La religión y la nada

Keiji Nishitani

Ediciones Siruela

El Árbol del Paraíso

Keiji Nishitani

La religión y la nada

Introducción de
James W. Heisig

Traducción de
Raquel Bouso García

Ediciones Siruela

Agradecemos a la familia del autor
la cesión de las fotografías de Keiji Nishitani

Título original: *Religion and Nothingness*
(Shūkyō to wa nani ka)
Colección dirigida por Victoria Cirlot,
Amador Vega y Jacobo Siruela
Diseño gráfico: G. Gauger & J. Siruela
Publicado por primera vez en EE.UU.
con el título *Religion and Nothingness*

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02
Telefax: 91 355 22 01
siruela@siruela.com
www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

Introducción

En 1771, a la edad de veinticinco años, sir William «Oriental» Jones, a quien debemos la primera hipótesis de lenguas indoeuropeas, escribió en las primeras páginas de su gramática persa:

> Algunos hombres nunca han oído hablar de los escritos asiáticos y otros jamás se convencerán de que haya algo de valor en ellos... A todos nos encanta excusar o encubrir nuestra ignorancia y rara vez estamos dispuestos a permitir alguna excelencia más allá de los límites de nuestros propios logros; igual que los salvajes, que imaginaron que el sol salía y se ponía sólo para ellos y no podían imaginar que las olas que rodeaban su isla dejaran coral y perlas en cualquier otra playa[1].

Doscientos años después, el juicio del famoso lingüista sigue sonando juvenil y romántico para una gran parte de la tradición intelectual de Occidente, que continúa pensando de sí misma que es la medida de todo conocimiento humano y piensa en las tradiciones de Oriente como una derivación de ella. El número creciente de jóvenes académicos que bucean en las lenguas originales y en las historias del subcontinente indio, Corea, China y Japón nos abre a la esperanza de poder borrar los últimos vestigios de esa mentalidad anticuada. La vida del filósofo japonés Keiji Nishitani (1900-1990) marca el siglo en el cual ha tenido lugar este cambio transcendental, al traer filosofía y religión de Oriente a Occidente y viceversa, en un diálogo como nunca antes había tenido lugar en la historia espiritual del mundo.

La Escuela de Kioto

Junto con Kitarō Nishida (1870-1945) y Hajime Tanabe (1885-1962),

[1] Sir William Jones, *A Grammar of the Persian Language* (1771), en *The Works of Sir William Jones* (Londres: G. G. y J. Robinson, 1799), vol. 2: págs. 121-122.

Nishitani es el tercer pilar en una línea de pensadores originales que han ocupado cátedras de filosofía y religión en la Universidad de Kioto y que han llegado a ser conocidos como la «Escuela de Kioto»: la primera presencia de Japón en la filosofía mundial[2].

La historia de la filosofía occidental empezó a conocerse en Japón hace poco más de cien años, con la apertura general del país en 1859, después de dos siglos de aislamiento del mundo exterior. El interés por las ideas occidentales que habían permanecido candentes durante el dominio del sistema feudal cobró vida de nuevo y con gran pasión. Como símbolo del cambio se inauguró en seguida un proyecto para traducir, aunque fueran mal asimilados, más de 30.000 «clásicos» de la literatura occidental, y en 1862 el primer grupo de dieciséis estudiantes jóvenes fue enviado a estudiar a Europa[3]. Algunos de los que se concentraron en el estudio de la filosofía se sintieron atraídos por las corrientes del neokantismo y neohegelianismo, mientras otros se encaminaron al estudio de la filosofía griega, medieval y moderna. A partir de 1877, algunos profesores europeos fueron invitados a enseñar en las universidades de Japón. De esta manera, las ideas filosóficas de Occidente llamaron la atención de la generación joven del nuevo Japón. Pensadores budistas ansiosos de «modernizar» su pensamiento fueron de los primeros en volver sobre la tradición intelectual japonesa a la luz de estos acontecimientos. Aunque la

[2] Para más detalles e informes bibliográficos sobre la Escuela de Kioto, véanse los artículos sobre «Nishida Kitarō», «Tanabe Hajime», «Nishitani Keiji» y «The Kyoto School» en la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Londres: Routledge, 1998); y mis ensayos «The Religious Philosophy of the Kyoto School», en T. Unno y J. Heisig (eds.), *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1990), 12-45; y «Philosophy as Spirituality: The Way of the Kyoto School», en *Buddhist Spirituality. Volume 2: Later China, Korea, Japan, and the Modern World*, Takeuchi Yoshinori *et al.* (eds.) (Nueva York: Crossroad, 1999), 367-388.

[3] El primer grupo que fue al extranjero salió en el año 1860 a los Estados Unidos para ratificar un tratado sobre la apertura del país. En sus reportajes los enviados hablan de una cultura «ostentosa» y «llena de buenos principios que no son observados por la mayoría del pueblo». No hay que sorprenderse de que los primeros alumnos no fueran enviados allí para el estudio de la filosofía. Nishida fue uno de los pocos académicos japoneses que tuvo interés por los escritos de William James, aunque sus escritores favoritos eran de países europeos.

mayor parte del trabajo de estos pioneros fuera prematuro y careciera de sentido crítico, trazó un derrotero que al cabo de una generación daría como fruto a su primer pensador original en la persona de Nishida. Los escritos de Nishida marcaron el tono de la Escuela de Kioto en dos sentidos: primero intentó ofrecer una contribución netamente oriental a la tradición filosófica occidental, por medio del uso de conceptos clave budistas en relación a preguntas filosóficas perennes; y segundo, trató de enriquecer la autocomprensión budista sometiéndola a los rigores de la filosofía europea.

El catalizador que decidió a Nishida a ponerse en camino hacia una filosofía propia se desarrolló durante los diez años que permaneció sentado en meditación bajo la dirección de un maestro zen, que le había asignado el kōan *mu*: «nada». A pesar de que la variedad de sistemas de pensamiento zen no parecen haber influido en la maduración de sus ideas filosóficas como tales, la disciplina de la meditación fue decisiva para él. Por un lado, convenció a Nishida de que la filosofía no comienza por *saber* cosas a través de una lógica objetiva, sino por *conocer* cosas a través de la experiencia «inmediata» o «pura». Por otro lado, le mostró que la filosofía no acaba en la inefabilidad de la experiencia inmediata, sino que desde allí tiene que empezar a expresar lo más claramente posible la estructura de la realidad y el lugar del significado y la acción humana dentro de ella. Pues si las puras ideas trasplantadas de la filosofía occidental tienen que echar raíces en la experiencia vivida del Japón, también el tipo de experiencia pura cultivada en la meditación budista tiene que madurar hasta la autoexpresión, bajo el ojo crítico del pensamiento filosófico.

Nishida nunca dejó Japón para ir al extranjero, pero alentó a comienzos de los años veinte a su joven discípulo Tanabe para que realizara su sueño de ir a Alemania, y pudiera estudiar con Husserl, Cohen y Natorp, y además se acercara a Heidegger. El carácter religioso de las preocupaciones filosóficas de Tanabe no estaba asociado a ninguna secta budista: a diferencia de Nishida, sin embargo, se decantó hacia el Sōtō zen de Dōgen más que al Rinzai zen, centrado en los kōan, para más tarde dirigirse de forma entusiasta al budismo de la Tierra Pura y al cristianismo por su inspiración filosófica. El factor unificador para Tanabe fue la lógica y la dialéctica de Hegel. Nishitani, alumno de Nishida y de Tanabe, que también había estudiado en Alemania, ya se había sentido atraído por Nietzsche

desde su juventud, una influencia que perduró toda su vida. Igual que en el caso de Nishida, la conexión primaria de Nishitani con el budismo fue el zen, tanto el Rinzai como el Sōtō. Al igual que Tanabe, Nishitani se sumergió profundamente en el pensamiento cristiano, principalmente por medio de la lectura de los místicos y de los existencialistas europeos.

A pesar de la presencia constante de la historia intelectual de Occidente en los escritos de la Escuela de Kioto, donde se instruyeron estos filósofos, y de su insistencia en el papel que el pensamiento japonés tenía que representar en el foro mundial de la filosofía, el contacto personal con filósofos contemporáneos fuera de Japón estuvo prácticamente ausente durante el periodo formativo en el contexto de la Universidad de Kioto. El diálogo con la filosofía occidental fue meramente libresco, pues ni solicitó ni llegó a atraer la atención de la comunidad filosófica de Europa y los Estados Unidos, por no mencionar la de los propios países asiáticos. En parte este enclaustramiento fue debido a la inaccesibilidad, hasta hace poco, de las obras de estos filósofos en las lenguas occidentales. Otro factor que dificultó esta apertura fue la suposición más o menos tácita de que sólo el Oriente budista, y quizá sólo Japón como único país empeñado libremente en la modernización y fuera de las presiones de las reglas coloniales, estaba en condiciones de generar una filosofía que pudiera tender un puente entre el Oriente y el Occidente.

El lanzamiento de la Escuela de Kioto, y por lo tanto de la filosofía japonesa, en el foro mundial, no fue el resultado de determinados esfuerzos de los filósofos mismos o de sus discípulos en Japón, sino de iniciativas tomadas por filósofos y estudiosos de la religión occidentales. Una cierta cantidad de traducciones en años recientes, así como también una oleada de jóvenes estudiosos de países occidentales capaces de leer los textos originales y de conversar en japonés, ha atraído la atención del mundo hacia esta filosofía e incitado a una reanimación del interés por el pensamiento de la Escuela de Kioto en Japón. Irónicamente, sólo después del fallecimiento de Nishida, Tanabe y Nishitani, la filosofía de la Escuela de Kioto ha podido sobrepasar la etapa en que fue un acontecimiento casi exclusivamente japonés, en el que habían participado unas pocas personas conocedoras del idioma, para presentarse en un foro común de ideas en el cual filósofos de todo el mundo pueden dialogar y debatir.

Sin embargo, debido al relativo enclaustramiento de los filósofos de la Escuela de Kioto y a la falta de crítica directa por parte de sus contempo-

ráneos extranjeros, su pensamiento fue lo suficientemente libre para tomar directrices nuevas, cosa que tal vez no habría sido posible bajo la vigilancia de ojos extraños. Del mismo modo, la falta de afinidades entre su propio lenguaje y el griego y latín de la antigüedad, como también la falta de comprensión por parte de sus coetáneos del vocabulario inventado para traducir la terminología filosófica occidental, dio un sabor enteramente diferente al marco lingüístico dentro del cual trabajaron. Pues las palabras filosóficas que estos pensadores tomaron prestadas de Occidente fueron en general traducidas sólo por su denotación literal, sin prestar atención a las connotaciones que yacían bajo la superficie, a los sentimientos, la historia y las alusiones literarias que estas palabras muchas veces abarcaban. En este sentido, a pesar de sus logros respecto a un pensamiento radicalmente vernáculo, el lenguaje de la Escuela de Kioto siguió siendo tan extraño para el lector en general como el resto de la filosofía occidental.

Por otro lado, la etimología y las resonancias históricas de los caracteres chinos motivaron al filósofo japonés asociaciones distintas que dirigieron su pensamiento en otras direcciones. Mucho antes de que los trabajos de Heidegger fuesen traducidos al inglés, y mientras en Occidente se empeñaban en diatribas sobre cómo resolver sus juegos de palabras en la traducción, la filosofía japonesa mostró su disposición natural para intentar introducir en la filosofía el maravilloso mundo dentro de los mundos del lenguaje. El resultado es que la mayor parte de las connotaciones de la lengua vernácula han tenido que ser sacrificadas al traducir sus escritos a idiomas occidentales.

Las purgas de la *intelligentsia* que tuvieron lugar tras la posguerra causaron un cierto estigma al nombre de la Escuela de Kioto debido a su supuesta colaboración con el gobierno militar. Pero con el paso del tiempo un examen más minucioso de esos acontecimientos, así como también la recepción entusiasta de traducciones de sus escritos a idiomas occidentales, contribuyeron a darle un juicio más equilibrado. Hoy día su filosofía es aceptada como una aportación importante a la historia de la filosofía mundial, y sus elementos «nacionalistas» son más bien reconocidos como secundarios, o al menos como una trivialización no necesaria a sus inspiraciones fundamentales[4].

[4] Véase James Heisig y John Maraldo (eds.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

A lo largo de su búsqueda filosófica, y no obstante las vicisitudes políticas y sociales, jamás hubo ningún intento de separar filosofía de religión. Además, respecto a Tanabe y Nishitani, podemos decir que el cristianismo estuvo siempre presente en su pensamiento filosófico. Hablando de su relación con el cristianismo, Tanabe se refirió a sí mismo en 1948 como un cristiano en curso que nunca llegaría a ser un cristiano de hecho. Nishitani habló más tarde de sí mismo en términos semejantes: *ein gewordener Buddhist* y *ein werdener Christ*[5]. Las demarcaciones de filosofía y religión que caracterizan la tradición intelectual de Occidente caracterizan a estas filosofías, en general, por su ausencia. En este espíritu, los filósofos de la Escuela de Kioto tendieron sus puentes hacia el Occidente tanto en la filosofía como en el cristianismo sin abandonar nunca su matriz natal del pensamiento budista.

El camino de Nishitani a la filosofía

Mucho más que Nishida y Tanabe, Nishitani hace girar su pensamiento en torno a un eje mundial. Sobre todo en sus últimos años, muchos filósofos extranjeros fueron a visitarle y a gozar de su cordial acogida. Más de un académico fue a su pequeña casa en Kioto para estar durante horas debatiendo con este simpático anciano. Como Tanabe, Nishitani había estudiado en Alemania y más tarde, ya mayor, viajó varias veces a Europa y a los Estados Unidos para dar conferencias. La feliz combinación de la publicación de su trabajo principal, *Shūkyō to wa nani ka*, traducido al inglés (*Religion and Nothingness*, 1982) y al alemán (*Was ist Religion?*, 1982), el creciente número de académicos occidentales capaces de leer con fluidez los textos originales y el enorme genio encantador del mismo Nishitani, ayudó a llevar el pensamiento de los filósofos de Kioto a una audiencia más amplia. Sin embargo, dadas las tendencias de la filosofía continental y norteamericana contemporáneas, fueron los teólogos y los estudiosos del budismo los más atraídos por las ideas de Nishitani. Sólo después de su muerte, lugares más próximos, como Corea, Taiwan y Hong Kong, comenzaron a mostrar interés por él y por los otros filósofos de la Escuela de Kioto. A pesar de todos sus sentimientos cosmopolitas, Nishitani mismo siguió a Nishida y Tanabe al mostrar preferen-

[5] *Tanabe Hajime zenshū* [Obras completas de Tanabe Hajime], 15 vols., Chikuma Shok Tokio 1964, 10: 260.

cia hacia los países de Occidente, como habían hecho virtualmente todos los filósofos japoneses desde la era Meiji.

