterior y la naciente Horizonte Independiente radicaba en una ambición mayor y pasar de una revista que solo tratara temas de filosofía a una revista de humanidades que pudiera abarcar los temas de literatura, cultura, política, filología, antropología, sociología, poesía, historia, psicología y filosofía evidentemente. El nombre de la revista nace de aquella necesidad de ampliar el horizonte de los modos de escritura y de la forma necesaria de una revista de humanidades para congeniar las exigencias de la actualidad al conectar el mundo de

las ideas académicas con el público que hoy por hoy no parece muy interesado en este tipo de saberes por su dificultad y su falta de contexto intuitivo. El “independiente” de la revista busca dar ese punto de quiebre entre los modos tradicionales de difusión de conocimiento académico a nuevas ideas y propuestas que no solo tuvieran los contenidos de la tradición sino que pudieran tener aquella libertad de acción para el desarrollo de nuevos procesos. Es así que con esta nueva publicación de *Horizontes de Pensamientos* se vuelve a reiterar el propósito de la revista de mostrar la importancia de las humanidades en la actualidad al presentar trabajos rigurosos en un marco de conocimiento que hoy por hoy no es tan conocido en el mundo filosófico como lo es la filosofía japonesa.

FRIEDRICH STEFAN KLING

EDITOR
REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

PRE SEN TA CIÓN

En el marco del proyecto cultural de Horizonte Independiente, el último número de la revista que lleva el mismo nombre dedica un dossier a la filosofía japonesa. Este dossier incluye distintos trabajos que cubren diversos períodos, autores y temas: una aproximación al pensamiento budista tántrico de Kūkai (774-835), un recorrido por el período Kamakura (1185-1392), que vio florecer las escuelas budistas zen, Tierra Pura y Nichiren, y dos artículos que examinan la obra del filósofo Keiji Nishitani (1900-1990), vinculado a la Escuela de Kioto, a partir de los conceptos de autenticidad y transpersonalidad respectivamente. Este último trabajo, un artículo titulado “Transpersonalidad como clave para un pensamiento ecológico comunitario”, incluye tres aspectos que nos servirán

para presentar a las lectoras y los lectores la oportunidad del dossier.

En primer lugar, en el mencionado artículo, la transpersonalidad en Nishitani es considerada a la luz de la noción de “naturaleza búdica” desarrollada en la tradición budista Mahāyāna, cuyos orígenes se sitúan en India alrededor del siglo I antes de nuestra era, y que se difundió sobre todo por el este asiático. Este aspecto nos muestra claramente que, pese a que Nishitani sea un filósofo formado en la filosofía académica moderna, lo cual en Japón equivale prácticamente a la filosofía occidental desde que esta se introduce en el periodo Meiji (1868-1912), mantiene un vínculo vivo con sus raíces culturales y esto se refleja en su filosofía, en la que se sirve de fuentes y recursos conceptuales de las tradiciones de pensamiento asiáticas. En el caso de los pensadores japoneses premodernos, como Kūkai, Dōgen (1200-1253), Shinran (1173-1263) o Nichiren (1222-1282), obviamente existe un vínculo más explícito y una clara continuidad entre su pensamiento y la cultura japonesa, informada, principalmente, por las

tradiciones sintoístas, budistas, confucianas y daoístas. Hasta los inicios de la modernidad, las influencias intelectuales llegaban fundamentalmente de China, la civilización de referencia en toda Asia oriental. Desde la apertura de las fronteras del país tras su cierre durante casi dos siglos y medio, el nuevo régimen político y las reformas, en particular del sistema educativo y científico, emprendidas por el gobierno Meiji, Japón adoptará el modelo de conocimiento occidental. De ahí que la filosofía moderna japonesa tome forma frente al espejo de la filosofía europea.

En segundo lugar, la concepción de la transpersonalidad en Nishitani, que como se ha dicho bebe de fuentes budistas, es puesta en relación en el artículo con el concepto de “interagencialidad” en el pensamiento del antropólogo británico Tim Ingold. Este antropólogo ha abogado por una redefinición de la disciplina de la antropología como una *philosophy with the people in* (una filosofía que incluya las personas). En su obra *Anthropology. Why It Matters* (2018:

10), Ingold describe a los filósofos como almas solitarias, más proclives a replegarse sobre sí mismos en el estudio de los textos canónicos de pensadores como ellos -en su mayoría, aunque no exclusivamente, hombres blancos muertos- que a involucrarse directamente en las caóticas realidades de la vida ordinaria. En su opinión, los antropólogos, por el contrario, filosofan en el mundo. Su trabajo, basado tanto en la observación de diversas culturas como en numerosos estudios antropológicos y filosóficos, le ha llevado a distinguir entre saber y conocer. El conocimiento, según Ingold, tendría que ver con la acumulación de información, fijar las cosas con conceptos y categorías de pensamiento a fin de explicarlas y predecirlas. Ser sabio, en cambio, implicaría aventurarse en el mundo y asumir el riesgo de exponerse a lo que acontece en él, admitir la presencia de los demás, prestarles atención, cuidar de ellos. De esto se desprende, por un lado, la necesidad de repensar los límites establecidos convencionalmente entre los campos del saber, pues acaban resultando demasiado

estrechos o rígidos a la hora de abordar una realidad tan compleja y cambiante como es el ser humano. Por otro lado, la visión que transmite Ingold de la tarea filosófica como el estudio de una serie de obras canónicas escritas por hombres blancos occidentales lamentablemente todavía se encuentra ampliamente extendida. Como antídoto a fin de rebasar los limitados marcos de comprensión decimonónicos a los que la academia se ha amoldado, no solo contamos con la aportación del trabajo antropológico que nos acerque a los saberes de pueblos no occidentales sino también con la práctica filosófica intercultural, es decir, una filosofía que se constituye a partir del diálogo y la traducción entre las diferentes tradiciones de pensamiento, incluida la japonesa. Es seguramente el encuentro con culturas indígenas y tomar en consideración otras formas de vivir y comprender la realidad, lo que ha llevado a Ingold a teorizar su distinción entre saber y conocer, tal como los estudios de sinología, hicieron al filósofo François Jullien distinguir entre la vía de la sabiduría tomada en la antigua

China de la filosofía surgida en Grecia. Al observar cómo surgieron y se desarrollaron ambos caminos del pensar, Jullien constató que el segundo optó por una forma de conocimiento distanciada, jerarquizada, que trataba de fijar y codificar el pensamiento, y distanciarse de la religión, mientras que la vía sapiencial china privilegió una forma de comprensión lo más abierta posible a la realidad para poder aprehenderla a cada momento en la forma en que se presente. Vemos, por tanto, cómo no solo la filosofía japonesa se ha formado tradicionalmente con recursos conceptuales diversos procedentes de diferentes tradiciones, mayoritariamente asiáticas primero, occidentales después, sino que la investigación científica y tecnológica puesta en marcha en Japón en la modernidad a raíz de la implantación del modelo disciplinar académico occidental, transformó la relación con el saber tradicional. Contrariamente a lo que cabría pensar, sin embargo, este saber no ha desaparecido del todo, tampoco en el seno de la filosofía académica moderna. La filosofía de la Escuela

de Kioto, formada en torno a la figura de Kitarō Nishida (1870-1945), constituiría una muestra en ese sentido, pues, aunque las formas discursivas, los interlocutores y los temas abordados en las obras de estos filósofos revelan la clara impronta de la filosofía occidental, de manera sutil y a menudo entre líneas, emerge una forma de pensar que no se ajusta a los límites establecidos mencionados y que delata una cierta continuidad con las fuentes tradicionales. En tercer lugar, la mención a un “pensamiento ecológico comunitario” en el título del artículo que tomamos como referencia, nos introduce otro aspecto que, en cierto modo, guarda relación con el segundo. El hecho de que la filosofía de Nishitani, pero también de Kūkai o Dōgen, pueda dialogar con la de Ingold y otras pensadoras y pensadores contemporáneos, nos indica el potencial de la filosofía japonesa para afrontar los retos actuales. Ciertamente es posible aproximarse a la filosofía japonesa desde una mirada más bien arqueológica o genealógica, para reconstruir su, poco conocida en

Occidente, historia intelectual. Asimismo, la filosofía japonesa despierta un particular interés entre filósofos ocupados en pensar formas alternativas a las que han predominado en Occidente de pensar la subjetividad (e intersubjetividad) o la relación entre cultura y naturaleza. Tal vez nunca como hasta ahora los seres humanos seamos tan conscientes del impacto irreversible que hemos causado en el medio ambiente, y de ahí que no seamos capaces de pensar una nueva era de la vida en la tierra en otros términos a los que proponen los teóricos del “Antropoceno”, o que seamos tan conscientes de nuestra posible extinción como especie a corto plazo, o que seamos tan conscientes de que es necesario redefinir lo que significa ser humano dada nuestra dependencia cotidiana de los dispositivos tecnológicos o los sueños (o pesadillas) que alimenta la inteligencia artificial de un futuro posthumano. En este contexto, tanto al mirar atrás para entender qué nos ha llevado a esta situación, como al mirar hacia adelante para sugerir direcciones mediante las que conducirnos de forma distinta,

la filosofía, con su vocación universal y su pluralidad de manifestaciones, ocupa un lugar esencial. Podemos empezar modestamente por reparar la injusticia epistémica que ha llevado a vetar o limitar el acceso al saber a las mujeres o a excluir de la historia de la filosofía las diversas tradiciones de pensamiento. De esta manera, la revisión historiográfica crítica complementaría la ampliación del canon filosófico para incorporar, por ejemplo, el pensamiento japonés, con sus propias contradicciones y debates internos. Tal vez desde estos nuevos horizontes de comprensión, las personas filósofas, como las antropólogas en el sentido ingoldiano, se comprometerían con el mundo.

Estos tres aspectos que nos hablan de fuentes budistas (y de la continuidad discontinua entre el pensamiento premoderno y la filosofía académica moderna en Japón), de diálogo filosófico intercultural e interdisciplinar y del reto contemporáneo de pensar otra forma de habitar el mundo en su doble vertiente ecológica y

comunitaria, creo, ponen de manifiesto la oportunidad de dedicar el dossier a la filosofía japonesa. Me refiero a oportunidad en el sentido de momento o circunstancia favorable para su publicación, pero también en el sentido originario del término latino *opportunitas*. El análisis etimológico de la palabra apunta a que el prefijo *op-* se refiere a que uno está delante de algo; *portus*, significa puerto, de mar o de montaña, cualquier apertura que permita la salida, el transporte o la circulación; y a que el sufijo *-ātis*, indica cualidad. Así, la “cualidad de estar frente a un puerto” expresaría la posibilidad de estar ante un lugar de paso, abierto al tránsito, y de ahí, que este dossier nos brinde la oportunidad de iniciar una travesía y entrar en contacto con el mundo.

RAQUEL BOUSO

PRESIDENTA EUROPEAN NETWORK
OF JAPANESE PHILOSOPHY.
UPF, BARCELONA

MEMORIAS

CONVERSACIONES DE
FILOSOFÍA JAPONESA 2022

Conversaciones de Filosofía Japonesa es un evento de encuentro internacional para la exploración de la riqueza filosófica de Japón. A partir de la modalidad virtual presentamos una serie de conferencias donde el propósito sea el de aclarar, profundizar y compartir diferentes enfoques, temáticas y épocas de las ideas filosóficas que ha tenido en toda su historia el país de Japón. El evento se desarrolló durante el 19 de mayo hasta el 14 de junio de 2022 con un total de 9 conferencias transmitidas en vivo y grabadas en el canal de YouTube de la Revista Horizonte Independiente. La conferencias se dividieron por dos secciones: por épocas y por temáticas. En la sección de épocas se trabajaron los temas de "Introducción a la filosofía japonesa y sus inicios(ss.IX-XIII)", el periodo Kamakura, época contemporánea y el periodo Edo; en la sección de temáticas se abordaron temas como la estética, la ética, la cuestión ambiental, la mente y la política. A continuación unas palabras de Carlos Barbosa y Nicolás Orozco M. a modo de memorias del evento.

Parece ser que en el medio académico latinoamericano mucha gente, especialmente la gente más joven, está dispuesta a aceptar que Japón tiene filosofía; es más, con frecuencia lo presuponen. Pero esa apertura viene acompañada de un casi absoluto desconocimiento de la tradición filosófica japonesa. No es de extrañarse: las universidades de la región casi nunca ofrecen cursos por fuera del estrecho e incluso asfixiante marco del canon de la filosofía “occidental”. Pensando en contribuir a suplir esta creciente demanda insatisfecha en Latinoamérica, la Revista Horizonte Independiente (RHI) y Asociación Latinoamericana de Filosofía Intercultural (ALAFI) unimos fuerzas junto con la European Network of Japanese Philosophy (ENOJP) para organizar el evento en línea que titulamos *Conversaciones de Filosofía Japonesa*, que tuvo lugar entre mayo y junio de 2022.

La idea, pues, era ofrecer un espacio de divulgación que permitiera al público general un primer punto de contacto con la filosofía japonesa, pero a la vez diera la oportunidad de explorar algunos temas con

profundidad. Por ello invitamos a ocho especialistas que ofrecieron nueve conferencias en total: seis en español, una en portugués y dos en inglés. Seis de nuestros ocho expertos son latinoamericanos; tres del total son mujeres. Cuatro de las nueve presentaciones cubrieron filosofía japonesa clásica (desde el siglo IX hasta el XVIII). En suma, apuntamos a la diversificación tanto de los temas como de las voces invitadas; y aunque claramente hace falta seguir trabajando en dicha dirección, es un punto de partida favorable.

En los inicios del evento tuvimos dos conferencias primordialmente introductorias, ambas ofrecidas por Carlos Barbosa. Una (la inaugural) sirvió como ocasión para mostrar el panorama general de la filosofía japonesa: sus características, sus periodos, sus principales tradiciones; y también dio ocasión para profundizar un poco en su figura fundacional: el monje, calígrafo y talentoso tratadista Kūkai (774-835). La segunda charla cubrió la revolución del siglo XIII en el ambiente budista japonés que significó a su vez uno de los

momentos más creativos e influyentes en la historia de las ideas en Japón, que naturalmente también dio paso a varios de los filósofos que más profunda marca han dejado en ella, como por ejemplo Shinran (1173-1268) o Dōgen (1200-1253).

Un vistazo a la filosofía del periodo Edo (1600-1868) se dio más adelante con dos conferencias. En “Views of nature in Japanese philosophy” (“Perspectivas de la naturaleza en la filosofía japonesa”), Roman Pașca se propuso presentar tres personajes representativos de diversas perspectivas sobre la naturaleza en el pensamiento nipón: Kūkai (774-835), Andō Shōeki (1703-1762) y Minakata Kumagusu (1867-1941). Por su parte, Alexandra Mustățea se ocupó de explicar las ideas de varios filósofos confucianos del periodo Edo en su charla “Edo philosophy” (“Filosofía Edo”), con énfasis en la noción de persona y en la controvertida figura de Yamaga Sōkō (1622-1685).

Las restantes conferencias del evento se ocuparon principalmente de figuras contemporáneas. En “As

três filosofias de Kuki Shūzō” (“Las tres filosofías de Kuki Shūzō”), Diogo da Silva sostiene que la filosofía de Kuki (1888-1941) comprende tres capas diferentes: hermenéutico-estético-política, la contingencia como método y la filosofía como literatura. De este modo, contribuye a un panorama mucho más completo del autor del que se ofrece habitualmente incluso en Japón. Más adelante, Amanda Fernandes argumentó en “Filosofía japonesa contemporánea: en búsqueda de la autenticidad” que el problema de la autenticidad debe ser considerado un problema muy relevante en el ambiente filosófico japonés, especialmente en el marco de la modernización; y para explicarlo recurre especialmente a la figura de Nishitani Keiji (1900-1990), quien se ocupó de esta problemática y de otras muy relacionadas con ella: la subjetividad, el nihilismo, la relación entre ciencia y religión. “Filosofar para vivir en los términos de Watsuji Tetsurō” fue el título de la conferencia de Ana Rico, quien intenta aproximarnos a la ética de Watsuji (1889-1960) desde la noción de filosofía como forma de vida, lo

cual habilita ponerla en diálogo con figuras estoicas como Marco Aurelio.

Felipe Cuervo se propuso explorar la filosofía japonesa de la mente desde un lugar usualmente no explorado al respecto: Tanabe Hajime (1885-1962), personaje hartamente influenciado por el budismo de la tierra pura y, con ello, marcado por categorías como la oposición entre propio poder y otro poder. Fernando Wirtz, por su parte, discutió en “Mito y nación en la filosofía japonesa” la relación entre el mito y la nación, para lo cual se valió de controvertidas pero creativas ideas de varios pensadores de la Escuela de Kioto: como Nishida Kitarō (1875-1945), Tanabe Hajime, Kōsaka Masaaki (1900-1969) y Miki Kiyoshi (1897-1945).

Nos encontramos, en fin, con un evento bastante heterogéneo que, además, dio ocasión para discutir en profundidad varios problemas filosóficos relevantes hoy. Aun así, es también una posible puerta de entrada a la filosofía japonesa para quienes tienen interés en este campo. Ese fue nuestro intento y

seguirá siéndolo a medida que se ofrezcan nuevas ediciones. A continuación, prestaremos las conferencias con sus respectivos datos e hipervínculos para los interesados en ver las grabaciones de ellas.

CARLOS BARBOSA CEPEDA

COLUMNISTA RHI, MIEMBRO ENOJP Y
VICEPRESIDENTE ALAFI

NICOLÁS OROZCO M.

DIRECTOR REVISTA HORIZONTE
INDEPENDIENTE Y MIEMBRO
EUROPEAN NETWORK OF JAPANESE
PHILOSOPHY

CONFERENCIAS QUE PRESENTARON ARTÍCULO PARA EL DOSSIER

FILOSOFÍA JAPONESA: LOS PRIMEROS SIGLOS

CARLOS BARBOSA
CEPEDA

RHI, ALAFI, ENOJP
ÉPOCA SIGLO IX-XIII

En esta introducción histórica a la filosofía japonesa encontramos varios elementos para entender su carácter y sus orígenes. Primero figuran las características que, según Thomas Kasulis, la distinguen de la filosofía occidental: pensamiento involucrado, visión holográfica, argumentación por relegación, relaciones internas, filosofía in medias res y fusión de horizontes. Enseguida hallamos los periodos históricos de la filosofía japonesa: formativo, medio, periodo Edo y periodo moderno. En tercer lugar, presentamos sus principales tradiciones: budismo, confucianismo, estudios nacionales, estudios holandeses y la filosofía académica contemporánea. Finalmente, presentamos con algún detalle a la figura fundacional de la filosofía japonesa: Kūkai (774-835).

JUEVES 19 DE MAYO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

FILOSOFÍA JAPONESA CONTEMPORÁNEA: EN BÚSQUEDA DE LA AUTENTICIDAD

AMANDA
FERNANDES

ALAFI, ENOJP
ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

Encontramos aquí, pues, una presentación de la filosofía japonesa desde el problema de la autenticidad, con especial énfasis en Nishitani Keiji (1900-1990). Esta cuestión se vuelve urgente para Japón especialmente a partir de la modernización: el país se moderniza para preservarse frente a los poderes coloniales europeos. Por tanto, este proceso hace inevitable plantearse la cuestión de cuál es la identidad japonesa. En ese marco sociohistórico pensadores como Nishitani se plantean el problema de la autenticidad dialogando críticamente con la modernidad occidental, y para ello intentan elaborar perspectivas filosóficas enriquecidas por elementos del budismo japonés.

MIÉRCOLES 25 DE MAYO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

FILOSOFÍA JAPONESA: LA “REFORMA” KAMAKURA

CARLOS BARBOSA
CEPEDA

RHI, ALAFI, ENOJP
ÉPOCA PERIODO KAMAKURA

LUNES 23 DE MAYO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

Un momento clave para el desarrollo de la filosofía en Japón fue, sin duda, el siglo XIII, tiempo en el cual el budismo tendai empieza a perder su hegemonía dentro del ambiente religioso e intelectual. La enorme inestabilidad política de Japón en aquel entonces motivó la formación de varias heterodoxias dentro del tendai, las cuales traerían importantes innovaciones filosóficas que estimularían el ambiente intelectual por siglos incluso hasta nuestros días. A fin de presentarlas, introduciremos varias figuras centrales de la “reforma” budista japonesa del siglo XIII: Hōnen (1133-1212), Shinran (1173-1268), Dōgen (1200-1253) y Nichiren (1222-1282).

CONOCE LAS CONFERENCIAS DEL EVENTO

ANA ISABEL RICO
TORRES

RHI
TEMÁTICA ÉTICA

FILOSOFAR PARA VIVIR EN LOS
TÉRMINOS DE WATSUJI TETSURŌ

MIÉRCOLES 25 DE MAYO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

DIOGO CÉSAR
PORTO DA SILVA

ENOJP
TEMÁTICA ESTÉTICA

AS TRÊS FILOSOFIAS DE KUKI
SHŪZŌ

SÁBADO 21 DE MAYO |
PORTUGUÉS | [VER AQUÍ](#)

ROMAN PASCA

ENOJP
TEMÁTICA LA CUESTIÓN
AMBIENTAL

VIEWS OF NATURE IN JAPANESE
PHILOSOPHY

JUEVES 26 DE MAYO |
INGLÉS | [VER AQUÍ](#)

FELIPE CUERVO
RESTREPO

RHI
TEMÁTICA LA MENTE

EN BUSCA DE UNA MENTE QUE NEGAR

VIERNES 03 DE JUNIO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

FERNANDO WIRTZ

ENOJP
TEMÁTICA POLÍTICA

MITO Y NACIÓN EN LA FILOSOFÍA JAPONESA

LUNES 13 DE JUNIO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

ALEXANDRA
MUSTATEA

ENOJP
ÉPOCA EL PERIODO EDO

EDO PHILOSOPHY

MARTES 14 DE JUNIO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

[VER PÁGINA DEL EVENTO: CLICK AQUÍ](#)

[VER PLAYLIST YOUTUBE DEL
EVENTO: CLICK AQUÍ](#)

RHI

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

DOSSIER

¿YO SOY AUTÉNTICO? LA BÚSQUEDA DE LA AUTENTICIDAD EN NISHITANI KEIJI

Amanda Sayonara Fernandes Prazeres¹
ENSAYO

Invitada especial.

1 Doctorada en Humanidades (UPF, Barcelona, España) con enfoque en Filosofía. Master en Filosofía (Metafísica) y grado en Filosofía por UFRN (Brasil). Es cofundadora de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Intercultural (ALAFI) y actualmente es profesora sustituta de Filosofía del IFRO (Brasil). Amanda Fernandes viene desarrollando investigación en Filosofía Japonesa y Filosofía Intercultural.

¿YO SOY AUTÉNTICO? LA BÚSQUEDA DE LA AUTENTICIDAD EN NISHITANI KEIJI²

Am I authentic? The search for authenticity in
Nishitani Keiji³

Amanda Sayonara Fernandes Prazeres

RESUMEN:

Este artículo investiga el problema de la autenticidad desde la perspectiva de Nishitani Keiji (1900-1990). La idea de autenticidad es vinculada al concepto de un *yo* verdadero, una identidad que diverge y es identificable de un modo de ser que es falso o inauténtico. En la tradición filosófica europea la idea de autenticidad parece depender de una estructura esencialista. Sin embargo, la alternativa propuesta de Nishitani inspirada en la tradición budista intenta superar los límites de la metafísica al reconsiderar las bases de la realidad y de la relación de interdependencia que los elementos de la realidad establecen entre sí.

Palabras clave: transontología, filosofía japonesa, vacuidad.

ABSTRACT:

This article investigates the problem of authenticity according to Nishitani Keiji (1900-1990). The idea of authenticity relates to the concept of the true self, an identity that is divergent and identifiable from a false way of being. In the European philosophical tradition, the idea of authenticity seems to depend on an essentialist structure. However, the alternative proposition of Nishitani inspired by the Buddhist tradition aims to overcome the limits of metaphysics while reconsidering the basis of reality and the relationship of interdependence established between the elements of reality.

Key words: transontology, Japanese Philosophy, vacuity.

²Recibido: 05 de julio 2022. Aceptado: 15 de julio 2022.

³Este artículo es un resultado compilado de la tesis “Yo transontológico: La respuesta de Nishitani a la subjetividad cartesiana”. UPF, 2019.

INTRODUCCIÓN:

¿Qué significa ser auténtico? La idea de autenticidad tiene que ver necesariamente con la correspondencia de uno con su identidad propia, en términos lógicos A es siempre igual A. En términos ontológicos la autenticidad es la equivalencia con la esencia absoluta e inmutable, es decir, concierne a la práctica constante de la cualidad que hace con que uno sea lo que es. Sin embargo, hace falta cuestionar qué propiedades definen eso que soy. ¿Sería posible pensar una concepción de autenticidad alejada de la concepción metafísica de esencia? Aún más, ¿estas propiedades son relativas a una identidad única e irremplazable de un ser humano particular, o tendría carácter universal representando a todos los seres humanos?

Además, si defendemos la existencia de un modo de ser auténtico, por consiguiente, es factible que uno actúe de modo inauténtico, contrario a su modo de ser verdadero. Frente a esa posibilidad, ¿cómo saber si estamos actuando de manera fiel a uno mismo? Y por último, ¿hay algo que cohibe el ejercicio de la autenticidad?

Ante todo, la autenticidad hace referencia al entendimiento del yo, el pronombre en primera persona que es analizado por primera vez como un concepto que necesita ser aclarado en la historia de la filosofía por el filósofo moderno por excelencia René Descartes (1596-1650). En la búsqueda por encontrar una verdad clara y distinta Descartes defiende la existencia del yo como la primera verdad de la cadena de razón.

Empero ¿qué soy entonces? Cosa pensante [res cogitans]. ¿Qué es eso? A saber, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. En verdad no son pocas cosas si todas me pertenecen⁴. (Descartes, 2009, p. 89).

En la historia de la filosofía la interpretación cartesiana del yo pasa a ser referencia de la naturaleza de qué significa ser humano, qué es interpretado

⁴En francés: "Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature." (AT, IX, 22)

como autoconsciencia, identidad personal y sujeto. Sin embargo, el filósofo de la Escuela de Kioto Nishitani Keiji (1900-1990) critica la tradición moderna y propone una interpretación alternativa de la definición del yo verdadero. Con ello, en este artículo, analizo si la filosofía japonesa, aquí representada por Nishitani podría contestar de modo satisfactorio a todas estas preguntas.

I. LA PÉRDIDA DEL YO

La pregunta sobre qué es eso que hace con que yo sea quién soy, ha sido contestada en la historia de la filosofía desde tres perspectivas distintas y complementares, la perspectiva metafísica, la personal y la social. La perspectiva metafísica defiende una concepción substancial o esencial y por lo tanto universal, es decir, común a todos los seres humanos. Ya la visión personal o subjetiva, comprende cada individuo como único y dotado de un conjunto de atributos particulares, esta identidad puede ser conceptualizada como el yo, o la interioridad. Por último, la visión social comprende que el contexto de las interacciones con los elementos de la realidad, como también la dinámica del momento histórico influyen directamente en la construcción del *yo*.

La concepción existencialista de inspiración budista de Nishitani cuestiona la visión metafísica del *yo* a la vez que defiende una propuesta que considera los aspectos personales, sociales e históricos. Nishitani defiende que el encuentro con el *yo* verdadero implica ante todo que uno tome conciencia de su propia interioridad perdida. En otras palabras, cotidianamente y sin darnos cuenta actuamos de modo inauténtico como consecuencia de asumir como verdadero el modelo propuesto por la filosofía moderna europea que tiene en René Descartes su más conocido representante. He analizado en detalle la crítica de Nishitani al cogito cartesiano en “*A experiência religiosa e a superação da modernidade em Nishitani Keiji.*” (2016) por esta razón no extenderé mi análisis aquí.

De acuerdo con el diagnóstico de Nishitani Keiji en *La Religión y la Nada*, las sociedades modernas viven colectivamente una crisis de carácter existencial

una vez que aceptan como verdadera, y promueven, la perspectiva moderna que reduce la esencia humana a su capacidad de pensar racionalmente. Con ello, la máxima cartesiana “*cogito, ergo sum*” se consolida como una propuesta filosófica primordial. También resalta el símbolo del sujeto moderno que se impone como el centro y único responsable por el conocimiento a la vez que reduce el mundo exterior a su objeto de análisis y explotación. Esta ilusión colectiva cohibe el ejercicio de la autenticidad al convertirse en parámetro de nuestro comportamiento y de nuestra autopercepción.

En su análisis, hemos soterrado nuestro yo verdadero bajo un enfoque racionalista que segrega y aísla el individuo del mundo material, impidiéndole ver la realidad como es. De modo general, el carácter de falsedad y desilusión que Nishitani atribuye al *ego cogito* no se limita solo a características amenazadoras derivadas del racionalismo miope y del dualismo, que enclaustra el sujeto además de objetualizar el mundo natural. En otras palabras, es incuestionable que esta concepción de subjetividad implica consecuencias éticas y epistemológicas reales que todavía necesitan ser superadas en la actualidad, pero la crítica de Nishitani va más allá de estos dos aspectos del problema. Desde mi punto de vista, la crítica nishitaniana tiene una naturaleza más elemental una vez que nos invita a reevaluar la noción que da soporte ontológico al *cogito*, a saber, la noción de sustancia.

Con la toma de conciencia confrontamos el vacío resultante de la aceptación de la narrativa ilusoria de que nuestro *yo* es un *ego* de tipo cartesiano. Por esta razón, estamos frente a una crisis existencial de carácter histórico en la cual los individuos que históricamente viven las consecuencias del proceso de modernización y cuestionan consistentemente su modo de ser, su existencia y su propósito de vida, acaban por reevaluar la narrativa moderna sobre la subjetividad y buscar respuestas.

De forma que la duda que emerge de esta experiencia conflictiva, llamada por Nishitani gran duda (jap. taigi 大疑), resulta en preguntas como:

¿se reduce mi naturaleza verdaderamente a nada más que a mi racionalidad? ¿qué es esto que soy? ¿hay de facto una esencia absoluta e inmutable capaz de determinarme?, ¿cuál es el sentido de mi existencia? Este tipo de cuestiones tiene un carácter algo existencial y ontológico, pues resultan en el análisis, por un lado, de nuestra vida individual y, por otro, de lo que es más elemental en nosotros mismos. Es a partir de la duda que identificamos que hay una ruptura con nuestro modo de ser verdadero, es decir, percibimos que no estamos actuando de manera fiel a uno mismo. Por lo tanto, esta crisis existencial-ontológica se caracteriza como la apertura de la posibilidad de retorno a nuestra interioridad auténtica.

Ante lo expuesto, la duda se caracteriza como un movimiento necesario de introspección y reflexión sobre nuestra propia naturaleza, que tendría como consecuencia el encuentro con el yo verdadero. Con ello, es posible percibir que la representación de una subjetividad puramente racional sea restrictiva en lo que concierne a nuestro modo de ser con relación al mundo, así como a nuestra *realización* del mundo. Además, las cualidades del sujeto moderno son fundamentalmente insuficientes, ya que no abarcan todas las dimensiones de la existencia humana al reducirnos solamente a una sustancia pensante. En resumen, para Nishitani nuestra interioridad verdadera está enterrada históricamente por una estructura social colectiva creada e impuesta culturalmente desde el proceso de modernización que se realiza a partir de la influencia del estilo de vida, modo de pensar y producir de la cultura euroamericana.

II. LA REALIZACIÓN DEL YO VERDADERO

El yo verdadero para Nishitani necesita ser encontrado detrás de la ilusión de la *res cogitans* cartesiana. Este proceso es una experiencia personal de encuentro en un primer momento con la duda. Esta última es la antesala de la realización de esta mismidad, ya que son las preguntas que evidencian los aspectos de falsedad imbuidos en el sujeto moderno. Sin embargo, esta duda radical no es contestada a partir de la capacidad racional de la estructura cognitiva de la mente del individuo que duda. Si así fuera, estaríamos

validando la misma estructura defendida como verdadera por el racionalismo cartesiano. Entonces, ¿desde cuál parámetro podemos validar la veracidad del yo defendido por Nishitani?

A partir del análisis de la propuesta filosófica de Nishitani, podemos indicar que la verdad se establece como *experiencia revelada*. Eso porque la verdad se *realiza*⁵ necesariamente desde la postura de que el *yo* y el mundo no son definidos por una sustancia absoluta, perene e inmutable, la cual es aprehendida por el sujeto. De otro modo, la realidad verdadera se revela con la experiencia de encuentro con la vacuidad (jap. *kū* 空).

Bajo la influencia del budismo, Nishitani defiende el punto de vista de la vacuidad (sans. *śūnyatā*) como el campo suficientemente radical para constituir la realidad. Eso implica defender una propuesta que (1) busca superar las limitaciones del modelo ontológico clásico de la oposición entre ser y no-ser, (2) saca el sujeto del papel de centro y último responsable por el conocimiento, a la vez que (3) enfoca en la experiencia como fuente del conocimiento verdadero.

Ante todo, para el filósofo japonés, la vacuidad es el campo que representa la afirmación de la realidad en su propia naturaleza original. En los términos de Nishitani, el campo de la vacuidad es “el terruño en el que nosotros estamos en nuestra propia naturaleza y el terruño en que las cosas son lo que son en sí mismas.” (173). Por tratarse del punto de vista que torna posible la revelación del yo y del mundo en su modo de ser verdadero, es denominada por Nishitani “campo del ‘hacer ser’ (*Ichtung*) en contraposición a la nihilidad, que es el campo de la ‘anulación’ (*Nichtung*)”

⁵ Nishitani emplea la palabra inglesa *realize*, buscando indicar el sentido, por un lado, de actualización (actualize) o manifestación de la palabra inglesa *and* y, por otro, de apropiación o aprehensión (*understand*). Con ello, Nishitani pretende indicar que el conocimiento no puede ser adquirido a través de la actividad racional del sujeto, es decir, no es un movimiento unilateral del individuo que analiza la realidad como objeto de conocimiento. Más bien, la realidad se manifiesta por sí misma en nosotros. “Uso el término para indicar que nuestra capacidad para percibir la realidad supone que la realidad se realiza (actualiza) a sí misma en nosotros; ésta es la única forma en la que podemos realizar (apropiar a través del entendimiento) el hecho de que así la realidad se está realizando en nosotros, y que, al hacerlo, tiene lugar la autorrealización de la realidad misma.” (Nishitani 42). Volveremos sobre la cuestión del conocimiento más adelante.

(Nishitani 195). En este sentido, la vacuidad se difiere de lo que Nishitani denomina como “la nada relativa” y “negativa de la nihilidad”, el campo de la aniquilación de sentido e imposibilidad de la existencia. Con ello, el campo de la vacuidad no puede ser comprendido como no-ser porque niega incluso la oposición entre ser y no-ser, construyendo una propuesta distinta acerca de las bases de la realidad.

Además, es necesario aclarar que al usar el término punto de vista (jap. 立場 *tachiba*), Nishitani define la experiencia de encuentro con la realidad en su verdad desde la transformación de nuestra mirada. Además, como alerta Heisig, esta postura defendida por Nishitani no es un mero punto de vista que uno pueda asumir objetivamente y sin esfuerzo; al contrario, el punto de vista de la vacuidad es el resultado de un disciplinado e impávido encuentro con la duda. (16).

En resumen, el campo de la vacuidad representa la afirmación del *yo* en su verdadera forma, por lo tanto, está en lo más íntimo de nosotros mismos, es decir, en nuestra interioridad. En este aspecto, la búsqueda de entendimiento o respuestas para el sinsentido de la realidad es, ante todo, una incursión existencial hacia lo más elemental en uno mismo.

En la propuesta de Nishitani, las cosas aparecen para nosotros como son en su modo de ser real, no habiendo ninguna distinción entre su naturaleza y su fenómeno. En este contexto, tampoco hay mediación del sujeto en el proceso de conocimiento. La cosa se revela, o en sus términos, se *realiza* en su mismidad desde un punto de vista en que no tienen lugar concepciones como sujeto ni objeto. En el campo de la vacuidad, afirma Nishitani, la postura de apego por parte del yo es negada:

Son vaciados tanto el sujeto como la manera en que las cosas aparecen como objetos de apego. Así todo está vacío verdaderamente, lo que supone que todas las cosas se hacen presentes a sí mismas aquí y ahora, tal como son, en su realidad original. Se presentan a sí mismas tal como son, en su *tathatā*, esto es, en su “no-apego”. (79).