El «eje mundial» del pensamiento de Nishitani no se define tanto por la geografía y la apertura a otras culturas cuanto por un empeño en proteger la nobleza de nuestro común espíritu humano contra los empobrecimientos que acompañaban el avance de la civilización global. Al defenderse contra la Inquisición, Galileo habló sobre lo que ha vuelto a ser la suposición central de la ciencia moderna: «No pregunto cómo se va al cielo», dijo, «sino cómo va el cielo». Fue una dicotomía que Nishitani nunca aceptó. No solamente Occidente se ha equivocado al separar la filosofía y la religión, sino que también la separación de la búsqueda religiosa de la científica le pareció fundamentalmente equivocada. Todo lo que se refiere a la existencia humana, insistía, tiene su dimensión religiosa. La ciencia es siempre una empresa humana al servicio de algo «más» que la ciencia misma. Cuando el elemento existencial se ha sacrificado en la búsqueda de la certeza científica, «lo que nosotros llamamos vida, alma y espíritu –incluyendo a Dios– tienen su casa corrompida». La respuesta de Nishitani al desafío no fue la de superar la mera preocupación psicológica por un yo verdadero, sino la de insistir que es sólo en el paisaje interior o terruño del yo verdadero donde los hechos concretos de la naturaleza «se manifiestan justo como son, en su verdad más grande»[6].

La preocupación por el yo verdadero, un tema central en la historia de las ideas budistas, alcanza con Nishitani su punto más alto en la Escuela de Kioto. Él lo consideró el punto focal del trabajo de Nishida e interpretó la filosofía de Tanabe como una variación del mismo tema[7]. En relación con esto, sus propios escritos sacan a la superficie, a través de alusiones textuales y confrontación directa con los textos originales, muchos de los elementos zen de los escritos de Nishida. Los esfuerzos de D. T. Suzuki por extender el zen a través del contacto con el budismo de la Tierra Pura también reverberan en los escritos de Nishitani, aunque no tan profundamente como en Tanabe. Además, Nishitani se dirigía directamente a la teología cristiana tanto para buscar inspiración como

[6] «Science and Zen», F. Franck (ed.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School* (Nueva York: Crossroad, 1991), 120, 126.

[7] Véase su libro *Nishida Kitarō*, trad. de S. Yamamoto y J. Heisig (Berkeley: University of California Press, 1991).

para aclarar su propia posición religiosa en relación con la occidental.

Quizá el estímulo más fuerte para que Nishitani ampliara la perspectiva filosófica de Nishida fueron los libros de Nietzsche, cuya sombra queda siempre en el fondo como una inteligencia gris. La fuerte impresión recibida al leer *Así habló Zaratustra* durante sus años universitarios, le dejó a Nishitani dudas tan profundas que, al final, sólo una combinación del método filosófico de Nishida y el estudio del budismo zen pudieron salvarle de una incapacitación total[8]. Como académico Nishitani había traducido y comentado obras de Plotino, Aristóteles, Boehme, Descartes, Schelling, Hegel, Bergson, y Kierkegaard, todos los cuales dejaron una marca en su pensamiento. Pero cuando leía a Nietzsche, como también a Eckhart, Dōgen, Han-shan, Shih-te, los poetas zen y el Nuevo Testamento, lo hacía a través de la lente de sus propias y eternas preguntas espirituales, lo cual convirtió esas lecturas en algo poderoso y atractivo.

Los fundamentos del acercamiento de Nishitani al yo verdadero como una idea filosófica están presentes en un primer libro sobre «la subjetividad elemental». Este término (que él mismo introdujo en el japonés al traducir a Kierkegaard) no era del gusto de Nishida, pero la meta de Nishitani no era diferente a ésa de su maestro: crear la base filosófica para una existencia individual total y válida, que serviría de base para una nueva existencia social, para el avance de la cultura humana, y para una superación de los excesos de la edad moderna. Escrito a la temprana edad de cuarenta años y bajo la influencia dominante de Nishida, esta obra contiene en germen su propia posición madura como filósofo.

Al igual que con Nishida, el talón de Aquiles de la postura sumamente individual de Nishitani para con la historia fue su aplicación a problemas de la historia actual. En un intento de prestar apoyo durante los años de la guerra del Pacífico a elementos de la marina y del gobierno que quisieron poner una cierta dosis de sobriedad a las payasadas dementes del ejército japonés en Asia, sus comentarios sobre el rol de la cultura japonesa en los otros países de Asia se mezclaron fácilmente con las peores ideologías de la época, y las distinciones sutiles que para él –como para Nishida y Tanabe, que fueron arrastrados por el mismo remolino– eran tan importantes, inspiran hoy poca simpatía a la luz de los

[8] Sobre este punto, véase la introducción del traductor, Graham Parkes, al libro de Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism* (Albany: SUNY Press, 1990).

subsiguientes acontecimientos. Nishitani sufrió una purga después de la derrota de Japón, perdió su cátedra en la Universidad de Kioto y nunca retomó estas cuestiones en sus escritos ni en el foro público. Aunque siguió escribiendo sobre Japón y la cultura del Este, lo hizo a una prudente distancia de sus opiniones anteriores y del ataque implacable de los críticos marxistas.

El punto de vista de la vacuidad

En vez de «la lógica de *locus*» de Nishida y «la lógica de lo específico» de Tanabe, Nishitani elaboró lo que él llamó «el punto de vista de la vacuidad». Él no veía esta postura como un mero punto de vista que uno pueda asumir objetivamente y sin esfuerzo, sino como el logro de un disciplinado e impávido encuentro con la duda. La larga lucha con el nihilismo que ya había quedado atrás no fue un mero trabajo académico. En su juventud, a la edad de apenas veinte años, Nishitani había caído en una desesperación profunda en la cual «la decisión de estudiar filosofía fue, por melodramático que suene, cosa de vida o muerte para mí»[9]. No sorprende que esto llegara a ser el punto de partida para su descripción de la búsqueda religiosa: «Advertimos la religión como necesidad o como algo imprescindible para la vida sólo en los momentos en los que todo pierde su necesidad y utilidad»[10].

Para Nishitani el aspecto perverso, sin sentido y trágico de la vida es un hecho innegable. Pero es más que un simple hecho: es la semilla de la conciencia religiosa. La pregunta sobre el significado de la vida surge inicialmente no por estar sentado pensando con calma sino por estar en medio de acontecimientos fuera de su propio control. Normalmente, nosotros nos enfrentamos a estas dudas retirándonos a una de esas consolaciones disponibles –racional, religiosa, o lo que sea– con que toda sociedad provee a sus miembros para proteger la cordura colectiva. Para Nishitani el primer paso a la duda radical es permitir que uno mismo esté tan lleno de ansiedad que aun la frustración más simple y más privada pueda revelársele como síntoma de la carencia radical de sentido que aflige a toda la existencia humana. Luego, uno se entera de que este sentido de algo «úl-

[9] *Nishitani Keiji chosakushū* [Obras completas de Nishitani Keiji], 26 vols., Sōbunsha, Tokio 1986, 20: 175-184.

[10] *La religión y la nada*, ver pág. 39.

timo» sigue estando centrado en lo humano y por lo tanto queda incompleto. Entonces uno se entrega a sí mismo enteramente a la duda, así que la tragedia de la existencia humana se muestra como síntoma de la tragedia total del mundo del ser y del devenir. En este punto, dice Nishitani, es como si una sima inmensa se hubiera abierto bajo los pies, en medio de la vida ordinaria –a saber, un «abismo de nihilidad».

Filosofías enteras han sido construidas sobre la base de esta nihilidad, y Nishitani se lanzó con toda su alma al estudio de ellas, no con la meta de rebatirlas sino para encontrar la llave de lo que él llamó la «autosuperación del nihilismo». Llegó a comprender que debe ser permitido aumentar en la persona la conciencia de la nihilidad hasta que toda la vida se convierta en un gran signo de interrogación. Sólo con tal acto supremo, el de negar el significado de la existencia tan radicalmente y hasta el punto de que uno llegue a ser la negación misma y esté consumido por ella, puede tener lugar la posibilidad de su separación definitiva. La liberación de la duda que simplemente transporta a uno fuera del abismo de la nihilidad y lo devuelve a una *Weltanschauung* donde las cosas de la vida recuperan su sentido, no merece el nombre de liberación, protesta Nishitani. La nihilidad misma, en la plenitud de su negación, tiene que ser confrontada cara a cara si uno pretende hacerla esclarecer como algo relativo a la conciencia y experiencia humanas. Con esta afirmación la realidad revela su secreto de una vacuidad absoluta que restituye el mundo del ser. En el idioma filosófico de Nishitani, «la vacuidad puede ser denominada el campo del "hacer ser" *(Ichtung)* en contraposición a la nihilidad, que es el campo de la "anulación" *(Nichtung)*»[11].

En otras palabras, para Nishitani la religión no es tanto una búsqueda del absoluto como un despertar a la propia existencia humana, es decir, una aceptación de la vacuidad que abraza este mundo en su totalidad de ser y devenir. En esa aceptación –que representa una «apropiación encarnada»– la mente se ilumina tan brillantemente como le es posible. La realidad que vive y muere en todas las cosas que llegan a ser y dejan de ser en el mundo está «realizada» en el sentido total del término: uno participa en la realidad y por lo tanto sabe que uno es real. Éste es el punto de vista de la vacuidad.

Como la vacuidad es considerada un «punto de vista», no se trata de un

[11] *La religión y la nada*, ver pág. 180.

terminus ad quem sino de un *terminus a quo*, es decir, la inauguración de un nuevo modo de mirar las cosas de la vida, un nuevo método para valorar el mundo y reconstruirlo. Para Nishitani la vida en su totalidad vuelve a ser un tipo de «doble exposición» en la cual uno puede ver las cosas tal como son y a la vez verlas transparentemente hasta su relatividad y transitoriedad. Lejos de embotar el propio sentido crítico, lo refuerza. Para regresar al caso de la ciencia, desde el punto de vista de la vacuidad el encaprichamiento moderno con los hechos y las explicaciones se manifiesta por lo que es: una santificación del yo imperial que voluntariamente sacrifica la realidad inmediata del yo verdadero a la ilusión de un conocimiento y control perfectos. La personificación o humanización del absoluto, como cualquier intento de refrenarlo dogmáticamente aun con el aparato más adelantado y las teorías más fidedignas, es a lo sumo una cura provisional del peligro perpetuo de estar abrumado por la nihilidad. Sólo una mística de lo cotidiano, sólo un morir-en-el vivir y vivir-en-el morir puede conducir nuestra conciencia a reconocer la verdadera vacuidad de lo absolutamente real.

En general, hay que reconocer que Nishitani favoreció el término «vacuidad» (sáns., *śūnyatā*) más que «la nada absoluta» de Nishida y Tanabe. Eso se debe en parte al hecho de que su correspondiente carácter chino, el que se usa normalmente para «el cielo», le parece capturar la ambigüedad de una vacuidad-en-la plenitud que él pretende. En este acto de *ver* que es al mismo tiempo un *hacer transparentar*, uno se ha rescatado del egoísmo centrípeto de sí mismo y entregado al éxtasis de un «yo que no es un yo». Aquí tenemos lo que Nishitani considera la esencia de la conversión religiosa.

Nishitani siempre insistió en que, en principio, la conversión conlleva un compromiso con la historia. Aunque valorizó, repitiéndolo a menudo, la correlación zen entre la «gran duda» y la «gran compasión» (los caracteres chinos para ambos términos tienen la misma pronunciación en japonés, *daihi*), sus escritos posteriores contienen numerosas censuras del budismo por su «rechazo despegado del mundo y de entrar en los asuntos de la sociedad humana», por su «falta de ética y de conciencia histórica», y por su «fracaso en no confrontar la ciencia y la tecnología»[12].

Sin embargo, en sus principales discusiones filosóficas sobre la histo-

[12] *Obras de Nishitani Keiji*, 17: 141, 148-150, 154-155, 230-231.

ria, Nishitani tiende a criticar las perspectivas cristianas de la historia, desde la perspectiva de la vacuidad inspirada por el budismo, sin tomar en cuenta la mayor sensibilidad del cristianismo por los problemas de la moral actual. Según él la vacuidad o la nada no pueden llegar a ser plenas al doblar el tiempo periódicamente en sí mismo, como las estaciones que se repiten año tras año, o al ofrecer un principio evolucionista que apunta a un fin del tiempo en el cual todas las frustraciones de la nihilidad serán trastocadas, como se ve en el caso de la escatología cristiana. Nishitani concibió la liberación del tiempo como un tipo de tangente que toca el círculo de tiempo repetitivo en su circunferencia más exterior o que corta la línea recta de su progreso hacia adelante. Como Nishida, prefirió la imagen de un «ahora eterno» que atraviesa ambos mitos del tiempo para llegar al no-tiempo del momento del despertarse. Lo que el teísmo cristiano, especialmente en su imagen personalizada de Dios, gana por un lado en su capacidad de juzgar la historia, por otro lado muchas veces lo pierde por su fracaso en entender la omnipresencia del absoluto en todas las cosas justo como son. Para Nishitani la postura de la vacuidad perfecciona la dimensión personal de la vida humana al añadir la dimensión de un amor impersonal y sin diferenciación. Él ve este amor en lo que la cristiandad reverencia en un Dios que hace que el sol ilumine igual al justo y al injusto, y que se vacía kenóticamente en Cristo[13]. Lejos de negar la conexión de lo absoluto con lo personal, es el énfasis en lo impersonal lo que le permite pronunciar en sus últimos escritos: «Lo personal es la forma básica de existencia»[14].

Situar a Nishitani en la historia mundial de la filosofía

Para situar la contribución filosófica de Nishitani en la historia intelectual del mundo, no es suficiente con canalizar sus ideas por uno de los conductos familiares y compararle a lo que es ya familiar. Más bien resulta necesario el siguiente planteamiento: ¿Qué tiene la filosofía que aprender de Nishitani?

La prudencia del historiador de las ideas intenta evitar generalizaciones sobre lo que pudo y no pudo haberse pensado sin los escritos de cier-

[13] Véase especialmente *La religión y la nada*, cap. 2.

[14] *Obras de Nishitani Keiji*, 24: 109.

tos individuos. Sin embargo, es cierto que a través del pensamiento de Nishitani como también de Nishida y Tanabe el estudio de la filosofía occidental en Japón se vio enriquecido con temas de la propia tradición oriental. Por esta razón, la Escuela de Kioto representó un momento decisivo: la filosofía en Japón nunca podrá ser igual después de ella. La radicalidad de sus planteamientos, así como su propia elaboración en aquel mismo contexto intelectual hace difícil prescindir del conjunto de sus escritos. Por la misma razón, si un día la aportación del pensamiento oriental llegara a tener un impacto de proporciones similares en Occidente, los nombres de Nishitani y sus maestros figurarán de forma preeminente.

Si hacemos extensiva esta misma pregunta al contexto de la filosofía occidental, ésta adquiere connotaciones más fuertes: ¿qué tiene que aprender de Nishitani que no haya podido formular por sí misma? Esta pregunta pone al descubierto una cuestión latente desde hace por lo menos un siglo, es decir, la posibilidad de que las lenguas, las literaturas, las religiones y las bellas artes del extremo Oriente contengan ideas y verdades que no han podido ser planteadas en el lenguaje característico de la filosofía de Occidente desde sus orígenes hasta sus desarrollos postmodernos.