Nishitani afirma el hecho de que su interés filosófico está intrínsecamente vinculado con las cuestiones manifiestas en nuestra realidad y vida cotidiana, en el espacio concreto del presente, aquí y ahora. La realización de las cosas en su realidad original, es decir, la presentación de lo verdadero, lo real, no se manifiesta como un concepto etéreo, absoluto y perfecto, apartado de la realidad cotidiana, sino que se realiza en nuestra existencia concreta y ordinaria.

Además, como es característico de su construcción filosófica, Nishitani toma prestado el término sánscrito *tathatā* (jap. *shinnyo* 真如), el cual en la tradición budista representa la naturaleza última de todas las cosas, para expresar la cualidad de algo que se revela tal como es, en otras palabras, en su plena talidad.

En este sentido, el *yo* egocéntrico del modelo racional y dualista cartesiano se muestra insostenible, una vez que para que algo se manifieste en su talidad es imprescindible la construcción de otra relación de aprehensión que deje de lado la perspectiva representacional del campo de la consciencia. Con ello, la percepción de nuestra naturaleza se realiza de modo simultáneo a la realización de las cosas “en la Forma⁶ de lo que es, tal como es” (Nishitani 172), es decir, a partir de la percepción de la vacuidad en las bases de todo lo real.

Así, la manera como nos percibimos a nosotros mismos y nos posicionamos con relación al mundo tiene conexión directa con la forma como lo conocemos. Con ello, nuestra comprensión de la realidad deriva de nuestro modo de ser, y al revés, nuestro comportamiento frente al mundo es condicionado al entendimiento que tenemos de la realidad. Existir, ser y conocer se correlacionan. O, en otras palabras, el modo en que uno se comporta con relación al mundo es una expresión de su identidad, más

⁶En la traducción inglesa Van Bragt usa la grafía de la palabra del modo presentado para distinguir el sentido budista del término sánscrito *lakṣaṇa* (jap. *sō* 相) de la idea común de formato como estado físico de la cosa, como también para distanciarse de los sentidos filosóficos de la tradición, como el *eidos* platónico. ‘Forma’ hace referencia a la interpretación budista de la característica natural de la cosa, o la forma de su esencia particular.

aún, es una necesidad porque “[p]ara ser, debemos ser en relación con algo.” (Nishitani 362). Según Nishitani, es necesario que uno esté en conformidad con su autenticidad elemental para que sea capaz de conocer, o en sus palabras, realizar la realidad de modo auténtico. En resumen, afirma el pensador japonés: “solo podemos estar en contacto con nosotros mismos mediante un modo de ser que nos ponga en contacto con las cosas desde ellas mismas.” (48).

Sin embargo, si el yo verdadero no tiene una sustancia definida, aún más, si se estructurase en la vacuidad, su veracidad es identificada por medio de la experiencia del individuo que cuestiona su mismidad y encuentra la vacuidad en la base de la realidad. Nishitani refuerza: “La nada absoluta, donde todo lo que es, es negado, no es posible como una nada pensada sino solamente como una nada vivida.” (Nishitani 127). Con ello, el filósofo japonés desarrolla una defensa de la vacuidad no como una propuesta meramente intelectual. Más bien, él cree que solamente una propuesta anclada en una perspectiva pautada en la experiencia existencial es capaz de superar nuestro modo de ser actual, cuya referencia mayor es el modelo de subjetividad cartesiana.

No obstante, en rigor, este enfoque empírico de la cuestión de la subjetividad puede parecer problemático, una vez que Nishitani considera la vivencia o experimentación de la vacuidad como aspecto indispensable para la autosuperación de la crisis de la autenticidad. El problema consiste en el hecho de que se torna imposible probar intelectualmente que esta vía de solución a los problemas introducidos por la perspectiva moderna es acertada, ya que para comprender completamente la propuesta de Nishitani es necesario, antes bien, vivirla. En otras palabras, a pesar de ser considerado un problema de raíz histórica, su superación es individual. Así, la respuesta para la cuestión de la subjetividad debe ser alcanzada desde la experiencia individual de la crisis existencial, enfrentamiento del abismo de la duda y posterior encuentro con la vacuidad.

En resumen, Nishitani intenta proponer una idea de yo verdadero que supere la estructura ontológica, es decir, que niegue la posibilidad de

representación de una esencia humana en general, una vez que la realización del *yo* verdadero ocurre desde una experiencia personal en el punto de vista de la vacuidad. En este sentido, el *yo* para Nishitani no es una unidad formal y pasible de caracterización, sino que el *yo* verdadero se realiza en la negación de la unidad *yo* y la afirmación de sus infinitas interrelaciones. Una vez más Nishitani usa una idea original del budismo, la idea de no-ego o anātman (*jap. muga* 無我), la cual expresa precisamente la usencia de una sustancia eterna, absoluta e inmutable del *yo*. Así, en los términos de Nishitani, el *yo* verdadero es *no-yo*.

III. QUÉ ES LA AUTENTICIDAD

Podemos definir la autenticidad en Nishitani como un esfuerzo existencial y personal de encuentro con el *yo* verdadero, es decir, con el *yo* que el *yo* auténtico es no-sustancial. En otros términos, el ejercicio de retorno a uno mismo implica olvidar el ego para alcanzar el estado de percepción-manifestación de uno mismo y de la realidad en su autenticidad.

Dicho eso, Nishitani defiende que una interioridad auténtica se fundamenta en una concepción del *yo* que niega actuar como el enfoque central con relación a la realidad, ya que este entendimiento es problemático a nivel epistemológico. De igual modo, Nishitani considera la importancia de las relaciones con los demás elementos de la realidad para la afirmación del *yo* verdadero. Mientras, el *ego cogito* moderno se determina a sí mismo de modo autónomo como sustancia pensante, y por lo tanto como centro del conocimiento, el no-ego depende dialógicamente de toda la realidad para ser.

Así que en el campo de la vacuidad propuesto por Nishitani la naturaleza elemental del ego depende de su negación; el no-ego. Eso porque la estructura de la existencia humana es compleja, se forma, a la vez, por el carácter de singularidad pertinente a cada individuo en la multiplicidad, como también se forma por la coexistencia con otros seres en una red de interdependencia mutua y dinámica llamada *egoteki sōnyū* 回互の相入, traducida en *La Religión y la Nada* como interpenetración circumincesional. En resumen,

nuestra existencia auténtica no puede ser pensada separada de los demás elementos que conforman la realidad. En palabras de Nishitani: “en un nivel más profundo, encontramos una relación en la cual todas las cosas están en nuestro fundamento y nosotros mismos estamos en el fundamento de todas las cosas.” (Nishitani 248).

En la propuesta filosófica de Nishitani inspirada en el concepto de “origen dependiente” encontrado en la tradición budista (*sans. prañītya-samutpāda*), las cosas aunque estén conectadas en una relación de correspondencia mutua A no pierde su identidad como A, B no pierde su identidad como B. En otras palabras, esta cosmovisión niega la existencia de una naturaleza absoluta que se sostiene independiente del mundo. Más bien, esta red conectiva asegura que en la realidad no haya un solo elemento capaz de existir de modo indiscutiblemente independiente, todo está en relación. Es precisamente este movimiento de interdependencia mutua y cambiante que posibilita la afirmación de la cosa en su mismidad sin haber necesariamente una pérdida de la identidad de cada elemento.

Al considerar el sistema de reciprocidad incondicional sugerido por Nishitani, percibimos que este tiene consecuencias inmediatas con relación a las definiciones tradicionales de sustancia y sujeto. La cosmovisión *egoteki* 回互的 es el soporte necesario para que la realidad vaciada de sustancia sea. Dicha perspectiva relacional afirma que en el punto de vista de la vacuidad, al mismo tiempo que las cosas son en sí mismas, ellas constituyen el fundamento originario de todo lo demás.

Con ello, cuando aplicamos este punto de vista a la esfera del *yo*, consideramos que el movimiento de revelación del sí mismo auténtico, implica que todos los demás elementos constitutivos de la realidad sostienen el ser del *yo*. De modo que todas las cosas, posicionadas en la esfera relacional de *egoteki*, confirman el *yo* en su mismidad.

El que una cosa sea en sí misma significa que todas las demás cosas, mientras continúan siendo ellas mismas, son en el terruño de dicha cosa; precisamente cuando una cosa es en su terruño, también lo es todo lo demás, y las raíces de las demás cosas se extienden en ese fundamento originario. Este es el modo de

ser que cada cosa posee en su propio fundamento, sin dejar de ser en él, e implica que el ser de cada cosa es sostenido, mantenido y le hace ser lo que es, como centro del ser de todas las demás cosas; o, dicho de otra manera, que cada cosa sostiene el ser de las demás cosas, las mantiene y las constituye como son. En una palabra, supone que todas las cosas son en el mundo. (Nishitani 226-227).

Ante lo expuesto, la realización de la realidad en su modo de ser original a partir del sistema de reciprocidad mutua implica la conversión del campo de la conciencia del modelo dualista que representa el modo de ser egoísta. En otras palabras, la completa conectividad de la interpenetración recíproca y simultánea al cambiar radicalmente el modelo ontológico, es capaz de dar nuevo sentido a todas las relaciones, incluso la relación entre *yo* y mundo. Esta cosmovisión atesta la imposibilidad de concebir el ser humano separado ontológicamente del mundo material.

Por defender una relación equilibrada entre los seres humanos y los demás elementos de la realidad, la propuesta filosófica de Nishitani tiene consecuencias, en la esfera de la *praxis*, que implica la proposición de una ética nishitaniana⁷. Una ética cuyo principio de acción no es determinado por el *yo* egocéntrico, sino que tiene como base principal la red de conexión recíproca.

Entre tanto, respecto a las relaciones interpersonales, en el artículo “*La relación Yo-Tú en el budismo Zen*” (“The I-Thou Relation in Zen Buddhism”), Nishitani explica en qué sentido esta dinámica de no diferenciación absoluta puede verificarse entre dos personas sin afectar la identidad de ambas. En el texto él hace referencia directa al filósofo Martin Buber y usa sus términos al explorar la relación de alteridad desde la frase paradójica del *Sutra del diamante*, que afirma, en palabras de Nishitani: “La relación Yo-Tú es una relación Yo-Tú porque no es una relación Yo-Tú”.

⁷ Anton Luis Sevilla defiende que es posible considerar una cierta ética religiosa en Nishitani. Para el estudioso, además del enfoque religioso, existencial y epistemológico de la propuesta de Nishitani, también se puede verificar un aspecto social anclado en las nociones budistas de *karma* y compasión. Cf. “Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev”, 2011.

Nishitani expone el carácter dinámico de la relación cotidiana del Yo-Tú, que en la medida que se relacionan de modo absolutamente mutuo son considerados absolutamente relativos, es decir, son individuos completamente diferentes el uno del otro que se asocian. A la vez, no se trata de una oposición absoluta, ya que ambos comparten el suelo más elemental del campo de la vacuidad.

Con ello, Nishitani concluye que la realidad del encuentro Yo-Tú en la vida cotidiana es aquella en la que existe tal relatividad incondicional en la oposición. Esta dinámica solo es posible en una cosmovisión en la cual no hay un sustrato último que defina al ente, es decir, la vacuidad es la naturaleza última de la realidad, por consiguiente todo lo real se sostiene en una relación dinámica de reciprocidad mutua. (Nishitani, *The I-Thou Relation in Zen Buddhism* 48).

Solo que en este caso el Yo y el Tú no somos simplemente Yo y Tú. Como el Yo es el Tú y el Tú es el Yo, ambos están absolutamente no diferenciados. Para el Yo, esta no diferenciación absoluta pertenece al Yo mismo, y es lo mismo para el Tú. De esta manera, el Yo es un verdadero Yo, y Tú eres un verdadero Tú. Esta es la verdadera relación Yo-Tú. (Ídem 48).

La asociación interpersonal expresada por Nishitani tiene el sentido de una armonía absoluta en la cual toda relación de poder y oposición es superada desde la no diferenciación. En este contexto, el yo y el otro no son uno, y no son dos. No ser ni uno ni dos significa que cada uno mantiene su individualidad mientras sigue siendo dependiente, y que en esta relatividad los dos nunca se separan ni por un momento (Nishitani 49).

Aún sobre la relación defendida por Nishitani de no diferenciación entre el *yo* y el otro, es importante retomar y cuestionar su alegato sobre el punto de vista de la filosofía moderna: ¿somos incapaces de concebir la subjetividad del individuo sin asignar al mismo tiempo a cada individuo su propio ego, completamente independiente e irremplazable? (Nishitani, *La religión y la nada* 52-53).

A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que la propuesta de

Nishitani de una cosmovisión a partir de la cual la realidad se realiza en una interpenetración recíproca rompe con esta lógica. Esto porque afirma la naturaleza humana desde un punto de vista dinámico de correspondencia mutua, a partir del cual estamos siempre en relación con otro individuo y con los demás entes. De este modo, es imposible pensar el ser humano de forma independiente. Más aún, la expresión del *yo* como una subjetividad absoluta en la forma del *ego* se confirma en la forma de una ilusión.

Considero pertinente definir el *yo* nishitaniano como necesariamente transontológico, una vez que tiene la característica de proponerse a superar, trascender, ir más allá del paradigma moderno de subjetividad desde la transposición de la metafísica que fundamenta tal filosofía. Lo que llamo interioridad transontológica cualifica “el yo que no es yo”, es decir, el individuo que en la indagación por su interioridad ha encontrado la vacuidad. En esta medida, el individuo transontológico representa aquel que ha superado la crisis existencial que se encontraba históricamente al cuestionar su naturaleza y realizar el modo de ser auténtico más allá de esencialismos. Es la realización de que no existe un ser, sustancia, o esencia autónoma, eterna e inmutable que cualifica quiénes somos como seres humanos en el mundo. En contrapartida, nuestra realidad está suspensa en la vacuidad de modo que todo lo que es, está conectado en una red dinámica de conexión recíproca. Así que el *yo* transontológico corresponde a la potencia interna que cada uno puede alcanzar al enfrentar una crisis existencial. De modo que es una proposición de carácter existencial y personal que cada individuo tiene la capacidad de realizar de modo íntimo en la *praxis*.

Finalmente, la proposición de Nishitani de interioridad, por estar fundamentada en la experiencia individual de encuentro con la vacuidad, ha logrado retornar a uno mismo el compromiso de dar sentido a su existencia y a su *yo*. La percepción de quien soy no puede ser enseñada, aprendida, comprendida intelectualmente, o determinada desde fuera por un ser supremo, por ejemplo; la aprensión-manifestación de quien soy solo puede realizarse internamente desde la experiencia personal.

El yo auténtico no es una idea, sino que se define como una práctica que puede ser alcanzada por todos los que han tenido el compromiso de cuestionar su interioridad y ahondar en el sentido de la vacuidad y la relación con todo lo demás que conforma la totalidad de nuestra realidad.

IV. CONCLUSIÓN

Nishitani defiende una idea de que cada elemento de la realidad conserva una identidad, la cual permite que distingamos A de B. Sin embargo, esta identidad única se afirma en su modo de ser auténtico en el punto de vista de la vacuidad donde la realidad se sostiene en una red dinámica de interdependencia recíproca. Eso implica que el *yo* auténtico tiene, en los términos de Nishitani, el carácter a la vez universal y particular. Eso porque por un lado corresponde al *yo* verdadero que todos los seres humanos tenemos, en tanto una identidad propia que es definida por las dinámicas de interacciones que tenemos con otros seres humanos y con los demás elementos de la realidad.

Como consecuencia de lo dicho, la cualidad de la autenticidad del yo es formulada a partir de la vacuidad como *fondo sin fondo* de la realidad. En otras palabras, el *yo* verdadero no se afirma como una sustancia absoluta, perene e inmutable. La autenticidad es vacía de sustancia de modo que no puede ser analizada a partir de los criterios epistemológicos de la consciencia. El *yo* no es un objeto del entendimiento que sería investigado racionalmente por el sujeto. Por el contrario, Nishitani defiende que el *yo* verdadero es una experiencia, un ejercicio que se realiza en la praxis de la superación de la duda existencial y el consecuente encuentro con la vacuidad en las bases de la realidad.

En estos términos, el *yo* auténtico es transontológico una vez que intenta superar los límites de la ontología tradicional y se fundamenta en la experiencia existencial revelada al *yo* que estaba preso en la ilusión de la subjetividad moderna. Así es posible concluir que, la autenticidad es un modo de vivir que se basa en la negación de un principio natural que determina el

yo. Con ello, la autenticidad no es un principio metafísico, sino una *praxis* fundamentada en la experiencia y percepción de la persona que experimenta el encuentro con su verdadero *yo*. Sin embargo, como ya afirmamos, esa perspectiva fundamentada en la experiencia no puede ser demostrada ni tener su veracidad probada de un modo sistemático. Como resultado podemos afirmar que la filosofía de Nishitani no es puramente teórica, puesto que ella nos invita a que experimentemos y actuemos.

Además, en futuras investigaciones hace falta aplicar el entendimiento del *yo* verdadero en el medio social. Con ello, ¿se puede inferir que la realización del *yo* auténtico implique una transformación social, en la medida en que superar la lógica egocéntrica del sujeto significa romper con la lógica de la relación desigual con el mundo? En este sentido, desde la propuesta nishitaniana de la cosmovisión interdependiente ¿el *yo* auténtico tendría el poder de contribuir en la transformación social para que la relación entre yo-naturaleza, así como la relación yo-tú, sean equilibradas, igualitarias y justas?

REFERENCIAS:

ABE, MASAO.

“Nishitani’s Challenge to Western Philosophy and Theology”. En Taitetsu Unnō. *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji*. Asian Humanities Press, 13-45, 1989.

CARMAN, TAYLOR.

“The Concept of Authenticity”. En Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall (Eds.). *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 285-296, 2009.

DESCARTES, RENÉ.

Trad. Adam, C. y Tannery, P. (orgs.). *Œuvres de Descartes*. 12 vols. Paris: Vrin/CNRS, 1964-76.

–*Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. Seguidas de las objeciones y respuestas. Trans. Jorge Aurélio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2009.

HEISIG, JAMES W.

“The Quest of the True Self: Jung’s Rediscovery of a Modern Invention”. *The Journal of Religion*, 77(2), 252-267, 1997.

–“Introducción”. En Nishitani Keiji. *La religión y la Nada*. Trad. Raquel Bouso García. Chisokudō Publications. Edición revisada, 7-26, 2017.

NISHITANI, KEIJI.

“Ontology and Utterance”. *Philosophy East and West*, Vol. 31, No. 1 (Jan.), 29-43, 1981.

–“The I-Thou Relation in Zen Buddhism”. Trad. Norman Waddell. *The Eastern Buddhist* 11.2 (1969): pp. 71-87; reimpresso en Frederick Frank (Ed.). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Bloomington: World Wisdom, 39-53, 1969b; 2004.

–*La Religión y la Nada*. Trad. Raquel Bouso. Chisokudō Publications. Edición revisada, 2017.

PRAZERES, AMANDA S. FERNANDES.

"A experiência religiosa e a superação da modernidade em Nishitani Keiji." Morisato, Takeshi. *Frontiers of Japanese Philosophy 8. Critical Perspectives on Japanese Philosophy*. Nagoya: Chisokudo Publications, 2016.

SEVILLA, ANTON LUIS.

"Ethics of Emptiness East and West: Examining Nishitani, Watsuji, and Berdyaev". En Shigemi Inaga (Ed.). *Questioning Oriental Aesthetics and Thinking Conflicting Visions of 'Asia' under the Colonial Empires*. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 237-261, 2011.

ZIMA, PETER.

Subjectivity and identity: between modernity and postmodernity. London: Bloomsbury Publishing, 2015.

TRANSPERSONALIDAD COMO CLAVE PARA UN PENSAMIENTO ECOLÓGICO Y COMUNITARIO

Rebeca Maldonado¹
ENSAYO

1 Es profesora de tiempo completo de Ontología y Metafísica en el Colegio de Filosofía de la FFyL de la UNAM. Actualmente dirige dos proyectos de investigación: Proyecto PAPIIT “Crisis del habitar y el habitar originario en su relación con la tierra” y el proyecto PIFFyL “Ontologías intersticiales”. Ha publicado los libros: *Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche*, México, Ediciones Sin nombre, 2008, Kant. *La conciencia de la nihilidad en la poesía de Contemporáneos. Para una hermenéutica de la muerte en la poesía mexicana.*(Ediciones de Medianoche, UAZ, Zacatecas, 2011). Coordinó la traducción del libro *Filosofía como metanoética* (2014) de Hajime Tanabe. Asimismo coordinó los dos volúmenes *Pensar Occidente: Ontologías del siglo XX*, UNAM, 2018 y *Transito(s) y resistencia(s) Ontologías de la historia*, publicado por Ítaca y FFyL en 2017.

TRANSPERSONALIDAD COMO CLAVE PARA UN PENSAMIENTO ECOLÓGICO COMUNITARIO²

Transpersonality as Key to a Community Ecological Thought³

Rebeca Maldonado

RESUMEN:

En este artículo, daremos cuenta del importante giro dado en el pensamiento del budismo mahayana al considerar que todos los seres tienen una posición de igualdad absoluta. Con esta igualdad se abandonó la división de tres mundos y seis reinos pertenecientes al samsara. El giro permitió comprender la idea de la talidad o naturaleza búdica de todas las cosas y avanzar hasta la transpersonalidad en el pensamiento de Keiji Nishitani. En el *Sutra Avatamsaka*, la idea de la interpenetración de todas las cosas hizo posible la transpersonalidad, que permite configurar un mundo en que el beneficio del otro es mi propio beneficio.

Palabras clave: posición de igualdad absoluta, naturaleza búdica, nada, transpersonalidad, interpenetración.

ABSTRACT:

In this article we will account for the important shift in the thought of Mahayana Buddhism, which considered that all beings have a position of absolute equality. Through this equality, the division of the three worlds and the six kingdoms belonging to samsara were abandoned. This shift allows us to understand the idea of suchness or Buddha-nature of all things and to move towards transpersonality in the thought of Keiji Nishitani. In the *Avatamsaka Sutra*, the interpenetration of all things made transpersonality possible, thereby allowing to configure a world in which the benefit of the other is my own.

Key words: absolute equality; Budha-nature; nothingness; transpersonality; interpenetration

²Recibido: 01 de julio 2022. Aceptado: 22 de julio 2022.

³Este texto fue escrito en el marco del proyecto PYFFYL 02_006-2019 "Ontologías intersticiales" de la Coordinación de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y del cual soy responsable.

INTRODUCCIÓN:

¿De dónde han de venir las señales que permitan dar un giro a la modernidad y su despoblamiento, extractivismo y destrucción de territorios? Proponemos un pensamiento que tenga en mente todos estos fenómenos que constituyen la modernidad actual. Gracias a Heidegger, hemos encontrado que en todos estos fenómenos de la modernidad antropocéntrica y antropomórfica está operando una estructura metafísica de pensamiento que busca continuamente más poder y, mediante este, superarse siempre a sí mismo (Maldonado, “Las categorías”). Por otra parte, gracias al pensamiento de la Escuela de Kioto, hemos logrado comprender que, para que el pensamiento autosuperador operara, este tuvo que asumir su separación de todo lo viviente. El sujeto moderno occidental y antropocéntrico creó así un dispositivo de pura autosuperación de poder desde la base de sí mismo; desde la separación respecto a lo viviente, dicho sujeto aspira a dominar lo existente. Esta modernidad es esencialmente ciega a todos los modos de pensamiento que operaban antes de su instauración. Esta modernidad acrecentadora y separadora marcha ciega a modos de pensamiento de multiplicidad de grupos y culturas que existieron —y aún existen en diversas regiones— y que siguen siendo acallados, silenciados o simplemente ocultados. Son modos de pensamiento que conectan lo viviente y no viviente, y que han sobrevivido porque gracias a esta conexión la occidentalización no logró establecerse. El pensamiento budista logró establecer una tradición y despliegue de pensamiento como conexión con todos los seres. Mis preguntas son, en este y en otros trabajos: *¿cómo establecer un retorno a lo comunitario vivo y social? ¿Cómo establecer una mente comunitaria, colaborativa, dada a los lazos y al cultivo de lazos, compasiva y abierta, absolutamente intersticial?* La respuesta está en la mente ecológica comunitaria, establecida en una interconectividad que refleja la tierra misma.

Es necesario dirigirse a esos enclaves donde pervive un pensamiento basado en la vinculación, en la interrelación y en la interdependencia. Pensemos en el último ser humano, que según Nietzsche siente nostalgia del fundamento absoluto. Es el ser humano que se ha puesto como fundamento a sí mismo, que se coloca en el lugar de todas las cosas y sobre todas las cosas, que pone todo

a su disposición y es creador de todo tipo de dualidades: yo/otro, interior/exterior, etcétera. Es el ser humano de la modernidad. Con el fin de superar esta forma de individuación y configuración humana de la modernidad, propongo la idea, no de un superhombre, sino de una transpersonalidad o transindividualidad, tal como las pensaron Nishitani y Tanabe. Poder pensarlo —y que, de acuerdo con su estilo, cada quien *intente* pensarlo— se podría convertir de inmediato en signo de otro modo de ser que ya acaece; se acerca, viene hacia nosotros y, en ese venir hacia nosotros, posibilita la configuración de otros tonos y actitudes para la emergencia de una comunidad más original que vaya más allá de las identidades acaecidas. Por lo tanto, la transpersonalidad podría ser el hacia dónde del tránsito del que tanto habló Heidegger en los tratados ontohistóricos. Este es, a mi juicio, el sentido de la *kehre*: la transpersonalidad como una personalidad que es uno y todo a la vez, que percibe todo como una parte de la misma comunidad de lo viviente, y a esta misma comunidad como lo transpersonal mismo. En el budismo mahayana, la figura del *bodhisattva*, que renuncia a entrar al nirvana hasta que el último ser haya sido salvado, es esa realización de la transpersonalidad. El pensamiento ecológico de Ingold intenta justamente superar y criticar la marca de la occidentalización, la división naturalezacultura, y nos propone una interagencialidad a partir de la comprensión básica de que en las culturas no occidentales todos los seres son personas o seres sintientes. Al final del recorrido haremos una referencia a Ingold.

II. LA INTERDEPENDENCIA Y LA POSICIÓN DE IGUALDAD ABSOLUTA: EL GIRO DEL BUDISMO INICIAL AL MAHAYANA

Aunque es imposible desarrollar en este espacio la cosmología budista anterior al Mahayana, debemos tener en cuenta que en el budismo minayana se considera al ámbito del *kāmadhātu* (mundo del deseo) como el lugar de los “seis mundos” o “los seis senderos”. Cada uno de esos mundos o senderos son habitados por seres que ruedan de un mundo en otro: los habitantes de esos mundos son *narakas* (seres infernales), *tyryagyoni* (animales), *pretas* (espíritus hambrientos), *asuras* (seres coléricos), *manusyas* (condición humana) y *devas* (espíritus deleitados por la creación propia o

ajena). Según el grado de imperfección o ignorancia, los seres entran a un mundo o a otro. De allí el nombre de samsara, que “significa fluir atropelladamente y también extraviarse, errar, deambular” (Arnau, *Antropología*, 21). Estos seis niveles de existencia, o seis mundos, son la rueda de la existencia ilusoria o samsara. Solo la condición humana puede alcanzar el *rūpadhātu* o la esfera sutil con sus distintas concentraciones meditativas (*dhyanas*), e incluso el *arūpyadhātu* o la esfera sin forma o de la extinción (cf. Arnau, *Cosmologías* 128-137). El budismo mahayana representa una transvaloración esencial de esta configuración cosmológica de los seis reinos y los tres ámbitos o mundos. En las primeras líneas del Sutra del diamante —texto traducido al chino por Kumarajiva alrededor del 400 d. C.—, mientras el Buda se dirige a aquellos que toman el camino de los *bodhisattvas*, le dice a Subbuti:

Así es como los bodhisattvas mahasattvas dominan su pensamiento: “Sin importar cuántas especies de seres vivos haya, ya sean nacidos del huevo, del vientre, de la humedad o espontáneamente; ya tengan forma o no la tengan; ya tengan percepciones o no; o bien si no puede decirse de ellos que tengan o no tengan percepciones, debemos conducir a todos estos seres al nirvana definitivo para que puedan ser liberados. Y cuando este innumerable, inmensurable e infinito número de seres haya sido liberado, no pensaremos que en verdad un solo ser ha sido liberado”. ¿Por qué es así? Porque, Subbuti, si un bodhisattva se aferrara a la falsa idea de un yo, de un ser humano, de un ser vivo o de un periodo vital, esa persona no sería un auténtico bodhisattva. (*Sutra del diamante* 9-10; Conze, 172-173) ⁴

cuando hayan liberado a todos los seres; no se apoyan en imagen visual, olfativa, auditiva, táctil, de gusto, ni tienen idea de rasgos ni de características, es decir, de atributos. Por esta razón practican el don generoso sin apoyarse en nada y, sin embargo, su mérito es incalculable. El *bodhisattva* y los budas no tienen idea de principio anterior, de fundamento o sustrato porque pensar cualquier idea es pensar en la idea del yo: “su mente [la del *bodhisattva*] no mora en ninguna cosa, es decir, no debe

⁴Remito a la versión en inglés de Conze en la que se apoya la traducción de Carral. Para evitar la confusión, las referencias a la edición en inglés de *Sutra del diamante* incluirán el apellido del traductor.

morar en la forma, ni en el sonido, ni en el olor, ni en el gusto, ni en los objetos táctiles ni en los objetos mentales” (*Sutra del diamante* 10). No hay nada que nos lleve a despertar, nada que comprender ni que enseñar; no hay mérito en acumular. De este modo, que “un *bodhisattva* no more en ninguna cosa” (*Sutra del diamante*, 10) equivale a no tener la idea de mérito, ni de cosa alguna, yo mismo, ser vivo o persona. No tener una idea del yo mismo, de ser vivo o de persona, ni una idea de características o atributos es morar en la práctica sin conflicto. Mu Soeng (*The Diamond Sutra*) habla así de la paradoja del *bodhisattva*, en el cual samsara y nirvana se muestran en mutua interdependencia: el *bodhisattva* ve el vacío de todos los fenómenos, *pero a la vez* ve que los seres humanos se encuentran atados a las formas que les procuran sufrimiento debido a la ignorancia, el odio y la codicia. El *bodhisattva* tiene compasión por su situación de sufrimiento, *pero a la vez* percibe que, en un sentido absoluto, no hay nada que liberar. A pesar de su idea de que la realidad es vacía, sin forma, insustancial e infinita, el *bodhisattva* no hace desaparecer este mundo relativo en lo absoluto del nirvana y el *sūnyatā*, porque sostiene a la vez la estructura relativa de los seres, sin importar lo insustancial que pueda ser. Incluso samsara es nirvana, porque es esa situación de ignorancia la que conduce al despertar. Mu Soeng afirma: “El genio del Mahayana fue postular la mutua identidad e interdependencia del samsara (el mundo de lo condicionado) y el nirvana (lo incondicionado) y que ambos se caracterizan como *sūnyatā*” (Mu Soeng 83).

En el universo budista antiguo, los seres vivientes o sintientes son los que están en el mundo de los sentidos, en el *kāmadhātu*, habitado por los seres identificados como seres coléricos, animales, seres infernales, seres humanos y *devas*; en suma, los seres de los seis mundos, los seres que ruedan en el samsara sin fin. Pero sólo el *bodhisattva* logra ver este mundo como tierra pura. Así, leemos en el *Sutra de Vimalakirti*:

Reverendo señor, si ves esta tierra llena de impurezas es porque tu mente tiene altibajos y no descansa en la sabiduría de buddha. Sariputra, sólo el *bodhisattva* que tenga por iguales a todos y a cada uno de los seres y cuya mente [de resolución] profunda descansa pura e inmaculada en la sabiduría de buddha podrá ver lo puro e inmaculado de esta tierra de Buddha. (85).

“Si la mente del *bodhisattva* es pura, su tierra de buddha será pura”. (84)

Entonces, la mente del *bodhisattva* —que es otra clase de mente, distinta a la de aquellos que buscan el ingreso en alguna de las concentraciones meditativas—, ve a los seres de los diferentes mundos, a quienes considera en absoluta igualdad, como una inmaculada Tierra pura.

En la traducción al inglés de *Sutra del diamante* hecha por Conze, podemos leer que un *bodhisattva* “produce un estado mental ecuánime hacia todas las cosas. Como resultado, adquiere comprensión de la identidad [*sameness*] de todos los dharmas y aprende a establecer a todos los seres en esa misma comprensión” (Conze 174).⁵ Si analizamos el pensamiento de Nishitani (*La religión*), más cercano en el tiempo a nosotros, encontramos su referencia a una “posición de igualdad absoluta”. A esto le llama “mismidad”, muy en consonancia con “Más allá de las dualidades”, que habla de entender la igualdad de todas las cosas. Su pensamiento está igualmente en consonancia con el *Sutra de Vimalakirti*, que afirma la igualdad de todos y cada uno de los seres. De este modo, Nishitani se introduce cabalmente en esta corriente de pensamiento:

Entonces, seríamos capaces de proponer una posición en la que la personalidad y lo material, normalmente tenidos como mutuamente excluyentes, pudieran considerarse, en una especie de doble exposición, libres de la idea fija que habitualmente se les atribuye. También se podría denominar «posición de igualdad absoluta», en donde se consideraría la personalidad, mientras lo continúa siendo, igual a las cosas materiales; y las cosas materiales, mientras retuvieran su materialidad, con todo, iguales a la personalidad. (157).

Reconocer la mismidad nos acerca a la idea de transpersonalidad. Este reconocimiento desactiva y desmonta el enredo en la egoidad que, como muestra Nishitani en sus textos, gira alrededor de sí misma. Evitando la idea del yo mismo se logra la posición de igualdad absoluta, que es, a mi juicio, la transpersonalidad. ¿Será posible hacer emerger ese modo de ser?

⁵“A Bodhisattva [...] who practices perfect wisdom produces an even state of mind towards all beings. As a result he acquires insight into the sameness of all dharmas, and learns to establish all beings in this insight.”

En los siglos VIII y IX, el budismo japonés reconoció plenamente esa posición de igualdad absoluta ahincada en la vacuidad de todas las cosas con el budismo tendai. La marca del budismo tendai es el “pensamiento del despertar original”. Saicho (766-822), fundador de la escuela Tendai japonesa, insistía en que “la mente es la esencia de todos los fenómenos, los seres vivos y los budas tienen una misma mente. ¿Cómo podrían tener una esencia diferente?” (Saicho 119). Vemos así cómo en el pensamiento budista mahayana se fue dando, muy lentamente, una profunda revolución de los modos de ser al interior del budismo. Esta revolución está marcada por la ausencia de características, la vacuidad de todas las cosas, y también por su contraste con Occidente y su ontología basada en la distinción según género y especies. Así, a Genshin (también de la escuela Tendai), que vivió entre 942-1017, le inquietó esta pregunta: “Ante nosotros encontramos a humanos, caballos, vacas, perros, cuervos, incluso hormigas y grillos. ¿Entonces cómo puede decirse que todos ellos son budas?” (Genshin 121). Y su respuesta a dicha interrogante fue:

la transmigración a través del reino de muertes y renacimientos no es más que el resultado del desconocimiento de que nosotros somos talidad, de modo que establecen distinciones arbitrarias entre nosotros y los otros, entre esto y aquello. Si piensas “la talidad es mi esencia”, entonces no habrá nada que no sea parte de ti. ¿Acaso es posible que yo y los otros no seamos lo mismo? Si despertaras a la verdad de la no-dualidad entre el yo y los otros, entonces ¿quién generaría aflicciones y llevaría a cabo malas acciones que perpetuarían el ciclo de muertes y renacimientos? (122).

El budismo japonés entiende desde su mismo inicio que todas las cosas y los seres tienen el mismo principio, es decir, la talidad, entendida como la vacuidad. Este budismo transgrede así la división del budismo inicial de los seis mundos con sus tres reinos. Ser talidad es ser mismidad; la mismidad se revela “sin distinciones entre esto y aquello”; aniquiladas esas distinciones, no es posible desconocer que somos dentro de lo mismo. También al darnos cuenta de que la verdadera realidad es la mismidad y de que nosotros nos encontramos dentro de esa mismidad, por fuera de la cual no hay nada, nos acercamos a esa transpersonalidad entendida como sí mismo

verdadero que buscamos e intentamos pensar en este escrito. Genshin añade:

Sin distinguir entre clérigos y legos, o entre hombres y mujeres, todos deben ser contemplados de esta forma [...] no existe nada fuera del principio único de la talidad, incluida la miríada de hormigas y grillos. Por eso, incluso la acción de dar comida a una sola hormiga será elogiada, y poseerá un mérito equivalente a haber realizado ofrendas a todos los budas en las diez direcciones”. (123).