Para empezar a contestar a la pregunta es obvio que tenemos que escuchar la respuesta de Nishitani mismo sobre lo que la filosofía occidental necesitaba y no era capaz de alcanzar con sus propios esfuerzos y fuentes. No hay duda de que eso es precisamente lo que Nishitani mismo creía. El problema es que sus propias opiniones sobre el asunto no son enteramente fidedignas. Esto es lo que sucede precisamente con un conjunto de ideas acerca de la unicidad étnica japonesa, la interacción de culturas en un nuevo orden mundial y la praxis social. Pero estas opiniones privadas más bien debían ser consideradas desde su propio sistema conceptual, de su filosofía política y de su teoría de la cultura, aunque hoy a los occidentales –como también a muchos de los herederos de la filosofía de Kioto en Japón– nos parecen provincianas en contraste con lo que la Iluminación europea ha aportado al mundo moderno. Además hay otras ideas demasiado difíciles de apoyar críticamente para poder abrir perspectivas nuevas. En particular se piensa sobre la falta de comprensión del papel que juegan las relaciones interpersonales para engendrar demandas éticas, un papel cuyo descuido afecta a la interpretación de varias doctrinas cristianas centrales.

No obstante, hay mucho más en su pensamiento, en verdad *tanto* más

que uno puede hablar de Nishitani sin tener que considerar esas ideas –es decir, considerarlas errores de juicio, descuidos, o a veces como simple falta de claridad– y aún aprender del cuerpo principal de escritos que él nos dejó. Esto no es diferente a la forma en que la historia de la filosofía ha tratado a sus pensadores más destacados a través de los siglos. Los más solícitos discípulos japoneses de la Escuela de Kioto, como también los detractores más fervientes, no deberían sentirse demasiado desilusionados al saber que en el mundo de la filosofía aun las luces más brillantes proyectan sus sombras.

El público para el que Nishida escribió fue enteramente japonés. Como Tanabe, jamás escribió un ensayo en un idioma extranjero o pensando en una audiencia occidental. Se puede imaginar que este hecho le causaba dudas acerca de la universalidad de su contribución. Desde el principio Nishida alentó a sus discípulos a que estudiaran en el extranjero, pero no los alentó a traducir o a hacer traducir sus trabajos a lenguas occidentales. Del mismo modo, se resistía a ser nombrado miembro de algún movimiento filosófico extranjero. Con Nishitani la situación cambió. Dio conferencias en Europa y América, colaboró activamente con traductores de sus escritos y dio a entender que su meta era que su pensamiento fuera leído y criticado por filósofos occidentales. A diferencia de Nishida y Tanabe, aunque ya octogenario, desempeñó un rol principal dentro de Japón al animar discusiones con filósofos de Occidente. Y no se puede negar la probabilidad de que sus coloquios con pensadores occidentales que trabajaban y enseñaban en Japón tuvieran un impacto en sus últimos escritos.

En la base de todo eso, la pregunta sobre qué tiene que aprender el Occidente de la filosofía de Oriente no fue secundaria para Nishitani. Si le hubiera sido preguntado a secas, la respuesta habría sido: *Nada.* Precisando más, *la nada absoluta.* Eso es lo que la filosofía heredada de Occidente, la cual raramente sobrepasa una «nada relativa», tiene que aprender si quiere abrazar la filosofía de Japón.

Aquí hace falta añadir una clarificación importante. De lo que se habla aquí es de la filosofía, no de ideas budistas. Las dos no son inconexas, pero del mismo modo que la Escuela de Kioto no es el lugar adecuado para estudiar la filosofía occidental, tampoco es adecuada para conocer el pensamiento budista en sus formas tradicionales. Las dos tradiciones aportan cada cual sus ideas, pero son reelaboradas de una forma tal que las ideas originales muchas veces permanecen sólo en forma derivada. Sin

duda uno puede preguntar qué tiene que aprender el pensamiento budista de los filósofos de Kioto, y de hecho mucho ha sido aprendido, pero esta pregunta queda fuera de este enfoque.

Dicho eso, se pueden destacar tres aspectos principales de esa *nada* que Nishitani, junto con Nishida y Tanabe, presentan a la filosofía mundial con su aportación característica:

Una manera de entender la sabiduría de Oriente. Aunque Nishitani pudiera haber sido un poco demasiado generoso en cuanto a su propia habilidad de representar el «Oriente» como tal, lo que nos ofrece es la promesa de presentar una parte del Oriente a una parte del Occidente. No se habla aquí de tomar algunas frases o conceptos de su tierra natal para trasplantarlos, en oposición a algo familiar, en nuestra tierra. Se trata más bien de luchar con el lenguaje y el contexto de ideas claves como no-yo, iluminación, no-hacer y vacuidad, y referir sus ideas a problemas perennes de la filosofía occidental. Puede ser que un día la lengua clásica china consiga estar en compañía del griego, francés, alemán, inglés y latín como una herramienta indispensable para el estudio de la filosofía. Pero antes de que esto se reconozca como problema, uno tiene que entender muchas cosas sobre lo que la sabiduría de Oriente puede ofrecer en cuanto a una perspectiva distinta en cuestiones fundamentales de filosofía. La Escuela de Kioto es una vía para este reconocimiento. Es como un remolcador que conduce lentamente a un buque a una nueva alta mar. Que yo sepa, no hay nada en la historia de la filosofía occidental que pueda considerarse capaz de desempeñar este papel.

Una lógica nueva. Entiendo el término «lógica» aquí en el doble sentido de un modelo general para la organización del pensamiento y de un estudio de las reglas de relaciones entre conceptos particulares. En cuanto al primero, la lógica de la vacuidad, como la lógica de *locus* de Nishida y la lógica de lo específico de Tanabe, ofrece estímulos para hacer preguntas que de otra manera no se plantearían. En cuanto al segundo, la común preferencia de los pensadores de Kioto por el copulativo *soku*, que sirve para relacionar ideas opuestas, en general, ha llamado la atención a gran número de pensadores occidentales en un modo y un grado jamás visto anteriormente. Y lo ha hecho no sólo en la crítica de la lógica aristotélica, sino en el aspecto positivo de construir una lógica para la experiencia religiosa.

Un compromiso con la filosofía como proceso de transformación. Hoy en día es

bien conocido que la distinción entre la religión y la filosofía, como se dijo anteriormente, y que la filosofía occidental se ha esmerado en conservar, no es válida en muchas tradiciones de Oriente. Las obras de Nishitani, desde la filosofía, han hecho mucho para suprimir ese prejuicio. Mirando la pregunta más atentamente, se ve que los modelos de autotransformación que animan su manera de pensar difieren considerablemente de los clásicos modelos occidentales, sean filosóficos o religiosos. En lugar de pensar mediante metáforas de unidad con un Otro, de etapas en la *via perfectiones*, catarsis, el ascenso a la iluminación, etc., se habla del descenso a la nada, del abandono de la subjetividad, de la transcendencia de la razón, todo en el contexto de cumplir la vocación filosófica.

Para aceptar a un pensador como Nishitani como maestro filosófico es preciso que las personas entrenadas en la tradición intelectual de Occidente posean una mentalidad abierta y generosidad para tolerar lo que parecen «malas» interpretaciones o al menos informaciones «erróneas» de la filosofía clásica y moderna. La importancia de lecturas equivocadas de textos clásicos es bien conocida en el mundo de los sabios budistas, pero no se tolera tan fácilmente en la tradición filosófica occidental. No se puede negar que la comprensión de Nishida para los escritos de James y Bergson, de Tanabe para los de Hegel, de Nishitani para Descartes y Aristóteles, dejan al lector con no pocas dudas sobre la habilidad de esos filósofos japoneses para navegar por textos extraños a su cultura e idioma. Al mismo tiempo, cuanto más se acerca uno a sus escritos, tanto más descubre una creatividad tremenda y una perspectiva encantadoramente familiar. Si Nishitani hubiera estudiado más la literatura secundaria sobre Kant, Descartes y Sartre, a lo mejor no habría emprendido un ataque tan directo contra la idea del yo transcendental; si hubiera leído más sobre la historia de la teología, a lo mejor no habría forjado su interpretación de la doctrina de la concepción inmaculada de María; etc. Para los que prefieren una postura paternal hacia los pensadores budistas y occidentales, no harán falta razones. Para los que buscan una fraternidad con el Oriente por medio de la vía filosófica, no hay camino mejor.

La religión y la nada, el *opus magnum* de Nishitani, es también el primer libro suyo traducido al español, donde la Escuela de Kioto es prácticamente desconocida[15], y no se sabe cómo va a ser recibido. William Ja-

[15] Hay dos traducciones de la obra inaugural de Nishida, *Zen no kenkyū: Ensayo sobre*

mes habla de las tres etapas clásicas en el desarrollo de una teoría. Primero es desechada como una tontería; luego es reconocida como verdadera, pero obvia e insignificante; finalmente, es reconocida como algo tan importante que sus adversarios iniciales adquieren fama por haberla descubierto[16]. En este esquema hay que temer menos a los occidentales que por el momento rechazan las novedades de la Escuela de Kioto viéndolas como inmaduras y sin importancia filosófica, que a los que las abrazan con demasiado entusiasmo desde el principio. Aquéllos pueden ser corregidos con el tiempo; éstos sólo quedan desencantados. Hay que leer a Nishitani con sospecha y con ojo crítico, pero hay que leerlo. Y, desde luego, hay que abrir un diálogo con lo desconocido. Para Nishitani, en fin, ésta fue el alma de toda búsqueda filosófica y la única salvación del egoísmo y colectivismo que siguen amenazando a la civilización humana.

James W. Heisig

el bien, trad. de Anselmo Mataix y José M.ª de Vera (Madrid: Revista de Occidente, 1963), y *La indagación del bien*, trad. de Alberto Luis Bixio (Barcelona: Gedisa, 1995). Además hay traducciones de selecciones de las obras de los filósofos de Kioto hechas por el intelectual mexicano Agustín Jacinto Zavala en *Textos de la filosofía japonesa moderna: Antología*, vol. I (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1995) y *La otra filosofía japonesa: Antología*, vol. II (1997).

[16] «Pragmatism's Conception of Truth», *Pragmatism and Other Essays* (Nueva York: Washington Square Press, 1967), 87.

Nota sobre la traducción

El libro que el lector tiene entre sus manos se inserta en una reciente pero ya amplia tarea de divulgación del pensamiento del filósofo japonés Keiji Nishitani (1900-1990), en concreto en lo que se refiere a la traducción de sus obras a lenguas occidentales. Por esta razón, y por lo que se dirá a continuación, podemos hablar de una labor colectiva.

En primer lugar, la traducción al español se ha hecho sobre la traducción y edición inglesa *Religion and Nothingness* (Berkeley: University of California Press, 1982) de Jan Van Bragt, quien ya había publicado junto a Yamamoto Seisaku, previamente, una primera versión en diferentes números del *Eastern Buddhist* entre 1970-1980[1]. Examinada por el propio Nishitani, esta edición modificaba y ampliaba el texto original japonés que había aparecido en 1961 bajo el epígrafe *Shūkyō to wa nani ka* [¿Qué es la religión?]. Van Bragt, además de sugerirle al autor el nuevo título, trabajó con él con el fin de adaptar el contenido de la obra, en la medida de lo posible, para una mejor comprensión por parte del público occidental.

En segundo lugar, la presente versión ha sido revisada por James W. Heisig, director del Nanzan Institute for Religion and Culture de Nagoya (Japón) y colaborador de Van Bragt en la versión inglesa, y por dos directores de esta colección, Victoria Cirlot y Amador Vega, durante una estancia en la Universidad de Nanzan. En ese período se cotejó el texto en español con el original japonés y se confrontó también con la versión alemana, a la que se recurrió para aclarar algún pasaje o concepto cuyo significado quedaba mejor precisado con la ayuda del vocabulario filosófico alemán[2].

[1] Existe una traducción anterior en inglés, pero sólo del primer capítulo, de Janice D. Rowe incluido en *Philosophical Studies of Japan*, 2 (Tokio: Japanese National Commision for Unesco, 1960). Sobre la traducción de Van Bragt véase su artículo «Translating *Shūkyō to wa nani ka* into *Religion and Nothingness*» en Taitetsu Unno (ed.), *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1989).

[2] La edición alemana (*Was ist Religion?*, trad. de Dora Fischer-Barnicol, Frankfurt a.

Esta puesta en común ha hecho posible establecer una serie de equivalencias en español de términos técnicos budistas y de los términos filosóficos que emplea Nishitani de origen sino-japonés o sánscrito de difícil traducción, así como del vocabulario específico inglés y alemán. El glosario que figura al final del libro sigue la propuesta de Van Bragt pero se ha adecuado a las necesidades de nuestra lengua y en ocasiones se amplía para facilitar el acceso al peculiar lenguaje del autor y de su tradición. No ha sido una tarea fácil pues la terminología budista no está claramente fijada en español y la complejidad del estilo y del vocabulario utilizado por Nishitani nos ha obligado en ocasiones a introducir neologismos, a utilizar excesivamente marcas tipográficas para expresiones que suenan extrañas en nuestra lengua e incluso a tomar prestadas con frecuencia palabras de otras lenguas cuyas connotaciones se perderían con la traducción. Con todo, el lenguaje de Nishitani poco a poco se apodera del lector, que en seguida logra familiarizarse con sus expresiones. Ya Van Bragt destacó en su introducción que el estilo del autor guarda cierto parecido con el de Heidegger y que viene a ser como una «espiral de repetición». La lógica de su argumentación filosófica procede de forma elusiva y circular, volviendo una y otra vez sobre un tema, añadiendo nuevos aspectos y evitando un desarrollo directo y lineal de la obra. Por tanto, la mejor forma de leerla parece ser acompañar a Nishitani por el recorrido de su pensamiento, dejarse llevar por el fluir de su discurso y dejar que el eco de sus palabras resuene en nuestros oídos.

Por otro lado, Nishitani siempre fue consciente de los límites del lenguaje para transmitir el pensamiento y realizó grandes esfuerzos para ser comprendido. Ya en 1943 se defendía así contra ciertas críticas sobre la indiferencia de los filósofos al cultivo de un idioma inteligible y atractivo que, según se le dijo, «mereciera el nombre de japonés», en alusión a la elevada tradición de escritura nacional: «Los que nos dedicamos hoy a la filosofía estamos inmersos en una corriente heredada de Occidente, por tanto nos resulta sumamente difícil expresar nuestras ideas solamente con el idioma japonés actual. No es que hacerlo sea completamente imposible pero el coste sería no lograr hacernos entender; por eso, lo natural es que creemos nuevas palabras para expresarnos»[3].

M.: Insel, 1982, 1986) también incluye comentarios añadidos al texto original realizados en colaboración con el autor.

[3] AA. VV., *Kindai no chōkoku* [La superación de la modernidad] (Tokio: Toyamabō,

En cuanto a la presente obra, dentro de la producción filosófica del autor puede decirse que representa su *opus magnum* pues contiene lo esencial de su pensamiento y aborda los temas que principalmente le preocuparon (el diálogo con la tradición filosófico-religiosa occidental, especialmente con el cristianismo; el nihilismo, la secularización y el ateísmo; la oposición entre ciencia y religión; su formulación del punto de vista de la vacuidad y su relación con el tiempo o la historia, etc.). *La religión y la nada* constituiría uno de los veintiséis volúmenes que forman sus *Obras completas de Nishitani Keiji* (Tokio: Sōbunsha, 1990-1995). Hasta el momento sólo contamos con dos obras más traducidas a una lengua occidental (inglés): *Nishida Kitarō* (trad. de S. Yamamoto y J. Heisig, Berkeley: University of California Press, 1991) y *The Self-Overcoming of Nihilism* (trad. de G. Parkes y S. Aihara, Albany: State University of New York Press, 1990) así como una serie de artículos. En cuanto a fuentes secundarias, desde el casi pionero estudio de Hans Waldenfels (*Absolute Nichts*, Friburgo i. Br., 1976) la bibliografía se ha venido incrementando con numerosos estudios tanto asiáticos como occidentales, hecho que demuestra la creciente atención que se presta a la filosofía de la Escuela de Kioto.

Para concluir, retomando lo que se dijo al principio sobre la presente traducción como una labor colectiva, ha resultado de gran ayuda la incansable dedicación de James W. Heisig, las sugerencias de Luis O. Gómez, de la Universidad de Michigan, y la amabilidad de la hija de Nishitani, Yata Toshiko, quien nos proporcionó las fotografías que aparecen en el libro y nos recibió en la casa de su padre en Kioto. Por tanto, querría expresar mi agradecimiento a todas las personas que han formado parte de este proyecto, especialmente a Amador Vega, de quien surgió la idea, por hacerme partícipe de él y por darme a conocer la obra de Nishitani, pues su interés por ella se remonta a sus años de estudiante en Friburgo. Las palabras de Yata Toshiko en una carta reciente expresan la gran satisfacción que supone formar parte de esta cadena de relaciones que atraviesan el tiempo y el espacio y el deseo de que la recepción de la obra represente la unión de nuevos eslabones: «Mi padre siempre me decía "no creo que sea la clase de libro que mucha gente lea entero y de una vez, pero ojalá unos pocos lo lean detenidamente palabra por palabra...". Me

1979), pág. 249. Los ataques provenían de Kobayashi Hideo (1902-1983), un crítico literario muy influyente en Japón.

quedé impresionada al oír el relato del encuentro con el libro de mi padre en Friburgo y me hizo recordar sus palabras. Desde luego, él nunca hubiera imaginado que algún día un visitante de España me hiciera sentir de esa manera. Les agradezco muchísimo todos sus esfuerzos para completar la traducción en español y espero con ansia su publicación. Desde esta mañana el invierno ha regresado a Kioto dejando el paisaje cubierto de nieve. En estos días de frío cuídense mucho, y no olviden venir a vernos de nuevo».

Raquel Bouso García
Nagoya, Japón
14 de febrero de 1999

Prefacio

De los seis ensayos que componen este libro, los cuatro primeros y parte del último han sido publicados previamente en la serie *Conferencias sobre la religión contemporánea* (vols. 1, 2, 4 y 6, Tokio: Sōbunsha, 1954-1955). En un principio se me pidió que escribiera un artículo para el primer volumen bajo el epígrafe «¿Qué es la religión?» pero me di cuenta de que lo que había escrito no expresaba adecuadamente lo que quería decir y continué en un segundo artículo con un título diferente. Aún me parecía que no había hecho justicia al tema, por lo que continué escribiendo hasta que concluí cuatro ensayos. Incluso entonces, sentí que debía decirse algo más sobre el asunto y, de ese modo, añadí dos ensayos más, los cuales comprenden los dos capítulos finales de este libro. De esta forma, no tiene nada de extraño que estas páginas no posean la unidad sistemática de una obra escrita desde el principio hasta el fin con un plan preconcebido. A pesar de todo, espero que la obra consiga revelar la unidad de pensamiento que la recorre.

Me temo que algunos lectores tendrán la impresión de que el contenido de lo que sigue no se corresponde con el título. Al ver la palabra religión en la cubierta y echar un vistazo al título del primer capítulo, cabría esperar el libro de un especialista en historia de las religiones que analizase el tipo de fenómeno que caracteriza las diferentes religiones históricas y que explicase los rasgos universales de lo que denominamos religión. Creo que eso es precisamente lo que tenían en mente los editores de *Conferencias sobre la religión contemporánea* cuando me propusieron una contribución. Sin embargo, los contenidos reales y la línea de pensamiento que se encuentran en estas páginas son de otra índole. Sugieren que el fenómeno de la religión y la pregunta «¿Qué es la religión?» pueden adquirir un sentido totalmente distinto al de esas expectativas: el intento de llegar a conclusiones propias planteando las preguntas que uno mismo se hace. En una primera aproximación, el autor parte de las preguntas de algún otro, trata su tema con objetividad científica y ofrece

conclusiones basadas en hechos históricos. En una segunda aproximación, lo que se busca es lo que llamamos el «terruño» *(moto)* de la religión, ahí donde surge del hombre mismo como sujeto, como ser vivo en el presente.

Naturalmente, incluso en este segundo caso es necesario fundamentarse en los hechos que nos han sido transmitidos desde el pasado. Pero, al mismo tiempo, existe la actitud adicional de encontrar explicaciones que sean convincentes para uno mismo como individuo de hoy en día, y de dirigir, en ese sentido, la propia atención más a lo que debe ser que simplemente a lo que ha sido. La postura de dirigir la propia mirada del presente al pasado se complementa con la de dirigirla del presente al futuro. Desde este enfoque, el significado fundamental de la religión –qué es– no es concebido en términos de una comprensión de lo que ha sido. Nuestras reflexiones tienen lugar en la frontera en donde comprender lo que ha sido se convierte constantemente en una investigación de lo que debe ser; y, por el contrario, en donde la concepción de lo que debe ser no deja de ser una aclaración de lo que ha sido. Es en este sentido, y de acuerdo con mis propios intereses, como he interpretado la pregunta que señala el punto de partida del primer capítulo. Por tanto, desde el principio mi interés ha sido qué significa plantear la cuestión «¿Qué es la religión?».

La indagación sobre la religión aquí ensayada se desarrolla a través de los problemas que se consideran ocultos en la base de la frontera histórica de lo que denominamos mundo moderno, con el objeto de ahondar en el fondo de la existencia humana y, al mismo tiempo, buscar de nuevo las fuentes de la realidad misma. Al hacerlo, me sitúo de lleno en tierra de nadie, a caballo entre los dominios de lo religioso y lo antirreligioso, o irreligioso (el desinterés por la religión será aquí considerado como algo que ya implica alguna clase de relación con ella), en un ámbito incierto y fluctuante. En tanto que se está tratando la religión como un todo, no intento apoyarme en los principios o doctrinas de alguna religión en particular, y cualquier observación hecha al respecto puede ser considerada como explicativa de la discusión principal. Puesto que los puntos de vista antirreligiosos o irreligiosos se oponen o expresan su falta de interés por la religión en general, y no simplemente por alguna en concreto, se deduce obviamente que una investigación sobre asuntos religiosos, desde el propósito general descrito arriba, debe cuestionar la religión como tal.

Ya que en la modernidad el concepto universal de religión llegó a adquirir un significado propio, forzosamente tuvo que nacer lo que ahora denominamos filosofía de la religión. En este sentido, puede decirse que los ensayos aquí reunidos siguen la dirección de las filosofías de la religión anteriores. Con todo, desde la época de los sistemas clásicos del siglo XIX, todas las filosofías de la religión se han basado en algo inmanente al hombre, como la razón, la intuición o el sentimiento. En mi opinión, desde entonces ha resultado imposible mantener ese punto de vista, dada la naturaleza de las preguntas que mientras tanto han hecho surgir el pensamiento del último Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, o incluso Feuerbach y Marx, y, principalmente, a causa de la aparición de posturas como el nihilismo de Nietzsche. Por consiguiente, aquí nuestras consideraciones se sitúan en el punto en que las filosofías de la religión anteriores han dejado de funcionar o han sido superadas. De esta manera, puede decirse que discurren junto a las filosofías de la existencia contemporáneas, las cuales incluyen un punto de vista de una u otra clase de trascendencia.

Por último, este libro trata directamente algunos conceptos budistas fundamentales, como *śūnyatā* y *karma*, y hace uso de cierto número de términos relacionados con determinadas sectas budistas, como «llegar a ser manifiesto», «circumincesión», «emergencia a la naturaleza de», etc. Pero permítanme repetir: esto no quiere decir que desde el principio se adopte una postura sobre las doctrinas del budismo como una religión concreta o sobre las de una de sus sectas. He tomado prestados estos términos sólo en tanto que iluminan la realidad, la esencia y la actualidad del hombre. Por tanto, extraídas del marco de sus determinaciones conceptuales tradicionales, han sido utilizadas más bien libremente, y en alguna ocasión –aunque no se indique en cada caso–, han sido introducidas para sugerir correlaciones con conceptos de la filosofía contemporánea. Desde el punto de vista de las determinaciones conceptuales tradicionales, esta forma de emplear la terminología puede parecer a veces descuidada y a veces ambigua. En la medida de lo posible es mejor evitar problemas de este tipo, aunque no siempre lo es cuando se intenta, como en este caso, adoptar un punto de vista a un tiempo dentro y fuera de los confines de la tradición. Con respecto a esto, no puedo más que confiar en la indulgencia del lector.

Un gran número de personas han hecho todo lo posible para la publicación de este libro, entre las cuales me gustaría destacar aquí los nombres de Minamoto Ryōen y Ōhora Masakazu. Por su amable ayuda y duro trabajo, expreso mi más sincera gratitud.

Keiji Nishitani
Kioto, Japón

La religión y la nada

1. ¿Qué es la religión?

I

Nos preguntamos ¿qué es la religión? o, si lo consideramos desde otra perspectiva, ¿qué fin tiene la religión para nosotros?, ¿por qué la necesitamos? La pregunta por la necesidad de la religión, aunque pueda ser corriente, contiene un problema. En un sentido, la religión parece ser algo que no necesita la persona que plantea la pregunta, el mero hecho de formularla equivale a admitir que no se ha convertido aún en una necesidad. Pero, en otro sentido, pertenece a la naturaleza de la religión el hecho de que esa persona la necesite. Dondequiera que se encuentren individuos planteando preguntas como éstas, ahí también emerge la necesidad de la religión. En suma, la relación que tenemos con la religión es contradictoria: para quienes *no* es una necesidad, precisamente por esa razón *es* una necesidad. De ninguna otra cosa puede decirse lo mismo.

A la pregunta ¿por qué necesitamos los conocimientos y las artes? podemos contestar que son necesarios para el progreso de la humanidad, para la felicidad de los hombres, para el cultivo de lo individual y así sucesivamente. Con todo, aunque digamos por qué los necesitamos eso no implica que no podamos pasar sin ellos. Los conocimientos y las artes pueden ser indispensables para vivir bien, pero no lo son para vivir. En este sentido, pueden ser considerados un lujo.

Por otra parte, el alimento es necesario para la vida. Nadie se dirigiría a otro para preguntarle por qué come. Bien, quizás un ángel o algún otro ser celestial que no tuviera necesidad de comer podría hacer esas preguntas, pero no los seres humanos. Obviamente la religión no es de la clase de necesidad del alimento, a juzgar por la mucha gente que en condiciones normales pasa sin ella, sin que esto signifique que sea meramente algo que necesitamos para vivir bien. La religión tiene que ver con la vida misma. El hecho de que nuestras vidas concluyan en la extinción o en la consecución de la vida eterna es un asunto de la máxima impor-

tancia para la vida misma. No puede decirse de la religión que es un lujo en ningún sentido porque, en efecto, es una necesidad indispensable para mucha gente que no la ve como tal. El rasgo distintivo de la religión reside en que se sitúa al margen de la mera vida de la naturaleza y de la cultura. Por tanto, decir por ejemplo que necesitamos la religión en aras del orden social, del bienestar humano o de la moral pública, es un error o, al menos, una confusión de prioridades. La religión no debe considerarse desde el punto de vista de la utilidad, sino de la vida. Una religión que se preocupa principalmente por su utilidad es testigo de su propia degeneración. Uno puede preguntarse por la utilidad de cosas como el alimento para la vida natural o los conocimientos y las artes para la cultura. De hecho, esta pregunta por la utilidad debería ser una preocupación constante en este tipo de cuestiones; nuestro modo de ser cotidiano se reduce a estos niveles de vida natural y cultural. Sin embargo, la necesidad de la religión, el hecho de que sea algo imprescindible para la vida humana consiste en que quiebra y trastoca el modo de ser cotidiano, además de devolvernos a la fuente elemental de la vida donde la vida misma es vista como inútil.

Sobre lo dicho deberían advertirse dos aspectos. Primero, la religión es siempre un asunto individual que afecta a la persona. Esto la sitúa al margen de cosas como la cultura que, aunque se relacione con lo individual, no tiene por qué afectar personalmente. De acuerdo con esto, no podemos entender la religión desde fuera de sí misma. La clave para entenderla es la búsqueda religiosa; no existe otra forma. Éste es el aspecto más importante a considerar en relación a la esencia de la religión.

Segundo, desde el punto de vista de la esencia de la religión, preguntar cuál es su fin para nosotros es un error que delata claramente una actitud que intenta entenderla al margen de la búsqueda religiosa. Esta pregunta debe ser sustituida por otra que provenga del interior de la propia persona que la plantea: no hay otro camino que pueda conducir a una comprensión de la religión y al propósito que sirve. La pregunta de sentido opuesto que lleva a cabo esta sustitución es la que plantea «¿con qué fin existo?». Podemos preguntarnos de cualquier otra cosa qué fin tiene para nosotros, pero no de la religión. En lo que se refiere a las demás cosas podemos hacer de nosotros mismos un *telos* como individuos, como hombres o como humanidad y evaluarlas en función de nuestra vida y nuestra existencia. Podemos ponernos en el centro y medida del signifi-

cado de todas las cosas como contenidos de nuestras vidas en tanto que individuos/hombre/humanidad. Sin embargo, la religión altera la postura desde la cual nos pensamos como *telos* y centro de todas las cosas, pues en lugar de eso plantea como punto de partida con qué fin existo.