El principio de la talidad como mismidad, o como no-dualidad, permite reconocer que los animales son talidad, al igual que los seres humanos. Se trata entonces de los seres sintientes, que según el budismo mahayana se encuentran en los destinos infaustos. Pero el principio de la talidad también se encuentra en los seres no sintientes, es decir, las plantas y los “demás” seres: “Los seres no sintientes, como las plantas, los árboles y demás, también son talidad. Por lo tanto, cuando ofrendamos una sola flor o encendemos un solo bastón de incienso [...] esa sola flor o ese único bastón de incienso son precisamente la talidad y se extienden por todo el universo” (Genshin 123).

En la antigua cosmología budista, los seres sintientes son los animales; es decir, los espíritus coléricos, los seres del infierno, seres humanos y *devas*. Pero en el budismo japonés, las plantas, las baldosas, las tierras, los océanos —que no se incluían en el *kamādhātū*, en el mundo del deseo o sensible—, se incluyen en la categoría de los seres sintientes. Así, la experiencia de la talidad para Genshin es omniabarcante. Así pues, la abyecta concepción de los seres sintientes en la cosmología budista inicial se convirtió gradualmente en una posición de igualdad absoluta llamada talidad o naturaleza búdica: “si todos los seres vivos, tanto nosotros como los demás, son talidad, se trata en definitiva, de budas. Por lo tanto, si las plantas y los árboles, las baldosas y los guijarros, las montañas y los ríos, la vasta tierra y los océanos, así como, el espacio, todos son talidad, no existe nada que no sea un buda” (Genshin 123-124). Es decir, la experiencia búdica es una experiencia en la que las características pierden su realidad. Solo el desdibujar la línea entre las no características y las características permite

una experiencia de lo omniabarcante del sí mismo original, de su mismidad. Esto le inquieta profundamente a Nishitani, quien pregunta: “¿Qué significa que las colinas y los ríos, la tierra, las plantas y los árboles, las tejas y las piedras, que todo constituya la parte original del yo y que haya surgido del dominio de la parte original del yo?” (Nishitani 174). Tan importante es esta experiencia del despertar original, de la talidad o de la no dualidad, que, para Swanson, “en la actualidad continúa dominando la cosmovisión japonesa como una suposición incontrovertible” (117). Dice Paul Swanson: “Este ideal es expresado comúnmente en la frase que asevera ‘las plantas, los árboles, las montañas y los ríos, todos alcanzan la budeidad’, una frase que aparece incesantemente en la literatura japonesa, el arte y el teatro, así como en la filosofía budista” (117).

La realización de la naturaleza búdica es una enumeración infinita e interminable, es la experiencia de recuento interminable de la mismidad esencial de todas las cosas. Desde esta mismidad puede acontecer la mismidad de cualquier cosa, ya sea una varita de incienso o una escobilla de té. Esa mismidad esencial de todas las cosas o talidad es lo que el pensamiento y la práctica religiosa buscan expresar una y otra vez. Por eso, décadas más tarde, en Japón del siglo xii, Dōgen alude nuevamente —en el capítulo del *Shōbōgenzō* intitulado “Busshō” o “Naturaleza de buda”— a la experiencia de la no-dualidad. Allí, la experiencia de la mismidad esencial de todas las cosas es atestiguada. En “La naturaleza de buda” encontramos: “Impermanencia es, en verdad naturaleza de Buda, y permanencia es, en verdad, la mente dividiendo todas las cosas en bien y en mal” (Dōgen 257). Así que, en Dōgen, la naturaleza búdica es impermanente y el *bodhisattva* ayuda y conmina a lograr la permanencia de la impermanencia de todas las cosas como esencial no dualidad: “Lo que es constantemente ordinario es impermanente. Y esto que no cambia es constante” (Dōgen 257).

Pastos y árboles, también matorrales y bosques son impermanentes y de acuerdo con ello son naturaleza de Buda. Lo mismo pasa con el cuerpo y la mente, ambos son impermanentes y, por lo mismo, son naturaleza de Buda. Montañas y ríos en las diferentes tierras son impermanentes y por eso, son la naturaleza de Buda. Suprema, plena y perfecta iluminación es naturaleza de Buda, de ahí que esto es impermanente. La gran entrada al nirvana de Buda es impermanente y por eso es naturaleza de buda. (Dōgen 257).

De nuevo, en Dōgen tenemos esa mismidad. Lo mismo que acontece con pastos y árboles, sucede con el cuerpo y la mente, con las montañas y los ríos; todos ellos son impermanentes y por eso son naturaleza de Buda. Hablar de la igualdad de todos los seres, pensar en la no sustancialidad de todas las cosas, indica ya la realización de una transpersonalidad, así como un atravesamiento de todas las cosas por la impermanencia como mismidad. Una conclusión a la que podemos llegar a partir de todo lo anterior es que lo comunitario se encuentra en todas las cosas, y no solo en los humanos, como se ha querido señalar una y otra vez en Occidente desde la antigüedad. Además, si no volvemos a un sentido de lo comunitario más originario, es decir, si seguimos pensando lo comunitario en un sentido únicamente humano, tal vez no podamos salir de la grave crisis que como humanidad hemos generado. Estamos obligados a dar marcha atrás para pensar lo humano al interior de lo comunitario como comunidad transpersonal, junto con las baldosas y los ríos.

Es preciso hacer una última aclaración respecto a la lectura que Nishitani Keiji de la existencia samsárica del budismo antiguo en *La religión y la nada*. Para Nishitani, lo que el budismo antiguo vislumbró en su propuesta del *kāmadhātu*, y que en suma se conoce como samsara, es que la forma esencial de los seres es la esfera del nacimiento-extinción —cabe notar que esa también será la lectura de Masao Abe (*Zen and Western Thought*).

III. NISHITANI Y LA INDAGACIÓN DE LO TRANSPERSONAL

Con respecto a nuestro presente, a Nishitani le preocupan la apropiación de las leyes de la naturaleza por parte de la ciencia y el control de la naturaleza por parte de la tecnología. Para él, es ahí donde se encuentra el nihilismo que niega la mismidad esencial de todas las cosas, nihilismo que se vuelca a favor de una inteligencia que prevalece sobre todo lo demás. Esta es la raíz de la negación de la comunidad esencial como mismidad, transpersonalidad o personalidad impersonal como posición de igualdad absoluta (Maldonado, “La personalidad”). Si no advertimos la mismidad que el pensamiento japonés ha intentado pensar una y otra vez como un llamado

asentado en textos y sutras, como una corriente transformante de la egoidad anclada en modos y atributos, ¿cómo restablecer los lazos con la comunidad transpersonal de humanos, piedras, tejas, grillos, matorrales? ¿Cómo hacer esto si el sí mismo no ha acaecido de manera transpersonal-comunitaria, si lo comunitario mismo no es la sí-mismidad esencial y no un sí mismo personal? Para Nishitani, “debemos indagar en el dominio de lo transpersonal” (Nishitani 114). Mediante su perspectiva budista, este autor recurre al Evangelio de Mateo para abrir camino fuera de lo personal a un Occidente establecido en la subjetividad personal:

Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a nuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que amas, ¿qué recompensas vais a tener? (Evangelio de Mateo citado en Nishitani 108).

A través de este pasaje, Nishitani resalta que el amor de Dios, que hace salir el sol sobre justos e injustos, “es un amor indiferenciador que trasciende las distinciones que el ser humano establece entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto” (Nishitani 110). Este amor indiferenciador, como ágape, como el de Cristo, se concentra en el “vaciar uno mismo” (Nishitani 109). Pero este pasaje también le permite a Nishitani separarse de una idea de naturaleza que dependa de una voluntad divina y castigadora, y que atribuya, por ejemplo, terremotos y tsunamis a un Dios, insisto, castigador. A partir de la idea de omnipresencia divina, Nishitani piensa, primero, que la perfección de Dios es más básica y fundamental que lo personal; segundo, que eso más básico es lo impersonal, y, tercero, que en la imitación de la impersonalidad se encuentra la transpersonalidad: “No hay más remedio que concluir que la perfección de Dios y el sentido de tal perfección apuntan hacia algo elemental, más básico que lo personal, y que lo personal llega a ser, en primer lugar, como la encarnación o la imitación de esa perfección. Aquí está implícita una cualidad de transpersonalidad o impersonalidad” (112). Para Nishitani, es urgente pensar en la transpersonalidad. En su diálogo con el pensamiento occidental, Nishitani (*La religión*) ya señala en su primer capítulo: “Dios debe ser hallado en todas las cosas del mundo como una realidad omnipresente de manera que sea tan absolutamente

inmanente como tan absolutamente trascendente. Este encuentro —señala— debe ser impersonalmente personal o personalmente impersonal y, en él la realidad de Dios debe ser realizada como impersonalmente personal o personalmente impersonal. El Dios personal impersonal de Nishitani es inmanente trascendente, se encuentra en todas las idas y venidas de la vida cotidiana; es esencialmente transpersonal. Para Nishitani, Dios acoge la transpersonalidad. Tanto si se trata de un guijarro como de un tsunami o de un terremoto, Dios los abraza a todos por igual. Nishitani estaba asemejando a Dios con la naturaleza búdica, sin lugar a duda.

En la búsqueda de esa transpersonalidad, Nishitani quiere remontarse también al pensamiento moderno y encuentra solo un antecedente occidental en esa búsqueda: Eckhart. En la nada de la deidad de Eckhart, esto es, en el lugar fuera de modos y de atributos, es posible que las cosas se establezcan como lo que realmente son:

Aquí la esencia —es decir, la nada de la deidad— se toma en sentido similar, comprendiendo a todo lo que existe, incluso las plantas y los árboles, las tejas y las piedras. Estamos interesados en un modo de ser en el que una cosa exista verdaderamente en su fundamento originario como lo que es, en el que preserve su propia identidad. (Nishitani 184).

Para Nishitani, solo a partir la nada absoluta o desde la descomposición de la egoidad de las cosas, de Dios, del ser humano, todos estos pueden acaecer transpersonal y comunitariamente como mismidad.

Nishitani trató de pensar el ámbito de lo transpersonal-mismidad-talidad de la misma manera en que lo hicieron Saicho o Genshin, quienes fueron más allá de lo personal. Sin embargo, ¿cómo puede acontecer la mismidad transpersonal para nosotros, formados copernicanamente, e historizados desde todos los modos de la subjetivación en los que las cosas están en concordancia con la subjetividad, con una voluntad divina o humana? Es indispensable traspasar la subjetividad y dar paso al “conocer sin conocer”. Dice Nishitani: “Lo que llamamos el conocer sin conocer es, por decirlo de algún modo, el alcance total y la concentración en un único punto de la luz de todas las cosas. O, mejor aún, es un regreso al punto en donde las cosas

mismas son alcanzadas a la vez” (215-216). Ahora bien, es imposible que esa concentración de todas las cosas en un punto tenga lugar en la sensación o la razón. Ninguna de ellas puede ir más allá de la circunferencia de las cosas, donde cada cosa se manifiesta de manera independiente como entidad objetiva y separada de las otras.

El camino que muestra Nishitani a la modernidad occidental es el traspasar esos modos de conocimiento. Si Occidente no ha podido avanzar hacia un modo de ser en el que todas las cosas acontezcan en una cosa que reúne a todas las demás es porque está detenido y encerrado en lo objetivo; es porque desconoce permanentemente a la nada, sin la cual las cosas no pueden verdaderamente surgir en su mismidad.

En el campo de la nihilidad, las cosas se dispersan; cada punto aparece separado uno de otro. Pero, a la vez, cada cosa se revela como única en un lugar de diferenciación infinita donde no tiene nada a qué asirse. Aquí todas las cosas están separadas por un abismo, sin nexo, dispersas. Este es el momento de lo que Nishitani llama la Gran Duda. Pero aquí opera una *kehre*, pues, al regresar a sí mismas desde ese abismo sin fondo, todas las cosas se revelan como una, y sin embargo no pierden su multiplicidad y diferenciación, porque cada cosa es un centro sin circunferencia: “Cada cosa en su mismidad muestra el modo de ser central de todas las cosas. Cada cosa llega a ser el centro de todas las cosas, y en este sentido, llega a ser un centro absoluto” (Nishitani 223).

Este es el campo de la vacuidad. En la vacuidad, cada cosa es centro y constituye un mundo, por diminuta que sea: “El mundo, por tanto, no es otra cosa sino el reunirse total de ese ser. Es el ‘todo es Uno’ de todo lo que es en ese modo de ser” (Nishitani 223). Así, en tanto que cada cosa es centro, no es igual a otra cosa, y a la vez “cada cosa en su unicidad está establecida en su posición de señor, y las demás en su posición de siervas” (Nishitani 224). Las cosas son a la vez señoras y siervas unas de otras. Se trata de una relación de mutua dependencia, en la que cada cosa es fundamento de las demás. Esto permite a su vez la autonomía de cada cosa como señora de sí misma. Cada cosa asume una posición en el terreno de

las demás cosas. Ninguna cosa es sustancialidad aislada, porque cada cosa supone una subordinación a las demás cosas y, además, todas las cosas se encuentran en el fundamento de cada una. La autonomía es posible como subordinación a las demás cosas. Ser siervo y señor supone la mutua relación de subordinación y autonomía de todas las cosas. Insistimos en que todas las cosas están en el fundamento de las otras y cada cosa es sí misma porque descansa en todas las demás. Este es el modo de ser en el campo de la vacuidad, el modo de ser de la mismidad, el modo de ser de la transpersonalidad. Nishitani llama a esto “relación circumincesional”. Al vaciarse todas las cosas, se subordinan a todas las demás, y subordinarse a todas las demás cosas es el fundamento de las demás cosas. De modo que aquí hay una interpenetración, una vinculación. “Cada cosa es en sí misma sin ser ella misma, y sin ser ella misma es en sí misma. Su ser es ilusión en su verdad y verdad en su ilusión” (Nishitani 226). Asimismo, fuerza es aquello “en virtud de lo cual todas las cosas son comprendidas y puestas en relación unas con otras” (Nishitani 226). Cada cosa manifiesta la completa relación circumincesional, en la relación circumincesional el *mundo munda*: “Incluso la cosa más diminuta despliega en su acto de ser la completa red de interpenetración circumincesional” (Nishitani 228). Aquí descubrimos el lugar que ocupa el *Sutra del Avatamsaka* dentro de todas las inspiraciones que recibió Nishitani de la tradición budista mahayana.

IV. EL SUTRA DEL AVATAMSAKA EN NISHITANI Y LOS ORÍGENES DE LA IDEA DE LA INTERPENETRACIÓN EN EL MAHAYANA

Debido a que no podemos lograr a cabalidad un estudio del Sutra del Avatamsaka o Sutra de la Guirnalda, del cual contamos con una versión en inglés, nos acercaremos al último libro del *Avatamsaka*: el Gandavyuha o Entrada al reino de la realidad (capítulo 39). Allí encontramos afirmaciones verdaderamente sorprendentes sobre la interpenetración de todas las cosas. A continuación, mostraré algunas de ellas y para notar que la mente del *Avatamsaka* como interpenetración de todas las cosas es el más allá de la talidad y mismidad de todas las cosas. Nishitani apreció profundamente esta idea en su comprensión de la transpersonalidad. Otra dimensión de la

vacuidad es la interpenetración. El *Gandavyuha*, o entrada en el reino de la realidad, nos permitirá entender de dónde bebe Nishitani para entender el sistema de interpenetración circumincesional y el carácter que una cosa tiene de ser sierva y señora de todas las cosas. Ahí se habla de seres innumerables iluminados que fueron nacidos de los votos del bien universal de los seres iluminados:

[...] ellos habían logrado el conocimiento no impedido de todas las cosas [...] ellos habían expuesto el conocimiento del océano de principios de todos los reinos de la realidad; ellos habían entrado a la puerta del conocimiento no discriminatorio; ellos demostraron la mutua interpenetración de todos los mundos; ellos manifestaron la reencarnación en todos los reinos del ser; ellos conocieron las varias formas de todos los mundos [...]; ellos lograron el conocimiento de la interpenetración de ínfimos objetos e inmensas tierras; ellos podían alcanzar todos los budas en único momento de pensamiento; ellos [...] podían permear el océano de todos los lugares en un único momento de pensamiento por metamorfosis místicas. (Cleary 1145)⁶

Como vemos, la idea fundamental del *Avatamsaka* es la comprensión de lo uno en todas las cosas y de todas las cosas en lo uno. De ahí que el budismo huayan sea justamente conocido como la comprensión de las relaciones entre lo Uno y lo múltiple. En el *Avatamsaka*, lo encontramos plasmado de la siguiente manera: “Así como los átomos de todas las tierras se encuentran en una sola punta de cabello, así también en una sola punta de cabello se encuentran todas las tierras oceánicas de Buda” (Clearly 1160)⁷. De manera que el conocimiento sin obstrucción no fue alcanzado por los *shrāvakas* que solo buscaban su propio nirvana supremo. Ellos “no advirtieron que todas las cosas estaban interpenetradas, con lo cual ellos

⁶“All those enlightening beings, with their retinues, were born of the practices and vows of the Universally Good enlightening being; [...] they had attained unimpeded knowledge of all things; [...] they had exposed the knowledge of the ocean of principles of all realms of reality; they had entered the door of nondiscriminatory knowledge of all worlds; [...] they had attained knowledge of the interpenetration of minute objects and immense lands; they [...] could pervade the ocean of all locations in a single moment of thought by mystic metamorphosis.”

⁷“Like the atoms of all lands are the oceanic buddha-lands on a single hairtip [...] Like the atoms in all lands are the buddhas assembled on a single hair [...]”.

podrían haber visto el milagro producido por el inconcebible poder de la concentración de los Budas” (Clearly 1150)⁸. ¿En qué consiste el milagro finalmente? En ver todas las cosas interpenetradas, esto es, que ver la interpenetración significa tener un ojo clarificador, que permite discernir y ver todos los seres en la oscuridad de la noche. Dice Suzuki: “Este universo de luminosidad, esta escena de interpenetración, se conoce como el Dharmadhātu, en contraste con el Lokadhātu que es este mundo de particularidades” (71). Tanto Suzuki, en su investigación del *Avatamsaka*, como Fazang nos enseñan que el discernimiento perfecto es justamente la comprensión de esa interrelacionalidad, de la red de Indra, tal y como lo quiso señalar Nishitani en la *Religión y la nada*. Si bien Fazang instaba a mantener una mente en armonía con la naturaleza de la realidad, también incitaba a no disminuir la motivación empática, a observar cada partícula de polvo del Lokadhātu y “observar que el espejo de la identidad retiene en sí las imágenes de todas las demás cosas, sin que una obstruya a las demás y [...] que la relación de amo y siervos existe de modo exhaustivo en todo el universo, de modo que cuando se toma un objeto particular, con este se toman todos los demás” (Suzuki 67). Tal vez sea esta gema preciosa de la interrelacionalidad lo que permita alcanzar las dimensiones éticas inmensas que adquiere *La Religión y la nada* de Nishitani. Pero esa gema debe ser transferida a nosotros, porque es esa comprensión de la interrelacionalidad la que permite trabajar por el bien de todos los seres sintientes. Este es justamente el cometido del budismo mahayana entero. Dice Nishitani:

En resumen, en la relación circumincesional, puede abrirse un ámbito en el que puntos de vista contrarios —donde el yo y el otro son considerados como telos, donde el yo sirve a los otros y hace de sí mismo una nada, y donde el yo permanece para siempre como sí mismo— se radicalicen precisamente en virtud de su ser totalmente uno. (Nishitani 398).

⁸“They did not realize that all things interpenetrate, which I show they could have seen the miracle produced by the inconceivable power of the Buddha’s concentration.”

V. UNA POSIBLE RECUPERACIÓN DE TANABE Y UNA CRÍTICA A LA METANOÉTICA

Hajime Tanabe desarrolló ampliamente un principio de correlatividad y mediación en su *Filosofía como metanoética*⁹. Tal vez Nishitani tuvo en mente a Tanabe cuando escribió la *Religión y la nada*. Nishitani habría considerado que *Filosofía metanoética* necesitaba una ontología más amplia según la cual la experiencia de mutualidad, cooperatividad y colaboratividad de Tanabe solo podría existir verdaderamente en la relación circumincesional (en la cual cada cosa, por pequeña que sea, adquiere su fuerza por descansar en todas las cosas y se constituye ella misma desde todas las cosas). Así, la metanoética de Tanabe —sin una base de pensamiento que abarque incluso al insecto más pequeño, como sí lo hace Nishitani¹⁰ por medio del principio de posición de igualdad absoluta y la talidad— no podía desplegar la amplitud de una correlatividad y de una interpenetración verdaderas.

Para Tanabe, la metanoesis es una práctica continua de desplazamiento y vaciamiento del yo que permite la creación de un gozne relacional entre el yo y el otro, entre unos y otros. Cuando los seres despiertan a su rol mediador como seres vacíos, alcanzan el punto de vista de la reciprocidad y mutualidad absoluta donde las cosas se encuentran en una unidad dinámica y móvil del tipo ni lo uno ni lo otro, ni uno ni dos, ni identidad ni diferencia. Para Tanabe, solo el amor reúne a ambos. Allí, el amor se entiende como “gozo de una unidad transindividual de reconciliación e instrucción mutuas, trabajando al interior de una comunidad humana de individuos que median individuos” (Tanabe 370-371). La metanoética tiene por fuerza el alcance de una comunidad humana, pero no apunta a un sí mismo ecológico comunitario. Sin embargo, gracias

⁹Para un análisis más pormenorizado, puede consultarse Maldonado (“Colaboratividad y solidaridad” 59-78).

¹⁰“El zazen de los Budas y los patriarcas, ya desde los primeros pasos de la mente religiosa, es una promesa de reunirse en el Dharma de todos los Budas. Por lo tanto, en sus zazen no olvidan a ningún ser sensible, no renuncian a ninguno, ni siquiera al insecto más diminuto. Ofrecen todo el tiempo la mirada compasiva, prometiendo salvarlos a todos y volcando en ellos cada mérito que logran. Esta es la razón por la que los Budas y los patriarcas siempre moran en el mundo del deseo y disciernen el camino del Zen” (Nishitani 274).

al continuo desplazamiento de la metanoética, el amor tiene lugar como una cooperación con lo absoluto (la nada) a partir del ideal de “beneficiarse a sí mismo-qua-beneficiar a los otros” (Tanabe 377). Este principio, piensa Tanabe, es la verdad esencial del *muga*, o no-yo, “que [señala que] no hay sí mismo ni ego en la totalidad de la realidad —y que es el principio de la nada absoluta” (Tanabe 377). ¿Cómo se piensa la actividad mediadora de la metanoética en el caso del ideal del bodhisattva? El ideal bodhisattvico indica que el único bien propio es el beneficio de los otros y esto es permitido por el no-yo o ser vacío. Pero los otros, para Tanabe, no abarcan la inmensa comunidad de lo viviente, por mucho que estemos de acuerdo en que no se trata de utilizar el bien ajeno como el logro de nuestro bien, o como un medio para lograr nuestro bienestar; por mucho que comprendamos que no hay dualidad entre yo y otros. Así pues, el único bien propio es el beneficio de los demás. El otro, para Tanabe, no son plantas y animales. Según Tanabe, el continuo vaciamiento permite la creación de una interrelación y de cooperatividad, o la “creación de la red de reciprocidad que podemos llamar ‘realidad’ o ‘mundo’” (Tanabe 321). Contribuir a esa interrelacionalidad, cooperar con ella, es crear mundo, como también pensaba Nishitani e incluso Heidegger en *Construir, habitar, pensar*. Dice Heidegger:

El juego de espejos del mundo es la danza en corro del acaecer de un modo propio. Por eso la danza en corro no empieza circundando a los otros como un aro. La danza en corro es el anillo que hace anillo al jugar el juego de espejos. Acaeciendo de un modo propio, despeja a los Cuatro [Cielo, Tierra, Mortales y Divinos] introduciéndolos en el resplandor de su simplicidad. Haciéndolos resplandecer, el anillo apropia a los cuatro, abiertos en todas partes, al enigma de su esencia. La esencia coligada de este anillante juego de espejos del mundo es “la vuelta”. En la vuelta del anillo que juega el juego de espejos, los cuatro se pliegan a su esencia, unida a la vez que propia de cada uno. Flexibles de este modo, haciendo mundo, ensamblan dócilmente el mundo. (157).

El mundo acaece cuando hacemos posible esa interpenetración, esa reunión, esa coligación que atrapó a Heidegger desde el inicio de su trabajo. El mundo es Inmundo cuando no vivimos, ni creamos, ni barruntamos esa cooperación, relacionalidad e interpenetración de todas las cosas; cuando no la cultivamos ni la hacemos crecer.

Ueda recibe el *dictum* de Tanabe, que señala que el beneficio propio es el beneficio de otro, al señalar que el asunto del otro es mi propio asunto: “Cómo le vaya al otro, eso es problema del yo sin yo, su auténtico deseo” (Ueda, *Zen* 104). En otro lugar, señala: “El asunto del joven, tal cual es, es el asunto del anciano, que por su lado para sí mismo no tiene asunto” (Ueda, *Wer* 16). Que el asunto del otro sea el propio verdadero asunto tiene la misma dimensión que para Tanabe tiene el beneficiarse a sí mismo *qua* beneficiar a los demás.

VI. ALGUNAS CONCLUSIONES

A mi juicio, todas las categorías occidentales están quebradas desde el mismo momento en que asumen que el ser humano y los seres humanos son el *telos* de todo hacer y todo actuar, tal como sucede en Kant. ¿Cuál puede ser el verdadero cosmopolitismo?

Que el asunto del otro —sea planta, árbol, ser humano o animal— sea nuestro propio asunto es, para nosotros, el despuntar de la verdadera transpersonalidad o transindividualidad que no tiene ni yo ni otro. Tanabe rehusaría por completo que su pensamiento se hiciera depender de algo considerado como la naturaleza de buda (mismidad entre yo y otro) porque le parecería un signo de falta de seriedad ética, la adopción de un naturalismo, un modo de ser en sí. Para Nishitani, la posición de igualdad absoluta es lo que permitiría ampliar la colaboratividad tanabiana. Sin embargo, ¿es posible pensar en una colaboratividad sin la mismidad, sin el original sí mismo comunitario que une a ser humano, planta y animal? Nishitani tomó en cuenta a Tanabe y desarrolló la colaboratividad y la mutualidad hasta la transpersonalidad, en la que cada cosa descansa en todas las demás cosas y su autonomía, en esa dependencia mutua. Uno de los problemas de nuestro tiempo es alcanzar un punto de vista no parcial; la posibilidad de un modo de ser más amplio, inclusivo, abierto y definitivamente mucho más rico como transpersonalidad y colaboratividad, ese es el sí mismo que buscamos. Mientras no sea así, seguiremos dando vueltas alrededor de las subjetividades autocentradas en algún atributo: racionalidad, color, raza, sexo; seguiremos

biologizando a los otros. Si esta época, como toda época, es una detención, se trata de una época de estancamiento, una detención en el yo, en las identidades en todas sus versiones y cuyas luchas son a causa de la identidad. Es momento de pensar en una transpersonalidad, en una identidad circumincesional, incluyente de hombre-mujer-planta-y-animal.

Para Nietzsche, el último ser humano es el que cree en los fundamentos y habla de la muerte de Dios como muerte de todos los fundamentos. Podemos pensar que, para Nishitani, el último ser humano es aquel que se ha puesto como fundamento a sí mismo, que se coloca en el lugar de todas las cosas y sobre todas las cosas, pone a todas las cosas a su disposición y es creador de todo tipo de dualidades. Si hubiera que pensar más allá de esta configuración humana de la modernidad, habría que proponer con Nishitani la idea, no de un superhombre, sino de una transpersonalidad como circumincesionalidad e interpenetración, que haría posible la colaboratividad. Como señalaba al principio de este trabajo, pensar la transpersonalidad podría convertirse ya en signo de otro modo de ser, acaeciente ya, viniendo hacia nosotros ya. En medio de ese venir hacia nosotros, se pueden ir configurando otras actitudes, se puede pensar una comunidad más original; esto es algo que va más allá de las identidades posibles y acaecidas. Por lo tanto, la transpersonalidad/transindividualidad (como personalidad permeada por todo) podría ser el hacia dónde del tránsito o el sentido de la *kehre* nishitaniana, de la nihilidad al *sūnyatā*. Buscar el paso atrás de las sociedades occidentales que oponen naturaleza y cultura, esa fue la tentativa de Tim Ingold, y esta su respuesta al callejón sin salida occidental:

El pensamiento occidental, como es bien conocido, conduce a una absoluta división entre los contrarios animalidad y humanidad, que se encuentra alineada con otras como sujeto y objeto, personas y cosas, moralidad y fisicalidad, razón e instinto, y sobre todas ellas, sociedad y naturaleza. Esta visión occidental subraya la unidad de la especie humana y su axioma fundamental es la personalidad como un estado de ser no abierto a la clase de animales no humanos. (Ingold 48).

Hemos visto que el pensamiento budista mahayana buscó la no separación. Ingold intentó esa no separación con los componentes del ambiente en su trabajo con las sociedades no occidentales cuando ellas, dependiendo del caso, hablan del lago como una abuela, y del bosque, el sol o el agua como un padre o una madre. Ingold, revisando estas actitudes entre los Cree, observa que “las cualidades de la personalidad son asignadas a humanos, a animales, a espíritus y ciertos componentes del ambiente” y afirma, junto con Colin Scotts, que “personas humanas no son puestas sobre y en contra un contexto material, sino que son más bien una especie de personas en una red recíproca de personas” (Ingold 49). Esto significa que “la personalidad no es una forma de humanidad. El humano es una de las muchas formas externas de personalidad” (Ingold 50). La personalidad, como señalaba, es asignada al viento y a otros fenómenos naturales, así como a componentes del ambiente, por su carácter activo:

En la economía de los cazadores recolectores como personas enteras, no como mentes desconectadas, los seres humanos se comprometen con otros y, más aún, con seres no humanos también. Ellos hacen eso como seres en un mundo, no como mentes las cuales están excluidas de la realidad. Acuña un término para la constitutiva cualidad de su mundo no es intersubjetividad sino interagencialidad. Para hablar del bosque como un padre, no es modelar las relaciones en términos de una intersubjetividad primaria, sino reconocer que pertenecen a la misma raíz las relaciones íntimas con lo no humano y los componentes humanos del ambiente. (Ingold 47).

Ingold apunta a otros modos de ser que nacen del encuentro con sociedades no occidentales; apunta así a la herida occidental, su separación con lo viviente y el ambiente. Las sociedades no occidentales asumen a todas las cosas como personas en cuanto seres vivientes pertenecientes a un mismo campo relacional y siempre al borde de emerger. Incluso nuestra identidad como personas es tomada del paisaje, como sucede con los Pintupi en Australia, para quienes los lugares son personas, es decir, peñascos, ríos, cascadas. La interagencialidad a la que se refiere Ingold nos permite corroborar la interpenetración en el pensamiento budista mahayana. Seguir las huellas de lo no occidental en nuestras propias sociedades es el camino que hoy tenemos en frente, pero también somos ll

amados a “adquirir las habilidades para el directo compromiso perceptual con los constituyentes humanos y no humanos, animados e inanimados” (Ingold 55). Este es el camino ingoldtiano hacia la transpersonalidad o interagencialidad. Tal vez alguien se pregunte, ¿incluso los artefactos forman parte de esa transpersonalidad o interagencialidad? Efectivamente. Los artefactos han de ser pensados en un campo de relación en el que se encuentran autos, calles, casas, junto con seres vivos humanos y no humanos; allí, incluso nuestras creaciones deben ser pensadas en esa relación circumincesional. Nosotros entendemos ese espacio relacional como lugar. La posibilidad de estas ideas permitiría un campo relacional ético, urbanístico y arquitectónico que cambiaría el sentido del habitar contemporáneo.

REFERENCIAS:

ABE, MASAO.

Zen and Western Thought. University of Honolulu, 1989.

ARNAU, JUAN.

La palabra frente al vacío. Fondo de Cultura Económica, 2005.

–*Antropología del budismo*. Kairós, 2007.

–*Cosmologías de la India*. Fondo de Cultura Económica, 2012.

CONZE, EDWARD, EDITOR.

Buddhist Texts through Ages. Harper Torchbooks, 1954.

CLEARY, THOMAS.

The Flower Ornament Scripture, A Translation of The Avatamsaka Sutra. Shambala, 1993.

DŌGEN.

Shōbōgenzō. Shasta Abbey Press, 2007.

GENSHIN.

“La talidad”. *La filosofía japonesa en sus textos*, editado por Jim Heisig y colaboradores, Herder, 2016, págs. 121-124.

HEIDEGGER, MARTIN.

Artículos y conferencias. Del Serbal, 1995.

HEISIG, JIM Y COL., EDITORES.

La filosofía japonesa en sus textos. Herder, 2016.

INGOLD, TIM.

The Perception of the Environment. Routledge, 2000.

MALDONADO, REBECA.

“Colaboratividad y solidaridad como regreso al mundo en la filosofía de Hajime Tanabe”. *Theoría Revista del Colegio de Filosofía*, vol. 37, 2019, págs. 59-78. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2019.37.1244>

–“La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji”. *Teoría. Rivista di Filosofia*, vol. 40, no. 1, 2020a, págs. 103-114. <https://doi.org/10.4454/teoria.v40i1.91>

–“Las categorías de la modernidad en su acabamiento en el segundo Heidegger: gigantismo, poder y acrecentamiento. Los límites de habitar”. *Pensamiento al margen: Revista Digital de Ideas Políticas*, no. extraordinario 1, 2020b, págs. 169-180. <http://hdl.handle.net/10201/106686>

MU, SOENG.

The Diamond Sutra. Transforming the Way we Perceive the World. Wisdom Publications, 2000.

NISHITANI, KEIJI.

La religión y la nada. Siruela, 2017.

SAICHO.

“Naturaleza búdica universal”. *La filosofía japonesa en sus textos*, editado por Jim Heisig y colaboradores, Herder, 2016, págs. 118-120.

SUZUKI, DAISSETZ TEITARO.

Ensayos sobre budismo Zen. Kier, 1995.

Sutra de Vimalakirti. Kairós, 2004.

Sutra del diamante: diálogo entre Buda y Shubhuti lp5 Editora, 2020.

SWANSON, PAUL L.

“Los debates en torno al despertar originario”. *La filosofía japonesa en sus textos*, editado por Jim Heisig y colaboradores, Herder, 2016, págs. 115-118.

TANABE, HAJIME.

Filosofía como metanoética. Herder, 2014.

UEDA, SHIZUTERU.

Zen y filosofía. Herder, 2004.

-Wer und was bin ich? Verlag Karl Alber, 2011.

FILOSOFÍA JAPONESA: EL GIRO KAMAKURA

Carlos Barbosa Cepeda¹
ENSAYO

1

Es filósofo de la Universidad Nacional de Colombia, doctor en Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra. Miembro de la European Network of Japanese Philosophy, vicepresidente de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Intercultural y columnista en la Revista Horizonte Independiente. Actualmente trabaja como docente en la Universidad Pedagógica de Colombia. Ha publicado textos como "Por qué limitar la formación humanística al acervo occidental es una pésima idea" (2021), "Ecología, budismo y filosofía" (2021) y "Tu eres eso (tat tvam asi)" (2021).

FILOSOFÍA JAPONESA: EL GIRO KAMAKURA ²

Japanese philosophy: the Kamakura turn

Carlos Barbosa Cepeda

RESUMEN:

En el siglo XIII, el escenario budista japonés experimentó profundos y radicales cambios. Estos cambios también tuvieron gran impacto en la filosofía. En el presente texto expondremos panorámicamente la vida y obra de cuatro figuras de este periodo que fueron clave tanto en la evolución del budismo como de la filosofía en Japón. Son los cuatro protagonistas de lo que podríamos llamar “giro Kamakura”: Hōnen, Shinran, Dōgen y Nichiren. La exposición está basada en la charla “La reforma Kamakura”, ofrecida en mayo de 2022 como parte del ciclo *Conversaciones de filosofía japonesa*, organizado por RHI, ALAFI y ENOJP.

Palabras clave: giro Kamakura, Hōnen, Shinran, Dōgen, Nichiren.

ABSTRACT:

In the 13th century, the Japanese Buddhist world underwent profound and radical changes. These changes also had a great impact on philosophy. Here we will give an overview of the life and work of four figures of this period who were key to the evolution of both Buddhism and philosophy in Japan. They are the four protagonists of what we might call the “Kamakura turn”: Hōnen, Shinran, Dōgen and Nichiren. The present text is based on the talk “The Kamakura Reformation,” given in May 2022 as part of the series *Conversations on Japanese Philosophy*, organized by RHI, ALAFI and ENOJP.

Key words: Kamakura turn, Hōnen, Shinran, Dōgen, Nichiren.

²Recibido: 13 de julio 2022. Aceptado: 15 de julio 2022.

INTRODUCCIÓN:

En estas páginas quisiera presentar un episodio vital en la historia de la filosofía japonesa, un episodio que podríamos denominar “giro Kamakura”, el cual aconteció durante el siglo XIII. Le diremos así porque ocurre en los inicios del llamado periodo Kamakura (1185-1333), una época de profundas transformaciones políticas en Japón debido a que la corte imperial pierde el poder fáctico sobre el país, poder que acaba en manos del clan Minamoto (este clan establece su palacio en Kamakura, al sur de Kioto, y de ahí el nombre del periodo). Ahora bien, al decir giro Kamakura nos referiremos aquí al surgimiento de varias figuras e ideas que contribuirían a una radical reconfiguración del ambiente budista en Japón. Filosóficamente, este episodio significó una constelación de reinterpretaciones de tópicos budistas tradicionales y nuevos conceptos cuyo profundo impacto se puede rastrear, incluso hasta nuestros tiempos, en la manera como numerosos filósofos japoneses han concebido la mente, las posibilidades del conocimiento, las condiciones y carácter de la ética, la relación entre el ser humano y la realidad, o la liberación del sufrimiento, por mencionar algunos temas.

La presentación se centrará en cuatro personajes clave —que iré presentando oportunamente. Por mor de ofrecer un panorama relativamente amplio, no resultará muy detallada la discusión de los conceptos; pero con suerte habrá oportunidad de hacerlo en otro escrito después. Sea como sea, antes que nada hará falta contextualizar en qué entorno político, religioso e intelectual sucede el giro Kamakura.

I. LOS INICIOS DE LA FILOSOFÍA JAPONESA. LA INFLUENCIA BUDISTA

Apoyémonos en dos figuras clave en los comienzos de la filosofía en Japón, figuras que traen enseñanzas budistas desde China. Una es Saichō (767-822), fundador de la escuela Tendai (chino Tiantai) en territorio nipón. Él trae las enseñanzas Tendai de China y establece el monasterio de Enryakuji en el monte Hiei, lugar que se convierte en la sede central de la escuela. Por otro lado, está Kūkai (774-835), quien establece la escuela Shingon (chino Zhenyan,

lit. “palabra verdadera”), la cual desaparece completamente de China con el tiempo y solamente se preserva en Japón.

Los dos, toca decir, terminaron pugnando por espacio dentro del establecimiento budista. Desde muy temprano, para poder establecer un monasterio en Japón —más aún, toda una escuela—, era clave tener patrocinio oficial. Por varios siglos, de hecho, esa fue la manera: tener el patrocinio de señores importantes en la corte imperial o en otros círculos del poder. A medida que precisamente la corte imperial empieza a perder poder, otros clanes también se vuelven patronos destacables de las distintas escuelas budistas. No vamos a hablar aquí de filosofía todavía sino del contexto histórico. El caso es que termina, digámoslo así, preponderando el Tendai. El Shingon sigue teniendo un lugar, e incluso hoy en día está presente; pero el Tendai termina volviéndose un gran sistema que acapara gran parte del escenario budista de Japón hasta el siglo XIII —incluso el XIV, podríamos decir. Es a partir del siglo XIV que la situación se empieza a invertir y las fuerzas predominantes en el escenario budista japonés se vuelven más bien el budismo Shin (del que hablaremos un poco más adelante) y la escuela Rinzai del Zen. Esa es la situación en la que vamos a enmarcar nuestro tema de hoy: la predominancia del sistema Tendai desde el siglo de Saichō (el siglo IX) hasta el siglo XIV.

El monte Hiei, donde se erige Enryakuji, está al noreste de la ciudad de Kioto. Por razones de geomancia (la adivinación por las posiciones de los lugares, muy influenciada por ideas taoístas e ideas alquímicas taoístas, algunas familiares del feng shui), Enryakuji tenía una posición privilegiada porque el noreste se asocia con la protección. Efectivamente, los maestros Tendai lograron ganarse el patrocinio de la corte imperial porque la persuadieron de que sus rituales efectivamente ayudaban a la protección de la familia imperial y del Estado. Así, con el tiempo efectivamente se volvió el sistema preponderante.

Esto en términos de las ideas significó la preponderancia de ciertas cosas. Ciertamente que el sistema Tendai desde China, a decir verdad, intentaba (como lo mencionamos la vez pasada) unificar los distintos textos, doctrinas y

prácticas budistas en un solo sistema consistente, un sistema que aglutinara todo. La idea era: hay que tenerlo todo en cuenta, no hay que dejar nada por fuera. Pero no se trataba de una colección al azar, una colección asistemática. Todo lo contrario. Desde China, la idea del Tendai era precisamente hacer sistema: un sistema que permitiese no simplemente colocar todos los textos, doctrinas y prácticas budistas en su lugar, sino que además permitiera jerarquizarlas; identificar cuáles de esas eran más abarcales. En eso Saichō siguió la tendencia de sus maestros en China, que era el construir sistema y remitirse en últimas al *Sutra del loto*. No que los otros sutras no sean importantes, pero la escuela Tendai le da gran importancia a este. El texto es de origen indio, originalmente escrito en sánscrito y luego es traducido por primera vez al chino hacia el siglo IV. Llega a ser un sutra importante en China, pero es especialmente en Japón donde se vuelve un sutra de especial relevancia debido al papel que tiene la escuela Tendai en ponerlo en el lugar preponderante. Desde muy temprano llega a ganar el lugar de preponderancia. Eso significa que ciertas ideas tienen un calado especialmente importante dentro del escenario, inicialmente, del budismo japonés. Dos de esas nociones son despertar originario (*hongaku*) y medios hábiles (*hōben*).

Medios hábiles es una noción que muy claramente viene desde la India. Es una noción muy asociada al budismo mahayana. La idea es la siguiente: desde la óptica del mahayana, en últimas todos los discursos, en el sentido de que uno intentase hacer de los discursos espejos de la realidad —como reflejos perfectos de la verdad de las cosas—, resultan falsos. Pero eso no quiere decir que sobren. El mahayana no dice que hay que quemar todos los textos, sino que revaloriza el papel del lenguaje y por tanto el papel de las enseñanzas escritas (o preservadas, en todo caso), sea por vía oral o sea textualmente escritas. Si bien no pueden ellas mismas contener la verdad, las enseñanzas orales o escritas van a tener el papel de ser medios hábiles para aquella persona que va tras la verdad.

De hecho, se puede decir que esta noción de medios hábiles está inspirada en la misma prédica del Buda Shakyamuni. Desde el comienzo del budismo como filosofía y como religiosidad, se prelude la idea de medios hábiles,

concretamente en el símil de la balsa. Para decirlo rápido, el Buda le dice a sus discípulos que la enseñanza que él les da no es algo a lo que apegarse. Si uno la concibe como una posesión, algo que uno posee, puede terminar apegándose a ella. No es algo a lo que apegarse, sino un medio para cruzar a la otra orilla, que sería la orilla del nirvana, la orilla del despertar (MN 22: Alagaddūpama sutta, 39)³. En esa dirección, en el pensamiento mahayana se acuña entonces la noción de medio hábil precisamente como formas o como herramientas que ayudan en el camino hacia la comprensión de la verdad. Estas herramientas pueden ser ciertas escrituras como bien pueden ser ciertas prácticas. En todo caso, lo importante es que ninguna refleja la verdad. Aun así, en el marco de la tradición mahayana existe de todas maneras la pregunta de en qué consiste la enseñanza definitiva, y eso es muy importante para la hermenéutica de dicha tradición. En el Tíbet toma una dirección muy diferente, pero en últimas siempre hay una tendencia dentro de la gran colección de textos budistas mahayana (de sutras, de enseñanzas, de tratados) a preguntarse cómo hacer para organizarlos y en función de ello determinar qué lugar tienen en el camino hacia la enseñanza definitiva.

Volvamos al escenario japonés. En la versión de Kūkai, la enseñanza definitiva yace en la transmisión esotérica; mientras que para Saichō se halla tanto en las enseñanzas esotéricas como en las exotéricas. *El Sutra del loto* tiene enorme incidencia en la manera como la escuela Tendai de Saichō entiende los medios hábiles. Una de las imágenes más famosas (si no la más famosa del *Sutra del loto*) es precisamente una muy relacionada con esa noción de medios hábiles: la historia de la casa en llamas. La historia narra que hay unos niños dentro de una casa. Alguien ve desde fuera y ve que la casa se está quemando, pero los niños aún no lo saben, no lo advierten. Quien está afuera se da cuenta de que para cuando los niños lo adviertan será demasiado tarde. Entonces piensa en avisarles que hay fuego en la casa para que salgan. Pero los niños, piensa él, no van a salir. Si les dice: “¡salgan, hay fuego en la casa!”, los niños pensarán: “este está loco, ¿quién es?, nosotros estamos muy bien aquí” y no saldrán. Entonces,

³Las referencias a los discursos del Buda se toman del canon pali, que aún se conserva y transmite íntegro. Hay traducciones confiables al castellano en bosquetheravada.org.

la persona que está afuera utiliza artes de prestidigitación para hacerles creer a los niños que tiene juguetes y dulces y otras cosas lindas. Ahí sí los niños salen de la casa, y una vez salen descubren que no había tales juguetes ni dulces, que era todo un arte de prestidigitador, pero al tiempo el prestidigitador les dice: “Miren, lo que realmente pasa es que la casa está en llamas, los acabo de sacar de ahí”. Esa es una forma de entender los medios hábiles: como trucos. Pero eso no los haría tramposos. Alguien podría pensar que esto es una trampa, pero técnicamente hablando la validez de esos medios hábiles —y entonces también la validez de los textos, las enseñanzas, los tratados— no se pone en función de su verdad, sino en función de su eficacia.

Así pues, uno puede concebir que cierta enseñanza, por ejemplo el *Sutra del diamante*, puede ser de utilidad provisional para alguien que está orientado a la verdad desde cierto lugar en el mundo. Sin embargo, en algún momento uno tiene que caer en cuenta de que era una enseñanza provisional que eventualmente debe ser superada. En todo caso sigue la pregunta: en qué consiste la enseñanza definitiva. Y en el período Kamakura habrá una manera bien curiosa de abordar esa pregunta, como veremos más adelante.

La otra noción que tenemos que tocar aquí es la de *despertar originario*. El budismo Tendai desarrolla la idea de naturaleza búdica que tiene el mahayana. Prácticamente todo el mahayana concuerda en que la budeidad (el despertar, ese poder ver las cosas tal como son que a la vez es la liberación del sufrimiento) no es algo que esté por fuera de nosotros, completamente trascendente a nosotros, y que debamos entonces ir a buscar. No es algo en lo que tengamos que convertirnos. Al contrario: es nuestra naturaleza primigenia. Todos los seres sintientes tienen naturaleza de buda, es decir, esencialmente ya estamos despiertos porque la realidad ya es serena, despierta. De hecho, en *Fundamentos de la vía media*, una obra filosóficamente fundacional para el mahayana (y también religiosamente, podríamos decir), Nāgārjuna ya dice que precisamente la realidad ya es serena, ya está apaciguada (MKK 18: 9). Desde esa óptica, se puede decir que nuestra naturaleza primigenia es búdica, es despierta, es serena,

apaciguada. Pero entonces el camino hacia el despertar no es el de quien busca algo que no tiene, sino el de quien intenta deshacerse de las cadenas y de las oscuridades que le impiden que se manifieste su naturaleza originaria. Y esa sería la noción (explicada de un plumazo, claro) de naturaleza búdica. La escuela Tendai desarrolla esa noción hacia la de despertar originario: la naturaleza búdica implicaría que todos nosotros estamos ya despiertos. Con lo cual, claro, surge la pregunta: si estamos ya despiertos, ¿cuál es el punto de practicar? Eso eso no tiene una única respuesta, valga decir.

Para cerrar este preludeo, expliquemos las circunstancias históricas del budismo Kamakura, circunstancias en las que se enmarcan los cuatro personajes que veremos. La situación que conduce a las preguntas de estos personajes es una situación sociopolítica complicada. Es el tránsito de un periodo de preponderancia de la corte imperial y de un gobierno centrado en el emperador, a un gobierno ya de un clan diferente, la familia Minamoto. Eso habría ocurrido en el año 1185 (hay discusiones acerca de realmente cuándo es: si en 1185, cuando el clan Minamoto se hace al poder de facto; o si es en 1192, que es cuando oficialmente el primer sogún de los Minamoto, Minamoto no Yoritomo, es declarado oficialmente sogún). Ahora bien, lo podemos decir así con el beneficio de la retrospectiva; pero, si tratamos de ponernos en los zapatos de la gente de esa época, la cuestión es que fue una época muy convulsa, realmente muy convulsa, porque el clan Minamoto se hace al poder no sin resistencia, así que es un periodo muy caótico. ¿Cómo se llega a ese gran aprieto?

Barbara O'Brien expone una respuesta detallada a esta pregunta, a la que aquí nos referiremos rápidamente. Bien, inicialmente la familia imperial estaba relativamente unificada, pero a diferencia de lo que pasaba en las familias reales europeas, donde hay una línea de sucesión, en el caso de la familia imperial japonesa no había una línea de sucesión clara: virtualmente cualquier hijo del emperador podía ser el sucesor al trono, y el emperador tenía además de su esposa varias consortes. Técnicamente cualesquiera de sus hijos, sea su esposa o sus consortes, podían ser eventualmente aspirantes al trono. La cuestión, entonces, implicaba

tensiones de poder que la corte imperial empezó a notar, especialmente por el lugar de aquellos que eran los hijos de las consortes y que en todo caso por eso tenían un lugar secundario. Lo que deciden hacer en la corte imperial es lo siguiente: como el país está creciendo (Japón no siempre tuvo todo el archipiélago japonés, iba creciendo), en esa medida a los hijos de las consortes se les iban dando territorios, se les concedían territorios en las fronteras. Como eran territorios vecinos con otros pueblos distintos del pueblo Yamato (como se nombra a sí mismo el pueblo japonés desde antaño), estos personajes tenían que organizar buenos ejércitos. Tenían que tener una muy buena formación militar y ejércitos bastante buenos para defender los territorios, y al tiempo ampliarlos. Con el tiempo, eso implicó que de facto los hijos de las consortes, esos otros clanes secundarios dentro de la gran familia imperial, tenían más poder militar que la misma familia imperial. Eventualmente eso permitió que uno de los clanes, el clan Minamoto, se hiciera al poder.

El emperador empieza a ser una figura políticamente secundaria a partir de entonces y hasta 1868, cuando empieza la reforma Meiji. En todo ese periodo, son más bien clanes con gran poder militar los que gobiernan. Eso es inicialmente lo que pasa aquí: ese primer importante período de esos gobiernos (sogunatos), gobiernos de señores generales o señores de la guerra, empieza con el clan Minamoto. Pero recordemos: no era el único clan. Eso significa que hay pugnas de poder dentro de Japón, lo cual significará periodos muy convulsos en esta época de finales del siglo XII — cuando el clan Minamoto se hace al poder—, y luego comienzos del siglo XIII — cuando empieza a establecer su gobierno. Es un periodo de mucha inestabilidad y eso lo siente la gente. En términos religiosos, esa sensación de inseguridad es leída en términos de una idea ya conocida en Japón (incluso puede retrotraerse hasta la India), pero que en esta convulsa época gana más popularidad. Es la idea de la *era del fin del Dharma* (japonés *mappō*). Expliquémonos.

Hay una noción de los tres períodos del Dharma: un período de 500 años desde que el Buda Shakyamuni estaba vivo en este mundo. Este es un periodo en que supuestamente la gente puede despertar rápidamente al

escuchar las enseñanzas. Luego viene un periodo intermedio en el cual eso ya no es posible, aunque sí se puede alcanzar el despertar después de un asiduo entrenamiento. Pero luego viene, en tercer lugar, el largo periodo del fin del Dharma o el final del Dharma (el final de la enseñanza), en el cual ya no es posible alcanzar el despertar y la liberación ni practicando asiduamente, ni escuchando las enseñanzas. ¿Por qué? Porque el mundo está demasiado corrompido y esto se manifiesta precisamente en guerras, tensiones, hambre, inseguridad y hasta calamidades naturales —más de una calamidad natural asoló a Kioto en esos tiempos, precisamente. Podemos decir que esa es otra idea clave que nos permite entender el posicionamiento de los pensadores del siglo XIII en Japón.

Ese es el escenario. Y en ese escenario vemos algunos conceptos clave: despertar original, medios hábiles, fin del Dharma y cómo se posicionan los distintos pensadores al respecto. Eso abre preguntas: ¿si todos estamos originalmente despiertos, por qué practicar, cuál es el punto de practicar? Y por el lado del final del Dharma, hay unos pensadores que se suscribirán a esa noción y otros que no. Deberíamos mencionar, además, una actitud hacia las distintas enseñanzas budistas precisamente permeada por ese debate del final del Dharma y por la influencia de la escuela Tendai: el debate acerca de cuál vendría a ser la enseñanza definitiva o la práctica clave —antes que la enseñanza clave, más bien, se trata de cuál es la práctica clave. Esa es una pregunta cargada, sí: uno podría preguntar por qué tiene que haber una. El sistema Tendai pensaba lo contrario: no hay la enseñanza clave, lo importante es sistematizar y entender el lugar de cada una de las distintas prácticas enseñanzas y textos budistas. Es todo un sistema. Pero esa actitud va a dar un vuelco completo precisamente en el siglo XIII, sobre todo la primera mitad del siglo XIII. Para ejemplificarla vamos a ver cuatro figuras. Pero el hecho de que nos enfoquemos en estas figuras no quiere decir que no hay nada más que hablar de filosofía japonesa de aquí hasta el siglo XVII. La cuestión es que son figuras que precisamente marcan la pauta de esos acontecimientos en el escenario filosófico japonés —y también en el escenario budista japonés— de ahí hasta el siglo XVII, e incluso después. Las figuras que vamos a discutir aquí son Hōnen, Shinran, Dōgen y Nichiren.

Baste, pues, lo expuesto hasta aquí para plantear los términos de la problemática alrededor de la cual pensarán nuestros cuatro personajes de hoy, y luego sus sucesores.

II. HŌNEN

Hōnen nace en el periodo Heian en 1133, una época aún de predominio de la familia imperial. Es interesante cómo él vive en un tiempo en el cual eso cambia radicalmente. Muere en 1212, en una época en la que el gobierno Minamoto ya está establecido pero también una época muy convulsa, como veíamos antes. Y el pensamiento de Hōnen, de hecho, parece una respuesta a ese cambio. Precisamente, él suscribe la idea del final del Dharma, es decir, efectivamente piensa que la difícil situación del país señala que ya no es posible liberarse uno por sus esfuerzos individuales.

Es de hecho Hōnen —aunque vamos a ver eso más en Shinran— quien empieza a hablar precisamente de ello en términos de propio poder versus otro poder: ya no es posible para uno liberarse por su propio poder, entender las enseñanzas y practicar asiduamente para llegar a la liberación. A ese camino de la práctica asidua él lo llama, con tono irónico, la *vía de los sabios*. La vía de los sabios, afirma, realmente no está disponible sino para unos pocos. Es más, no solo para unos pocos: en realidad ya no está disponible para nadie. No es la vía, o en el mejor de los casos solo podría ser la de algunos muy pocos privilegiados, pero no es la vía para todos, y por consiguiente no podría ser ese el camino aconsejable. Frente a la vía de los sabios, o vía difícil, opone la vía fácil: la vía fácil en el sentido en que para conducirse por ella no es necesario estudiar muchísimos textos budistas y hacer muchísimas prácticas diferentes, sino simplemente concentrarse en una sola, a saber, en la recitación del *nenbutsu*: el nombre del buda Amida.

Pero esta última no es una idea que Hōnen introduce. Esa idea ya estaba en el budismo Tendai. De hecho, Hōnen era un monje Tendai (es más, todos los cuatro personajes que vamos a ver aquí eran originalmente monjes Tendai), y siempre se consideró a sí mismo como tal. Él no estaba intentando inaugurar

una escuela religiosa nueva —aunque eso es lo que termina pasando—, sino más bien reformar la situación dentro del budismo Tendai con el objetivo de responder a las necesidades de esta época nueva. Volvamos al *nenbutsu*: el recuerdo del nombre del buda Amida. *Nenbutsu* literalmente significa “nombre del buda”, pero se puede entender como recordar o invocar a un buda. Las prácticas del recuerdo de Buda o recuerdo de uno u otro buda vienen desde la India y son muy tempranas, por demás; pero tienen sus desarrollos posteriores. En el caso de Japón llega principalmente de esta forma: Amida termina siendo el bodhisattva más popular en Japón incluso hasta hoy.

La manera como Hōnen pone la cuestión es la siguiente: no es posible ya liberarse con los propios esfuerzos individuales. Lo que hay que hacer es confiarse al poder salvífico del buda Amida. Como cuenta el *Sutra mayor de la tierra pura*, Amida era un humano de nombre Dharmākara, que logra despertar gracias a ponerse bajo la orientación de un rey que era un gran maestro, y gracias a esto Dharmākara despierta, se libera. Pero como tenía mentalidad mahayana, no sale de la rueda del samsara, sino que toma 48 votos (que el sutra enuncia uno por uno) para el bien de todos los seres sintientes. Entre ellos destaca el número 18, que en la tradición de la Tierra Pura es llamado *voto originario*, a saber: Amida toma el voto de que todos aquellos que con sinceridad pronuncien su nombre renacerán en su tierra pura. Esta noción de tierra pura también tiene raíces indias, pero en China y en Japón tiene una destacada importancia. En Japón la idea es esta: no puedo liberarme por mi propio poder pero si invoco el nombre de Amida se cumple el voto originario. Es decir, Amida me ayuda a renacer en su tierra pura, una tierra supuestamente muy al occidente de nosotros, en la cual las condiciones son completamente propicias para efectivamente escuchar la enseñanza, entenderla y liberarse definitivamente.

Interesante: uno podría pensar que hay una suerte de negación del mundo, una tendencia de negación del mundo aquí. Habría que pensárselo. Al menos Hōnen pareciera ir en esa dirección, pero no es del todo claro. No hay completa claridad de que sus sucesores inmediatos hubieran entendido las ideas del maestro tal como él las predicó. Por un lado, Hōnen escribió

bastante, aunque podemos destacar dos textos: *Compendio de enseñanzas de la Tierra Pura* y *El significado de las tres mentalidades* (o “tres actitudes mentales”), ambos escritos en 1212 (hay algunos pasajes selectos en *La filosofía japonesa en sus textos*, pp. 269-274). Por otro, la edición de sus escritos estuvo a cargo de varios de sus discípulos, que no terminaban de ponerse de acuerdo sobre varios puntos de controversia. Uno de los más destacables, si no el principal, tiene que ver con cuántas recitaciones son suficientes. Veamos.

Los sucesores del maestro parecen inclinarse a decir: lo que hay que hacer es recitar el *nenbutsu*: “*namu Amida butsu*” (“tomo refugio en el buda Amida), y recitarlo muchísimas veces, una indefinida cantidad de veces. No es tan claro que Hōnen hubiera pensado que efectivamente había que hacer eso: algunos pasajes sugieren que bastan diez recitaciones sinceras; o incluso una sola recitación sincera sería suficiente para invocar y hacer posible que el voto de Amida se cumpliera. Parece que estuviéramos aquí ante una minucia exegética, pero tiene implicaciones filosóficas de fondo. Quien respalde la necesidad de recitar innumerables veces parece inclinarse a pensar que liberarse del sufrimiento y de la carga kármica de los propios actos requiere un gigantesco esfuerzo psicofísico; quien, por el contrario, respalda la suficiencia de pocas o una sola recitación parecería que en realidad el punto no es la cantidad de esfuerzo, sino la actitud mental adecuada: una actitud de total confianza y entrega sin reservas o, dicho de otra forma, de fe.

A ustedes les parecerá un poco extraño que hablemos de fe aquí, pero si alguien pensó que lo que está en juego es la noción de fe, y en este caso concretamente fe en el poder salvífico de Amida, esa es la cuestión en juego. Vamos a mirar esto un poco más a la luz de un discípulo de Hōnen que mencionaremos enseguida.

III. SHINRAN

Nuestro segundo personaje es, como les decía, discípulo de Hōnen. Su nombre en el Dharma es Shinran —a veces se le conoce como Shinran

Shōnin. Nace en 1173 (40 años después de su maestro Hōnen) y muere en 1268. Tiene una larga vida. Quizá algunos pensarán que estoy hablando de un personaje de otra época cuando les narre un poco de la vida de Shinran. Pasa que se ordena monje Tendai, entonces dentro del establecimiento oficial del budismo en Japón, pero empieza a tener serias dudas acerca de la doctrina recibida. Eso lo lleva a hacerse discípulo de Hōnen y a adoptar sus ideas. De hecho, siempre se considera sucesor de las ideas de Hōnen, pero las interpreta en un sentido muy diferente al de sus condiscípulos. Pone un énfasis aún mayor en la fe, que termina siendo preponderante desde su visión. Y después empieza a tener también dudas acerca de la importancia del voto de castidad que tienen que tener los monjes budistas. Le consulta entonces a su maestro Hōnen si no sería mejor que se casara y tuviera hijos, y su maestro dice: no creo que haya impedimento (cosa muy sorprendente en el entorno budista). Shinran decide entonces casarse, tiene un hijo, y más tarde su hijo llega a ser muy importante para la consolidación de la escuela que se volverá el budismo Shin.

A algunos de ustedes esta historia les podrá hacer pensar en Lutero. En efecto, los paralelos con Lutero son, vistos de un plumazo, muy sorprendentes. Es una vida parecida si la describimos de esa forma. Son obviamente paralelos que tienen sus límites muy grandes, pero posteriormente el budismo Shin, en el escenario de la modernización japonesa, era muy criticado por ello. En general el budismo era muy criticado a finales del siglo XIX, pero la escuela que tenía más que perder era el Shin, porque precisamente ponía tanto énfasis en la fe en el poder salvífico de Amida que, fuera de ser criticado por ser budismo, dentro de los budistas se le criticaba porque parecía más una forma de cristianismo que de budismo. Lo interesante es que en realidad todo el budismo de la Tierra Pura —y como lo entiende Shinran inclusive— tiene raíces en el budismo mahayana. Hay un consenso entre los especialistas y dentro del budismo Shin de que en general el budismo de la Tierra Pura no es cristianismo encubierto ni tiene influencia cristiana: proviene de ideas mahayana.

Amén de esto, veamos cómo piensa Shinran y por qué tiene relevancia filosófica. Despliega una oratoria tremenda, y por eso atrajo una gran

cantidad de seguidores, a pesar de que fue perseguido. Así como Hōnen, padeció una prohibición de sus enseñanzas y fue exiliado —si bien cada cual padeció el exilio en momentos y destinos diferentes. Eventualmente las órdenes de exilio serían removidas pocos años después. Introdujeron ideas muy nuevas dentro del establecimiento Tendai, cosa que el oficialismo veía como una erosión de su poder. Los persiguieron por eso. Pero así como Hōnen, Shinran nunca se pensó como fundador de una escuela nueva: siempre se consideró monje Tendai. La cuestión era que quería cambiar el enfoque. En ambos personajes se empieza a manifestar esta idea de que el camino a la liberación no se trata de “hacerlo todo”: seguir todas las prácticas y estudiar todos los textos. En realidad hay una práctica fundamental.

Shinran comparte con Hōnen la idea de que la práctica fundamental es la recitación del nombre de Amida. Pero aquí no estaría de acuerdo con otros seguidores de Hōnen en decir que uno logra invocar el poder salvífico de Amida recitando su nombre muchas veces. Primero que todo, Shinran es mucho más enfático en que no vale de nada recitar el nombre de Amida miles o incluso millones de veces si no se hace con un corazón sincero, que es una de las tres mentes: una mente sincera (una de las tres mentes que menciona Hōnen). Y la cuestión es que si la recitación se hace con mente sincera, una sola recitación es suficiente.

Esto que en el caso del pensamiento de Hōnen no se ha establecido del todo, a saber, cuál era la verdadera visión de Hōnen (entre otras porque algunas de sus páginas se perdieron), en el caso de Shinran es bastante claro. No es solamente que baste una recitación sincera. Además, esa no produce el poder salvífico de Amida. Decir que uno invoca el poder salvífico de Amida de esa manera sería como insistir en que uno por su propio poder se puede salvar. Y Shinran es más enfático en criticar el propio poder y en decir que no es posible por nuestro propio poder liberarnos. Recordemos que eso tiene que ver con la doctrina del final del Dharma. Es decir, así como Hōnen, Shinran adopta esa idea y en esos términos es que articula su idea de que no es posible salvarnos por nuestro propio poder. Pero la implicación de ello es más grande para él: si esto es así, realmente

no podemos decir que si recordamos el nombre de Amida, o que si recitamos en nuestro corazón el nombre de Amida, entonces se nos salva. Shinran dice, más bien, que en realidad ya hemos sido salvados. El poder salvífico de Amida ya se manifiesta en nosotros. Lo que hacemos al recitar es agradecerlo; y al agradecerlo lo aceptamos. Ahí el único poder que nos quedaría desde ese punto de vista es entonces el de renunciar radicalmente a nuestra propio poder. Y gracias a eso es posible que el otro poder (que viene a ser el poder salvífico de Amida) nos redima. Pero la cuestión es que ya estamos redimidos; lo que nos queda por hacer es aceptar esa redención.

Esto tiene una dimensión filosófica importante porque aquí lo que está en juego es precisamente un profundo y radical cuestionamiento de la voluntad humana —una idea que podríamos poner hoy en términos de *voluntad de control*. Toda la vida actuamos cotidianamente como si las cosas estuvieran bajo control, e incluso aquellas que no están bajo nuestro control relativamente lo están en la medida en que sentimos que las entendemos. Un ejemplo que podemos poner es ver las estrellas. Las estrellas a lo lejos en el cielo están completamente fuera de nuestro control, si nos centramos en la acción. Ciertamente no las podemos controlar: brillan o no brillan por ellas solas, no porque queramos o no queramos. Pero lo que sí podemos hacer es entenderlas: podemos llegar a pensar por ejemplo que son astros a cientos de miles o millones de años-luz de nosotros, y su luz llega hasta nosotros a una rapidez constante, y por eso las vemos. Podemos incluso analizar la luz de las estrellas, pasarlas por un espectrograma y mirando precisamente el grado de luz de cada punto en el espectrograma podemos incluso hacer estimaciones de cuáles pueden ser los componentes de cada una de esas estrellas. De esa manera, aunque sean incontrolables para nosotros, las estrellas se nos hacen controlables en el sentido que las podemos entender. Así vamos por la vida, por lo general.

Muchas creencias y prácticas en cierto sentido mágicas, o algunos agüeros populares, derivarían precisamente de esa mentalidad que busca afanosamente controlar las circunstancias. Por ejemplo, en el fútbol no solo los aficionados sino también los jugadores tienen muchos agüeros o prácticas: hacen ciertas cosas, por ejemplo antes de entrar al campo

de juego, y eso les hace sentir que tienen las circunstancias bajo control. El aficionado, mirando desde su televisor o en el estadio, siente que tiene que hacer algo: hace alguna cosa (como llevar puesta la camiseta del equipo) y gracias a eso estaría ayudando a que el equipo gane. Ahora bien, supongamos que él está animando al equipo y su amigo que está al lado pronuncia el nombre del equipo rival por algún motivo, y al poco rato el equipo rival anota. Entonces uno se dirige a su amigo y dice: “¿eres tonto?, ¿por qué pronunciaste ese nombre?, ¿sí ves?, ahora vamos perdiendo”. Podríamos pensar que en este ejemplo la cuestión se agota en decir que se trata de pensamiento supersticioso y ya. Pero el asunto es más profundo.

El asunto en realidad es que de distintas formas intentamos vivir con esa ilusión, esa fantasía de que controlamos las circunstancias, o al menos las entendemos. Y por más que uno pudiera ser un positivista, o en todo caso un negador completo de todo agüero y superstición, si uno incluso pensara así, de todas maneras confía en que los recursos científicos y tecnológicos que tenemos hoy en día nos van a ayudar efectivamente a controlar las circunstancias —tal vez no todas, pero al menos nos ayudarán a hacer lo suficiente para que la vida humana esté bajo control. La pandemia de covid-19 nos puso prueba al respecto —y toca decir: para lo que la humanidad ha aguantado, es una prueba realmente pequeña, porque la humanidad realmente hemos pasado por mucho más; inclusive, cualquiera puede individualmente pasar por circunstancias en las cuales no solamente no puede controlar los acontecimientos, sino que ni siquiera puede entender qué es lo que está pasando.

En suma, en situaciones de crisis precisamente se vive esa crisis del propio poder. Desde un punto de vista como el de Shinran, la cuestión es que no hay realmente cómo uno con su propio poder pueda resolver la crisis. El único camino que le queda a uno es confiar: la acción que consiste en uno soltar su propio poder, soltar la voluntad de control (si podemos interpretarlo de esa manera), y eso abre el espacio de la fe, que es un “confiarse a”. Shinran lo articula en términos de fe en Amida. Pero podríamos ponerlo en otros términos. Hay gente que hoy en día simplemente le dice a uno: confía. O bien, como según Mario Mendoza reza

un poema navajo: “salta, ya aparecerá el piso”. Tiene que ver con esto, precisamente. Desde esta óptica encontramos una idea bastante honda, una crítica radical a la voluntad de control, que podríamos considerar incluso elemental de la vida humana, pero que hace falta soltar en ciertas circunstancias.

Desde esa óptica, podríamos colegir que la fe es una parte esencial de la vida humana. No es una cuestión de que alguien esté en una religión o no, sino una cuestión que se le presenta a aquel cuya voluntad de control está en crisis. Y la cuestión es: renunciando uno a su voluntad de control, se abre la posibilidad de la fe, uno confía, y esa confianza se ve recompensada. Como Shinran lo expone, el camino de la liberación tiene esas tres fases: acción (de renunciar al propio poder), fe (en el otro poder), y confirmación (liberación por la acción del otro poder). Hay un efecto, una confirmación de esa fe. Pero precisamente porque solamente se puede abrir así, no puede ser demostrada. La posibilidad de que un individuo supere una crisis de vida no puede ser demostrada. El individuo tiene que pasar por ahí.

Una perspectiva como esa parece estar completamente del otro lado de gran parte del pensamiento moderno. Los modernos que solemos leer parecieran presuponer más bien lo contrario: que el ser humano puede controlar su camino hacia la superación de la crisis de sentido o las crisis de la vida mediante el uso de la razón, una razón que supuestamente todos tenemos por igual y que a todos nos permite llegar a la verdad si nos aplicamos con suficiente esmero. Desde un punto de vista como el de Shinran eso sería una barbaridad, porque precisamente nuestros poderes de deliberación y de pensamiento intelectual (lo que hoy llamaríamos razón) ya están radicalmente permeados por nuestra corrupción, es decir, por nuestros errores, por el karma que hemos heredado del pasado. Entonces en realidad no podríamos decir que el primado de la razón hace obsoleta la fe, ni siquiera que sea posible someter la segunda a la primera. Es interesante porque si vamos a ver críticos de esa actitud moderna también los encontramos en la modernidad, como es el caso de Pascal. Pues bien, aquí ya está la idea en Shinran. Y probablemente es difícil encontrar un lugar donde esta crítica al propio poder humano sea tan marcada.