Advertimos la religión como necesidad o como algo imprescindible para la vida sólo en los momentos en los que todo pierde su necesidad y utilidad. ¿Después de todo, por qué existimos? ¿En última instancia, nuestra existencia y la vida humana carecen de sentido? O, ¿si todo tiene un sentido o un significado, dónde lo encontramos? La búsqueda religiosa se despierta en nuestro interior cuando empezamos a dudar de esta forma del sentido de nuestra existencia, cuando comenzamos a cuestionarnos a nosotros mismos. Estas preguntas y la búsqueda se hacen patentes cuando se resquebraja nuestro modo de ser, según el cual pensamos y consideramos todo, y se trastoca el modo de vida que nos sitúa en el centro de todo. Por eso, la pregunta por la religión en la forma ¿por qué la necesitamos? oscurece desde el principio el camino a su propia respuesta, porque impide que lleguemos a cuestionarnos a nosotros mismos.

El momento en que las cosas necesarias para la vida, incluidos los conocimientos y las artes, pierden su necesidad y utilidad, aparece con los problemas personales acuciantes como la muerte, la nihilidad o el pecado, o en cualquiera de esas situaciones que suponen una negación fundamental de nuestra vida, existencia e ideales, y privan de arraigo a nuestra existencia poniendo en tela de juicio el sentido de la vida. Esto puede ocurrir cuando nos enfrentamos cara a cara con la muerte por una enfermedad o alguna otra cosa, o cuando el giro de los acontecimientos sustrae a la vida aquello que hacía que mereciera la pena.

Tomemos como ejemplo a alguien para quien la vida se convierte en sinsentido como resultado de la pérdida de un ser amado o por el fracaso de una empresa en la que lo había arriesgado todo. Todo aquello que una vez le había sido útil no sirve para nada. El mismo proceso tiene lugar cuando uno se encuentra cara a cara con la muerte y la propia existencia se pone de relieve contra el trasfondo de la nihilidad. Multitud de preguntas surgen a la vez: ¿por qué he estado vivo?, ¿de dónde vengo y adónde voy? Aquí aparece un vacío que nada en el mundo puede llenar, un amplio abismo se abre en el suelo sobre el que uno se sostiene. Frente a este abismo, ninguna de las cosas que constituían hasta entonces la sustancia de la vida conservan su utilidad.

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

La nihilidad se refiere a aquello que vuelve en sinsentido el sentido de la vida. Por eso, el que nos cuestionemos a nosotros mismos y el que surja el problema de por qué existimos quiere decir que la nihilidad ha emergido del fondo de nuestra existencia y que ésta se ha convertido en una cuestión relevante. La aparición de esta nihilidad indica nada menos que la conciencia de la propia existencia ha penetrado en nosotros con una profundidad extraordinaria.

Normalmente avanzamos en la vida con la mirada puesta en esto o en aquello, siempre preocupados por algo dentro o fuera de nosotros. Estas ocupaciones impiden que la conciencia se haga más profunda, bloquean el camino hacia la apertura de ese horizonte en el que aparece la nihilidad y en donde se cuestiona el propio ser. Esto sucede incluso con los conocimientos y las artes, y con todas las ocupaciones culturales. Sin embargo, cuando este horizonte se abre, en el fondo de esas ocupaciones que mantenían a la vida en movimiento continuo algo parece detenerse y permanecer ante nosotros. Ese algo es el sinsentido, que se mantiene a la espera, en el fondo de esas muchas ocupaciones que dan sentido a la vida. Éste es el punto en el que el sentimiento de la nihilidad, aquel sentimiento de «todo es lo mismo» que encontramos en Nietzsche y en Dostoievski, interrumpe el ritmo incesante de avance de la vida y lo hace retroceder. En un dicho zen, se dice que este sentimiento «arroja luz a lo que está directamente a nuestros pies».

En el desarrollo de nuestra vida cotidiana, siempre queda atrás el suelo a nuestros pies, pues nos movemos ininterrumpidamente hacia adelante; lo pasamos por alto. Retroceder para arrojar luz sobre lo que está a los pies de uno mismo –«retroceder para llegar al sí mismo», como dice otro antiguo dicho zen– indica una conversión en la vida misma. Esta conversión fundamental en la vida está ocasionada por la apertura del hori-

zonte de la nihilidad en el fundamento de nuestra vida, y representa nada menos que la conversión del modo de ser egocéntrico (o antropocéntrico), que siempre pregunta qué utilidad tienen las cosas para nosotros (o para los hombres), a una actitud que pregunta con qué fin existimos. Hacemos nuestra realmente la pregunta «¿qué es religión?» sólo cuando nos encontramos en este viraje decisivo.

II

Podemos abordar la religión desde diversos ángulos, pues en sí es una realidad multifacética. Comúnmente se define como la relación del hombre con un absoluto como, por ejemplo, Dios. Sin embargo, ya que esta definición puede ser demasiado restrictiva hay quienes prefieren hablar, por ejemplo, en términos de la idea de lo sagrado. No obstante, si se toma esta relación de forma más concreta todavía se sugieren otros ángulos de aproximación. Podemos referirnos a la relación del hombre con Dios como el abandono de la propia voluntad para vivir de acuerdo con la voluntad de Dios, o como la visión o el conocimiento de Dios, o bien, como la revelación de Dios en uno mismo. Además, esta relación puede ser pensada como la percepción inmediata de la dependencia absoluta de la propia existencia hacia la existencia divina, o como el llegar a ser uno con Dios del hombre. También puede opinarse que sólo en la religión el hombre llega a ser de verdad él mismo, allí donde el sí mismo encuentra su «rostro original». Por otra parte, es posible considerar la esencia de la religión como hace Schleiermacher en sus *Reden über die Religion* [Sobre la religión], como intuición de lo infinito en lo finito, como una «intuición del universo». Por supuesto, cada una de estas perspectivas está abierta a la crítica por varios motivos. En vez de discutirlas aquí, me gustaría abordar la religión desde un ángulo diferente y considerarla como un despertar a la realidad, o aún mejor, como una realización real de la realidad.

Con «realizar la realidad» me refiero a nuestro hacer real la realidad a la vez que la realidad se hace real a sí misma en nuestra conciencia. La palabra inglesa *realize* (realizar) con su significado anfibológico de «actualizar» *(actualize)* y «comprender» *(understand)* es especialmente adecuada para lo que quiero expresar, aunque el sentido de «comprender» *(understand)* no connota necesariamente el sentido de la realidad al venirse a realizar en nosotros. Sea como fuere, uso el término para indicar que nuestra capacidad para percibir la realidad supone que la realidad se realiza (actua-

liza) 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.

De esto se sigue que la realización, en este sentido de apropiación, difiere del conocimiento filosófico. No hablo de conocimiento teórico sino de apropiación verdadera (el *proprium* tomado aquí como el abrazar la totalidad del hombre: cuerpo y mente). Esta apropiación verdadera provee a nuestro modo de ser de su determinación esencial. La percepción de la realidad es nuestro modo propio de ser real, y constituye la realidad de nuestra existencia porque se da a la misma vez que la autorrealización de la realidad misma. En este sentido, la realidad de nuestra existencia, como apropiación de la realidad, pertenece a la realidad misma como su autorrealización. Es decir, la autorrealización de la realidad sólo puede tener lugar al hacer que nuestra existencia llegue a ser verdaderamente real.

Sin duda, surgirá la pregunta de qué significa realidad. Si la pregunta es formulada meramente en la forma acostumbrada como una petición de conocimiento en espera de una respuesta simple y conceptual, entonces es poco apropiada para la realidad a la que me estoy refiriendo aquí. La pregunta ha de ser devuelta a la realidad misma para que sea real, es decir, formulada con la totalidad del yo: cuerpo y mente. La pregunta que pregunta por la realidad debe convertirse en algo que pertenezca a la realidad. De esta forma, quisiera intentar interpretar la búsqueda religiosa como la persecución que el hombre lleva a cabo de la verdadera realidad de una manera real (esto es, ni teoréticamente ni en forma conceptual, como hacemos en el conocimiento vulgar y en el filosófico) y, desde la misma óptica, intentar responder a la pregunta por la esencia de la religión siguiendo el proceso de la persecución real de la verdadera realidad.

—

Cuando pensamos en la realidad desde un punto de vista cotidiano, lo hacemos, en primer lugar, en todas las cosas y hechos fuera de nosotros: las montañas y los ríos, las flores y los bosques y la totalidad del universo visible por todas partes; también pensamos en otros pueblos, sociedades y naciones y en la maraña de actividades humanas y de acontecimientos históricos que los envuelven. Después, pensamos la realidad como el mundo dentro de nosotros: nuestros pensamientos, nuestros sentimientos y nuestros deseos.

Al pasar del punto de vista cotidiano al de las ciencias naturales, encontramos que más que los sucesos y fenómenos, son vistos como realidad los átomos, o la energía que los constituye o las leyes científicas que regulan esa energía. El investigador de las ciencias sociales, por su parte, podría postular que la realidad está basada en las relaciones económicas que toda actividad humana suscita. O un metafísico podría argumentar que todas esas cosas son únicamente las apariencias del mundo fenoménico y que la verdadera realidad ha de ser buscada en las Ideas que residen tras él.

El problema con estas realidades diversas es que carecen de unidad entre sí y que incluso parecen contradecirse. Por una parte, aun si se asume que las cosas del mundo exterior son reales, en el fondo no pueden ser separadas de las leyes matemáticas y de las ciencias naturales. El espacio que ocupan las cosas del mundo exterior y los movimientos que ejecutan se ajustan a las leyes de la geometría y la dinámica. En efecto, las cosas no pueden existir lejos de esas leyes. Es más, nuestro dominio de esas leyes subyace de forma evidente en la tecnología que hemos desarrollado para controlar y mejorar las cosas. De manera similar, tanto los fenómenos de la conciencia como los sentimientos y los deseos no pueden ser separados de las leyes de la fisiología y la psicología; ni tampoco las cosas más concretas de la vida humana pueden ser consideradas al margen del tipo de relaciones que las ciencias sociales consideran reales.

Por otra parte, ningún naturalista negaría que los alimentos que come o los niños que se sientan a su mesa son realidades individuales. Ningún sociólogo moderno dejará de considerar real la admiración que siente por una escultura griega o la tristeza que experimenta durante la estación de lluvias. En este aspecto el científico no difiere de los hombres de la antigüedad. Lo mismo puede decirse del metafísico. En efecto, la relación entre las ideas y los objetos sensibles, el problema más largamente debatido en la metafísica, conduce a la discusión de decidir qué es lo real.

En resumen, hay graves discrepancias y contradicciones entre los diversos puntos de vista de la vida cotidiana, la ciencia, la filosofía y lo que cada uno de ellos dice sobre lo real. Lo que el científico considera real desde el punto de vista de su ciencia y desde su experiencia en la vida cotidiana está completamente reñido entre sí y sin embargo es incapaz de negar ninguno de ellos. Decidir qué es lo verdaderamente real no es algo tan simple.

La muerte y la nihilidad deben añadirse a las cosas ya mencionadas pues también son reales. La nihilidad es la negatividad absoluta respecto al ser de la diversidad de las cosas y los fenómenos a los que nos hemos referido; la muerte es la negatividad absoluta respecto a la vida misma. Por tanto, si se dice que la vida y las cosas son reales, entonces la muerte y la nihilidad son igualmente reales[1]. Donde hay seres finitos –y todas las cosas son finitas– debe haber nihilidad; donde hay vida, debe haber muerte. Frente a la muerte y la nihilidad toda vida y toda existencia pierde su certeza y su importancia como realidad, y se ven irreales. Desde tiempos inmemoriales el ser humano ha expresado constantemente esa fugaz transitoriedad de la vida y de la existencia como un sueño, una sombra, o la trémula neblina del calor veraniego.

Luego esto nos lleva a otro sentido de lo real completamente diferente de los diversos significados discutidos hasta ahora. Como ejemplo de este sentido de lo real recupero un pasaje de *Memorias de la casa muerta* de Dostoievski, que deja constancia de cómo un día de verano durante el periodo de encarcelamiento del autor, mientras trabajaba transportando ladrillos por la orilla del río, de repente, se quedó paralizado por el paisaje circundante y le sobrevino una profunda emoción. Al meditar sobre las estepas yermas y desoladas, el brillo del sol en lo alto del azul inmenso de la bóveda celeste y el canto lejano de la quirguis que flotaba en su camino, río a través, escribe:

> Miras largo rato, y divisas, finalmente, mísera y ahumada tienda de nómadas; divisas el humito junto a la tienda; una quirguis, que por allí labora con sus ovejas. Todo aquello, pobre y salvaje, pero libre. Divisas algún pájaro por el aire azul, transparente, y largo rato, con tesón, sigues su vuelo: ya se cierne sobre el agua, ya desaparece de un aletazo, ya finalmente, se reduce a un punto apenas perceptible... Hasta la pobre, mezquina florecilla del campo que me encontraba en primavera, precoz, en las quiebras de la pétrea ribera, fijaba como morbosamente mi atención[2].

Como nos cuenta el mismo Dostoievski, éste es el único lugar en el que vio «el mundo de Dios, la limpia y clara lontananza, la despoblada y libre estepa»; al proyectar su mirada a través del inmenso espacio desierto, sintió que era capaz de olvidar su «propia tristeza».

Las cosas que atraen la atención de Dostoievski –una espiral de humo,

la mujer que cuida de su rebaño, la pobre tienda, el pájaro que vuela– son cosas con las que estamos en contacto en nuestras vidas cotidianas. Hablamos de ellas como cosas reales en el sentido corriente de la palabra, y de ahí pasan a nuestras teorías científicas y filosóficas. Sin embargo, no es frecuente que tales cosas comunes se conviertan en focos de una concentración tan intensa, que acaparen nuestra atención hasta un punto casi anormal. Ni tan siquiera surgen de la reflexión científica o metafísica. Cosas que acostumbramos a tratar como reales le potenciaron su realidad en una dimensión completamente diferente. Vio las mismas cosas que todos nosotros vemos, pero el significado de su realidad y el sentido de lo real que experimentó en ellas al percibirlas tan reales, son del todo diferentes cualitativamente. Así fue capaz de olvidar su propia desdicha y abrir los ojos al «mundo de Dios».

Más tarde, en *El adolescente* y en *Los hermanos Karamázov*, Dostoievski nos dice que Dios puede ser hallado en una simple hoja al amanecer, en un rayo de luz solar o en el llanto de un niño. Esta forma de hablar sugiere una gran armonía entre todas las cosas del universo que las hace ser y las sostiene en dependencia y en cooperación mutuas, un orden místico que gobierna todas las cosas, por lo que Dios puede ser visto en las cosas más triviales. Podemos decir que éste es el contexto en el que las cosas cotidianas llegan a ser en el profundo sentido de lo real que tiene el autor. Sabemos por *Memorias de la casa muerta* que su peculiar sensibilidad estaba relacionada con la privación de la libertad de su vida en prisión; sin embargo, la experiencia de este sentido de lo real no requiere circunstancias tan particulares. Por el contrario, es una experiencia abierta a cualquiera y a todos. Es lo que han venido testimoniando los poetas y las personas religiosas de todas las épocas.