Shinran escribió mucho, pero sus dos obras principales sin duda son el *Kyōgyōshinshō* y el *Tannishō*. *Kyōgyōshinshō* traduciría más o menos “La enseñanza de la acción, fe y confirmación” —hablamos de eso precisamente hace un momento: la acción de renunciar al propio poder, la fe que con eso se puede abrir, y la confirmación de esa fe. Shinran escribe esta obra probablemente en 1224 (aunque hay dudas). Más adelante, escribe el *Tannishō*, cuya fecha no se sabe con exactitud, pero fue mucho tiempo después, muy probablemente cerca del final de sus días; en realidad, de hecho, es una compilación de su discípulo Yuien, quien intenta recopilar las palabras del maestro. El título *Tannishō* significa algo así como “Lamentación por las diferencias”. En el *Kyōgyōshinshō*, Shinran presenta de manera muy ordenada su visión de la salvación por el otro poder. En el *Tannishō* (una obra también muy citada posteriormente), lo que él hace es otra cosa: interpelar interpretaciones divergentes de varios de sus seguidores. Un largo tiempo después de dejar a varios discípulos, a su regreso se da cuenta de que empiezan a tener disputas acerca de lo que el maestro enseñó. Este advierte que están retro trayéndose a puntos de vista del propio poder, así que decide interpelarlos. Tanto una obra como la otra tienen traducciones al inglés; principalmente la misma escuela Shin —la escuela que se configura posteriormente alrededor de la figura de Shinran— ha organizado algunas traducciones, entonces eso relativamente está disponible. En castellano ignoro que haya cualquier cosa traducida de Shinran, y no creería la verdad que haya traducciones de Shinran al castellano. Pero eventualmente esperamos que eso cambie en las próximas dos décadas. En todo caso, como les digo, de estas dos obras principales hay traducción al inglés: *Kyōgyōshinshō: On Teaching, Practice, Faith, and Enlightenment* (2003), y *Tannishō: passages deploring deviations of faith* (1996).

IV. DŌGEN

He querido aquí poner el foco sobre todo en Shinran y Dōgen; no solo por la riqueza y la complejidad de su pensamiento filosóficamente hablando, sino también por su influencia posterior. Los dos son influencias muy importantes en una expresión tan destacada de la filosofía japonesa

contemporánea como la Escuela de Kioto. Yendo precisamente a Dōgen, él se ubica entre 1200 y 1253. En el budismo también empezó como monje Tendai. Por su obra poética en japonés y en chino, se podría decir que tuvo que haber sido hijo de cortesanos, precisamente porque conocía no solamente la escritura, sino también porque conocía las reglas tanto de la poesía china como de la poesía de estilo japonés (el waka), y tiene varias composiciones de ambos estilos. Sin embargo, sobre la vida de Dōgen es muy difícil saber: solo tenemos una biografía, que es una biografía oficial. No obstante, uno tiene que mirar siempre las biografías oficiales con reservas. No es porque sean falsas —pueden informarnos mucho—; lo que pasa, más bien, es que a menudo tienen no simplemente el interés de decir objetivamente qué pasó sin ningún compromiso, sino más bien de dar ejemplo de vida para un grupo —en este caso para la escuela Sōtō, la escuela que Dōgen establece en Japón. Otro problema es que fue escrita siglo y medio después de la muerte del maestro, por lo que seguramente se basa en testimonios orales que no tenemos ni idea de cómo rastrear ni de cómo pudieron haber cambiado con el tiempo (uno piensa que 150 años es poco, pero en términos de número de generaciones que se van contando la misma historia puede ser bastante).

En todo caso, lo que sabemos de Dōgen es que había perdido a su padre a los dos años, y a su madre a los siete años: muy tempranamente. Estando en el funeral de su madre, viendo el humo del incienso subir, tiene una captación muy profunda y vivaz de la impermanencia. Eso lo conduce con el tiempo a hacerse monje. A pesar de la oposición de su familia, termina logrando, con la ayuda de un tío, el hacerse ordenar en 1212 como monje Tendai. Y como monje Tendai, con el tiempo va empezando a inquietarse mucho por una pregunta, una que les comentaba ya hace un rato: si ya todos somos despiertos originalmente, ¿porque tenemos que practicar? Él no encuentra una respuesta satisfactoria en los distintos monasterios a los que va en Japón, así que decide embarcarse con su entonces maestro, Myōzen, a China. Su maestro muere durante el transcurso en China y Dōgen logra entrar (no sin algunas dificultades) al monasterio *Tiantong* (japonés *Tendo*) cerca a la costa del sur de China, cuyo maestro era *Tiantong Rujing* (japonés *Tendo Nyōjō*). Tras un tiempo de intensa práctica,

su nuevo maestro le transmite las enseñanzas de la escuela *Sōtō* (en chino *Caodong*). Esa es la enseñanza que Dōgen lleva a Japón. Alrededor de 1227, vuelve a Japón y empieza a predicar en su natal Kioto, pero pronto ve oposición del sistema Tendai (desde luego) y también de la escuela Daruma. La Daruma es una muy particular escuela Zen que había surgido poco antes en Japón y que termina siendo absorbida dentro del *Sōtō* (hay algunas discusiones entre los académicos acerca de en qué medida el *Sōtō* la absorbió, o más bien la Daruma sobrevive sutilmente en varias formas dentro de la escuela *Sōtō* hoy en día; pero ese tema no nos ocupa tanto hoy). Después de esa tensión incluso peligrosa que vive en su natal Kioto, Dōgen decide irse y gracias al favor de un señor de la guerra termina haciéndose a una tierra ya más al occidente de Japón. Allí establece su templo, Eihei, que hoy en día es uno de los dos principales templos de la escuela *Sōtō* y uno de los principales templos de Japón. Allí pasa prácticamente el resto de sus días.

A decir verdad, el pensamiento de Dōgen es bien complejo. Su forma de escribir también es muy compleja y tiene varias capas. Es más, tiene una dimensión bilingüe. La lingua franca de la alta cultura en Japón hasta bien entrado el siglo XIX era el kanbun: el chino escrito tal como se cultivaba en Japón. Dōgen también la utilizó e incluso escribió poesía de estilo chino; y sus prédicas en el templo Eihei fueron compiladas póstumamente en kanbun por sus discípulos (se encuentran en el volumen titulado *Eihei kōroku*, traducido al inglés como *Dōgen's extensive record*). Pero también escribió bastante en japonés, lo cual es interesante: no era la práctica habitual, pero podríamos decir que en eso seguía la instrucción del Buda de traducir la enseñanza a varios idiomas. Dōgen estaba intentando aproximarse lo más directamente posible a la gente.

Una de sus principales obras, y la filosóficamente más compleja, el *Shōbōgenzō*, está escrito precisamente en japonés. Un japonés lleno de términos chinos, claro, porque en todo caso está hablando de doctrina budista, lo cual inevitablemente en Japón implicaba introducir una gran cantidad de términos chinos. Pero en todo caso es interesante ese gesto: está escribiendo en japonés. Su idea con el *Shōbōgenzō* era escribir textos

de estudio orientados a su comunidad de monjes. Escribe en japonés para que los monjes los puedan seguir. Su plan original era completar 100 capítulos, pero infortunadamente la vida no le alcanza sino para 95, que redacta entre 1230 y 1253.

Valga aclarar que la historia de la compilación del *Shōbōgenzō* es larga: hay una versión inicial con menos capítulos, y luego se le añaden más. Esto comporta complicaciones para los estudiosos del texto y para saber en algunos puntos qué tanto realmente está de lo que Dōgen escribió y qué pudo haberse añadido o editado posteriormente. Amén de eso, uno puede encontrar en esta obra hoy en día una manera de pensar relativamente consistente y al tiempo muy compleja. La manera como Dōgen escribe, sobre todo aquí en el *Shōbōgenzō*, desplaza el sentido. Puede empezar anunciando su tema principal y de repente cuenta una pequeña historia. Luego, cuando uno no ha terminado de entender de qué va o qué está sucediendo, cuenta otra. Y así anida varias dentro de un mismo discurso, dentro de un mismo capítulo del *Shōbōgenzō*. Eventualmente, sí, hay un hilo, pero seguir ese hilo depende de que uno mire qué es lo que está pasando, cuál es la pregunta que se plantea inicialmente y cómo rastrearla de una historia a otra. En algún momento uno cree saber lo que quiere decir Dōgen, pero él le tuerce el sentido a lo que uno cree que piensa. En suma, su escritura desplaza continuamente las conclusiones. Por su mismo estilo de escribir, pareciera querer abrir la comprensión a cuestiones muy profundas, pero al tiempo que uno no se case con conclusiones definitivas. Por contraste, en el *Eihei kōroku* suele desplegar un lenguaje notablemente más directo y sencillo. Semejante diferencia se puede explicar en términos de la finalidad de ambas obras. El *Eihei kōroku*, recordemos, consiste en prédicas que entonces el maestro impartía oralmente a sus monjes, reunidos en asamblea. Por otra parte, los fascículos del *Shōbōgenzō* fueron pensados para el estudio individual de cada monje: debían ser juiciosamente leídos, releídos y escudriñados.

Ahora bien, expongamos algunas ideas centrales de Dōgen. También él piensa que hay una práctica fundamental a partir de la cual se abren todas las otras. En su caso, consiste en lo que él llama *shikantaza*. En esa

expresión hay un juego de palabras, típico de él. Los dos primeros caracteres –shikan 只管– se leen “solamente”. Es una palabra de origen chino y simplemente significa “simplemente” o “solamente”. Pero hay un juego de palabras porque con la misma pronunciación pero caracteres distintos se escribe una noción del budismo Tendai: *shi* 止 y *kan* 觀. *Shi* significa *shamatha* (concentración en la respiración) y *kan* significa *vipassana* (atención al flujo de la mente). Estas dos prácticas clave, que uno encuentra en la prédica del Buda Shakyamuni, las recoge el Tendai y terminan siendo el suelo a partir del cual se establecen las otras prácticas. Pero entonces fíjense que Dōgen le cambia el sentido, y con eso sugiere en varios lugares que *shikantaza*, simplemente sentarse, no es ni *shamatha* ni *vipassana*: no es propiamente hablando concentración en la respiración, ni propiamente hablando atención al flujo de los acontecimientos mentales. De hecho, tampoco la fusión de las dos, y al tiempo es finalmente la raíz tanto de *shamatha* como de *vipassana*. Lo que él llama *shikantaza*, ese “simplemente sentarse”, lo describe también como una especie de “más allá del pensamiento”: algo que no es ni pensar ni no pensar. Es simplemente estar ahí presentes. No solo es difícil a veces captar qué es lo que Dōgen quiere decir con esto, sino también ponerlo en práctica. En todo caso, para él esa es la llave de todas las enseñanzas: esa es la práctica fundamental. El papel que en Hōnen y Shinran tiene el *nenbutsu*, en Dōgen lo ostenta *shikantaza*: simplemente sentarse. Ahora bien, esto no es literal, no significa literalmente que lo único que se hace es meditación sedente, sino que eso que despierta o sucede en ella ha de reflejarse en todas las demás actividades: en el trabajo, en la cocina, en los rituales, y en general en la vida entera.

Para explicar un poco más, hay que ver que lo que Dōgen entiende como práctica tiene una relación con el despertar que es nueva y eso apela a cómo él termina encontrando una respuesta a su pregunta: para qué practicamos si ya estamos originalmente despiertos. La manera como él la aborda es la siguiente: sí, estamos ya despiertos; pero debido a nuestras fantasías e ilusiones, no nos damos cuenta, y ese despertar no se manifiesta. Está, pero no se manifiesta. La manera como se manifiesta es mediante *shikantaza*: simplemente estar ahí. Eso que se abre con la práctica

es el mismo despertar. De hecho, para él la práctica no es otra cosa que la manifestación o actualización del despertar en el presente. Eso implica que el despertar de ningún modo se da como el resultado de un proceso gradual, ni puede ser algo que se obtiene definitivamente. Sea de manera súbita o sea de manera gradual, el despertar no se alcanza de una vez y para siempre. Una analogía que a veces empleaba el maestro colombiano Denshō Quintero para explicar la relación entre práctica y despertar es la siguiente. Recordemos una de esas bicicletas que tienen un bombillo al frente activado por una bobina en la rueda trasera. Mientras uno pedalea, se enciende el bombillo; pero cuando uno para de pedalear, el bombillo se apaga. De manera similar, el despertar se manifiesta en cuanto uno practique; en cuanto se deje de la práctica, el despertar se deja de manifestar. Desde esa óptica, para Dōgen lo que hacen los budas es practicar. No es que un buda despierta y al despertar deja de practicar. Practicar es lo que siguen haciendo los budas.

Esto tiene una implicación a su vez en la manera como Dōgen entiende el tiempo y la relación entre el tiempo y la existencia (algunos traducen ser en lugar de existencia, y es toda una discusión cuál traducción es más adecuada; no es una discusión baladí, toda vez que estos dos conceptos son distinguibles en filosofía). Dōgen expone esta idea en un capítulo clave del *Shōbōgenzō* titulado “Uji”. Para él, ser algo no es distinto de ser algo en el tiempo, es más, él no lo formula como ser algo en el tiempo: ser algo es ser tiempo. El tiempo es manifestarse como algo. Que algo exista como exista no es separado o diferente del mismo acontecer de ese algo. Somos tiempo, podemos decir. Siete siglos antes de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger... Eso todavía me despierta muchas preguntas. No es la misma tesis exactamente, pero los ecos son muy grandes.

Otra noción clave en Dōgen es la de *shinjindatsuraku*: dejar caer cuerpo-mente, o más bien caer cuerpo-mente. Aquí no la podemos discutir tanto porque el tiempo está escaso ya. De todas maneras, aquí al menos podemos mencionar que es la manera como él entiende lo que antes llamamos voluntad de control. Tradicionalmente, desde el budismo de la Tierra Pura se dice que todas la otras formas del budismo son budismo del propio

poder y, por tanto, están desorientadas; pero si hay una forma tajantemente clara de budismo del propio poder sería el budismo Zen. Lo curioso es que es un debate que se da en el seno del budismo japonés. Sin embargo, cuando uno examina a fondo la manera como Dōgen entiende la práctica, también hay un agudo y profundo cuestionamiento de la voluntad de control. La manera como se articula en Dōgen no es en términos de la fe en Amida porque Amida no es una figura para nada central en el Zen en general, ni tampoco en la escuela Sōtō del Zen en particular. Pero sí lo articula en términos de lo que llama “dejar caer cuerpo mente” o “caer cuerpo y mente”. La primera es una traducción, me perdonarán, un poco equívoca porque suena como algo que uno hace. Al Dōgen intentar clarificar en qué consiste la práctica de *shikantaza*, dice que en últimas es que cuerpo y mente caen. No en el sentido de que desfallecen, sino que se sueltan *de suyo*, no porque uno lo haga: cuerpo y mente se sueltan, en el sentido de que se liberan, y así pueden manifestarse como son. No es algo que yo produzca, sino que más bien se abre en la medida en que yo suspenda todo intento de actuar por mí mismo.

Desde estas ideas que hemos explorado, hay muchas cuestiones filosóficas que se pueden plantear. De hecho, ahí estamos ante discursos filosóficos que tienen que ver precisamente con, entre otras cosas, el cuestionamiento de la voluntad de control. Pero tienen incluso un importe metafísico: lo que se está intentando comprender aquí es la realidad misma. Cuando uno se dispone en la práctica y suelta enteramente la voluntad de control, lo que se abre es la realidad misma, y la realidad se comprende a sí misma. Ni siquiera se puede hablar propiamente de un individuo que comprende la realidad. Desde esta última óptica realmente solo habría ilusión: el individuo que se pregunte y que intente comprender las cosas siempre caería en la ilusión, nunca podría realmente entender. Solamente entiende cuando deja que las cosas se manifiesten ellas como son en sí mismas. Y eso puede ocurrir cuando uno suspende su intención de intervenir sobre las cosas, sea moviéndose con sus manos físicas, sea moviéndose con “la mano del pensamiento” (para usar la expresión de Uchiyama Kōshō, maestro de la escuela Sōtō en el siglo XX).

En cualquier caso, toda esa acción, la voluntad puesta en acción, terminaría precisamente poniendo siempre un palo en la rueda de la comprensión de la realidad. Pero si la respuesta a cómo comprender es que la voluntad se suspenda completamente, entonces yo mismo no logro comprender. Ni siquiera se podría hablar de que yo comprendo algo, sino que una vez que mediante la suspensión de la voluntad suelto toda intención, en esas circunstancias la comprensión misma emerge naturalmente. Las cosas se comprenden a sí mismas a través de esta práctica, y yo lo atestiguo. Pero entonces no es que el yo tenga éxito en comprender las cosas reales, en comprender la realidad; sino que una vez la realidad puede ocurrir, manifestarse espontáneamente y comprenderse a sí misma, en ese plano el yo auténtico despierta a sí mismo. No al revés.

V. NICHIREN

Finalmente vamos a mirar una cuarta figura: Nichiren. Nace en 1222 y fallece en 1280. También se forma como monje dentro de la escuela Tendai, y del Tendai hereda un gran énfasis en el Sutra del loto. Vale decir que Dōgen también enfatiza bastante el *Sutra del loto*; pero en el caso de Nichiren se vuelve no solamente la escritura fundamental, sino el principal objeto de devoción. La liberación desde el punto de vista de Nichiren es nada menos y nada más que la misma ley misteriosa que se anuncia en el *Sutra de loto* — parece llegar a esta idea luego de un trance hacia el año 1260. Algunos traducen el término original, *myōhō*, como “ley mística”, pero se puede leer como “ley misteriosa”: a los ojos no entrenados, vista con los ojos de la ignorancia mundana, sería una especie de ley misteriosa en ese sentido de que no se ve, no aparece. Pero finalmente, tras despertar uno de la ilusión, liberado uno del velo de la ignorancia, se vive, se manifiesta esa ley en uno.

Desde esa óptica, Nichiren dirá no simplemente que el *Sutra del loto* sea preponderante. Él es muy beligerante en decir que todas las otras enseñanzas distintas a esa ley misteriosa del *Sutra del loto* son falsas. Ahí vemos una interpretación muy diferente de la doctrina de los medios hábiles: él no dirá que las otras escuelas son provisionalmente verdaderas, o simplemente son partes de la verdad pero no llegan a ella o no de manera definitiva. Muy por el

contrario, la visión de Nichiren es que las otras escuelas son equivocadas porque desorientarían a los demás. De hecho, por eso va hasta la corte imperial y le pide al emperador que prohíba todas las otras escuelas y solamente permita la suya: la escuela y la enseñanza de la ley misteriosa. El emperador, por supuesto, no le hace caso. Y, desde luego, al establecimiento Tendai no le gusta nada lo que está pasando, sobre todo porque Nichiren gana muchos seguidores rápidamente. Entonces lo persiguen. Inclusive, las autoridades Tendai llegan a pedir la pena de muerte para él. Es perseguido, sí, pero luego la pena de muerte se le perdona. Tiempo después, es póstumamente nombrado maestro nacional —como luego pasó también con Dōgen, Hōnen y Shinran. En fin, se puede decir que ese exclusivismo es una marca de la manera como Nichiren piensa, y también de la tradición que posteriormente llevará su nombre: las escuelas Nichiren tienden a ser más beligerantes en ese sentido de afirmar que las otras escuelas se equivocan —esa no es una actitud precisamente común en el escenario budista, pero la tradición Nichiren pareciera tender más en esa dirección.

Nichiren escribió muchísimo, fue un autor muy prolífico, así que es realmente difícil hacerse una idea de su pensamiento sin leer mucho. Además, la disponibilidad de traducciones en lenguas europeas es difícil. Pero al menos cito una obra de 1260 titulada *Risshō ankoku ron* (título traducible como “Sobre el establecimiento del verdadero camino para alcanzar la paz en la nación”). Ya este título refleja la actitud exclusivista que mencionábamos antes. Es interesante notar que para Nichiren también existe, de manera similar a lo que hacen Hōnen y Shinran, la práctica definitiva. Para él, esta es también una invocación, como en el caso del budismo de la Tierra Pura. Pero la invocación no es a una figura personal, sino a la ley misma, al mismo Dharma, a la ley que regula todas las cosas, y que para él se anuncia de manera definitiva en el Sutra del loto. Las otras enseñanzas vienen a ser provisionales y son solamente para algunos, mientras que la enseñanza del Sutra del loto es para todos y muestra la enseñanza en su forma definitiva. La manera como se invoca esta ley misteriosa que lo cubre todo es “*Namu myōhō renge kyō*” (“tomo refugio en el sutra del loto de la ley misteriosa”). La práctica fundamental en el mismo Nichiren es esa invocación.

VI. LA MUJER

Hay una última cuestión interesante que quisiera mencionar, esta vez sobre el cuestionamiento al lugar de la mujer en la época tanto en Nichiren como en Dōgen. Ambos son muy explícitos en cuestionar el papel social que entonces se le da a la mujer en Japón. Japón hereda las actitudes misóginas que vienen desde la tradición budista india y china. Además, en una cultura que empieza a ser crecientemente militar, la mujer no tiene mucho lugar fuera de la casa. Por eso mismo es difícil identificar las pensadoras budistas (incluso las filósofas japonesas clásicas en general): es una tarea tan difícil como urgente. No es que esas figuras no existan. De hecho, tanto Dōgen como Nichiren tuvieron muchas seguidoras mujeres. Muy probablemente dichas figuras están por ahí, escondidas entre los archivos. La tarea de hallarlas todavía está por hacerse, pero hay quienes ya estamos comenzando. Lo interesante es que, aunque precisamente la tendencia cultural en China y en Japón terminó desde esta época siendo muy represiva de la mujer, había ya en Dōgen y en Nichiren un cuestionamiento a esas ideas. Por ejemplo, Nichiren cuestiona las ideas relacionadas con la impureza de la sangre menstrual. Tanto él como Dōgen cuestionan la idea de que las mujeres no pueden alcanzar el despertar en esta existencia y por tanto su práctica principal debe ser hacer méritos para renacer como varones. Dōgen es explícito en decir que no es así: de hecho cita mujeres en la historia china que son ejemplos de elevado logro en la práctica budista (sobre todo el capítulo “Raihai tokuzui” del *Shōbōgenzō*). No es que en esta cuestión la cultura japonesa haya seguido mayormente a estos dos maestros, pero ellos son precedentes bien interesantes del cuestionamiento de esas estructuras patriarcales.

Hay mucho más que podríamos explicar sobre los autores y temas que aquí apenas hemos sobrevolado. Apenas nos fijamos en un episodio de un cuadro tan amplio como lo es la filosofía japonesa. No podríamos ni siquiera decir que toda la filosofía japonesa sea de influencia budista, si bien esta tiene un peso importante. De todas maneras, espero que lo expuesto en esta ocasión sea suficiente para que puedan orientarse y tener algunas nociones.

REFERENCIAS:

DŌGEN.

Dōgen's extensive record: a translation of the Eihei kōroku. Tr. Taigen Dan Leighton, Shōhaku Okumura. Boston: Wisdom, 2010.

–*Shōbōgenzō: the true Dharma-eye treasury.* 4 vols. Tr. Gūdō Wafu Nishijima, Chōdō Cross. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.

–*Shōbōgenzō: la preciosa visión del Dharma verdadero.* Tr. Dokushō Villalba. Barcelona: Kairós, 2015. [Selección de 25 fascículos]

HEISIG, JAMES, THOMAS KASULIS, JOHN MARALDO, RAQUEL BOUSO GARCÍA.

La filosofía japonesa en sus textos. Barcelona: Herder, 2016.

[MKK] NĀGĀRJUNA.

Fundamentos de la vía media [Mūlamadhyamakakārikāḥ]. Tr. Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela, 2004.

O'BRIEN, BARBARA.

“Early Japanese Buddhism to Eihei Dogen”. *The circle of the way: a concise history of Zen from the Buddha to the modern world.* Boulder: Shambhala, 2019. 181-213.

SHINRAN SHŌNIN.

Kyōgyōshinshō: on teaching, practice, faith, and enlightenment. Tr. Hisao Inagaki. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.

UCHIYAMA, KŌSHŌ.

Abrir la mano del pensamiento: fundamentos de la práctica del budismo zen. Tr. Denshō Quintero. Barcelona: Kairós, 2004.

YUEINBŌ [YUIEN].

Tannishō: passages deploring deviations of faith. Tr. Shōjun Bandō, Harold Stewart. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1996.

PARA SABER MÁS:

DAVIS, BRET, ED

The Oxford Handbook of Japanese philosophy. New York: Oxford University Press, 2020.

KASULIS, THOMAS.

La filosofía japonesa en su historia. Tr. Raquel Bouso García. Barcelona: Herder, 2019.

O'BRIEN, BARBARA.

The circle of the way: a concise history of Zen from the Buddha to the modern world. Boulder: Shambhala, 2019.

LA PALABRA VERDADERA SEGÚN KŪKAI: SOBRE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA JAPONESA

Raquel Bouso ¹
ENSAYO

¹ Doctora en Humanidades por la Universitat Pompeu Fabra (2005), Actualmente es profesora en la facultad de Humanidades de esta universidad y secretaria de la Asociación de Amigos de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas. Es miembro del equipo directivo de la European Network of Buddhist Christian Studies (ENBCS) y actual presidenta de la European Network of Japanese Philosophy. Es asesora del consejo editorial de la colección Tetsugaku Companions of Japanese Philosophy, de la editorial Springer, y de la revista European Journal of Japanese Philosophy. Ha traducido libros como "Religión y la nada" de Nishitani Keiji.

LA PALABRA VERDADERA SEGÚN KŪKAI: SOBRE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA JAPONESA ²

The True Word According to Kūkai: On Orality and Writing in the Origins of Japanese Philosophy³

Raquel Bouso

RESUMEN:

Solemos asociar el ritual con la liturgia y el tantrismo con la taumaturgia. ¿Por qué, entonces, fijarnos en Kūkai si nuestro interés reside en la filosofía japonesa? El marco disciplinar más adecuado para estudiar los escritos de Kūkai, de entrada, serían los Estudios budistas o budología. Puesto que se trata de un tema muy amplio, que comprende desde la discusión entre antropólogos sobre la llamada “mentalidad primitiva” a la célebre cuestión del “paso del mito al logos”, me centraré en el aspecto de la oralidad y la escritura.

Palabras clave: Kūkai, oralidad, escritura, filosofía japonesa.

ABSTRACT:

We often associate ritual with liturgy and tantrism with thaumaturgy. Why, then, look at Kūkai if our interest lies in Japanese philosophy? The most appropriate disciplinary framework to study the writings of Kūkai, from the outset, would be Buddhist studies or Buddhism. Since this is a very broad subject, ranging from the discussion among anthropologists about the so-called “primitive mentality” to the famous question of the “passage from myth to logos”, I will focus on the aspect of orality and writing.

Key words: Kūkai, orality, writing, Japanese philosophy.

²Recibido: 01 de octubre 2022. Aceptado: 15 de noviembre 2022.

³Este artículo se basa en parte en la ponencia que presenté el 9 de octubre de 2021 en el II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, *Interculturalidade e ancestralidade*, organizado por ALAFI, con el título “Figuras del pensamiento. Sobre la oralidad y la escritura en los orígenes de la filosofía”.

I. INTRODUCCIÓN:

Se dice del monje budista Kūkai (774-835) que tenía por religiosas actividades como preparar el té y escribir poemas en compañía del emperador y los nobles de la corte (Sonoda, 1994, p. 51). Seguramente, sin embargo, diría lo mismo de su dedicación a obras sociales, como la reconstrucción del lago artificial de Mannōike para la irrigación de los campos, o de su fundación, en las cercanías del templo Tōji en Kioto, de Shugeishuchiin, la primera escuela para gente común donde se impartían estudios budistas, confucianos y daoístas. Y es que cualquier tipo de tarea podía ser ejecutada como un ritual de acuerdo con la concepción tántrica del budismo de Kūkai. De hecho, aunque la corriente budista Mahāyāna, nacida en India, pero con el tiempo implantada en el este asiático, también concede importancia al ritual, el denominado budismo Vajrayāna, que predomina en las regiones del Himalaya, gira en torno al ritual y recibe el nombre de tántrico de sus escrituras (tantras), las cuales precisamente describen y explican la práctica de los rituales. Y es esta forma de budismo la que, según la tradición, Kūkai introdujo en Japón bajo el nombre de Shingon, “palabra verdadera”.

Solemos asociar el ritual con la liturgia y el tantrismo con la taumaturgia. ¿Por qué, entonces, fijarnos en Kūkai si nuestro interés reside en la filosofía japonesa? El marco disciplinar más adecuado para estudiar los escritos de Kūkai, de entrada, serían los Estudios budistas o budología. Y puesto que estos estudios también comprenden la denominada filosofía budista, conviene aclarar el sentido de esta locución y responder a cuestiones como, por ejemplo, ¿es el budismo una religión? ¿una forma de vida? ¿una ética? ¿una vía espiritual? ¿una doctrina? ¿una cosmovisión? Decidir cómo entender el budismo es una cuestión que permanece abierta a la discusión, por lo que más que respuestas concluyentes o definiciones unívocas podemos aportar una serie de observaciones. En primer lugar, los budistas en la India antigua designaban las enseñanzas del Buddha con el término sánscrito *Dharma*, cuya raíz remite a “mantener” o “sostener” (Panikkar, 2000, p. 118). Aunque se suela considerar como equivalente al concepto occidental de religión conviene introducir algunas salvedades. Aun teniendo en cuenta el carácter cambiante de la concepción occidental de la religión, sometida a una constante revisión crítica por parte de

los estudiosos del fenómeno religioso, si limitamos el sentido de religión a la definición sustantiva o tradicional de creencia en una o varias fuerzas sobrenaturales de ámbito no humano como un dios, dioses o seres espirituales, las doctrinas budistas no parecen encajar fácilmente. *Dharma*, por otro lado, cubre un espectro semántico más amplio, pues se refiere tanto al orden cósmico como a su conocimiento y mantenimiento por parte del ser humano, es decir, contiene un sentido cósmico y otro cognoscitivo y práctico-experiencial.

En segundo lugar, la tradición budista es plural y cambiante. Esta se ha construido en torno a la transmisión de una experiencia existencial y unas enseñanzas atribuidas a Siddharta Gautama Shakyamuni, el Buddha o Despierto, y se manifiesta en una variedad de formas de vida monásticas, ascéticas y laicas, técnicas psicofísicas y prácticas de devoción, expresiones artísticas, así como escritos, preceptos y especulaciones doctrinales. En este sentido, la labor de exégesis y comentario de las escrituras junto a las reflexiones sobre los principios doctrinales bien podría constituir la base para hablar de una filosofía budista en un sentido similar al que empleamos cuando nos referimos a una filosofía cristiana, judía o musulmana. Con todo, la distinción entre los ámbitos de la religión, la filosofía o la teología, pese a la adopción generalizada del modelo académico de organización del saber fuera del contexto europeo que lo originó, no deja de ser problemática cuando la aplicamos al pensamiento asiático premoderno.

Considerar a Kūkai un filósofo budista en el sentido mencionado no presenta demasiadas dificultades, pero para que el potencial filosófico de sus planteamientos sea tenido en cuenta más allá del ámbito del pensamiento budista, parece necesario en qué sentido podemos considerar a Kūkai filósofo sin más. Desde un punto de vista historiográfico, claramente se trata de un anacronismo y significa acentuar un aspecto de su legado en detrimento de otros; no considerarlo filósofo, significa excluirlo como interlocutor de otros pensadores que sí reciban esa denominación y perpetuar así una comprensión de la filosofía limitada a una tradición de pensamiento de origen griego u occidental. Por tanto, este

simple reconocimiento adquiere un carácter ético y político en el intento de contrarrestar la injusticia epistémica o el sesgo orientalista que subyace en la exclusión de los estudios de filosofía de las tradiciones de pensamiento no occidentales. La cuestión, por tanto, no se reduce meramente a ampliar el canon de escritos que tenemos por filosóficos, sino que exige una tarea de revisión crítica de nuestras asunciones sobre la hegemonía discursiva como ha puesto de manifiesto la teoría crítica postcolonial.

Lo cierto es que el pensamiento de Kūkai ya se incluye en algunas antologías de escritos y en historias de la filosofía japonesa⁴. A la luz del debate mencionado sobre la inclusión o exclusión de las tradiciones de pensamiento no occidentales de la historia de la filosofía, también la denominación “filosofía japonesa” resulta todo menos evidente. Al añadir a “filosofía”, un saber de origen occidental, pero con clara vocación universalista, la determinación “japonesa”, la práctica filosófica queda circunscrita y connotada lingüística, cultural, geográfica e incluso étnicamente. Y, en efecto, la filosofía occidental no se introdujo en Japón como disciplina académica hasta el proceso de modernización del país y de reforma del sistema educativo y científico durante el periodo Meiji (1868-1912). Debido a la política de cierre de las fronteras durante los dos siglos y medio anteriores del sogunato Tokugawa, los contactos con el exterior se habían visto limitados y se sabía poco del saber occidental. Con la persecución y expulsión de los misioneros y la prohibición del cristianismo, el Bakufu ponía fin al conocimiento que llegaba de Occidente a través de las noticias transmitidas por los viajeros y los predicadores cristianos.

Al tratarse, pues, de un campo del saber importado, cuando hablamos de filosofía japonesa conviene aclarar en qué sentido lo hacemos. Habitualmente se refiere a 1) la filosofía occidental tal como es practicada por los estudiosos de la filosofía japoneses; 2) el pensamiento tradicional japonés según fue formulado antes de la introducción de la filosofía occidental (es decir, el pensamiento budista, confuciano, sintoísta, etc.); 3) una forma de indagación con métodos y temas de origen occidental (la

⁴Véase, por ejemplo, Kasulis 2019.

filosofía académica moderna) pero que también puede aplicarse al pensamiento premoderno japonés. De acuerdo con la segunda acepción, el pensamiento de Kūkai es filosófico desde una concepción amplia de la filosofía que comprende tanto el pensamiento premoderno japonés como la filosofía académica moderna, mientras que, desde la tercera, puede ser abordado filosóficamente, desde la conciencia del origen occidental del término.

Todas estas consideraciones relativas al uso de los términos religión y filosofía no tienen por propósito solo el hecho de justificar que abordemos las ideas filosóficas de un maestro del budismo esotérico japonés como Kūkai como el de problematizar la tendencia de la filosofía griega antigua a definirse con respecto al mito (y que la tradición filosófica occidental reproducirá al definirse con respecto a la religión) en el contexto del pensamiento japonés. Puesto que se trata de un tema muy amplio, que comprende desde la discusión entre antropólogos sobre la llamada “mentalidad primitiva” a la célebre cuestión del “paso del mito al logos”, me centraré en el aspecto de la oralidad y la escritura. Antes de centrar el enfoque en Japón, cabría plantear unas reflexiones previas que nos servirán para situar el marco de la discusión.

II. DEL SABER LOGOMÍTICO

"Nuestra visión del mundo es predominantemente racional y pensamos con mayor facilidad en conceptos que en imágenes", sostiene Karen Armstrong (2009, p. 15). Es decir, tendemos a considerar como opuestos excluyentes imágenes y conceptos, *mythos* y *logos*, y de ahí a contraponer un lenguaje “mitopoético” ancestral al lenguaje especulativo-racional propiamente filosófico, e inaugurado en la antigua Grecia, así como a atribuir a la escritura frente a la oralidad un papel privilegiado en la tarea del pensar filosóficamente.

Basta pensar en una obra ya clásica, publicada en español como *El pensamiento prefilosófico* editada por el matrimonio formado por Henri

Frankfort y su Henriette Antonia Groenewegen-Frankfort. La obra original, de 1946, llevaba otro título, *The Intellectual Advenrure of Ancient Man*, publicada por el Oriental Institute of the University of Chicago, y cuando fue reeditada en el Reino Unido tres años después volvió a cambiar su título por el de *Before Philosophy*. El libro trata sobre el pensamiento en el antiguo Egipto, la antigua Mesopotamia y entre los hebreos. La conclusión de los Frankfort lleva por título “La emancipación del pensamiento del mito” y la tesis es que, antes de los griegos, el pensamiento mitopoético implicaba mirar el mundo de manera afectiva, interactuando con los elementos naturales, no de la manera distanciada y científica: no habían alcanzado el estadio de desarrollo intelectual humano en que tiene lugar el análisis filosófico.

Este libro ha sido muy influyente y se ha utilizado con frecuencia para ilustrar una visión del mundo precientífica y prelógica, y mostrar cómo el pensamiento del Próximo Oriente antiguo era prefilosófico y enfatizar el llamado “milagro griego”. No obstante, la crítica posterior ha mostrado que fundamentar este pensamiento prelógico y prerracional en la creencia en el mito contiene un sesgo, pues también los griegos, inventores de la filosofía creían en sus mitos y no por ello se les atribuye una mentalidad mitopoética. La expresión “logomítica” se ha utilizado para precisamente señalar que ambas formas de pensamiento coexisten sin que una haya suplantado a la otra (cf. Duch 1995). Aunque la tradición filosófica occidental haya privilegiado el *logos*, es decir, la palabra, la inteligibilidad, la racionalidad o la razón, no hay *mythos* sin *logos*, pero tampoco *logos* sin *mythos*, por eso unca podemos agotar el sentido y el poder del *logos*, escribió Raimon Panikkar, y añade:

[...] si el *logos* nos da una cierta comprensión el *mythos* nos ofrece el horizonte, en un espacio o tiempo dados, en el que situamos, y por tanto, comprendemos la problemática (qua problemática). El mito nos ofrece la urdimbre, el *intus*, en el que nuestro *intus-legere*, nuestro entender se apoya. (2000, p. 111).

Al preguntarse si se puede hablar de filosofía antes de los griegos, el especialista en la historia del Próximo Oriente Antiguo, Marc Van De Mieroop (2018), ha mostrado que la afirmación de que los antiguos mesopotámicos no practicaban la filosofía se basa en argumentos falsos y contrargumenta que aunque no existiera una palabra propia para nombrar la filosofía, no significa que no existiera una actividad del pensamiento sistemático para indagar la verdad (y lo mismo podría decirse respecto a las matemáticas, la religión, la arquitectura o la agricultura y nadie diría que tales actividades no existían en Mesopotamia) y el hecho de que los propios griegos ocasionalmente se hayan referido a la filosofía Babilonia, muestra que reconocían suficientes similitudes entre las prácticas griega y babilonia.

Por otro lado, Van der Mieroop aporta otro argumento relevante pues sostiene que, en lugar de indagar en los mitos, existen otras fuentes más adecuadas para estudiar las prácticas del pensamiento sistemático en Babilonia. La relevancia del argumento radica, a mi modo de ver, en que nos enseña que, si partimos desde esquemas preconcebidos, familiares, no lograremos entender las tradiciones de otras culturas en los términos en que se han expresado, es decir, en sus propios términos. Posiblemente influidos por el modelo historiográfico de la transición del mito al logos, los estudiosos del pensamiento babilonio se centraron en sus relatos míticos y pasaron por alto no tanto su afición a elaborar listas sino a ver pensamiento riguroso en ellas.

En su obra *Philosophy before the Greeks. The pursuit of truth in ancient Babylonia* (2015), Van der Mieroop muestra con detalle cómo en las listas de carácter científico y erudito se revela una filosofía en acción y la búsqueda de un camino hacia la verdad a través del sistema de escritura. La conexión con la escritura explicaría tanto el éxito como el fracaso de la filosofía babilonia, pues cuando se dejó de emplear el sistema de escritura cuneiforme, con el predominio de la adopción del sistema alfabético de escritura, dejó de entenderse la filosofía babilonia. Aun así, señala también que, en algunas interpretaciones rabínicas de la Biblia, han sobrevivido principios hermenéuticos que reflejan el deseo de ver en las letras del alfabeto una reflexión sobre el cosmos, similar al análisis gráfico de la

palabra llevado a cabo por los babilonios. Van der Mieroop también señala la ruptura hermenéutica que supone la filosofía griega antigua, pues mientras que los babilonios veían en la palabra escrita la clave para la comprensión de la verdad, el juicio de Sócrates en el *Fedro* 275 D-E platónico muestra al contrario desconfianza hacia la palabra escrita por su rigidez, crear confusión, recordemos el célebre pasaje:

Sóc. — Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta» queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no, Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas (1986, pp. 405-406)

Frente a la palabra viva, las letras parecen demasiado débiles para resistir el tiempo y medirse con los ritmos de la voz y de la vida, y en lugar de favorecer la memoria, fomentaría, por el contrario, el olvido. Y, paradójicamente, frente a la desconfianza en la escritura que reflejan los diálogos platónicos, como ha mostrado el filósofo italiano Giorgio Colli, su obra contribuyó de manera decisiva a que la filosofía occidental desplazara la dimensión dialéctica, el arte de la discusión real entre dos o más personas vivas, por la literaria.

En la tradición de pensamiento chino daoísta, también hallamos una crítica a la escritura como método de transmisión del saber e incluso a la transmisión mediante el intercambio verbal interpersonal. Es célebre en este sentido el pasaje del *Zhuangzi* en el que el carretero Bian pregunta al duque Huan qué está leyendo. Este le dice que dichos de hombres sabios que ya están muertos, a lo que Bian responde que entonces no lee más que posos de los antiguos hombres. Para aclarar qué quiere decir, el carretero

pone el ejemplo de su oficio y la imposibilidad de comunicar a otros lo esencial de su saber, una experiencia basada en «lo que le conviene a la mano y responde la mente» adquirida a lo largo de una vida labrando ruedas (Zhuangzi, 2001, XIII-8, p. 147).

Aunque figuras como Sócrates, Confucio o Buda no dejaran obra escrita, sino que, al parecer, impartieran sus enseñanzas de forma oral, la dimensión literaria es la que se ha considerado imprescindible para que se formara una tradición filosófica⁵. En efecto, pese a que la composición oral, la transmisión y recitación de canciones, historias han desempeñado un papel muy importante en la formación de todas las culturas, la lectura, la escritura y la transmisión textual añadieron complejidad, y estos documentos constituyen elementos valiosos para reconstruir su visión del mundo antiguo.

III. DEL SONIDO A LA FORMA

A pesar de que oralidad y escritura siempre resulte difícil de separar,⁶ partamos de los orígenes de la escritura en Japón. La tecnología de la escritura llegó al archipiélago japonés desde el continente, China y la península coreana. Los primeros objetos con inscripciones (monedas, espejos) hallados en tumbas datan del siglo I antes de nuestra era. Del siglo III y IV de nuestra era datan los primeros objetos producidos localmente y

⁵Por ejemplo, Momigliano 1998: 23 se refiere a que la denominada “era axial” surgen civilizaciones que muestran alfabetismo, organización política compleja (gobierno central y autoridades locales), elaborada planificación urbana, la tensión entre poderes políticos y movimientos intelectuales favorece la crítica a los modelos prevalecientes y una nueva opción frente a ellos.

⁶Como indica la creación del término de “oratura” como alternativa al oxímoron “literatura oral”. La oratura, a diferencia de la literatura, requiere de la transmisión oral (interviene la voz del emisor y la escucha del receptor), directa (sin necesidad de la mediación de un soporte escrito), presencial, efímera y única (se puede modificar en el curso de su expresión, en función de la audiencia) de una composición. Precisa de la memoria y por ello se sirve de recursos como la repetición y tiende a usar un lenguaje concreto y plástico.

con inscripciones no legibles sino al parecer decorativas, lo que denota que la escritura gozaba de cierto prestigio, pero no era una práctica habitual. Entre el siglo IV y V aparecen inscripciones elaboradas por escribas coreanos en la península. De ahí que el primer texto producido en Japón que se conserva data de principios del siglo VII y está asociado con el príncipe Shōtoku (574–622), regente de la emperatriz Suiko y considerado el autor de la llamada Constitución de los Diecisiete Artículos (*jūshichijū kenpō*). Por su contenido, es además considerado un texto filosófico pues pese a su carácter político expresa un contenido ético y supone una elaboración a partir de principios que bebe de distintas fuentes (sintoístas, budistas, confucianas) y trata de armonizarlas.

No será, sin embargo, hasta finales del siglo VII y ya en el siglo VIII cuando aumente la producción textual y se extienda el uso de la escritura. Lo vemos por ejemplo en tablas de madera inscrita que servían no solo como documentos administrativos sino para ejercitarse en la práctica de la escritura con textos como las *Analectas* de Confucio o poesía vernácula, pero sobre todo en códigos legales (Taihō y Yōrō, compilados en 703 y 718 respectivamente), las dos crónicas históricas *Kojiki* y *Nihon shoki*, las antologías poéticas *Kaifūsō* y *Man'yōshū*, o un tratado sobre la forma poética *waka* (*Kakyō hyōshiki*, 772).

Es de gran interés el proceso de pensamiento intercultural que supuso la introducción del sistema de escritura chino en Japón⁷. Se combinaron distintos estilos de escritura (logográfico, chino literario transregional comprensible llamado sino-japonés producido en Japón con interferencias del japonés vernáculo; “sinítico o chino literario” de naturaleza cosmopolita, lengua franca estándar en Asia oriental; inscripción fonográfica del japonés vernáculo escrito, con caracteres chinos usados puramente por su sonido y que se empleaba durante el periodo Nara (710–94).

⁷ Muchas lenguas han adoptado un sistema de escritura y lo han adaptado a sus sistemas fonológicos, pensemos en el uso del alfabeto cirílico en lenguas no eslavas como el mongol y el checheno, el uso del alfabeto hebreo para escribir en yiddish o ladino, la adopción (parcial) del alfabeto griego para escribir el copto, o la sustitución de las runas anglosajonas por los caracteres derivados del latín para escribir el inglés.

Hay que tener en cuenta que mientras que el chino es una lengua monosilábica, aislante sintácticamente sigue el modelo sujeto-predicado-objeto, el japonés (como el coreano) es flexivo, polisilábico o aglutinante, y sintácticamente sigue el esquema sujeto-objeto-predicado. De este modo, los japoneses (seguramente imitando a una práctica coreana) desarrollaron prácticas de lectura que volvían vernáculos los textos, es decir, leían un texto chino con la sintaxis y la pronunciación nativa. De este modo, tenían que reestructurar las frases, colocar el objeto antes del verbo y añadir partículas, verbos auxiliares, formas honoríficas, etc. es decir, realizaban una adaptación fonética y sintáctica.

Se generó, por tanto, un sistema híbrido de lectoescritura que pasó a ser una práctica cotidiana de comunicación escrita que los estudiosos no denominan bilingüe sino *biliteracy* (biliteratos, bialfabetización o biletotescritura), raramente hablaban chino y más que traducir textos chinos al japonés, los letrados dominaban el arte de la lectura en japonés de los textos chinos. Esto duró más de un milenio y medio, hasta que a principios del siglo XX se promovió una reforma de la lengua vernácula durante el proceso de construcción del estado-nación moderno. De esta manera, como con la desaparición del cuneiforme como sistema de escritura común en el Próximo Oriente Antiguo, esta reforma ha llevado a la desconexión de Japón de la esfera “sinográfica” que conectaba el Este asiático.

Resulta sugerente la expresión “brush talk” que utiliza Wiebke Deneckel en su estudio sobre la creación de la cultura literaria en Japón para caracterizar la comunicación que tenía lugar antes del siglo XX entre chinos, coreanos, japoneses y vietnamitas, es decir, “conversación de pinceles” (ch. bǐtán, jap. hitsudan). Estaríamos ante una forma intermedia, entre la oralidad y la escritura, pues se trataba de comunicarse “escribiendo sobre papel mientras se mira al compañero de conversación, ya que no podían hablar la lengua del otro, pero sí escribir en sinítico literario” (Deneckel, 2021, p. 63).

IV. FILOSOFAR EN LO ARCAICO

Junto a este proceso de introducción y adaptación del sistema de escritura chino, otro interesante ejercicio de pensamiento intercultural, se atribuye tradicionalmente a Kūkai: la invención del sistema de escritura silábico llamado *kana* que en la lengua escrita japonesa se combina con los sinogramas o kanji. Kūkai había estudiado sánscrito y budismo indio en China y a su regreso a Japón, en el año 806, introdujo un sistema silábico de escritura de la India llamado *siddham*. Al parecer, su interés por los aspectos sagrados del habla y la escritura le había llevado a pensar que el japonés estaría mejor representado por un alfabeto fonético. Aunque es poco probable que realmente inventara los *kana* (Bowring, 2008, p. 137), el conocimiento que él y otros monjes habían adquirido del sánscrito, debió desempeñar un papel importante en el desarrollo de la escritura japonesa durante el periodo Heian (794-1185). La escritura en *hiragana* se empezó a utilizar en los escritos personales y las composiciones poéticas, y constituyó la forma de expresión preferida de las damas de la corte Heian. La escritura en *katakana* se empleó primero en los escritos budistas y más tarde en los textos oficiales⁸. Esto demuestra el dinamismo de la lengua japonesa como instrumento de pensamiento pues, según Massimo Raveri, vive de una profunda tensión entre kanji y kana:

Los *kanji* son signos densos, fuertes y luminosos, que expresan valores codificados de tradición, valores elevados, complejos y sofisticados, prerrogativa de los literatos y los gobernantes. El *kana* constituye la escritura de las mujeres, de los niños, apta para fijar la lengua hablada, hecha de palabras largas, sinuosas, llenas de vocales, de una musicalidad serena; también es la escritura de los incultos, de los marginales, de los forasteros, eficaz para traducir palabras extranjeras y permitir así que la lengua se renueve y exprese nuevos conceptos. Los *kana* flanquean los ideogramas, no los socavan, sino que los sortean, los abren, los amplían, los matizan, y permiten que se inserten corrientes de pensamiento innovadoras en los códigos de la tradición. (2014, p. 31).

⁸Desde la modernidad se utiliza para transcribir términos extranjeros. También en la modernidad, con la apertura del país al exterior, se adoptaron las letras del alfabeto occidental, romaji (*lit.* caracteres romanos), y aunque se emplea poco, hoy en día se aprende en las escuelas elementales.

En efecto, con la introducción de las sílabas *siddham* (jap. *shittan*) que resultaban extrañas a la vista y al oído japoneses, junto a la centralidad que asignó a la recitación de *mantra*⁹, la práctica del *mandala* o el rito *kanjō*¹⁰, Kūkai se desmarcaba de las enseñanzas Mahāyana convencionales, a las que consideraba exotéricas, y dejaba claro a las demás escuelas coetáneas que practicaba una nueva forma de budismo, el vehículo tántrico o esotérico, que operaba a un nivel más profundo. Desde sus inicios, el budismo japonés había incorporado elementos tántricos como ciertas escrituras, el uso de ensalmos contra el mal tiempo y la enfermedad o el culto a Yakushi nyorai, el Buda que cura toda dolencia. El tantrismo, como se decía al principio, pivota en torno al ritual, pero también otorga un papel destacado a la invocación y la magia para obtener beneficios mundanos, algo que los maestros tántricos solían poner hábilmente al servicio de los gobernantes. Las prácticas rituales tántricas, con todo, se dirigían principalmente a la liberación espiritual, entendida en términos budistas como el logro el despertar, el nirvana o la budeidad. Si bien el tantrismo enseña que la realidad última es incomunicable, sostiene que la liberación es posible en esta vida, sin necesidad de acumular méritos durante una larga serie de renacimientos.

Si en Japón el uso de fórmulas rituales se había entendido básicamente en el sentido más mundano, como una forma de curar mediante oraciones o ensalmos para atraer beneficios y evitar males, el Shingon, en cambio, enseñaba que servían para lograr la budeidad, aquí y ahora, “llegar a ser un buddha con este cuerpo” (*sokushin jōbutsu*), a saber, “unirse a la fuerza vital del universo” (Shimode, 2003, p. 101). Recordemos que la palabra Shingon viene del nombre de la escuela china Zhenyan, que significa literalmente “palabra verdadera” y, a su vez, traduce la palabra sánscrita *mantra*.

⁹ Fórmulas rituales, en sánscrito *mantra* o *dhāranī* (jap. *darani* o *sōji*).

¹⁰ Práctica ceremonial que consistía en escanciar agua sagrada sobre el iniciado. Este debía atravesar diferentes estadios: identificar la deidad a la que consagrarse arrojando una sola flor o un ramillete en un *mandala* en una ceremonia denominada “atar la relación”; el estudio del Dharma, que implicaba aprender *mantra* y *mudra* y practicar técnicas de visualización; y la transmisión de las enseñanzas cuando el iniciado se convertía en maestro y el *mandala* podía ser simplemente imaginado. (Bowring 2008: 138)

La recitación de determinadas palabras rituales es un elemento central en el budismo esotérico porque asegura que pronunciarlas correctamente se activa su poder espiritual. En cuanto “palabras verdaderas” no se entienden desde el uso convencional del lenguaje, como un mero instrumento de comunicación, para designar e identificar de manera inequívoca fragmentos de la realidad, sino que se consideran sonidos o vibraciones primordiales con un significado profundo, cósmico y metafísico. Había que recitarlas en voz alta de acuerdo con una serie de normas precisas transmitidas de maestro a discípulo y que concernían a la entonación, la modulación de la intensidad de la voz, los movimientos de la lengua y los labios, la estructura melódica de la secuencia, el ritmo de la respiración, la gestualidad de las manos o la postura corporal. Curiosamente, si el tantrismo chino al incorporar las fórmulas rituales del budismo indio, había retenido los sonidos sánscritos, pues creía que estos concentraban la esencia de las enseñanzas y los sonidos del universo, en Japón, las formas escritas de las sílabas *siddham* se convirtieron en una forma de escritura sagrada. Kūkai pensaba que la lengua sánscrita tenía una mayor potencia sagrada, tanto en su forma oral como escrita, por lo que había que poner los *mantra* por escrito en sánscrito y no en *kanji*. Así, el Shingon concedía el mismo poder al sonido que a su representación gráfica y empleaba las sílabas como objeto de visualización. Practicar el arte de la caligrafía reproduciendo las sílabas *siddham* se convirtió en una forma de contemplación, un ejercicio de ascesis que requería transformar la propia conciencia, así como un vehículo de conocimiento para acceder a la liberación espiritual, no solo en beneficio propio sino en virtud de la compasión por el bien de los demás.

La recitación de *mantra* era una de las tres prácticas rituales Shingon junto a la posición de las manos en una serie de gestos o *mudra*, y la meditación mediante la visualización de *mandala*. Es decir, se trataba de cultivar la palabra, el cuerpo y la mente respectivamente. Practicar el budismo para Kūkai significaba ante todo ejercitar tanto la mente como el cuerpo, es decir, concernía al ser humano en su integridad. Es decir, más que estudiado, el Dharma, o la doctrina budista, debía ser experimentado. Para

justificar doctrinalmente esta práctica ritual, Kūkai elaboró una sofisticada especulación filosófica o “metapraxis” en términos de Thomas Kasulis (2019, p. 118), articulada en torno a los “tres misterios” o “intimididades” (sanmitsu): el cuerpo de la budeidad, el cual se expresa en el universo a través de los fenómenos, es decir, en formas concretas y materiales; la voz de la budeidad, que se expresa a través de los sonidos del universo y los diferentes lenguajes; la mente de la budeidad, que se manifiesta en las ideas, las visiones, los razonamientos o los afectos. Así, el misterio del cuerpo mudra es simbolizado por la ejecución de determinados gestos con las manos, el misterio del habla mediante la pronunciación (y escritura) de las fórmulas sagradas, y el misterio de la mente, mediante determinadas imágenes que representan los mundos de la iluminación en los que moran los budas y *bodhisattva*¹¹ y que simboliza el misterio de la mente. De este modo, al aprender su lenguaje, el practicante Shingon podía acceder al misterio de la esencia misma del universo, o mejor, intimar con ella, pues no sería tanto algo secreto u oculto que solo se puede descifrar conociendo la clave, sino algo con lo que familiarizarse o amoldarse mediante la instrucción adecuada.

La budeidad, o realidad última, en sí sería inefable, pero sería posible acceder a ella a través de su expresión en cada cosa del universo que no sería sino un símbolo (*jap. monji*, literalmente “letra”, “carácter”, “escritura”). La interpretación de Kūkai de la realidad última como budeidad se funda en dos escrituras budistas en particular, el *Sutra Mahāvairocana*, que decantó su interés por el budismo esotérico, y el *Sutra Vajraśekhara*, el cual se centra en la figura búdica de Mahāvairocana, o Dainichi el Gran Buddha (Deal-Ruppert, 2015, p. 78). Esta escritura lo presenta como la esencia del universo, el cuerpo del Dharma (esto es, el Dharma personificado), y proclama que todas las formas de la realidad son manifestaciones de esta realidad subyacente. De este modo, la identificación entre el Buddha y la realidad es concebida de forma concreta y personal. A partir de esta idea Kūkai desarrollará su interpretación de la doctrina de los

¹¹ Modelo de santidad del budismo Mahāyāna, designa a aquel que pospone su entrada en el nirvana a fin de ayudar a lograrlo a todos los seres sintientes.

tres cuerpos del Buda conocida como *trikaya*: el cuerpo del Dharma (el cosmos como expresión del buda Mahāvairocana), el cuerpo de la manifestación (el buda histórico Shakyamuni, manifestación de Mahāvairocana de una forma accesible a los seres humanos) y el cuerpo celestial (la forma en que aparecen otros budas en sus propias moradas espirituales, como el buda Amida del paraíso occidental). Para Kūkai, el universo entero manifiesta el cuerpo, el habla y la mente de Mahāvairocana, quien está continuamente expresándose. Por esta razón, mediante este tipo de prácticas el devoto puede entrar en sintonía con el lenguaje del propio cosmos que resuena en él. Así, en esta vida, con este cuerpo, se hace posible lograr la liberación búdica.

Así, mediante la unificación de cuerpo, palabra y mente en el ámbito ritual, el iniciado entra en sintonía con las formas de expresión de la propia realidad última, participa en ella y las reproduce mediante las prácticas rituales. Por esta razón, las enseñanzas Shingon afirman que la doctrina esotérica permite acceder a la verdad de forma directa. La práctica ritual desactiva los engaños o ilusiones que genera la mente en su actividad discriminadora habitual y favorece el estado mental de atención y concentración que permite identificarse de manera inmediata con la realidad. De este modo, el cuerpo, la palabra y los estados mentales, en línea con las enseñanzas del budismo tántrico, dejan de ser vistos como en otras escuelas budistas como algo negativo, fuentes de apego y generación de karma, para ser pensados como factores que permiten experimentar la liberación espiritual. La filosofía de Kūkai no solo hace hincapié en el componente soteriológico de la expresión correcta, sino que plantea la cuestión de la adecuación entre palabra y verdad, o lenguaje y realidad. Desde su punto de vista, las palabras son verdaderas en la medida en que se corresponden con la expresión del cosmos, en su nivel profundo de realidad como fuente inagotable de significados. En sus escritos, de hecho, elabora una teoría del lenguaje y de la significación basada en los *mantra* que se caracteriza no por explicar qué son las palabras sino en cómo operan.

Por tanto, como ha mostrado Abe (1999, p. 25), la obra de Kūkai contribuyó a entretejer el budismo profundamente en el discurso intelectual japonés, representó una innovación crítica en la tecnología de la escritura, en la interpretación textual y el lenguaje ritual. Kūkai no solo resulta de interés por la innovación doctrinal en el budismo o de su innovación cultural al favorecer el desarrollo de los *kana* (de hecho, se le atribuyen muchas otras en terrenos como la caligrafía, la escultura o la medicina) o por la centralidad que concede a la voz, y, por tanto, a la palabra recitada, a la oralidad junto a la escritura, en su sistema filosófico, sino porque representa en la filosofía japonesa un intento que Kasulis (1990) denomina de “filosofar en lo arcaico”. De acuerdo con esto, Kūkai habría fusionado la alta filosofía con los elementos religiosos más arcaicos. En el periodo Nara no había coherencia cultural e intelectual, una cosmovisión compartida o un sistema de valores sino una tregua frágil entre tradiciones dispares: las indígenas, las budistas y las confucianas. Las indígenas serían un primer sintoísmo que, en los términos anteriores se podría calificar de mentalidad mitopoética, por establecer una conexión causal o mágica entre los fenómenos naturales y las emociones humanas. Kūkai se propuso proporcionar las tres tradiciones en una cosmovisión coherente.

En consecuencia, el pensamiento de Kūkai, nos sitúa ante una manera distinta de pensar la relación entre lo arcaico o mítico y lo filosófico. No podemos simplemente pensar que lo arcaico y mítico se desarrollaron y fueron superados por lo filosófico, de acuerdo con la idea de que la filosofía se produce cuando las culturas primitivas llegan a una mayoría de edad, crecen y afrontan la realidad, como pensaban buena parte de los filósofos decimonónicos. Es cierto que cuando los Frankfort hablaban de pensamiento prefilosófico y sostenían que solo los griegos establecieron una relación de yo-tú entre seres humanos y la relación con el medio ambiente se convirtió en una relación entre yo-eso, o yo-cosa, no decían que el pensamiento mitopoético fuera inferior y primitivo o infantil. Sin embargo, su línea de pensamiento refleja una concepción todavía fundada en cierto modo en las teorías evolucionistas que no solo dominaron la historiografía del siglo XIX sino de buena parte del XX. Puesto que disciplinas como la historia de la filosofía o la historia de las religiones

también hunden sus raíces en ese contexto intelectual dominado por la idea del progreso, lo arcaico quedaba asociado con lo primitivo y, por tanto, poco evolucionado, asociación que, por lo general, ha abandonado la historiografía actual en parte al tratar de entender las diversas culturas en sus propios términos y no proyectando los propios.

Si no podemos hablar de transición de lo mítico a lo filosófico, con respecto a Kūkai, tampoco podemos decir que el discurso mítico y arcaico sea ya filosófico, pues los mitos y las categorías filosóficas son formas diversas de especulación. Como sugiere Kasulis, ninguna de estas teorías resulta adecuada para el caso de Kūkai: lo arcaico no es equiparado a lo filosófico ni lo filosófico reemplaza lo arcaico, sino que Kūkai desarrolla un sistema filosófico para fundamentar (cimentar, basar) lo arcaico, un modelo para filosofar en lo arcaico.

V. CONCLUSIONES

Para Kūkai, lo arcaico ni estaba superado ni era algo que idealizar o algo perdido a lo que regresar con nostalgia, sino una descripción de la realidad a la que dar fundamentación filosófica. Su especulación no solo nos abre a una manera distinta de pensar la relación entre lo mítico y lo filosófico, sino que además en el pensamiento de Kūkai, podemos entrever las infinitas posibilidades hermenéuticas que ofrece la escritura japonesa. Su argumentación sobre la voz, la imagen y el gesto, por ejemplo, pone de relieve la imbricación de la pronunciación, la visualización y la gestualidad al trazar el signo, y cómo la palabra escrita en sinogramas y *kana* encierra un mundo de posibilidades de creación de sentido. Podríamos descubrir a través del pensamiento de Kūkai tanto el valor especulativo de la escritura como comprendieron los babilonios como el de la dialéctica griega, oral y literaria, en un marco de pensamiento distante.

Para concluir, Kūkai ilustra claramente cómo la distinción de lo emotivo frente a lo racional, o la imagen frente al concepto, lo ancestral frente a lo actual, se puede pensar en una nueva clave. Y de este modo, discutir ideas,

pensadores o aproximaciones filosóficas con frecuencia marginales, nos permite ampliar los horizontes de lo que significa filosofar desde perspectivas que se entrecruzan y relacionan y que proceden de la variada gama de formas de pensamiento que se producen en todo el mundo.

REFERENCIAS:

ABE, RYUICHI.

The Weaving of Mantra. Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse, Nueva York, Columbia University Press, 2000.

ARMSTRONG, KAREN.

En defensa de Dios. El sentido de la religión. Trad. A. López Tobajas y M. Tabuyo. Barcelona: Paidós, 2009.

BOWRING, RICHARD.

The Religious Traditions of Japan 500-1600, Cambridge. Cambridge University Press, 2008.

COLLI, GIORGIO.

El nacimiento de la filosofía. Trad. C. Manzano. Barcelona: Tusquets. Deal, William y Brian Ruppert (2015). *A Cultural History of Japanese Buddhism*, Chichester, West Sussex, John Wiley and Sons, 1994.

DENECKEL, WIEBCKE.

“Japanese”, en Joel B. Lande, Denis Feeney, eds., *How Literatures Begin. A Global History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press; 2021, 56-79.

DUCH, LLUÍS.

Mite i cultura. Una aproximació a la logomítica, I. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995.

FRANKFORT, HENRI Y HENRIETTE A., EDS.

El pensamiento prefilosófico. Trad. E. de Gortari. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

KASULIS, THOMAS P.

1990). “Kūkai (774–835): Philosophizing in the Archaic” en Frank Reynolds and David Tracy, eds., *Myth and Philosophy*. Albany, New York: SUNY Press; 1990, 131-50.

–*La filosofía japonesa en su historia*. Trad. Raquel Bouso. Barcelona: Herder, 2019.

MILAN.MOMIGLIANO, ARNALDO.

La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización. Trad. Gabriela Ordiales. México: FCE, 1988.

PANIKKAR, RAIMON.

La experiencia filosófica de la India. Madrid: Gredos, 2000.

PLATÓN.

“Fedro”, en *Diálogos III*. Trad. E. Lledó. Madrid: Gredos; 1986, 289-413.

RAVERI, MASSIMO.

Il pensiero giapponese classico. Turín, Einaudi, 2014.

SHIMODE, SEKIYO.

“The Shingon Sect” en Kasahara, Kazuo, ed., *A History of Japanese Religion*. Tokio, Kosei; 2003, 98-113.

SONODA, KŌYŪ.

“Kūkai” en Kashiwahara, Yusen y Kōyū Sonoda (eds.), *Shapers of Japanese Buddhism*. Tokio, Kosei; 1994, 39-51.

VAN DE MIEROOP, MARC.

Philosophy before the Greeks. The pursuit of truth in ancient Babylonia. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2015.

–“Theses on Babylonian Philosophy”, *Journal of Ancient Near Eastern History*, 5 (1-2): 2018, 15-39.

ZHUANGZI.

Zhuangzi. Trad. Iñaki Preciado. Barcelona, Kairós, 2001/1996.

ESTUDIOS

EL PROBLEMA DE LAS HUMANIDADES: REVISIÓN DE ASPECTOS NOCIVOS PARA EL CULTIVO HUMANISTA

Nicolás Orozco M.¹
ENSAYO

1 Filosofía de la Universidad El Bosque. Director, editor y columnista de la Revista Horizonte Independiente. Miembro de la European Network of Japanese Philosophy. Autor de *Pensamientos sobre la literatura fantástica* (Revista Horizonte Independiente, 2021), *La representación de la mujer en el arte: aproximación histórica y filosófica* (Revista Horizonte Independiente, 2021), *Agnotología y filosofía: la importancia del estudio de la ignorancia* (Revista Horizonte Independiente, 2021), *El flamenco y la cultura: un análisis musical sobre una sociedad* (Revista Horizonte Independiente, 2021), y *Entre Coetzee y Proctor: diálogos agnotológicos* (Revista Horizonte Independiente, 2021).

EL PROBLEMA DE LAS HUMANIDADES: REVISIÓN DE ASPECTOS NOCIVOS PARA EL CULTIVO HUMANISTA²

The problem of the humanities: review of aspects harmful to humanist cultivation

Nicolás Orozco M.

RESUMEN:

Las humanidades son un área incomprendida en gran parte de la sociedad pese a su belleza, vastedad y necesidad. El siguiente artículo tiene como propósito el examen de las humanidades en el marco actual donde se analizan las implicaciones que han conducido a varios de los prejuicios sociales sobre las humanidades, el mismo problema interno en ellas y la formación de algunos criterios necesarios para dar mayor cabida a las humanidades en la actualidad.

Palabras clave: humanidades, prejuicios, humanismo, academicismo y triunvirato humanístico.

ABSTRACT:

The humanities are an area largely misunderstood in society despite its beauty, vastness and need. The following article aims at examining the humanities in the current framework where the implications that have led to various social prejudices on the humanities are analyzed, the same internal problem in them and the formation of some criteria necessary to give greater space to the humanities today.

Key words: Humanities, Bias, Humanism, Academism, Humanistic Triumvirate.

²Recibido: 15 de julio 2022. Aceptado: 26 de agosto 2022.

En casi todas las naciones del mundo se están erradicando las materias y las carreras relacionadas con las artes y las humanidades, tanto a nivel primario y secundario como a nivel terciario y universitario. Concebidas como ornamentos inútiles por quienes definen las políticas estatales en un momento en que las naciones deben eliminar todo lo que no tenga ninguna utilidad para ser competitivas en el mercado global (Nussbaum, 2010, p. 20)

INTRODUCCIÓN:

Como bien lo menciona Nussbaum, las humanidades han ido perdiendo cierto terreno en el ámbito académico en aras de evaluar su utilidad. Muchos colegios y universidades han demostrado su claro desapego a salvaguardar la rica tradición e importancia de las humanidades: en algunos colegios ya no existe una materia de Historia y otras como Filosofía tienen un espacio relegado a una hora por semana, mientras que materias de un área distinta a Humanidades pueden tener hasta ocho o diez horas semanales. Las universidades implementan políticas financieras encaminadas a un mejor rendimiento económico donde exigen a los programas y facultades un mínimo de matrículas como requisito para poder ofrecer materias y la continuidad del programa desde su primer semestre. En el caso de los colegios se debe decir que es un factor que evidentemente ronda con los requisitos gubernamentales, pero también con las creencias de quienes los dirigen. En las universidades se debe más a las creencias directivas que a factores legales. Más aún, no solo las instituciones académicas relegan, de cierta manera, a las áreas humanísticas a un rincón, sino que en las mismas creencias sociales se fundan varios sentimientos de inutilidad sobre las humanidades; en efecto, hay quienes podrán comprender lo que digo cuando se han topado con preguntas parecidas a estas: ¿para qué estudia filosofía? ¿eso de la literatura si le genera beneficios económicos para poder pagar sus cuentas? O incluso ¿para qué estudiar literatura o sociología si esos mismos conocimientos los puede obtener leyendo autónomamente?

Resulta particularmente curioso notar que estas preguntas están imbuidas en el

el prejuicio de inutilidad para las áreas humanísticas y hasta cierto punto tienen sentido; por ejemplo, la pregunta sobre la relación entre estudiar literatura o filosofía con la necesidad monetaria que cuesta la vivienda o gastos parecidos, pero llegamos a un punto donde incluso las carreras con gran renombre, como la medicina en Colombia, tienen serios problemas respecto a las ganancias que pueden generar pese a sus estudios.

Todo lo mencionado hasta aquí responde a unas políticas de “renovación” y de cambio social, dando la perspectiva de que la utilidad laboral es el principio fundamental para la producción social y el prestigio académico. Otras áreas de conocimiento construyen sus procedimientos en son de esta iniciativa y se gesta un valor hacia la llamada modernización tecnológica y laboral; por decirlo resumidamente, el énfasis educativo debe entenderse como entrenamiento eficaz para responder a políticas laborales que sustenten la economía estatal. Este tipo de educación es en efecto valiosa para la construcción social mientras se mantenga la posición libre a las posibilidades, pero entramos en un área donde se trata de comparar dos valores de utilidad diferentes a nivel educativo: por un lado, educación para construcción de economía y crecimiento estatal, y por otro, educación para la construcción civil, moral y crítica.

El valor de ambos no puede medirse bajo un mismo modelo debido a que ambos representan diferentes aportes a la construcción social. En un sentido más académico, se parten de dos marcos teóricos diferentes. En ese mismo camino encontraríamos que la educación pareciera olvidar la variedad de valor que representa y su función principal en términos universitarios y escolares: transmitir, potenciar y defender el conocimiento en sus diversas ramas, formas y modelos.

Ahora bien, creo que estos prejuicios sobre el conocimiento humanista son el resultado de un largo proceso de estereotipación de lo que se comprende como humanidades. Durante siglos, las humanidades han ido tomando un camino muy claro que de cierta forma ha sido potenciado por los mismos exponentes de estas áreas; encontramos que sea la razón que fuese, las humanidades han encontrado un mayor resguardo en la academia y esto ha

condicionado, de manera inconsciente, a que se reafirmen en el conocimiento ‘canónico’ y ‘occidental’. Recordemos estos conceptos pues son el propósito de este texto a modo de análisis acerca de qué ha llevado a las humanidades al punto en el que se encuentran ahora, un estado que denomino el triunvirato humanístico y lo represento en esta fórmula: *humanidades = academia + occidente + tradición.*

II. HUMANISMO

Comencemos el artículo haciendo una aclaración terminológica entre dos conceptos que he estado usando de manera aleatoria para designar algunas cualidades de las humanidades: humanismo y humanístico (escrito en orden según lo exige la categoría proposicional). Con este análisis delimitaremos el marco teórico bajo el cual estoy escribiendo y bajo el cual estoy tratando de guiar la línea argumentativa.

La palabra humanismo data del siglo XIX pero ha tenido algunas formas muy particulares por ejemplo en el ocaso de la Edad Media y en el Renacimiento. Como lo dice el arquitecto e historiador Rolf Toman:

A finales del siglo XV ya se llamaba «humanistas» a los eruditos consagrados al estudio de disciplinas como la gramática, la retórica, la poética, la historia o la filosofía moral que buscaban sus raíces en los científicos, historiadores, filósofos y hombres de Estado de la Antigüedad. (2011, p. 9)

Si bien ha habido varias formas de humanismo en toda la historia, fue el humanismo italiano (s. XV-XII) el que sentó las bases para lo que ahora llamamos humanismo. Gracias a las preocupaciones por el estudio de algunas facultades del conocimiento humano fue que se gestó la base para anclar, en cierta medida, las humanidades a una facultad mayormente académica; Carla Cordua hace un gran análisis de cómo fue el paso del humanismo italiano al humanismo actual, incluso, al iniciar su artículo nos pone en evidencia lo anteriormente dicho “A partir del siglo XIV, los humanistas italianos ejercen una gran influencia sobre la educación elemental y universitaria de su país”

(2013, p. 9). Con la amplificación de la enseñanza italiana en el Renacimiento se abrió la puerta para definir diferentes áreas del conocimiento que resultaron en la conformación del humanismo, o ahora más precisamente, como áreas de estudio que se enmarcan bajo el término humanidades, ya que relacionan todo el espectro que trata netamente al humano en sus diferentes variantes (como sociedades, como escritores, como sujetos pensantes, como sujetos con lenguaje, etc.). De ahí que exista un primer ligamiento entre el concepto de humanismo/humanidades y la academia.