A pesar de que normalmente pensemos las cosas del mundo exterior como reales, de hecho, no conseguimos estar en contacto con su realidad. Me atrevería a decir que en efecto no lo estamos. Nos resulta sumamente excepcional fijar nuestra atención en las cosas tanto como para perdernos en ellas; en otras palabras, convertirnos en las cosas que estamos mirando. Ver directamente a través de ellas el mundo de Dios o el universo en su infinitud es aún más excepcional. Estamos acostumbrados a contemplar las cosas desde el punto de vista del yo. Podría decirse que las miramos desde el reducto del yo o que nos sentamos como espectadores en la caverna del yo. Se recordará que Platón comparaba nuestra re-

lación ordinaria con las cosas con el estar atrapado dentro de una caverna observando en sus paredes el ir y venir de sombras a las que se llama realidad.

Considerar las cosas desde el punto de vista del yo es verlas siempre como meros objetos, es decir, examinar las cosas desde fuera de la esfera interna del yo. Esto quiere decir asumir una posición frente a las cosas desde la cual el yo y las cosas permanecen separados uno de otro. Este punto de vista de separación sujeto-objeto, u oposición entre interior y exterior, es lo que llamamos el campo de la conciencia. Y en este campo normalmente relacionamos las cosas por medio de conceptos y representaciones. Por tanto, por todo lo que hemos dicho acerca de la realidad de las cosas, éstas no pueden manifestarnos verdaderamente su realidad real. En el campo de la conciencia no es posible estar en contacto con las cosas tal como son, esto es, reconocerlas en su propio modo de ser y en su propio terruño. En el campo de la conciencia, el yo siempre ocupa la escena central.

También pensamos en nosotros, en nuestros pensamientos íntimos, sentimientos y deseos como reales. Sin embargo, también aquí se ha de poner en duda si estamos en contacto de verdad con nosotros mismos, si nuestros sentimientos, deseos, etc., se nos presentan como son realmente en sentido estricto y si deberían presentarse en su terruño y modo de ser propios. Estamos separados de nosotros mismos, precisamente porque siempre nos enfrentamos a las cosas desde un lugar separado de ellas y por la distancia que de esta manera obtenemos. O, dicho en términos positivos, sólo podemos estar en contacto con nosotros mismos mediante un modo de ser que nos ponga en contacto con las cosas desde ellas mismas. Por supuesto, estamos acostumbrados a colocarnos frente a lo que está fuera y examinarlo desde dentro, y de este modo, a pensarnos como si estuviéramos en nuestro terruño y en contacto con nosotros mismos. Esto es lo que se llama autoconciencia. A pesar de que el yo, de hecho, es egocéntrico en su relación con el exterior, es un yo separado de las cosas y encerrado en su propio interior. Es un yo que continuamente se enfrenta a sí mismo de esta forma, siempre se coloca contra sí mismo, es decir, como una cosa llamada yo y separada del resto de las cosas. Éste es el yo de la conciencia en el que una representación suya, en la forma de una cosa u otra, está interviniendo siempre impidiéndole estar en su terruño real y verdaderamente. En la conciencia el yo no está en contacto consi-

go mismo real y verdaderamente, y puede decirse lo mismo en el caso de la conciencia interior de los sentimientos, deseos, y cosas parecidas.

Efectivamente las cosas, el yo, los sentimientos, etc., son reales. Sin embargo, en el campo de la conciencia donde normalmente son tomados por reales, no están presentes en su verdadera realidad, sino tan sólo en forma de representaciones. Mientras el campo de separación entre interior y exterior no sea derrumbado y mientras no tenga lugar una conversión de este punto de vista, la ausencia de unidad y la contradicción que comentábamos antes no puede salvarse y prevalecerá entre las cosas que tomamos por reales. Una contradicción de este tipo se descubre, por ejemplo, en la oposición entre materialismo e idealismo; pero se presenta incluso antes en el nivel del pensamiento; está ya bajo la superficie de nuestro modo cotidiano de ser y de pensar. El campo que yace en la base de nuestras vidas cotidianas es el campo de la conciencia: de una separación esencial entre el yo y las cosas, dentro de la cual de ningún modo puede tener lugar un auténtico hacerse presente de la realidad. La realidad en este campo aparece tan sólo en forma fragmentaria, en forma de contradicciones en sí ineludibles.

Este punto de vista, que podríamos denominar mejor la autocontradicción de la realidad, ha ejercido sobre nosotros un control poderoso, sobre todo desde la aparición de la autonomía subjetiva del ego en los tiempos modernos. Esta aparición se muestra de una forma más enérgica en el pensamiento de Descartes, el padre de la filosofía moderna. Como es de todos sabido, Descartes establecía un dualismo entre la *res cogitans* (cuya esencia es el pensamiento o conciencia) y la *res extensa* (cuya esencia es la extensión física). Por una parte, situaba al ego como una realidad más allá de toda duda, que ocupaba la posición central respecto al resto de lo existente. Su *cogito, ergo sum* expresa el modo de ser de ese ego como afirmación egocéntrica de su propia realidad. Por otra parte, junto con esto, las cosas del mundo natural aparecían como comportamientos sin vida en relación con el ego interior. Se convertían, por así decirlo, en un mundo de muerte frío y exánime. Incluso los animales y el cuerpo humano se pensaban como mecanismos.

Podríamos decir que la visión mecanicista del mundo, y su transformación en algo inerte, estaba ya implícita en la identificación de Descartes de la materia con la extensión y en su consideración de esta extensión como esencia de las cosas. Esto posibilitó la imagen del mundo que en-

contramos en la ciencia natural moderna y descubrió la manera de controlar la naturaleza con la tecnología científica. Pero tuvo otras consecuencias. Para el hombre egocéntrico, el mundo llegaba a parecerse mucho a una materia prima; con el manejo de su gran poder y autoridad sobre el mundo natural, se rodeaba de un mundo frío y sin vida. Inevitablemente, cada ego individual se convertía en una isla solitaria y bien fortificada que flotaba en un mar de materia muerta. La vida de la naturaleza y de sus criaturas se extinguía; se secaba la corriente de vida que fluía en el interior de los hombres y de todas las cosas y que los mantenía en estrecha relación.

La idea de la vida como un vínculo vivo había sido central en la visión del mundo precientífica, precartesiana. La vida entonces estaba viva no sólo en el sentido de las vidas individuales sino, al mismo tiempo y de una forma muy real, como algo que unía a padres e hijos, hermanos y hermanas, y de ahí a todos los hombres. Era como si cada hombre individual naciera de la misma vida, como las hojas individuales de un árbol que brotan, crecen y caen una por una, y todavía comparten por igual la vida del árbol. No sólo los hombres sino todos los seres vivos pertenecían al gran árbol de la vida. Incluso el alma (o psique) no era más que el mostrarse de la vida: al aparecer como hombre, tomaba la forma de un alma humana; al aparecer como planta y animal, tomaba la forma de alma de aquella planta o animal, pues también se creía que las plantas y los animales tenían sus propias almas.

También se pensaba que una afinidad comprensiva regía entre las almas del hombre y del resto, partiendo de que en el fondo la vida vinculaba a todas las cosas individuales. Esta simpatía indicaba un contacto previo al de la conciencia y más inmediato, lo que significaba que apuntaba al campo del encuentro más inmediato entre hombre y hombre en el terreno de los instintos e impulsos que subyacen en todo pensamiento, sentimiento y deseo. Más aún, se creía que esta misma simpatía no existía únicamente entre los hombres sino entre todos los seres vivos. En otros términos, se pensaba que la conexión vital que unía a los seres individuales unos con otros aparecía como un campo de simpatía anímica entre individuos. Desde luego esta visión queda totalmente destituida por la moderna visión mecanicista de la naturaleza. Sin embargo, ¿es motivo suficiente para descartarla simplemente como anticuada?

Una noche de verano, un mosquito vuela desde el exterior hacia mi

habitación. Zumba alegremente, como si estuviera regocijándose por haber encontrado a su presa. Con un simple movimiento lo cojo y lo aplasto en la palma de mi mano y en ese momento final emite un sonido estridente de dolor. No hay otra palabra para describirlo: el sonido que emite es diferente del aullido de un perro o de los gritos humanos, pero en su esencia es el mismo sonido de dolor. Puede ser que cada uno de esos sonidos no sea más que las vibraciones del aire moviéndose en diferentes longitudes de onda, pero todos ellos poseen una misma cualidad o esencia que nos hace percibirlos como señales de dolor. Nuestra intuición inmediata del dolor en el sonido de un mosquito ¿no tiene lugar en el campo de la simpatía anímica?, además, ¿podríamos dejar de ver en esto la antigua creencia de que los animales tienen alma? En este sentido, independientemente de todo lo que defiendan los modernos fisiólogos mecanicistas o psicólogos funcionalistas ocupados en intentar eliminar la noción de alma, no podemos sino decir que hay algo, incluso en los animales, para lo que no tenemos otro nombre que uno que nos ha legado el pasado: el alma.

Por supuesto, tan sólo el hecho de decir en qué debe consistir ese algo es otro problema. Puede que ya no sea necesario pensar el alma como una sustancia especial. Quizás incluso no sea posible continuar pensando en ella como algo con existencia independiente que se aloja dentro del cuerpo. Este enfoque requiere considerar también el cuerpo como algo independiente, como un objeto inánime con una existencia propia separada del alma, lo que supone considerar al cuerpo y al alma como sustancias distintas y, por tanto, intentar determinar cómo llegan a unirse.

También puede abordarse la cuestión en sentido contrario. Por ejemplo, Schopenhauer toma la «voluntad de vivir» como la «cosa en sí» y considera al cuerpo, en tanto que organismo, como la objetivización de esa voluntad, la forma bajo la que aparece al ojo humano. Bergson expresa una idea similar cuando dice que el cuerpo en su aspecto material representa un punto de relajación para la tensión inherente a la vida según avanza creativamente. En ambos casos los individuos aparecen como individualizaciones de algo más –ya sea voluntad o vida– que está trabajando en su interior. Ésta es otra forma posible de considerar el alma. En esta misma línea, los pueblos antiguos imaginaban que un alma podía adoptar sucesivamente una variedad de cuerpos animales diferentes, creen-

cia que conducía a nociones como reencarnación y metempsicosis. Puede que queramos descartar tales ideas como fantasías extravagantes, pero deberíamos ver todavía tras ellas la concepción del alma a la que nos acabamos de referir.

No podemos detenernos en la perspectiva de la vida preconsciente y de la simpatía que hemos descrito, aún incluso admitiendo que no podemos mantener contacto con la realidad en el campo de la conciencia y de la autoconciencia. De hecho, más de una religión se ha basado en el regreso a ese nivel preconsciente, pero en él resulta imposible conseguir un contacto más profundo con la realidad. En vez de regresar de este campo de la conciencia a uno preconsciente o subconsciente, necesitamos buscar un punto de vista nuevo que pase a través del campo de la conciencia derrumbándola, para ofrecernos un horizonte más amplio.

III

Es un hecho incuestionable que hoy día nuestro yo es un ego de tipo cartesiano, constituido por la autoconciencia como lo que asegura el mundo y todas las cosas que hay en él. La vida, la voluntad, el intelecto, etc., se asocian al ego como sus facultades o actividades intrínsecas. Somos incapaces de concebir la subjetividad del individuo sin asignar al mismo tiempo a cada individuo su propio ego, completamente independiente e irremplazable. Designamos como sujeto a aquella entidad que de ninguna manera puede ser hecha objeto, o que nunca puede ser derivada de otra cosa, sino que más bien es el punto de partida desde el cual puede considerarse todo lo demás. La fórmula para expresarlo es, por supuesto, *cogito, ergo sum*. Sin embargo, esta frase célebre encierra un problema fundamental. De entrada, Descartes tomaba el *cogito* como una verdad evidente de forma inmediata, la única alejada de toda duda y que por ello podía servir como punto de partida para pensar todo lo demás. Puesto que el *cogito, ergo sum* era evidente en sí mismo, no veía en él ningún problema; o sea, se quedaba satisfecho con pensar el *cogito* desde el campo del propio *cogito*. Sin embargo, ¿no reside aquí en efecto una dificultad? El *cogito* por su autoevidencia total ¿nos proporciona realmente un punto de vista adecuado desde el cual pensarlo?, ¿esta autoevidencia no necesita manifestarse en un nivel más elemental?

Con esto no pretendo sugerir que el origen del *cogito* se explique en base a algo como la vida preconsciente de la materia aludida anterior-

mente. Un enfoque como ése está totalmente alejado de la cuestión. El hecho de que lo que conoce deba generarse desde lo conocido, o constituirse por ello, es absolutamente inconcebible, ya que el conocimiento implica siempre una trascendencia de lo que es conocido. Tampoco sugiero que el *cogito* se explique por algo como Dios. No tengo en mente que el *cogito* pueda ser explicado a partir de otra cosa, ya sea superior o inferior, y, en definitiva, reducido a ella. Más bien pretendo volver al fundamento de la subjetividad del *cogito* y considerar su origen desde un punto en el cual la orientación del sujeto hacia su fundamento sea más radical y vaya más al fondo que el *cogito*. El sujeto no puede surgir de algo objetivo. *Cogito, ergo sum* puede ser la verdad directa más evidente, pero ese campo desde el que pensamos el *cogito* debería ser el campo desde el cual el *cogito* es todo menos evidente. La vía que conduce a sacar a la luz el hecho evidente del *cogito*, lejos de ser una y única, no es más que una de las formas posibles de examinar el hecho mismo, un punto de vista filosófico entre otros. Más explícitamente, es la expresión de un modo particular de ser de la época, es decir, el modo de ser egocéntrico. En efecto, pensar el *cogito, ergo sum* partiendo del *cogito, ergo sum* –esto es, considerar la autoconciencia y su evidencia como reflejada en la esfera de la propia autoconciencia– sólo es natural para el *ego* que es sujeto del *cogito*. Podríamos decir, incluso, que este ego surge en un campo en el que la autoconciencia se refleja a sí misma a cada momento. Por tanto, la evidencia de la autoconciencia –el hecho de que el yo sea evidente para sí mismo– nos impone la necesidad de examinarla desde un campo que la trasciende.

Como se mencionó antes, la evidencia del *cogito* no puede derivarse del campo de algo que sea completamente otro respecto al ego, ya sea este algo la vida, la materia o Dios. Pero porque este ego es considerado como autoconciencia que se refleja a cada momento y el *cogito* es considerado desde el punto de vista del propio *cogito*, se convierte en un modo de ser encerrado en sí mismo. En otros términos, el ego equivale al yo en estado de autoapego.

Además, esto explica cómo surgen en el sí mismo problemas que tienen sus raíces en la esencia del modo de ser egoísta. Pensemos en la diversidad de dudas, ansiedades y demandas éticas, filosóficas y religiosas relacionadas con la esencia del modo de ser del ego. Por ejemplo, el egoísmo, la bondad y la maldad de la naturaleza humana, el mal radical y el peca-

do, la soledad y la pérdida de identidad en la sociedad, la posibilidad del conocimiento, y la búsqueda de salvación o liberación son cuestiones relacionadas con el modo de ser del ego que está centrado y absorto en sí mismo. Las cuestiones de este tipo y su propio modo de ser se convierten con el tiempo en interrogantes para el ego. *Cogito, ergo sum* es la más evidente de las verdades de forma inmediata pero, al ser considerada desde el campo del *cogito*, resulta problemática y, en un nivel más fundamental, dudosa. Su autoevidencia se convierte en una especie de decepción o falacia para sí misma, ya que la comprensión del ego ha sido bloqueada desde su propio fundamento elemental. Este proceso se halla implícito desde el principio en el origen del propio ego.