Poco después el concepto “humanista” fue evolucionando hasta mediados del siglo XIX donde los diferentes conocimientos de las áreas humanistas se denominaron conocimientos humanísticos. Es en ese sentido que hago la diferencia del uso de humanista y humanístico: humanismo como enseñanza o estudio de áreas relacionadas con los aspectos humanos y humanístico como los conocimientos que devienen de estas áreas. Por ejemplo, la epistemología sería el conocimiento humanístico y, en su sentido académico, sería un tema de estudio para la filosofía que sería su área humanista.

Finalmente, el humanismo tomó un cambio y promovió el uso del término “humanidades” para abarcar formalmente las áreas humanistas con un mayor peso académico. Pareciera que lo que, desde diferentes variantes de humanismos en la historia, representaba un interés por el conocimiento como una forma de vida (como el estoicismo), se enmarcó en el círculo académico destinado para designar no un interés, sino una proyección curricular.

III. EL ACERVO TRADICIONAL Y OCCIDENTAL EN LAS HUMANIDADES

Por las mismas fechas en las que el humanismo fue transformándose en humanidades, en el Renacimiento tardío, se buscaba la promoción de ciertas facultades sociales que tomarían el protagonismo continental de “las buenas costumbres”. Es bien documentado la importancia de la

preservación que tuvo el Renacimiento sobre el arte y las ideas, y fue en ese foco que se vuelven a tratar diferentes autores antiguos y se abre el camino para gestar la filosofía moderna.

Aunque el apogeo humanístico empezaba a tener excelentes bases cuando se inició la modernidad, también se venía reforzando el suelo de la importancia del pensamiento europeo como predominancia global. En esa misma línea de ideas, el pensamiento de la ciencia como principal dadora de conocimiento válido y la ya fuerte creencia cristiana dieron paso a que los conocimientos universales debían permanecer en el occidente del globo. Ahora, es importante mencionar que esta posición se producía, en algunas instancias, de manera inconsciente; muchas personas se habían adecuado al sistema educacional donde las formas de proceder congeniaban en las postuladas por los pilares básicos europeos; de ahí que el tiempo y la costumbre hicieran lo suyo en el pensamiento social.

Si bien los grandes avances y descubrimientos se dieron por la mano de los métodos de la Europa renacentista y moderna, también se ataron a que los conocimientos de índole europea se mantuvieran en un marco teórico muy cerrado a otras partes del mundo. Por decirlo de otro modo, era muy común, y todavía lo es aunque en menor medida, que los currículos educativos mantengan una clara línea de enfoque europeo. En ese sentido es poco común encontrar currículos alternativos; por ejemplo, en Filosofía no existe un notable interés curricular, ni mucho menos una predominancia, al estudio de la filosofía japonesa o africana por encima o al menos a la par de la eurocéntrica.

Espero que no se me malinterprete si se percibe cierto rasgo de crítica a las humanidades como áreas de estudio académicas con algunas restricciones. He sido acobijado, deslumbrado y sorprendido por ellas y lo que busco decir es que hay un gran prejuicio que surge desde diferentes procesos históricos que se conjugaron para llevar a las humanidades a una crisis que no conoce geografía ni límites aparentes.

La idea de poder recurrir a las humanidades como fuente de estudio

académico fue un gran avance para ellas, pero lo negativo fue que se enfocó tanto en ese aspecto que se perdió de vista otras formas de actuación que estas tenían más allá de la academia. El problema se incrementa cuando se restringuen aún más las actuaciones humanistas a una cadena de pensamientos geográficamente específica y se pierden de vista muchas otras formas de humanidades.

Un ejemplo de ello, que persiste en nuestros días, es en el caso de literatura donde abordamos diferentes épocas de la historia como el romanticismo o la poesía, pero leemos a autores muy específicos que se mantienen en Europa o incluso se expanden a Norteamérica; rara vez encontramos alguna materia que toque temas de literatura china o japonesa, muy pocas veces se lee, por ejemplo, a Kamo no Chōmei o a Yoshida Kenkō. Muy pocas veces encontramos literatura africana del mismo calibre de J.R.R. Tolkien, Charles Dickens o Henry James –en cuanto a lectores me refiero.

Pero hay otro caso que me parece sumamente relevante a la hora de hablar del tradicionalismo y el canon de las humanidades. En este caso quisiera tomarme el tiempo de hablar de la antropología y traer a colación una crítica de Peter Winch a Evans-Pritchard respecto a la forma de interpretar a la cultura africana de los Azande.

La cultura Azande es una cultura con preceptos muy diferentes a los que tenemos en el mundo occidental. La magia es una pieza fundamental de sus creencias que permiten mantener en correlación varios de sus pilares y tradiciones; en ese sentido, la magia no aparece como lo imaginaríamos aquí donde pareciera ser un poder sobrenatural que obedece a la voluntad y a la consciencia del portador y se ve relacionada con las películas de ficción, la literatura fantástica o lo paranormal. Por el contrario, en el caso de los Azande la magia es algo completamente vívido, no es algo paranormal, o que se encuentre en un libro, sino que pareciera algo constante en su sociedad. De la magia Azande surge la brujería y las prácticas “oscuras” de personas que viven en las tribus. Pero no se queda ahí, la brujería en nuestro mundo se puede interpretar con una varita mágica, o con un caldero, o incluso, con escobas voladoras, pero en los

Azande pareciera que es algo físico, similar a un tumor, que tiene efectos psíquicos y no materiales directamente.³

Entendiendo la magia como algo primario en su estructura social es que se desarrollan los roles que tienen los Azande: existen oráculos destinados a prever quién puede ser brujo, o si es un brujo que no está activo; existen “exorcistas” destinados a trabajar para controlar los efectos psíquicos que pueda tener un(a) brujo(a) sobre alguna otra persona; más aún, hay “exorcistas” destinados a trabajar con la decendencia de la brujería.⁴

Si nos damos cuenta hay principios completamente diferentes en las concepciones de las cosas entre los Azande y nosotros. En ese mismo marco aparece el antropólogo Evans-Pritchard quien realiza una maravillosa labor al vivir durante un tiempo considerable en esta sociedad que le permitió conocer todos los pilares, sobre todo el de la magia, en los Azande. Al volver a Europa dedicó mucho tiempo a la escritura de un libro que de por si tiene muy buenas bases para entender a esta cultura africana, pero tratando de enmarcarlos dentro de los marcos de acción “occidental”. Una vez publicado su libro *Brujería, magia y oráculos entre los Azande* (1937) el antropólogo Peter Winch escribe un artículo para la *American Philosophical Quarterly*, en 1964, para mostrar la importancia de entender otras sociedades diferentes a las occidentales y en ese mismo marco entablar una crítica a la forma en la que Evans-Pritchard había estudiado y descrito a los Azande.

Al inicio de su artículo, Winch nos reafirma lo que hemos venido diciendo sobre los criterios de racionalidad culturales, pero en este caso toma por principio la labor del antropólogo que habita en nuestra cultura:

³Entiéndase nuestro mundo como la línea de conocimientos, tradiciones, costumbres y culturas que parecieran hacer parte fundamental del mundo occidental.

⁴En los Azande pareciera que la brujería se pasa de una generación a otra, aunque solo si el hijo llega a ser masculino.

Las tensiones inherentes a esta situación muy probablemente lleven al antropólogo a adoptar la siguiente postura: sabemos que las creencias azande sobre la influencia de la brujería, la eficacia de las medicinas mágicas, el papel de los oráculos para revelar lo que está pasando y lo que sucederá, son erróneas, ilusorias. Los métodos científicos de investigación nos han mostrado de manera concluyente que no hay relaciones de causa y efecto implícitas en estas creencias y prácticas. Todo lo que podemos hacer, entonces, es mostrar cómo un sistema de creencias erróneas y de prácticas ineficaces puede mantenerse a sí mismo frente a objeciones al parecer tan obvias. (Winch, 1991, p. 82)

De inicio nos estaría mostrando lo que pareciera ser las conclusiones de un trabajo antropológico sobre una cultura con criterios de racionalidad tan diferentes a los de nosotros. En nuestro caso, estos estudios limitarían con la aceptación de cuestiones ilusorias y se enmarcarían a estas sociedades como tal. Pero más adelante da un paso para la crítica a este sentido de entender sociedades diferentes cuando explica con gran detalle:

Creo que Evans-Pritchard tiene razón en mucho de lo que dice aquí, pero está equivocado, totalmente equivocado, en su intento de caracterizar lo científico en términos de eso que "concuera con una realidad objetiva". A pesar de las diferencias de énfasis y de fraseología, Evans-Pritchard, en efecto, entra por este medio en el mismo campo metafísico que Pareto: para ambos la concepción de "realidad" debe ser vista como inteligible y aplicable fuera del contexto del razonamiento científico mismo, ya que bajo tal enfoque sólo las nociones científicas tienen un correlato. A pesar de hacer hincapié en que el miembro de una cultura científica tiene una concepción diferente de realidad que un azande, que cree en la magia, Evans-Pritchard quiere ir más allá del mero registro de este hecho y explicitar las diferencias, y decir, finalmente, que sólo la concepción científica concuerda con la realidad. (Winch, 1991, p. 83)

Ya con la cita anterior tenemos un mundo de temas para analizar, en el caso de Evans-Pritchard encontramos que estaba procediendo con un criterio muy cargado para tratar los temas de realidad, objetividad y racionamiento científico que aplicó a su estudio con los Azande. Inevitablemente, con este criterio de racionalidad caería en que los Azande tendrían creencias irreales e injustificadas. Finalmente, el trabajo de Evans-Pritchard resultaría en mostrar que las bases occidentales de ciencia serían

de mayor valor para las investigaciones puesto que sería muy curioso decir, en ese marco, que lo irreal podría llegar a superar a la ciencia que por lo general “genera conocimientos reales y certeros”.

Con lo anterior llegamos a un punto donde sería fácil confundirnos pues no se sabría bien si mi meta es decir que las influencias orientales u otras no tienen tanta fuerza en nuestras formas de educación y la segunda pensar que las exploraciones que se han hecho en otras culturas tienen una posición arbitraria frente a lo que buscan de otras sociedades. Particularmente respondería que el propósito es la primera y que los resultados de la primera nos desembocan en la segunda. El ejemplo de la crítica de Winch a Evans-Pritchard responde a dos ideas: 1) los criterios de racionalidad que, por lo general, se toman para los estudios de sociedades diferentes nos lleva a reafirmar nuestros criterios, sobre todo los educacionales en términos científicos y humanísticos; 2) cuando aplicamos nuestros criterios de racionalidad a otros encontramos que no podemos ir más allá. De esa forma se pierde un poco el panorama de lo que puede llegar a decir otra sociedad, por ejemplo, de la idea de realidad.

Otro caso sería el del mismo Kitarō Nishida quien en su ensayo “Sobre mi modo de pensar” nos deja ver que no ha sido estudiado con un criterio de racionalidad de la misma índole de lo que escribe. Nos cuenta que:

Mi lógica no puede ni siquiera tomarse en consideración por parte de la lógica abstracta. Sin embargo, mi lógica no ha sido comprendida por el mundo académico. Más aún, puedo decir que no se le dedicó ni la más mínima consideración en serio. Y no es que hayan faltado críticas. Pero se han limitado a criticar, a base de objetivar mi perspectiva desde la suya. (Nishida, 2006, p. 19)

Claramente esta incompreensión de la forma de pensar o de lo postulado por el filósofo japonés fue vista desde un criterio de racionalidad no apegado al requerido para poder comprender lo dicho por este. Algo que he aprendido de la filosofía japonesa responde a la dificultad de comprensión de algunas temáticas dado que primero es necesario salir de nuestros criterios de racionalidad predominantes (occidentales) para dar paso a la comprensión de nuevas formas de pensamiento.

La idea de este apartado es de conjugar un tradicionalismo que se ha amortiguado en nuestra sociedad donde los conocimientos que buscamos o tomamos responden a las dinámicas específicas de nuestros criterios de racionalidad que impiden la comprensión total de otros conocimientos. Más precisamente, pareciera que los pilares que se han acentuado en nuestra historia respondieran a un prejuicio universal, o similar a ello, sobre los preceptos en los que conjugamos estos conocimientos. En el caso de los Azande la pregunta sería: ¿qué criterio seguimos nosotros para decidir si algo tiene o no sentido? Y ¿en esa línea es nuestro criterio el único válido o con mayor validez? La última pregunta apela a unos *modus operandi* que se han demostrado a lo largo de nuestra historia donde los conocimientos que parecieran válidos se encuentran en nuestros criterios de racionalidad.

IV. EL CANON HUMANÍSTICO

En el segundo apartado me dediqué a mostrar cómo el humanismo había devenido en humanidades en términos académicos, en el tercer apartado trato de evidenciar que existía una predominancia en las humanidades hacia una prevalencia occidental frente a otros criterios de racionalidad. En este apartado, y para terminar de convocar al triunvirato, trataré de mostrar un canon estrechamente ligado a autores académicos y occidentales que rige aun hoy nuestras aulas educativas.

Cuando hacemos uso del concepto canon estamos hablando de un término que corresponde a un “Conjunto de normas o reglas establecidas por la costumbre como propias de cualquier actividad” según la definición 19 de la Real Academia Española. Bajo ese marco teórico se esconde una cuestión importante que ha hecho que las humanidades busquen sobrevivir en la academia.

Es muy común encontrar que tenemos una predilección por los conocimientos europeos canónicos: un ejemplo de ello es que en la mayoría de universidades se da una materia solamente de Kant, o en varias universidades incluso de Hegel, Marx, Heidegger, etc. pero el análisis de esto va un poco más de la mano con dos factores: quién lo dijo y cómo lo dijo.

Comencemos viendo cómo las humanidades, concentrándonos en la Filosofía, nos mantienen en un canon occidental: pese a que hay muy pocas materias que salgan del yugo europeo; no existen como áreas prioritarias. Hagamos un ejercicio un poco curioso donde enumeraré materias que por lo general se estudian en un pregrado de Filosofía y luego nombraré algunos de los autores más importantes:

- Filosofía Antigua: Presocráticos, trágicos griegos, Platón, Aristóteles.
- Filosofía del Lenguaje: Aristóteles, Wittgenstein, Frege, Hegel, Austin, Russell, Searle.
- Filosofía Moderna: Spinoza, Descartes, Kant, Hegel, Leibniz.
- Filosofía Política: Locke, Hobbes, Maquiavelo, Marx, John Rawls, Nussbaum, Nozick, Sandel, Walzer, Rousseau.
- Filosofía de la Ciencia: Popper, Lakatos, Kuhn, Hacking, Horkheimer, Adorno, Latour.
- Filosofía de la Física: Descartes, Newton, Einstein, Green, Aristóteles, Jammer.
- Filosofía del Arte: Schelling, Kant, Guarburg, Breton.
- Filosofía de la Biología: Darwin, Galton, Fisher, Buffon, Goethe, Lamarck.
- Filosofía Contemporánea: Habermas, Adorno, Pettit, Benajmin, Heidegger, Nussbaum, Arendt, Sartre, Beauvoir, Foucault, Ortega y Gasset, Zubiri, Foucault.
- Filosofía Moral: Nussbaum, Platón, Aristóteles, Diamond, Marco Aurelio, Ricoeur, Nietzsche.
- Fenomenología: Husserl, Merleau Ponty, Hegel, Ricoeur, Gadamer, Dilthey.
- Epistemología: Kant, Hume, Descartes, Platón, Zubiri, Comte, Bacon, Hampel, James, Dewey.

Si bien varios de estos autores son algunos de los que podríamos encontrar en muchas de las materias de un pregrado en Filosofía, todos o son europeos o son norteamericanos. Pareciera que nos casamos con estos autores como única fuente de investigación filosófica. Esto no queda aquí, sino que viene condicionado a un cierto modelo y nos aferra a determinadas teorías. En ese sentido responderíamos a la importancia del canon filosófico en tanto que son los autores que estudiamos.

Nos falta ver el tema de cómo lo dijo para que se entienda con mayor precisión lo que estoy diciendo. Todos estos autores comparten otro rasgo y es la modalidad en la que escribían (exceptuando a los antiguos, claro está), con un modelo de escritura académica. Muchos de ellos escribieron libros con una narrativa clásicamente usada para la academia, otros publicaron no solo libros sino artículos con una narrativa académica. Incluso en las conferencias de los que tenemos documentación, su lenguaje se mantenía en una forma académica.

La importancia de la forma de transmisión de ideas, por lo menos en varias de las áreas de las humanidades, ha tomado un norte también académico; pareciera que hablar de X teoría requiere una rigurosidad verbal que exalta la idea de clase magistral donde a partir del lenguaje se apela a una sofisticada manera de comunicar la idea. Este hecho ha llevado a que en la actualidad las humanidades tiendan a expresarse como supositorios epistemológicos: en muchas clases y seminarios me he topado con explicaciones donde solo se enuncia una palabra y pareciera que inmediatamente implica un conjunto de ideas que no se explican. En este caso me limitaré a dar un ejemplo con la Filosofía del Arte. Hace muchos años cursé esa materia donde el mismo profesor decía “sublimidad” a secas, con esto se infería que uno debería conocer la carga teórica que implicaba esa palabra, especialmente cuando se enmarcaba en un autor como Kant. Lo mismo me pasó en Filosofía de la Psicología y más adelante en algunos seminarios sobre Literatura y Arte.

Este pensamiento pareciera tomar una característica mayoritaria en las instancias del lenguaje filosófico llevando a que varios filósofos hayan caído en un dogma muy particular gracias al ego que la filosofía aparentemente gesta con el pasar del tiempo. En el 2020 tuve la fortuna de organizar el segundo Coloquio de Filosofía de la Religión y de la Espiritualidad donde en reiteradas ocasiones se apelaba a que si uno no conocía a un autor canónico como Spinoza entonces no podían hablar del esquema teórico del cual se estaba tratando. En un primer momento consideré esto como un presupuesto de mal gusto, pero a lo largo del 2020 y del 2021 la he visto acentuada en diferentes eventos como conferencias, coloquios, ponencias,

entre otros. Podríamos pensar que hay autores que uno debería leer con la idea de que está teniendo un bagaje del piso donde se asienta pero no considero eso una cuestión necesariamente correcta ni validada dado que hay varios conocimientos que pueden ser interesantes para cada persona que no sean ni cercanos al canon. Como dice el filósofo Carlos Barbosa:

No pocas veces llegué a escuchar profesores en aulas de ambos lados del Atlántico decir que estaba bien abrirse a los conocimientos y la cultura de otras civilizaciones, pero primero era necesario tener una firme base en “nuestra” civilización occidental. La razón: antes de conocer otras culturas y civilizaciones, debemos tener una clara y profunda noción del suelo desde el cual observamos. No hay lugar a dudas: debemos tener una clara autoconciencia de nuestra posición, del suelo donde plantamos nuestros pies. No obstante, lo que me he encontrado con la experiencia es que tal autoconciencia no es posible si nos acogemos al consejo de los profesores a los que aludí al principio. Me temo que si han insistido en este consejo es porque les sirve de excusa para mantener la formación humanística de las escuelas y universidades igual a como ha sido hasta ahora: fundamentalmente occidental. Y no: no puede ser. (Barbosa, 2021, p. 85)

Con ello reafirmamos una especie de canon condicionado que supone que para conocer otras formas de humanismo no canónicas se debe conocer bien la tradición dominante en primer lugar. Eso es en sí mismo un problema dada la extensa cantidad de conocimiento que exigiría solo centrarnos en ese canon: filósofos enteros han dedicado toda su vida a una sola corriente del canon occidental y de ahí a pasar a otras podría tardarse toda la vida. El truco, creo yo, está en saber conjugar diferentes posibilidades de conocimientos:

[...] considero que el estudio de otros acervos culturales es tan importante como el occidental. Es decir, para poner algunos ejemplos concretos, en la escuela y la universidad tiene igual relevancia estudiar a Confucio o a los tlamatime que a Platón; leer el Mahabharata o los mitos amazónicos tanto como la Odisea; aprender a apreciar la ópera de Beijing o el canto gutural mongol tanto como la ópera italiana; contemplar los grabados de Hokusai o el arte africano tanto como las pinturas de da Vinci. (Barbosa, 2021, p. 86)

Yo me atrevería a complementar la anterior cita en un campo destinado a la filosofía y la literatura: al tiempo que leemos a Hegel y a Heidegger podemos poner una particular atención en Nishida, Tanabe o Nishitani; podemos abrir nuestro criterio de racionalidad al permitir la posibilidad de otras formas de concepción cultural como en el caso de los Azande. Incluso podríamos llegar a profundizar y empatizar de la misma medida con la literatura clásica japonesa, latinoamericana o africana como lo hacemos con las leyendas artúricas o las grandes epopeyas griegas.

En fin, para concluir este apartado, me gustaría dejar un breve resumen de lo que he tratado de decir del canon humanístico. En primer lugar, traté de mostrar que pareciera que estamos casados con una idea de conocimiento en exceso ligado al pensamiento académico occidental. En segundo lugar, reforcé la idea del canon condicionado poniendo como tema relevante sobre el cómo transmitimos una idea donde pareciera que hay una estrecha relación en la forma de transmitir conocimiento con la idea canónica y tradicional de enseñanza europea. Finalmente, di un esbozo de lo que se podría llegar a hacer partiendo de un enfoque distinto al canónico. Nos falta revisar la cuestión de la posibilidad en aras de comprender todo lo expuesto hasta aquí.

V. EL VALOR Y NECESIDAD DE LAS HUMANIDADES

Las humanidades han pasado por varias transformaciones a lo largo de la historia donde la transmisión e incremento de conocimiento se volvió tema netamente académico, ese conocimiento, sobreviviendo en la academia, ha llevado a que las humanidades tiendan a tener un triunvirato especialmente desarrollado: humanidades = academia-occidente-tradición. Hemos examinado cómo es posible que se haya dado este triunvirato y ahora nos resta mostrar el gran valor de las humanidades como fuente de conocimiento primario de las sociedades.

Quisiera retomar el punto de las formas de transmisión de conocimiento ya que será el eje central de la propuesta que espero poder hacer con este

artículo. Comencemos anunciando que las humanidades son fuente de transmisión de conocimiento en aras del desarrollo de pensamiento social e individual; con ello se plantean diferentes formas de expresión y dentro de las cuales se encuentra la forma académica. Pero cabe resaltar que no es la única ni la más importante. Desde una posición tipográfica encontramos que desde la Literatura hay una importante relación en la expresión no académica: por ejemplo, Oscar Wilde ha compuesto varios cuentos y relatos literarios con una carga filosófica importante; lo mismo con Camus. El mismo E. T. A. Hoffman a partir de su cuento “El hombre de arena” (1816) ha impulsado a varios pensadores a postular sus teorías como en el caso de Freud con “Lo ominoso” (1919) apelando a la clave psicoanalítica e incluso a otras obras literarias como “Frankenstein” o “El moderno Prometeo” (1818) de Marry Shelley. Pasando al otro hemisferio, el relato de Kamō no Chomei titulado “Pensamientos desde mi cabaña” (s. XI-XII) nos pone en contexto con la realidad humana en son de la naturaleza y de las posibilidades de pensamiento al aislarse voluntariamente; en Yoshida Kenkō encontramos algo similar en la “Tsuresuregusa” (1330-1332) encontramos reflexiones muy al estilo aforístico de Nietzsche sobre el deber, el desear, la conducta y las formas de proceder en sociedad dentro del contexto japones de la época.

La poesía ha sido fuente de pensamiento humanista en varias instancias, encontramos cómo Charles Dickens a partir de su poema “La hiedra” nos da un contexto de lo eterno, lo bajo y lo bello (temas muy analizados en Filosofía); el mismo Bertolt Brecht en su poema “Preguntas de un obrero que lee” nos deja entrever varias preguntas fundamentales de Sociología e Historia.

En el arte ocurre lo mismo, tal como las obras de Da Vinci o de Miguel Ángel tienen unos precedentes en algunos fantásticos, también apelan al sentido deleuzeano de captar sensaciones. Del mismo modo ocurre con artistas latinoamericanos como Frida Kahlo, Botero e independientes; también en el arte africano como en los casos de Boris Nzebo o Ernest Dükü. Algo similar ocurre con la Fotografía como nos lo ha mostrado Franz von Stuck y Bárbara Kruger cuando a partir de esta modalidad muestran ciertas situaciones sociales de ciertas épocas particulares con la intención

de generar un arquetipo semiótico en las formas de transmisión de conocimiento, específicamente de cuestiones históricas. Y así podría seguir con temas como Sociología, Antropología, Filología, etc.

Desde las tipografías conocidas se pueden abordar diferentes formas de expresión humanista que no se rigen desde la academia y que son al mismo tiempo igual o más profundas. La posibilidad en la transmisión escrita es fundamental hacer llegar nuestros pensamientos.

Ahora bien, otro aspecto a considerar de las humanidades es la forma de enseñanza que puede gestarse. Si bien nos resultan familiares las formas típicas como la clase magistral, la salida de campo en ciencias sociales, el seminario alemán, entre otros. Esto no implica que sean los únicos modos. La transmisión humanista requiere de una pasión inicial, esa curiosidad que nos despierta el entrometernos en los rincones más profundos de las humanidades, pero no implica que deba ser un camino difícil. Muchas veces el triunvirato ha hecho que se tomen varias de las áreas de las humanidades como un concepto aburrido, tedioso e inentendible en algunos casos pero no podemos quedarnos bajo esa mirada que más y más nos aleja de los prospectos sociales, por el contrario, acercarnos a ellos implica salir de la costumbre que hemos creado de las humanidades, debe ser algo accesible, algo entendible, algo fácil para que cualquiera que tenga el placer de toparse con ellas pueda ver su valor, su necesidad y su gran belleza.

El valor de las humanidades está en la reactualización de las dinámicas de transmisión de conocimiento, de la amplificación de horizontes y el constante examen que podemos hacer de las situaciones que aquejan en la actualidad a cualquier sociedad con la que estemos tratando. Por decirlo, el valor de las humanidades no se encuentra en enseñar lo mismo de la misma manera, no está en generar resultados económicos ni está en resolver los problemas del mundo. Pero sí está en examinar, mantener e incrementar el patrimonio epistémico de las sociedades.

Finalmente, nos enfrentamos a un reto de grandes escalas: muy pocas

personas encuentran el valor y la utilidad de las humanidades, pocas personas gustan de la lectura o de profundizar en temas que no estén sujetos a creencias religiosas o científicas, y también, muy pocas personas encuentran en las humanidades un desarrollo de vida económica loable. Nuestro reto es mostrar el valor de estas disciplinas y sus campos de acción y a partir de ahí lograr comprender a las humanidades como la base bajo la cual se debe construir nuestra sociedad.

VI. CONCLUSIONES

En este artículo he intentado hacer una conjunción entre mi opinión y mis investigaciones. He criticado a la forma por excelencia de las humanidades que no parece encontrar una mayor importancia en el sistema académico y otras esferas de la sociedad. No rechazo a la academia como forma de transmisión, pienso que es una fuente necesaria y útil para el trabajo humanístico, pero no es la única y es lo que he buscado mostrar.

Todo el artículo se resumiría en dos tesis principales: 1) nosotros mismos, los estudiosos de las humanidades, hemos condenado a las humanidades, en cierto sentido a la concepción que socialmente se recibe por el excesivo uso del triunvirato humanístico (sin contar otros factores como los de producción económica estatal y los valores mismos de la educación). La aislamos y la tomamos como solo exequibles para los más doctos, nos centramos en una sola forma de transmisión de las humanidades y comenzamos a perder de vista las otras desde hace muchos años. 2) Las posibilidades de las humanidades no se restringen al triunvirato, ni en su forma individual ni en su conjunción, son una parte fundamental, sí, pero debemos responder a las dinámicas sociales que cambian con el tiempo. Abrir el camino a las posibilidades de transmisión es el norte que puede remendar el error que por siglos hemos cometido y defendido; por decirlo de otra forma, sigamos defendiéndolo pero no negando otras posibilidades, pues de esas otras posibilidades podemos nutrirnos entre todos y todas para nuestra formación y labor, o como diría la filósofa Ana Isabel Rico Torres: “A pesar de los retos y dificultades, bella ocupación es cultivar la vocación del humanismo y transitar la senda de las Humanidades, con la aspiración de que lo utópico no lo sea” (Rico, 2020, p. 81).

REFERENCIAS:

BARBOSA CEPEDA, CARLOS.

Por qué limitar la formación humanística al acervo occidental es una pésima idea. *Revista Horizonte Independiente* Vol. II (Colección C:2 - 19), pp. 85-88, 2021.

CORDUA, CARLA.

El humanismo. *Revista Chilena de Literatura*, No. 84, pp. 9-17, 2013.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVAN.

Brujería, magia y oráculos entre los Azande. España: © Editorial Anagrama, 1937.

MORA RAMÍREZ, RAFAEL FÉLIX.

Las humanidades, la ciencia y la educación en el siglo XXI. *Revista Horizonte Independiente*, Vol. 1 (No. 1), pp. 8-33, 2020. .

NISHIDA, KITARŌ.

Sobre mi modo de pensar. *Pensar desde la nada*. Salamanca: Ediciones Sígueme, PP. 19-20, 2006.

NUSSBAUM, MARTHA.

Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades (1ra edición). Argentina: © Katz Editores, 2010.

RICO TORRES, ANA ISABEL.

Las humanidades en utopía. *Revista Horizonte Independiente* Vol. I (Colección C:1 - C33), pp. 80-82, 2020.

TOMAN, ROLF.

El renacimiento (1ra edición). UK: © Parragon Book LTDA, 2011.

WINCH, PETER.

Para comprender a una sociedad primitiva. *Alteridades*, Vol. 1 (No. 1), pp. 82-101, 1991.

REFERENCIAS EN LÍNEA:

CUERVO RESTREPO, FELIPE.

Las humanidades en el ocio. *Revista Horizonte Independiente (Las humanidades en...)*. 21 ago. 2020. Web. 05 may. 2022.

MEDINA BOTERO, HERNÁN.

Las humanidades en la Universidad: sobre su valor. *Revista Horizonte Independiente (Las humanidades en...)*. 03 jul. 2020. Web. 05 may. 2022.

ORDÓÑEZ PINILLA, CAMILO.

Las humanidades y los humanos. *Revista Horizonte Independiente (Las humanidades en...)*. 17 jul. 2020. Web. 07 may. 2022.

OROZCO, A. CAROLINA.

Las humanidades sobre el trapecio: El reto entre la estandarización y un mundo complejo. *Revista Horizonte Independiente (Las humanidades en...)*. 10 jul. 2020. Web. 08 mayo. 2022.

PLATAS BENÍTEZ, VIRIDIANA.

El que ríe al último...piensa mejor. *Revista Horizonte Independiente (Las humanidades en...)*. 11 ago. 2020. Web. 15 may. 2022.

UNA MEDITACIÓN SOBRE EL PODER DE LA PALABRA

Carlos German Juliao-Vargas¹
ENSAYO

1 Filósofo y pedagogo. Colombiano, nacido en Barranquilla. Cursó estudios de filosofía y teología en el Seminario Valmaría y la Pontificia Universidad Javeriana, respectivamente. Obtuvo una Maestría en estudios sociales, políticos y económicos en el Instituto de Estudios Sociales de la Universidad Católica de París, en 1989. Posteriormente cursó la maestría en Dirección Universitaria en la Universidad de los Andes, en Bogotá. Se ha desempeñado como profesor de filosofía, pedagogía y ciencias humanas y sociales. Desde 1992 hasta 2018 trabajó en UNIMINUTO – Corporación Universitaria Minuto de Dios, como docente, investigador, director del programa de Licenciatura en Filosofía, decano de la Facultad de Educación, Vicerrector Académico y director de Investigaciones.

UNA MEDITACIÓN SOBRE EL PODER DE LA PALABRA²

A meditation on the power of the word

Carlos German Juliao-Vargas
cgjuliao@gmail.com

RESUMEN:

La palabra afecta tres rasgos de la persona a quien le hablamos: sus sentimientos (*pathos*), su perspectiva moral (*ethos*), su sentido lógico (*logos*). Su poder es innegable en todos los campos, desde lo cotidiano hasta lo político. Las palabras pueden ser vacías o falseadas, pero también significativas e inspiradoras. Pretendo, en este artículo de reflexión, una meditación filosófica sobre los poderes de la palabra: estético y creativo, político e imperativo, seductor y transformador. Y ello porque el poder de la palabra sabia se verifica en las crisis sociopolíticas, económicas y ambientales que hoy atravesamos.

Palabras clave: Poder de la palabra, discurso, filosofía, ideología, política.

ABSTRACT:

The word affects three features of the person to whom we speak: his feelings (*pathos*), his moral perspective (*ethos*), his logical sense (*logos*). His power is undeniable in all fields, from the everyday to the political. The words can be empty or false, but also meaningful and inspiring. I intend, in this reflection article, a philosophical meditation on the powers of the word: aesthetic and creative, political and imperative, seductive and transformative. And this because the power of the wise word is verified in the sociopolitical, economic and environmental crises that we are going through today.

Key words: Power of the word, discourse, philosophy, ideology, politics.

²Recibido: 28 feb. 2022. Aceptado: 12 de abril 2022.

*“Lo único que eleva al hombre por encima de los animales es la palabra;
y es ella también quien muchas veces lo pone debajo”*

(E.M. Cioran, Cuadernos)

“**P**alabras, palabras, palabras...”, proclama Mina en respuesta al torrente de disparates de Alberto Lupo en la canción del mismo nombre, donde las palabras surgen como armas de seducción ridículas, fútiles y vacías de las que debemos cuidarnos³. Palabras: me llegan a la mente aquellos insultos que se limitan a una sola palabra (“perra”, “maricón”), pero también ciertas palabras que son reales invitaciones a la exploración o la ensoñación, porque su poder evocador despierta la imaginación (“azul profundo”, “infinito”). Y no puedo olvidar aquellas que, en últimas, son actos en sí mismos: “Los declaro marido y mujer”. De entrada, hay que asumir que los riesgos del uso de la palabra se miden al tiempo que sus potencialidades: hablar permite decir, expresar, pensar, razonar, concebir, comunicar, informar, convencer, seducir, crear, imaginar, inventar, incluso escribir... pero hablar es también repetir, balbucear, chismear, corear, murmurar, atacar, criticar, mentir, engañar, persuadir, expulsar.

* Asumo el término *meditación*, como sinónimo de “pensamientos para sí mismo” (en griego, *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, *Tà eis heautón*, literalmente “cosas para sí mismo”), como en la obra del estoico emperador romano Marco Aurelio, transcribiendo el pensamiento tal como me fluye en la mente. Es una forma de pensar, un diálogo espontáneo conmigo mismo. Esa espontaneidad viene después de una amplia meditación; y es seguida por un reexamen de lo ya escrito, donde se pule el estilo y se precisan las ideas.

³ Mina Mazzini y el actor Alberto Lupo interpretan *Parole, parole, parole* (Palabras, palabras) en el programa televisivo *Teatro 10*, en 1972. La historia comenzó cuando la RAI (TV pública italiana) decidió que Mina fuera invitada permanente del programa, conducido por Lupo; un día, a los creadores del programa se les ocurrió que Mina y Lupo grabaran la canción de cierre del programa. Pero, como Lupo no era cantante, se decidió que el director de orquesta, Gianni Ferrio, compusiera una canción con una parte recitada. Se aprovechó la voz de Lupo, “el mejor seductor de la televisión italiana”. Llegaría a ser no solo una exitosa canción, sino también haría parte de la memoria colectiva italiana. *Parole, parole* no se limitó a Italia, sino que dio la vuelta al mundo. De hecho, la escuchamos en muchos idiomas: en francés (con Dalida y el *sex symbol* Alain Delon), en español (Silvana di Lorenzo, pero también la mexicana Lupita D'Alessio, la española Carmen Sevilla y toda un performance -con teléfono incluido- de los argentinos Pimpinela), en inglés, en portugués, en alemán, en neerlandés, en catalán, en húngaro, en croata, en ruso, en turco y hasta en japonés, entre otros.

La literatura ofrece muchos ejemplos: *La Iliada* de Homero, en el canto segundo (el discurso de Agamenón) muestra la autoridad de la palabra, como también lo refleja la *Apología* de Platón. *La Biblia* resalta, desde el principio, el poder de la palabra divina, palabra eficaz (¡Hágase la luz!) e imperativa (los diez mandamientos); pero también de la palabra humana: “Porque por tus palabras serás justificado, y por tus palabras serás condenado” (Mt 12,37). *Tristán e Isolda*, esa leyenda del amor místico, nos enseña el poder seductor de las palabras. En *Cyrano de Bergerac* de Edmond Rostand, Cyrano pretende compensar su fealdad con el lenguaje. Sin embargo, ¿basta su talento como autor y poeta para conquistar a Roxane? Sus largos discursos parecen muy débiles ante la belleza de Christian o los sufrimientos de su amor frustrado y silencioso. En la *Trilogía ruandesa*, Jean Hatzfeld muestra cómo el lenguaje hace posible el genocidio. El hecho de hablar de los tutsi como “cucarachas” fue uno de los primeros actos que condujeron a las masacres. *La Cantante calva* de Ionesco, muestra la tragedia del lenguaje con sus diálogos inconexos, creando una atmósfera donde los personajes están cerca pero no pueden llegar a comunicarse: el ser humano como incomprendido e incomprensible. Y en las actuales redes sociales hay mucho: desde el affaire Weinstein hasta el escándalo de los casos de pedofilia en la Iglesia católica, la etiqueta #MeToo ha puesto de relieve el alcance de la violencia sexual en nuestras sociedades. Pero, para ser escuchadas, las víctimas solo cuentan con la fuerza de su palabra, al no poder presentar pruebas materiales. ¿Eso basta? ¿Podemos creer en ello y ser racionales? La palabra “te creo” establece eso que Martin Buber denomina una relación real entre dos seres (yo-tu). Hablar del “poder de las palabras” podría parecer un cliché; sin embargo, si pensamos en ello, captamos que este poder no es tan fácil de entender. “Una palabra te salva, una palabra te mata” dijo la novelista Amélie Nothomb⁴. Por ende, tenemos derecho a preguntarnos si es razonable dejar esta posibilidad en manos de todos, dado que la palabra no es una entidad en sí, sino que, por el contrario, la palabra viviente sólo existe en los sujetos hablantes⁵.

⁴Se puede ver el video de la entrevista, en francés, en <https://youtu.be/Qb3hLwTdsGm>

⁵Aclaremos la fina distinción entre términos que se confunden fácil: *el lenguaje* designa la facultad que tenemos para expresar un pensamiento y comunicarnos mediante signos convencionales, que constituyen la *lengua*, mientras que la *palabra* designa la expresión verbalizada de dicho

Uno de los rasgos fundamentales de la palabra es su capacidad para traducir el pensamiento, para formalizar conceptos, aunque ello a veces sea cuestionable. Y un segundo rasgo es que la palabra puede ser un reflejo de la identidad. Si “elegir es renunciar”, optar por una palabra en vez de otra es, pues, un primer paso para marcar un territorio, tomar partido, forjar una personalidad. Pero, tercero, la palabra debe ser a la vez capaz de llevar la singularidad del emisor, y ser entendida por su audiencia. Las palabras son, pues, las partículas elementales del pensamiento, el razonamiento y la retórica. Su poder, por tanto, no resulta de una acción aislada, sino de un enfoque global, en conexión holística con los otros elementos de contenido que las refuerzan, como el ritmo, la estructura, el tono, la imagen, el sonido o los datos digitales, que siendo al tiempo contenidos de referencia, garantes de la medición y perfilado de audiencias, alimentan hoy muchas fantasías y sospechas. Porque sí las palabras poseen un sentido, también tienen intencionalidad, responsabilidad e incluso una ética que brota de las opciones que se hacen. Las palabras influyen. Las palabras manipulan.

En todo este panorama, ¿qué valor tienen las palabras de un filósofo (escritos, clases, seminarios, ponencias, presentaciones y debates) en el mundo de hoy? ¿Son solo palabras, palabras y más palabras?

Sabemos que los científicos e investigadores se dedican a áreas disciplinares muy especializadas; pero nosotros, los filósofos, no conformamos una disciplina en particular, y debatimos (o al menos lo intentamos) en todos los campos disciplinares. Estamos, al mismo tiempo, en todo y en ninguna parte, porque nuestra tarea es debatir de modo racional, pensando el sentido de todo en su conjunto. Por eso nuestra única fortaleza es el lenguaje, el verbo, la palabra. Usando los conceptos y los

pensamiento. Las expresiones del lenguaje humano, sea de pueblos primitivos o de naciones civilizadas, es el tema de la lingüística, que se relaciona con otras disciplinas (antropología, sociología, historia, psicología, etc.), lo que permite entender que en la vida (individual y social) no haya factor más importante que el *lenguaje*, un hecho personal y social, mientras que la *lengua* es adquirida y convencional: “un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos” (Saussure, 1970, p.51). La palabra es, pues, una implementación, es decir, la acción intelectualizada y voluntaria que se sirve del lenguaje y la lengua; por eso es dinámica e individual.

Pero hagamos lo que hagamos, como maestros, educadores, profesores, consultores, críticos, formadores de opinión, nuestro único poder es el de la palabra, del lenguaje, del discurso, que siempre afecta tres rasgos de las personas y colectivos que la reciben de nosotros: sus sentimientos y emociones (*pathos*), su sentido moral (*ethos*) y su razón lógica (*logos*), tres factores que, según la *Retórica* (I,2) de Aristóteles, cuando se miran desde el emisor son entonces los que permiten establecer la validez de su argumento⁶. Sin embargo, la palabra puede ser mera retórica y razonamiento falaz (sofismas): como denuncia Platón (*Gorgias*, 465b-e) al comparar la retórica con una “cocina” y los sofismas con la “cosmética”, porque también se puede disfrazar lo falso con la apariencia de una verdad.

¿Qué le da autoridad a la palabra filosófica? Pienso que aquí hay que hablar más bien en plural de los “poderes de la palabra”, reconociendo en ella, no un poder, sino varios: como arte, como autoridad y como seducción. Y creo que, en todos esos casos, este poder se define por algo necesario para alejarse en lo posible de lo retórico: en filosofía siempre se trata de *una palabra reflexiva* (y no de un mero discurso espontáneo), es decir, una palabra que se da la posibilidad de alcanzar sus fines, de convencer, de dominar y de agradar.

El *poder de la palabra como arte* legitima el posicionamiento del ser humano en el mundo. Desde el comienzo de los tiempos, necesitó agruparse, manifestarse y dejar su huella creativa (cultura) en la naturaleza agresiva y feroz que era su espacio natural. La palabra le abre campos de saber e investigaciones nuevas y estimulantes: filosofía, política, historia y literatura, por ejemplo; también le permite organizar sus ideas: la dialéctica filosófica y el arte retórico dan testimonio del esfuerzo por estructurar los discursos, por clarificar los pensamientos e inventar fórmulas correctas; asimismo, ella acompaña el preguntarse sobre uno mismo e ilumina los

⁶El *ethos* se refiere a cómo se presenta quien ofrece su discurso, a través de lo que muestra y lo que dice, a la posición que se asume y la credibilidad que se tiene. El *pathos* tiene que ver con las emociones, cómo el enunciador logra “empatizar” con la audiencia, “poniéndose en los zapatos” del receptor. El *logos*, por último, se refiere al discurso mismo, a la forma de argumentar para que el público entienda y asuma; a la sencillez y contundencia del discurso.

sentimientos. Además, ella puede ser capaz de divertir: jugar con las palabras es sintomático de ser consciente de las posibilidades del lenguaje. Ponemos nuestra imagen ante los otros, revelamos nuestros valores, costumbres y vestimentas ante ellos, delimitamos qué es bello y qué no, y lo que el otro debe usar y hacer para serlo. Desde la antigua Grecia hasta hoy, los recursos descubiertos y experimentados por pensadores, filósofos y escritores dibujan un panorama infinito de riqueza que ilumina nuestras relaciones con el mundo, con los demás, y con nosotros mismos.

Ahora bien, de esta capacidad de usar el lenguaje para decir y hacer cosas, además de la posibilidad de hablar por uno mismo, surge la idea de la *autoridad de la palabra*. Por supuesto, hablar con otros se entiende como diálogo o como intercambio. Pero, en tal contexto, también se generan relaciones de jerarquía, explícitas o implícitas; las palabras son entonces un dispositivo eficaz para establecer la supremacía de uno sobre los demás, ordenando, juzgando, desafiando, afirmando, justificando, acusando, condenando... Sin embargo, decir también tiene que ver con lo real y con la verdad. Así, además de los juegos de poder entre “el yo y los demás”, se abre otra dinámica problemática: aquella que cuestiona la capacidad del lenguaje para nombrar y describir con precisión lo que existe. ¿Cómo estar seguro de que se está formulando una palabra correcta que se ajusta a la realidad? Así, la legitimidad del discurso y su grado de verdad se tornan un problema real. Es que incluso en la opinión se puede tener autoridad porque ella no es el simple no saber, sino que esta situada entre el conocimiento cierto y la ignorancia (Platón, *Político* 278a-e).

Por último, *las seducciones de la palabra* están ante todo al servicio de la convicción y la persuasión; se trata entonces de argumentar, por supuesto, pero también de exaltar o condenar eligiendo sus fórmulas; la palabra puede embellecer la envidia, suscitar o criticar, exaltar o afeardar. Basta saber usarla, aprender a usarla, hacer de ella un arma o una caricia según el deseo o la meta por alcanzar. La adulación, el elogio, el ditirambo, la ironía, el engaño, la especiosidad son innumerables trucos que sirven todos al poder de la palabra: desde las sirenas homéricas los buenos conversadores han proliferado. En este caso, lo importante, más que las palabras, es el

efecto que logran; pueden ser desacertadas, pero importan por el impacto que liberan en quien las escucha... y siempre hay palabras para los oídos atentos, incluso aquellas que en realidad no significan nada especial, incluso las que no se pronuncian.

Hoy en día los filósofos se expresan, ya sea dentro o fuera de las instituciones, siendo, la mayor parte del tiempo, bien recibidos. Así, sí por poder nos referimos a la influencia cultural y política, entonces se podría decir que la filosofía influye a nivel global. En nuestro planeta donde las guerras y conflictos se multiplican, el poder de la filosofía se manifiesta en la defensa de la libertad de pensamiento, de expresarse, de denunciar las injusticias y de dialogar con los otros, más allá de las fronteras culturales y nacionales. En resumen, la filosofía se presenta en todas partes como poder. Si no fuera por ella, el mundo sería un lugar peor para la vida humana, porque el poder no siempre equivale a la dominación del otro, sino que puede ser liberador y transformador, abriendo otras posibilidades y nuevos horizontes, revelando fortalezas y oportunidades ocultas. Como dice Borges (1952) al final de *La esfera de Pascal*, “quizá la historia universal es la historia de la diversa *entonación* de algunas metáforas” (cursiva mía).

El poder de la palabra filosófica a menudo se ha pasado por alto, cuando la filosofía se veía como pura descripción o referencia, como un espejo inocente que se olvida de sí mismo y nos presenta las cosas. Esta concepción de la filosofía como espejo de la naturaleza ha sido, sin embargo, criticada tanto desde la hermenéutica como de la pragmática: Gadamer ha mostrado en *Verdad y método* (1999) que sólo es posible una descripción si conlleva una interpretación de la situación histórica dentro de la cual se describe, y Rorty afirmó, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (2001), que la filosofía ha de enfocarse en la acción que cambia el mundo. En ese sentido, Austin en *Cómo hacer cosas con palabras* (1990), muestra que un enunciado dotado de significado es un acto (llamado acto de locución), que no puede disociarse del acto ilocucionario, que posee fuerza por el simple hecho de ser dicho. En otras palabras, toda la situación en la que se expresa un enunciado (lo que Austin llama el acto de habla total), es siempre tanto locución como ilocución. En el momento en que

seleccionamos qué decir y eliminamos otras cosas que creemos que son menos importantes, ejercemos cierta influencia sobre quienes leen o escuchan lo que escribimos o decimos. Por tanto, el habla siempre tiene poder.

Todo esto significa que el acto de filosofar jamás es neutral; filosofar siempre ha sido un acto subversivo. El filósofo no existe sólo para contemplar las ideas ni para reflejar una realidad, sino para acercarse a los demás a todas las ideas y realidades. Y como filósofos, tenemos la responsabilidad de saber cómo hacer diciendo. Sin embargo, aunque la filosofía posee el poder de la palabra, es obvio que no todas las filosofías son buenas para la humanidad. Pero el factor ilocucionario del lenguaje no basta para explicar cómo nuestra palabra puede ser a la vez buena o mala. En una situación de diálogo, nos encontramos con que hablar ejerce una influencia al transmitir sentido, al proporcionar información, o al hacer una pregunta, al llamar o al disculparse. Así que hay un tercer aspecto de los actos de habla que Austin mencionó sin desarrollarlo lo suficiente, y al que debemos prestar más atención. Se trata del acto perlocucionario que consiste en generar efectos “diciendo algo”, el acto de habla más importante para los filósofos⁷. Pero aún, pese al llamado “giro lingüístico”, no hay un análisis suficiente de cómo la palabra logra producir ciertos efectos y afectar al otro por el simple hecho de decirle algo⁸.

Gracias a este giro lingüístico y a la atención dada al lenguaje, hemos

⁷Se trata del acto performativo (del inglés “to perform” que significa que hay una acción que realizamos. Austin introduce esta noción: para él, de los dos sentidos de lo performativo, el principal es la idea de un enunciado relacionado con un estado de cosas, pero, en vez del estado de cosas que existe independiente del enunciado que lo describe, es el enunciado mismo cuando crea el estado de cosas del que habla. Ejemplo: “Yo te bautizo”, el bautismo se produce desde el momento en que se pronuncia.

⁸Vemos, por ejemplo, los análisis del lenguaje común de Wittgenstein, la fenomenología del lenguaje de Heidegger y Merleau-Ponty, por mencionar sólo a ellos, las reflexiones hermenéuticas de Gadamer y otros sobre la interpretación del habla y del texto, las ideas de Ricoeur, entre otros, sobre símbolos poéticos, metáforas e historias, la teoría de la acción comunicativa de la escuela habermasiana, por no hablar de muchas otras formas de la filosofía del lenguaje, ya sea analítica o continental, europea o no.

comprendido cómo la filosofía no solo puede iluminar y liberar, sino también encantar y manipular. Promover el saber y la liberación y oponerse al sometimiento y la manipulación han sido los objetivos de la filosofía desde que Platón señaló las reglas de un diálogo en el que ambos interlocutores se comprometen a ser honestos consigo mismo y con los demás. Ciertamente, para Platón y más tarde para Kierkegaard, la ironía y lo que Derrida llamaría “reflexiones filosóficas al margen”, pueden ser razonables. Pero, someter y manipular, contribuyendo a reducir al individuo a ser instrumento ciego de una ideología o de una masa guiada por las ideas de su líder, no podrán nunca llevar a la gente a la razón crítica. Y suponemos que los filósofos son los guardianes de la razón.

Siendo así, no podemos filosofar sin pensar en cómo usamos la palabra. Por tanto, hay que comprender mejor el acto perlocucionario si queremos ser más conscientes de cómo, en toda comunicación, desde la más íntima hasta la más política, podemos tanto animar como herir, estimular o reprimir. No sólo porque los filósofos tienen el poder del discurso y, por lo tanto, la sociedad les pide que respondan por lo que hacen enseñando filosofía y hablando en el espacio público, sino también porque no pueden explicar lo que están haciendo sin pensar en ello, en el poder de la palabra en general. No pueden explicar el papel ilocucionario y perlocucionario de la filosofía actual sin tener en cuenta lo que nos hacemos los unos a los otros hablando y escribiendo, como filósofos, pero también como gente corriente, en un mundo donde nos estamos moldeando más que nunca con nuestras palabras y con ese deseo de hallar la semejanza entre cosas diferentes [metaforizar] que es esencial para nosotros.

De ello se desprende que, como filósofos, no solo se nos exija que nos comprendamos a nosotros mismos y al poder de nuestro discurso filosófico, sino que también debemos contribuir a entender el poder del habla en general. La libertad de expresión fue reconocida como un derecho humano en el artículo 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948: “Toda persona tiene derecho a la libertad de

opinión y de expresión"⁹. Sin duda, la absoluta libertad de palabra y de expresión suscita objeciones. Lo vemos en el caso de la pretensión de la libertad religiosa que, en la historia, precede a la libertad de expresión, exigida como libertad de conciencia, como un derecho humano, pero sin ser ilimitada, es decir, siempre que no impida que nadie disfrute de la misma libertad. Porque la libertad de expresión también es problemática si se reivindica sin límites; puede tomar una forma violenta si se trata de un acto perlocucionario que hiere y humilla a otros para dominar, reprimir u oprimir. Entonces, existe un derecho humano más básico que el de la libertad de expresión: la libertad de pensamiento que fue reclamada en 1764 por Voltaire en su *Diccionario filosófico* y por otros filósofos europeos de la *Ilustración*. Se lo puede considerar como un derecho absoluto, si por pensamiento se entiende una convicción interior (fe) que excluye toda violencia hacia los demás. Es decir que existe una libertad absoluta de creencia, pero no una libertad absoluta para expresar cualquier pensamiento.

El culto a la libertad de expresión en público en un país como Colombia es singular en comparación con lo que por lo general se acepta en la vida familiar colombiana. Todo el mundo sabe que, en el ámbito familiar o de la amistad, puedes pensar lo que quieras de tu esposa o pareja, padres e hijos, o incluso amigos cercanos. Pero si queremos vivir en armonía con ellos, siempre debemos tener cuidado de cómo les confiamos nuestros pensamientos. En este caso, no usamos la palabra como arma. ¿Por qué debería ser diferente en la gran familia que llamamos humanidad? Humillar a otros puede ser el acto de violencia más brutal que podemos realizar sin matar directamente. El mayor problema hoy es la falta de reconocimiento mutuo entre personas de diversas culturas, idiomas, historias, razas, creencias y religiones:

⁹Sin embargo, a raíz de la Revolución Francesa, gracias a los discursos libres de ciudadanos valientes, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 no proclamó un derecho ilimitado a la libertad de expresión, pues no hay libertad sin responsabilidad. Esto corresponde a la definición que ella da de libertad, en su artículo 4, que declara que la libertad se define por el derecho a hacer cualquier cosa que no perjudique a otros, y que los límites de dicho derecho son determinados por la ley.

(http://tratadoseuropeos.eu/Documentos/Declaracion_de_los_Derechos_del_Hombre_y_del_Ciudadano.pdf)

La cuestión del reconocimiento se ha vuelto central en el debate de la filosofía política angloamericana y en la filosofía europea continental, y es probable que este interés esté definido por los problemas teóricos que filósofos y científicos sociales encuentran para dar cuenta de los conflictos que existen al interior de las sociedades contemporáneas, los que no son únicamente de carácter económico y político, sino que refieren a las transformaciones sociales e identitarias de este tiempo (Salas, 2016, p. 79).

Reconocer a los demás significa no solo aceptar la mera existencia del otro, sino también abstenerse de violentarlo. Por el contrario, la humillación es una actitud que busca infligir un sentimiento de inferioridad, herir la autoestima de los demás y de una comunidad cultural. Ella destruye nuestra convivencia, no solo en las relaciones personales sino también en el ámbito social. Es que, en realidad, la identidad humana en un mundo moderno es una síntesis de identidades y “en el reconocimiento mutuo termina el recorrido del reconocimiento de sí mismo” (Ricoeur, 2004, p.196). Hoy nos enfrentamos a muchos problemas graves que debemos resolver juntos. Por eso, necesitamos repensar la filosofía basados en una eco-ética, una ética de nuestro mundo como *oikos*, como un hogar para nuestro buen vivir juntos. Por tanto, necesitamos filosofía; necesitamos el poder de la palabra. Y este debe ser el más poderoso de nuestros deseos. Ahora bien, siempre he creído en el carácter práctico de la teoría y de las palabras. Pienso que es un grave error, más frecuente de lo que se cree, deducir de la índole desinteresada de la filosofía (o de cualquier investigación teórica), que por eso no tienen efectos prácticos. Nada más lejos de la verdad. Nunca diremos lo suficiente del poder de las ideas, más allá de aquella famosa conclusión de Keynes en su obra *La teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*:

Las ideas de los economistas y los filósofos políticos, tanto cuando son correctas como cuando están equivocadas, son más poderosas de lo que comúnmente se cree. En realidad, el mundo está gobernado por poco más que esto. Los hombres prácticos, que se creen exentos por completo de cualquier influencia intelectual, son generalmente esclavos de algún economista difunto. Los maníacos de la autoridad, que oyen voces en el aire, destilan su frenesí inspirados en algún mal escritor académico de algunos años atrás [...] Pero, tarde o temprano, son las ideas y no los intereses creados las que presentan peligros, tanto para mal como para bien (1965, p. 337).

A Isaiah Berlin le gustaba recordar, por su parte, que “hace más de cien años el poeta alemán Heine advirtió a los franceses que no subestimaran el poder de las ideas: conceptos filosóficos mantenidos en la calma del estudio de un maestro podían destruir una civilización” (2009, p.192). Las ideas persisten a lo largo del tiempo y poseen poder sobre la existencia y la experiencia humanas, por eso la historia del pensamiento es significativa.

La evolución de las sociedades está determinada sobre todo por la cultura, mucho antes que por los modos de producción o los regímenes políticos; basta con estar convencido de hasta qué punto los recientes poderes de la comunicación y las redes sociales reestructuran la acción política, así como el mundo de la economía, la ciencia y de la cultura misma. Esta prioridad de la cultura puede tener consecuencias dramáticas, como recuerda, Martha Nussbaum (1990, p. 76-77; 81-82), al decirnos que Charles Dickens, en *Tiempos difíciles* (donde el personaje de Thomas Gradgrind encarna la reducción al cálculo), y Henry James, en *La fuente sagrada*, han ilustrado de forma magnífica cómo lo concreto (personas, cosas y eventos) escapa a todo intelecto que ignora la imaginación y la emoción.

Es claro que aquí utilizo la palabra cultura en el sentido pleno que Cicerón le dio, en cuando declaró en Tusculanas (II, 4, 13): “*cultura autem animi philosophia est*” (el cultivo -cultura- de la mente es filosofía)¹⁰: la persona culta es reconocida por su discernimiento, por su capacidad de juzgar bien. Como escribe Dominique Lecourt, “anotemos un hecho que hoy parece innegable: el pensamiento filosófico está presente en toda práctica humana, por el sentido que le atribuimos” (1997, p. 6). ¿Cuál puede ser la utilidad de la filosofía, del “cultivo del espíritu” (*cultura animi*)? Simple: ella es deseable por sí misma. Una verdadera cultura hace que sea mucho mejor y más fácil para todos realizar cualquier tarea, sea cual sea el campo: ciencias, artes, oficios, profesiones. Quien ha aprendido a pensar, a razonar con exactitud, a discernir bien; quien ha desarrollado su imaginación, su sensibilidad

¹⁰ *Animus* designa más estrictamente al espíritu y se aplica al “corazón”, como la sede del coraje, las pasiones, el deseo, agregando la dimensión afectiva y moral a lo intelectual. Y sobre el rol de la filosofía recuerdo la afirmación de Seudo Plutarco, en *De liberis educandis*: “hay que reverenciar (*presbeuein*) la filosofía” (7 c), que es “el coronamiento de toda educación” (7 d).

estética y ética; quien posee el espíritu de finura tanto como el espíritu de geometría, asume necesariamente, con mayor placer y acierto, la dirección general de su vida, pero también, con la formación adecuada, cualquier tarea concreta que le asignen.

En palabras de Whitehead, se necesitan personas “que posean tanto cultura como conocimiento experto en alguna dirección especial” (1929, p. 13). El enemigo por excelencia son las ideas inertes, es decir, aquellas recibidas por la mente sin ser utilizadas, probadas, unidas a otras en nuevas síntesis o innovaciones. Como bien explica este filósofo, porque pensar es útil es por lo que la educación intelectual es útil. Los imperativos prácticos, siempre que aceptemos afrontarlos, recuerdan la necesidad de una verdadera cultura. Hegel es particularmente esclarecedor sobre esto. En los § 41 y 42 de la primera parte de su *Propedéutica filosófica*, señala que el ser humano no es desde el principio (es decir, “por naturaleza”), lo que debería ser. La cultura lo eleva a lo universal, que luego le permite ver realmente las cosas como son: “El hombre sin formación permanece en el nivel de la intuición inmediata. No tiene los ojos abiertos y no ve lo que tiene a los pies. Su visión y comprensión siguen siendo subjetivas. No ve la cosa como tal”. Un juicio apresurado o unilateral, “deja escapar así el verdadero concepto de la cosa, los otros puntos de vista”. El sello distintivo de un hombre culto es, entonces, que sea consciente de los “límites de su capacidad de juzgar”. Además de lo universal, es la mirada sobre lo real (“la cosa misma en su verdad, más allá de cualquier interés egoísta”) la que define la auténtica cultura (1963, p. 67-70).

La primera condición para conocer los otros puntos de vista, para evitar un juicio apresurado o unilateral, en una palabra, lo abstracto en sentido peyorativo, es la escucha. Plutarco ya había observado que la mayoría de la gente cree que es importante primero aprender a hablar, a usar las palabras, cuando hay que aprender a escuchar desde el principio, y escuchar con atención, de modo activo. Por lo tanto, saber cuestionar bien, después de escuchar, es un arte imprescindible que también hay que aprender. La mente humana no es como un recipiente a llenar, sino más bien como un material combustible que una chispa puede encender.

El inmenso alcance de las ideas filosóficas, el poder de la palabra sabia se verifica en las crisis que atravesamos. En la medida en que las realidades éticas, ecológicas, económicas y políticas de las que somos responsables dependen de nuestro saber o de sus opuestos (la ignorancia y el error), existe una relación causal directa entre la crisis contemporánea del conocimiento y las otras múltiples crisis (ética, económica, política, religiosa, ecológica, etc.), que están sacudiendo nuestro mundo. El hecho de que también haya otras causas no quita parte de la responsabilidad del saber humano.

Es así como crece la brecha entre el discurso científico y el pensamiento ordinario, que sin embargo es también acto de todo científico en cuanto abandona su especialidad, o cuando intenta explicar a otros sus conocimientos profesionales, o incluso para situar dicho saber con respecto al resto de su experiencia. Y es ese cambio al lenguaje ordinario lo que resulta revelador. Y ello no se puede evitar porque no hay otro lenguaje interdisciplinario, y el de cada disciplina es impenetrable para las demás, como en una torre de Babel. Además, al menos algún día, los resultados de este conocimiento y su importancia deberán ser divulgados a personas distintas de los científicos.

Es la ruptura entre nuestros saberes y nuestra existencia, entre la reflexión y la vida, lo que, con razón, se incrimina:

Quando el mundo, la vida, el hombre pierden significación, resulta absurdo e imposible plantear el problema del sentido o del destino del hombre en la vida y en el mundo, y algunos especialistas están convencidos incluso que este problema es muestra del retraso mental; resulta absurdo e imposible volver a unir un objeto parcelarizado y un saber unidimensionalizado, que son muestra de un conocimiento disciplinario, con los problemas concretos y globales de la conducta humana. La comunicación entre la reflexión y el conocimiento está rota y la ruptura, originariamente necesaria, entre juicios de hecho y juicios de valor se convierte en este contexto en ruptura entre nuestros conocimientos y nuestras existencias. De este modo, la ruptura de hecho y de derecho y que se ha realizado entre las dos culturas es radical. El restablecimiento de las comunicaciones entre la cultura humanista y la cultura científica en absoluto

depende de los votos piadosos y de la buena voluntad. Las dos culturas no pueden comunicarse porque poseen una estructura y una organización diferentes. No pueden sino coexistir esquizofrénicamente en un mismo espíritu. Solo pueden entrefecundarse difícil, clandestina, marginalmente (Morín 2006 *El Método* 4, p.73).

Es demasiado fácil salirse con la suya rechazando las ideas generales, ya que este desafío es en sí mismo un idea general. Y, además, ningún especialista escapa a las ideas generales: nadie puede prescindir de las ideas sobre el universo, la vida, la política, el amor. En el fondo, lejos de reducir las ideas generales, los especialistas las acrecientan. Morin detecta un oscurantismo favorecido por la mutilación del saber: “nuestras ganancias inauditas de conocimiento se pagan con inauditas ganancias de ignorancia” (*El Método* 3, p. 21).

El conocimiento científico nos revela cada día nuevas maravillas sobre el cosmos, sobre la materia, sobre la vida, sobre el cerebro humano, y sin embargo este formidable enriquecimiento trae consigo una tremenda pauperización del saber, una nueva y temible ignorancia. Si estos males modernos de la contaminación, la degradación ecológica, el aumento de las desigualdades en el mundo, la amenaza termonuclear, parecen inseparables del progreso del conocimiento científico, si los poderes esclavizantes o destructivos resultantes de la ciencia escapan al control, es porque olvidamos lo que la ciencia es y hace en la sociedad. Con humor y brío, Milan Kundera (2005) consideró como el más importante descubrimiento de su siglo el que Flaubert hizo de la *estupidez*, más significativo incluso, asegura, que las ideas de Marx o Freud: lejos de ceder a la ciencia, la tecnología, la modernidad, el progreso, esta estupidez prospera con el progreso. Es como un moderno diccionario de ideas recibidas, cuyo flujo está programado en una computadora y propagado por las redes y medios de comunicación. Como lamenta Tabori “¿Hay algo más característico de nuestra humanidad que el hecho de que el *Thesaurus* de Roget consagre seis columnas a los sinónimos, verbos, nombres y adjetivos de la ‘estupidez’, mientras la palabra ‘sensatez’ apenas ocupa una?” (1969 p.7).

¿Deberíamos acusar a la ciencia, como parecerían hacerlo algunas de las observaciones de Husserl, según las cuales las cuestiones que la ciencia excluye por principio son precisamente las cuestiones más candentes, las que tienen que ver con “el sentido o la falta de sentido de toda esta existencia humana”? (1976, p. 10). La ciencia no es responsable de esto. Y Husserl no lo pretende. Más bien, debemos culpar a la falta de cultura filosófica, que siempre resulta en una falta de juicio. La ciencia no tiene por qué responder a estas preguntas “últimas y más elevadas”, que son cuestión de la filosofía. Porque esas preguntas nos llegan cuando, en nuestro comportamiento ante el medio, decidimos darnos a nosotros mismos y darle a nuestro mundo circundante una forma de razón, un sentido. Ahora bien, sobre la razón y la no razón, sobre nosotros como sujetos de esta libertad, ¿qué tiene entonces que decirnos la ciencia? La simple ciencia de los cuerpos no tiene nada que decirnos, ya que ignora todo lo subjetivo. Más bien, debemos culpar al defecto central de la cultura moderna: el error de tomar lo abstracto por lo concreto, que Whitehead (1978) llamó con razón la “falacia de lo concreto fuera de lugar” (traducida también como “localización falaz de lo concreto”). El error comienza cuando olvidamos la contemplación fundamental. Una racionalidad unilateral se convierte en un mal: “No tenemos derecho a llevar al absoluto, ni de aislar, ningún conocimiento parcial, ninguna verdad separada” (Husserl 1976, p. 70).

El problema, en pocas palabras, es la fragmentación que se extiende por todo el mundo, impregnando las vidas de un número cada vez mayor de seres humanos. Desde hace mucho tiempo, los mejores artistas no dejan de poner ante nuestros ojos o de sugerir a nuestros oídos esa abstracción hacia nosotros mismos, que nos hace adherirnos a una sobreabundancia de hechos externos dispersos, más que a la vida en nosotros. Basta pensar en Picasso, el regreso del cuerpo a la tierra en la obra de Henry Moore, las figuras solitarias y distantes a punto de desaparecer de Giacometti; o en la música atonal; o en la literatura donde el tiempo se fragmenta o sólo desaparece como en Kafka, donde el personaje se disuelve en mil perspectivas hasta el punto de estar ausente de su propia vida. Como el *Innombrable* de Beckett, que constata que es imposible detenerse, porque constituirse siempre en sujeto de enunciados -aunque sea diciendo las

palabras “de otros”- es la única forma de tener noticia de la propia existencia (hablo, luego existo): “Todo esto está sucediendo realmente sin nadie” (1979 p. 160).

El filósofo William Barrett (1984) ha demostrado que, con genialidad, como un espejo deformante, que refleja con escrupulosa minuciosidad un número infinito de detalles cuyo significado se escapa, el arte de nuestro tiempo sabe plantear la cuestión del sentido, o del nihilismo que es su reverso. Y precisamente, “es lo cotidiano lo que es abismal [...]. Este es el misterio que es tan terriblemente concreto” (Steiner 1991, p.15). Graciela Cabal, en su fragmento *El proceso creador*, dice con sensatez: “Al poner la confusión en palabras, al nombrar lo innombrable, ahuyento los fantasmas [...] Armando palabras me compongo, me recompongo, me hago. Recojo mis pedazos y me invento” (2010, p. 17). Una palabra, más otra palabra, más otra palabra... y lo que nos aflige va adquiriendo sentido; lo que no poseía nombre se va iluminando, ocupando un lugar, aquel que le concernía en el relato de nuestra existencia. No se trata entonces de palabras, palabras, palabras sin sentido, sino de una más otra, más otra, encadenadas en el sentido de nuestra propia realidad, que incluye también la situación de los otros que he reconocido como partes de mi existencia. Ese es el poder de las palabras.

REFERENCIAS:

AUSTIN, JOHN.

Cómo hacer cosas con palabras. Barcelona: Paidós, 1990. Impreso.

BARRETT, WILLIAM.

Time of Need. New York: Wesleyan University Press, 1984. Print.

BECKETT, SAMUEL.

El Innombrable. Madrid: Alianza, 1979. Impreso.

BERLIN, ISAIAH.

El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos. México: FCE, 2009. Impreso.

BORGES, JORGE LUIS.

Otras inquisiciones. Buenos Aires: Editorial Sur, 1952. Impreso.

CABAL, GRACIELA.

El proceso creador. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010. Edición digital a partir de *La emoción más antigua. Lecturas, escrituras, el encuentro con los libros*. Buenos Aires: Sudamericana, 2001, pp. 13-21. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-proceso-creador--0/html/2b984100-5d23-4c1c-ad45-dcae68807571_6.html

GADAMER, HANS-GEORGE.

Verdad y método. Salamanca: Sígueme, 1999. Impreso

HEIDEGGER, MARTÍN.

Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994. Impreso.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH.

Propédeutique philosophique. Paris: Minuit, 1963. Impreso.

HUSSERL, EDMUND.

La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante. Paris: Gallimard, 1976. Impreso.

Keynes, John Maynard.

La teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. México: FCE, 1965. Impreso.

KUNDERA, MILAN.

El telón. Ensayo en siete partes. Barcelona: Tusquets, 2005. Impreso.

–*El arte de la novela.* Barcelona: Tusquets, 2006. Impreso.

LECOURT, DOMINIQUE.

Déclarer la philosophie. Paris: PUF, 1997. Impreso.

MORIN, EDGAR.

El método 3: El conocimiento del conocimiento. Madrid: Cátedra, 2006. Impreso.

–*El método 4: La antropología del conocimiento.* Madrid: Cátedra, 2006. Impreso.

NUSSBAUM, MARTHA.

Love's Knowledge. New York: Oxford University Press, 1990. Print.

RICOEUR, PAUL.

Parcours de la reconnaissance. Paris: Stock, 2004. Impreso.

RORTY, RICHARD.

La filosofía y el espejo de la naturaleza. Madrid: Cathedra, 2001. Impreso.

SALAS, RICARDO.

“Teorías contemporáneas del reconocimiento”. *Atenea (Concepción)*

514 (2016): 79-93. Impreso.

<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622016000200079>

SAUSSURE, FERDINAND.

Curso de lingüística general. Buenos Aires: Losada, 1970. Impreso.

STEINER, GEORGE.

Réelles présences. Paris: Gallimard, 1991. Impreso.

TABORI, PAUL.

Historia de la estupidez humana. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1969. Impreso.

WHITEHEAD, ALFRED NORTH.

The Aims of Education. New York: Macmillan, 1929. Print.

–*Process and Reality.* New York: Macmillan, 1978. Print.

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE



HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S
"PIENSA LIBRE, SÉ INDEPENDIENTE"

ISSN: 2711-4848

WWW.HORIZONTEINDEPENDIENTE.COM