Por esta razón, la autoconciencia del *cogito, ergo sum* requiere ser pensada sin abandonar su subjetividad y proceder desde un campo, que he venido denominando elemental, más básico que la autoconciencia. Por supuesto, al decir pensar no me refiero al tipo de pensamiento objetivo común. Pensar el ego desde un campo elemental supone que el ego mismo descubre de forma subjetiva un campo elemental de la existencia en su interior. En otras palabras, se puede hablar de un ego que llega a ser un sí mismo realmente, esto es, un despertar elemental. Esta forma de pensar el *cogito* es pensamiento existencial: un pensamiento más elemental debe señalar un modo de ser del yo más elemental. Desde esta perspectiva, el *cogito, ergo sum* cartesiano puede asegurar su propia verdad sólo cuando se derrumbe el campo de la autoconciencia y se abra a través de un campo del sí mismo más elemental, pues donde esto no tiene lugar, el yo de esa autoconciencia llega a ser al final, para él mismo, falsedad y desilusión.

Esta cuestión sale a la luz en la filosofía antigua y de manera especial, y de un modo más acusado, en la religión. Por eso la religión es el descubrimiento de la problemática del modo de ser del yo cotidiano; en ello reside el significado especial que tiene la religión. En este sentido la religión también ha sido el camino de un gran *ego cogito* elemental para clarificar el *ego sum*.

Para explicar esto de forma más concreta, intentaré comparar el método de duda que adopta Descartes para llegar a su *cogito, ergo sum* con la duda religiosa. La duda y la incertidumbre aparecen en la antecámara de la religión, pues son visibles, por ejemplo, en las cuestiones mencionadas al principio de este capítulo referidas a la vida y la muerte del yo y a la tras-

cendencia de todas las cosas que van y vienen en el mundo. La incertidumbre fundamental sobre la existencia de uno mismo y de los demás está contenida en el dolor por la pérdida definitiva de un ser amado. Esta duda adquiere diversas formas y se expresa de varias maneras. Por ejemplo, el zen habla del «hacerse presente de la gran duda». Su caracterización de «grande» parece depender, por algún motivo, del contenido de la duda misma. Seguramente el asunto de mayor preocupación, y el más elemental, es la condición de incertidumbre básica en cuanto a la existencia humana en el mundo y la existencia del yo y de los demás, así como el sufrimiento que implica. Como dice un refrán chino «nacimiento y muerte: el gran asunto». La palabra «grande», entonces, puede referirse también a la conciencia de nuestro modo de ser y a la manera de existir como respuesta a este «gran asunto». Este aspecto es el más significativo.

Como se observó antes, despertamos a la muerte o a la nihilidad cuando las vemos en nuestro interior, como constitución de la base de nuestra vida y de nuestra existencia. Despertamos a su realidad cuando las vemos como la extensión más allá del dominio subjetivo, yaciendo ocultas en el fondo de todo lo existente, en el fondo del mundo mismo. Este despertar implica algo más que una mera mirada contemplativa a la muerte y la nihilidad; implica que uno realiza su presencia en su propia existencia a partir de la nihilidad en el fundamento de su existencia, desde la última frontera de su propia existencia. La realización de la nihilidad, según esto, no es otra cosa que la realización del sí mismo. No se trata de observar la nihilidad objetivamente, o de concebirla en una representación, más bien es como si uno mismo llegara a ser esa nihilidad, y, al hacerlo, la advirtiera desde los límites de su propia existencia.

Por lo tanto, este despertar a sí mismo del que estamos hablando aquí no es autoconsciente, sino, más bien, es la explosión del campo de la conciencia y de la autoconciencia. La conciencia es el campo de relaciones entre las entidades caracterizadas como el yo y las cosas, es decir, el campo de los seres donde la nihilidad que yace bajo el fondo del ser permanece ocultada. En este nivel, incluso el yo en su subjetividad todavía es representado sólo como yo autoconscientemente, lo que le somete a un tipo de objetivación que sólo lo comprende como un ser. El yo es capaz de alcanzar una subjetividad que no puede ser objetivada en modo alguno sólo cuando derrumba el campo de la conciencia, el campo de los seres, y se sitúa en la base de la nihilidad. Ésta es la realización elemental,

que tiene un alcance más profundo que la autoconciencia. El yo llega a ser un sí mismo en un sentido más elemental cuando se sitúa subjetivamente en el campo de la nihilidad (uso el término «situar» y me refiero a la nihilidad como campo, pero de hecho, literalmente, no existe un lugar en el que situarse). Cuando esto sucede, el ser de uno mismo es anulado junto con el ser de todo lo demás. Anular no quiere decir que simplemente todo esté aniquilado, sino que la nihilidad aparece en la base de todo lo existente, el campo de la conciencia con su separación de lo interior y lo exterior es superada subjetivamente y la nihilidad se revela en la base de lo interior y lo exterior.

Esta apertura de la nihilidad es una realización elemental de la subjetividad. La presencia de la nihilidad no es subjetiva en el sentido restrictivo de un fenómeno de la conciencia que se confronta con el mundo fenoménico objetivo. Tampoco es meramente un hecho psicológico. El hacerse presente de la nihilidad es más bien una presencia real de aquello que, de hecho, está ocultado en el fundamento del yo y de todo lo que hay en el mundo. Esta nihilidad se halla encubierta en el campo de la conciencia y no puede hacerse presente realmente; no obstante, al hacerlo, todo lo que se consideraba en ese campo como realidad externa e interna llega a ser irreal en su verdadera realidad: es anulado, pero no aniquilado. La existencia del yo y de todas las cosas se convierte en un signo de interrogación. Esta realización subjetiva elemental va más al fondo que la evidencia de la autoconciencia que se limitaba a sí misma, como una reclusión en sí misma. Es una conciencia que sólo puede emerger en la realidad de una *Existenz* que sobrepase los límites del ser, que resida en el más allá de lo que la psicología puede aprehender, en tanto que es, precisamente, todo cuanto hay en el más acá del sujeto.

De esta forma, hablamos del yo como duda cuando derrumbamos y atravesamos el campo de la autoconciencia y el de los seres para aparecer en el de la nihilidad; en otros términos, cuando la propia existencia y el ser de todas las cosas son transformados en un signo de interrogación alejado de toda distinción entre interior y exterior (en un más allá que está más cerca que el más acá). Esto es lo que podríamos llamar «el yo cuando duda». Aquí llegamos a algo fundamentalmente distinto de las dudas cotidianas que experimentamos con las cosas, o sea, con los asuntos objetivos. También difiere fundamentalmente de la duda entendida como un estado de conciencia. Me estoy refiriendo al momento en el cual la nihilidad, que

yace oculta como una realidad en el fundamento del yo y de todas las cosas, se hace presente como una realidad del yo, de manera tal que la propia existencia junto al ser de todas las cosas se convierte en una única duda. El yo llega a ser la gran duda cuando se diluye la distinción entre el que duda y lo dudado, cuando el campo de tal distinción es superado.

La llamo «grande», porque su preocupación no se limita al yo aislado de la autoconciencia, sino que abarca al mismo tiempo la existencia del yo y de todas las cosas. Por tanto, esta duda no puede ser entendida como un estado de conciencia, sino sólo como una duda real que se presenta al yo en el fundamento del yo y de las cosas. Esta duda se presenta como realidad cuando surge de las profundidades del fundamento del yo y del mundo. Cuando se aparece al yo, lo hace inevitablemente fuera de todo control de la conciencia y de la voluntad arbitraria del yo. El yo en su presencia llega a ser duda, realiza la duda sobre la realidad. Esto es el «hacerse presente de la gran duda». A través de ella, el yo se apropia de la incertidumbre que reside en el fundamento del yo y de todas las cosas.

También puede ser llamada «duda del yo», aunque no es el yo el que duda. En la terminología budista se conoce como la «duda de *samādhi*» (recogimiento). Por supuesto, en pocas ocasiones puede aparecer esta clase de duda de forma pura y radical, pero en todos los casos el patrón básico se mantiene idéntico: la duda del yo sobre una cosa u otra se refleja sobre sí mismo. Digamos, como ejemplo, que me siento vencido por la inquietud y la ansiedad porque estoy empezando a cuestionarme las ideas o la forma de vida que desde siempre había asumido como correctas; o el momento en que de repente la sinceridad de alguien que amo es puesta en tela de juicio –de esta forma, las propias dudas sobre algún asunto concreto conducen al estado de la aparición real de la duda en el yo, en el cual, el yo y el objeto de sus dudas se unen en el fondo uno con otro. Siempre que para el yo la duda llegue a ser existencialmente seria, y algo real, comportará el «hacerse presente de la gran duda».

En mi opinión, sólo es característico del modo de vida religioso el hecho de que se avance persistentemente en dirección a que la duda se convierta en una realidad para el yo y se le presente realmente. Ésta sería la diferencia básica entre la religión y la filosofía. Por supuesto una duda real de este tipo puede hacer su aparición en la *skepsis* filosófica, pero la filosofía tiende a transferirla al ámbito de la reflexión teorética y a buscar dentro de sus confines una explicación y una solución al problema.

Descartes se dedicaba a un proceso de duda metódica desde el principio, cuando estudiaba la posibilidad de dudar de todo ya que todo se nos presenta bajo la sospecha de ser un sueño ilusorio o el truco de un genio maligno, y de este modo, al considerar que la propia duda era la única cosa fuera de toda duda, llegó a la conclusión *cogito, ergo sum*. El proceso de la duda metódica es, fundamentalmente, distinto del hacerse presente de la gran duda. La duda metódica no puede ser el tipo de duda en la que el yo y las cosas son transformados en una única duda; ni la duda que se hace presente al yo como la realidad básica del yo y las cosas, y tampoco es la verdadera realización que adviene dentro de uno mismo, en la cual el yo realiza (se apropia de) la incertidumbre fundamental del yo y de todas las cosas.

A su vez, el *cogito* de Descartes no pasaba por los fuegos purgativos en los que el propio ego es transformado junto a todas las cosas en una única gran duda. El *cogito* era concebido, simplemente, desde el campo del *cogito*, y por eso la realidad del ego como tal no podía sino convertirse en irrealidad. La realidad del *cogito* y del *sum*, junto con la realidad de todas las cosas, sólo puede aparecer como verdaderamente real, al pasar por esos fuegos purgativos y atravesar la nihilidad que se presenta en el fundamento del ego, pues únicamente entonces esta realidad puede ser actualizada y apropiada. Si estamos de acuerdo en que la filosofía cartesiana es la primera ilustración del modo de ser del hombre moderno, podemos decir también que representa el problema fundamental oculto en ese modo.

Siguiendo esta misma línea, sería erróneo considerar la aparición de la gran duda como una especie de estado psicológico que tiene lugar en el curso de los ejercicios religiosos, aunque hoy día un gran número de personas religiosas parecen verlo así. El yo en el estado de duda está recogido firmemente sólo en la duda, para excluir todo lo demás y llegar a ser la pura duda misma (samādhi). Se consigue mientras no se trate ya de la pregunta de un yo que duda de algo en el campo de la conciencia, sino más bien de un momento en el que el campo de la conciencia ha sido borrado. Por supuesto, cuando uno se concentra de esta manera en la duda, este estado muestra de hecho su lado psicológico. Por ejemplo, tenemos ese sentimiento de concentración, o llegamos a ser lo que experimentamos, cuando hablamos de sentir un dolor «lo suficientemente profundo como para olvidarse del mundo y de uno mismo con él», o de una alegría que «hace agitar las manos y bailar los pies». Sin embargo, no im-

porta si lo denominamos concentración o samādhi, no se trata simplemente de un estado que se pueda explicar sólo psicológicamente, lo que está concentrado y recogido no es la *psyche* de la psicología. Es más, cuando hablo de traspasar el campo de la conciencia no me estoy refiriendo al inconsciente, ya que el inconsciente, con todo, no abandona el campo de la conciencia.

Un monje llamado Ting Shan-tso (pronunciado Jōjōza en japonés) le preguntó una vez al famoso maestro zen Lin-chi (en japonés, Rinzai) «¿cuál es la esencia del budismo?». Lin-chi le dio una bofetada y le apartó de un empujón. Ting Shan-tso se sumió repentinamente en un estado de recogimiento, y permanecía tan inmóvil y en tal completo olvido de sí que un monje cercano tuvo que recordarle que se inclinase ante su maestro. En el momento de hacer la reverencia dijo que había alcanzado la gran iluminación. Ese olvido de sí, inmóvil, no indica un mero estado psicológico. Es la gran realidad, instantánea, a la que me refería anteriormente, que se hace presente y toma completa posesión de la mente y el cuerpo. Aquí tenemos el hacerse presente de la gran duda. Este tipo de aparición radical probablemente es resultado de una gran oportunidad que se presenta tras muchos ejercicios religiosos. Sin embargo, reiterando lo que dije antes, cada duda que es verdaderamente real, incluso si no es tan evidente como la duda de Ting Shan-tso, contiene algo semejante. Existen diferencias de profundidad y de intensidad, pero cualitativamente hablando, en términos de su carácter existencial, vienen a ser la misma cosa.

De entre las muchas alusiones en la literatura zen al estímulo de la gran duda, me gustaría destacar aquí un pasaje de los *Sermones* de Takusui del siglo XVIII:

El método para ser practicado es como sigue: vas a dudar sobre el sujeto que en ti oye todos los sonidos. Todos los sonidos, en un momento dado, son oídos porque ciertamente hay en ti un sujeto que oye. A pesar de que puedes oír los sonidos con tus oídos, los agujeros de tus orejas no son el sujeto que oye. Si lo fueran, los muertos también oirían los sonidos... Debes dudar profundamente, una y otra vez, preguntándote a ti mismo qué podría ser el sujeto que oye. No atiendas a pensamientos ilusorios ni a las ideas que se te pueden ocurrir. Tan sólo duda más y más profundamente, recogiendo en ti mismo toda la fuerza que hay en ti, sin aspirar a algo o esperar algo de antemano, sin intentar ser ilumina-

do e incluso sin intentar no intentar ser iluminado; llega a ser un niño en tu propio corazón... Aún así, sin embargo, sigue dudando, encontrarás imposible localizar al sujeto que oye. Debes explorar aún más lejos, únicamente allí donde no hay nada para ser encontrado. Duda profundamente, desde un estado de concentración, no mirando ni hacia delante ni hacia atrás, ni a derecha ni a izquierda, llega a ser por completo como un muerto, descuidado incluso de la presencia de tu propia persona. Cuando este método sea practicado más y más profundamente, llegarás a un estado de ser de completo olvido de ti, y de vacío. Sin embargo, incluso entonces debes sacar a relucir la gran duda, «¿cuál es el sujeto que oye?», y duda aún más a fondo, siendo todo el tiempo como un muerto. Y después de esto, cuando ya no adviertas tu ser, del todo como un muerto, y no seas ya consciente del procedimiento de la gran duda, sino que te conviertas en una gran masa de duda por los cuatro costados, de repente, llegará un momento en el que emergerás a una trascendencia llamada la gran iluminación, como si hubieras despertado de un gran sueño, o como si, habiendo estado completamente muerto, de repente hubieras resucitado.

Es obvio que el método de duda descrito aquí es total y cualitativamente diferente del de Descartes. Pertenece a la clase de duda que hemos venido considerando aquí, en donde la muerte o la nihilidad se realiza en el yo, ambas en el sentido de hacerse presentes a la conciencia como algo real y en el sentido de convertirse en algo espiritualmente real. Este método de duda también nos ayuda a entender por qué el budismo zen se refiere a la duda radical como la «gran muerte».

La gran duda sólo sale a la luz desde el fundamento de nuestra existencia cuando insistimos en nuestras dudas (¿quién soy?, ¿por qué existo?) hasta su límite, como actos conscientes de quien duda. La gran duda representa no sólo la cumbre del yo que duda, sino, además, el momento de su perecer dejando de ser yo. Viene a ser como la judía, cuya semilla y vaina se separan en cuanto madura: la vaina es el diminuto yo y la semilla es la infinitud de la gran duda que abarca el mundo entero. En ese momento, el yo es al mismo tiempo la nada del yo, y esta nada es el *locus* de la nada, donde tiene lugar la transformación más allá de la gran duda. La gran duda, como el campo de conversión de la gran duda misma no puede emerger sino como un locus de la nada; por eso es grande.

También por eso puede ser llamada «gran muerte». Hay numerosos dichos zen referidos a esa conversión en estos términos, por ejemplo: «En

la gran muerte el cielo y la tierra se renuevan» y «Bajo la gran muerte, la gran iluminación». Como en el caso de la duda, esta iluminación debe ser una iluminación del yo, pero al mismo tiempo debe señalar un desprendimiento del modo de ser en el cual el yo es visto como agente. Esta iluminación se presenta a sí misma como real, desde el único fundamento del yo y de todas las cosas. Es su verdadera realidad porque en ella todo se presenta tal como es, en su *tathatā*.

La realidad que aparece en el fondo de la gran duda y la anula no es otra cosa que nuestro «rostro original». Para ver «el cielo y la tierra renovados» hay que mirar el rostro del yo original. Es la realización (actualización y apropiación) plena de la realidad del yo y de todas las cosas. Es la «gran sabiduría» de la que habla la religión, la sabiduría que es en realidad un aspecto del propio modo de ser religioso. Volveremos a este asunto más tarde.

IV

Junto con este tratamiento de la muerte y la nihilidad, debemos tener presentes además al mal y al pecado como cuestiones elementales para el hombre y considerarlos como problemas de la realidad. Lo habitual es también plantear preguntas sobre estas cosas simplemente desde el campo de la conciencia. En concreto, nos referimos al yo como el que comete el mal, sobre todo cuando tiene que ver con alguien más, pero también aun cuando solamente estamos involucrados nosotros. De hecho, hacemos del yo y del mal dos realidades separadas, o en el mejor de los casos, imaginamos el yo como si fuera el tronco de un árbol del cual proceden las hojas y de las ramas el mal. Esta dicotomía aparece, porque pensamos el yo y el mal por medio de representaciones que se adecúan a ellos en el campo de la conciencia.

No obstante, el mal y el pecado se hacen presentes como realidades, real y verdaderamente, sólo cuando son constituidas más allá del campo de la propia conciencia. Kant estaba pensando en ese campo cuando concebía el «mal radical» como algo que tenía sus raíces en el fundamento del sujeto mismo –en el «fundamento subjetivo último de todas las máximas»– y como un «acto inteligible» *(intelligible That)*[3] del mismo sujeto, aunque como aquel que precede a todas las acciones temporales y las experiencias del sujeto. Por el contrario, solemos asociar el mal y el pecado con acontecimientos del mundo de la experiencia temporal. Detenerse

aquí es fijarse en las hojas y las ramas y, sin embargo, olvidarse de las raíces.

La conciencia radical del mal adviene cuando se rastrea la fuente elemental de los males particulares temporales hacia el fundamento mismo de la propia existencia. Cuando Kant dice que el «mal radical» precede a todas las experiencias temporales como algo que tiene sus raíces en el fundamento del sujeto, no quiere decir que presuponga una mera precedencia cronológica, como hacemos, por ejemplo, cuando hablamos del «tiempo anterior a nuestro nacimiento». Quiere decir que llegamos a ser conscientes del mal como algo que reside directamente bajo el tiempo presente, como algo que desde dentro del tiempo lo resquebraja; esto es, que realizamos el mal en el fundamento transtemporal del sujeto. O dicho de otra manera, el mal aparece en la realidad del fundamento de la propia existencia, en aquel «momento» al que Kierkegaard se refiere como «el átomo de eternidad en el tiempo».

Puesto que el mal se hace presente a sí mismo en el fundamento del propio sujeto, no podemos quedarnos satisfechos con hablar del mal como algo que el yo comete. Es algo sustancial que se presenta tal como es, en el fundamento de la existencia del yo. No puede ser comprendido desde el punto de vista del yo como agente; en este sentido, no puede ser apresado por el yo, porque precisamente se hace presente a sí mismo como una realidad tal como es. Incluso el mal radical no es algo que venga al yo desde alguna parte exterior al yo, sino que pertenece sólo al propio sujeto como realidad que hace sentir su presencia en el fundamento del sujeto. El mal radical hunde sus raíces de forma elemental en el fundamento del sujeto, que a través de su realización (conciencia) del mal radical, recibe en su propio fundamento la realización (actualización) del mal tal como es. Por eso Kant no pudo sino concebir el mal radical como acto inteligible.

De este modo, el mal puede ser realizado en un sentido verdaderamente subjetivo, es decir, en su realidad o tal como es, más allá del campo de la conciencia en el que podemos referirnos al yo como el que ha cometido el mal. Sólo entonces el mal del yo es susceptible por primera vez de ser apropiado verdaderamente. Un mal del propio yo, cuya realización elemental es el yo, no es simple y exclusivamente un mal del yo. No es un mal inmanente sólo al ego, aislado autoconscientemente. Como Kant había visto ya en el caso del mal radical y Kierkegaard con el

pecado original, este mal o pecado es característico de la humanidad como un todo y, al mismo tiempo, pertenece a cada individuo. Este mal oculto en el fundamento en donde el yo está junto a todas las cosas (o bien, con todas las cosas vivas, o, al menos, con toda la humanidad) se presenta a sí mismo como una «gran realidad» en el fundamento subjetivo del yo. Justamente esto lo hace una realidad.

Además esto explica por qué el budismo piensa el mal en términos de *karma* «desde el tiempo pasado sin principio» y *avidyā* (la oscuridad de la ignorancia), y por qué el cristianismo empieza con la idea de un pecado original transmitido de generación en generación. Cada uno de estos conceptos contiene una percepción real del mal y del pecado. En el cristianismo se dice que la existencia pecadora del hombre es resultado del pecado de desobediencia de Adán contra Dios, y a su vez, éste es interpretado como si nosotros mismos hubiéramos cometido el pecado en Adán. Esto supone, de forma más subjetiva y existencialmente, que tanto la pecaminosidad del yo como la de toda la humanidad se hacen presentes, en un sentido elemental, como una realidad y, que esta realidad como tal se actualiza y se apropia en nuestro sí mismo. Esto es, por decirlo así, una apropiación del mal de todos los hombres desde el mal del yo y, al mismo tiempo, una apropiación del mal del yo desde el mal de todos los hombres. Las nociones budistas de karma y avidyā deberían ser tomadas como señales que apuntan hacia el mismo sentido de la realidad del mal.

Sólo en la religión el mal y el pecado se hacen presentes tal como son, como realidad. El crimen y el mal son asuntos discutidos por las ciencias sociales, como el derecho y la economía, así como por diversas ramas de estudios de la cultura, sin embargo, son tratados en su mayoría de forma objetiva. En el ámbito de la ética se convierten, principalmente, en problemas, en el sentido subjetivo del término, pues, por vez primera, se relacionan con el sujeto de cada persona individual y se convierten en asuntos de responsabilidad individual. Tan sólo en la ética el modo de ser personal se revela a cada sujeto individual.

La llamada teoría del condicionamiento medioambiental del crimen y del mal aparece cuando la moral y la ética son diluidas y reducidas a cuestiones sociales y culturales. De acuerdo con esta teoría, el mal y el crimen causados por los seres humanos son completa responsabilidad de su entorno. Decimos que la sociedad tiene la culpa. Esta manera unidirec-

cional de ver las cosas bloquea al hombre el camino del despertar personal y, paradójicamente, hace de la vida social el mayor mal. De aquí el sentido especial de la ética y la necesidad de una educación moral.

A pesar de la importancia de la ética, todavía trata el pecado y el mal únicamente desde el campo del ego, como algo que el yo ha cometido. Hay situaciones en las que este tratamiento es adecuado, pero sus limitaciones impiden al pecado y al mal aparecer en su verdadera realidad. En la ética, el hombre no alcanza una apropiación del mal y del pecado del yo mismo, que sólo es posible en la religión. Y por esto Kant, que había considerado el mal en su filosofía moral sencillamente como la inclinación hacia el amor propio inmanente en el hombre, no pudo eludir el concepto de «mal radical» en su filosofía de la religión. Esto nos remite de nuevo a la diferencia básica entre la ética y la religión, paralela a la diferencia entre la religión y la filosofía apuntada en la discusión sobre la duda.

Aquí se puede recordar ahora la famosa controversia entre Karl Barth y Emil Brunner sobre el problema del pecado original. En oposición a Barth, para quien la «imagen de Dios» en el hombre estaba totalmente corrompida por el pecado original, Brunner reconocía esta corrupción total, pero iba más allá para argumentar la causa: el aspecto formal de la *imago Dei* sobrevive a la corrupción para proporcionar un «punto de contacto» *(Anknüpfungspunkt)* con la gracia divina. Sin embargo, si tomamos el pecado como una «gran realidad», en el sentido comentado antes de que se hace presente en el fundamento del propio ser más allá del yo consciente, entonces, se hace imposible separar la forma del contenido en la propia existencia (y aún menos en el ser humano) que es la actualización de aquel pecado. La propia existencia como un todo (de la humanidad en general) debe ser asumida como corrupta.

Aunque la corrupción total fuera la última palabra sobre la condición efectiva de la *imago Dei* en el hombre, quedarían sin respuesta algunas preguntas: ¿cómo puede el hombre buscar a Dios y cómo puede saber que lo ha encontrado?, ¿cómo puede tener conciencia del pecado?, ¿cómo puede oír la llamada de Dios? Por tanto, aquel «punto de contacto», que Brunner intentaba sugerir, no es algo infundado. Por otra parte, si ponemos algún límite a la totalidad de la corrupción del interior del hombre nos arriesgamos a distanciarnos de la verdadera pecaminosidad humana, por lo que el lugar de contacto debe estar presente de alguna manera en

el interior de la misma corrupción total. Creo que este lugar debe hallarse en la conciencia del hecho de la propia corrupción total. Tal conciencia señalaría la realización (actualización y apropiación) de la impotencia absoluta del yo para producir su propia salvación de la muerte espiritual del yo en pecado, o de la nihilidad misma. Cuando el yo logra ver la actualización del pecado como una «gran realidad» y el pecado es apropiado, entonces la consiguiente desesperación –esto es, la pérdida de toda esperanza en una posibilidad de escape y el despertar del yo a su nada y a su impotencia– necesita verse como una nada convertida en un campo de alguna manera capaz de recibir el amor redentor de Dios. Toda esta esperanza en el poder del yo se ha revelado como desesperanza que no le abre ningún horizonte de posibilidad, y de hecho equivale a la posesión total del yo por el pecado, a su identificación con el pecado y a su transformación en pecador. No obstante, en el caso de la realización anfibológica del pecado vemos aparecer la nada del yo para servir como locus (como el espacio –*χώρα*– del que habla Platón en el *Timeo*) en el que recibir el amor redentor.

Puesto que este mismo locus es el punto en el que la esperanza ha huido del yo y es pura nada puede decirse que se ha abierto desde el lado de Dios por el amor de Dios. Sin embargo, aún así, se le comunica como el locus para recibir ese amor, y por eso no es meramente un «punto de contacto». Para Brunner, el *Anknüpfungspunkt* se sitúa en la razón humana y, como tal, es inmanente al yo. El locus de la nada al que me he referido es el punto en cual el yo es una nada, ha dejado del todo de ser un yo y ha llegado a ser la realización del pecado como una «gran realidad». Además, ya que el yo es anulado, éste es el locus donde el amor de Dios puede ser aceptado realmente, tal como es.

Este locus de la nada no es un atributo innato de la existencia humana como lo es la razón. No podemos referirnos a él como un locus corrupto ni como un locus incorrupto. Es simplemente nada, la nada que aparece en el despertar del hombre en situaciones límite. Si nos vamos a referir a ella como una especie de aspecto formal de la realidad, entonces no nos está permitido hacerlo como una forma distinta del contenido, sino más bien como la forma sin forma de la totalidad de contenido y forma, de la que se ha dicho que como tal era corrupta. También el amor de Dios es contemplado como el amor de quien se vació a sí mismo (la *kenōsis* de Dios, manifestada en la *ekkenōsis* de Cristo, quien «se vació a sí

mismo, tomando la forma de un siervo») para salvar a una humanidad pecadora. La nada que se ha constituido en la realización (apropiación) del pecado puede ser pensada como correlativa a esta *kenōsis* divina.

La aceptación del amor divino es denominada fe. Esta fe, a pesar de que sigue siendo todo el tiempo una fe del yo, es fundamentalmente distinta de la fe del sentido común que sitúa al yo como su agente. En el uso ordinario, la fe es un acto representado por el yo, inmanente a él y surgido de su interior como una intencionalidad hacia algún objeto. Sucede de igual forma aún si nos referimos al creer en uno mismo. La creencia en todas sus formas no sale del campo de la conciencia y de la autoconciencia. No obstante, la fe en la religión surge sólo en un horizonte en que este campo ha sido superado y el marco de constitución del ego ha sido derrumbado; el pecado llega a ser realizado dentro del yo y de todos los hombres, o de todos los seres sentientes *(sattva)*. De este modo, la fe, que implica la salvación como conversión desde ese pecado, debe ser también una «gran realidad».

En este sentido, en el cristianismo y en el budismo podemos hallar el concepto de fe como una realidad. En el cristianismo, la fe es considerada como una gracia que fluye del amor divino. El budismo distingue entre dos tipos de fe profunda: la fe en su sentido primordial vista como la transferencia del «poder del voto original» (esto es, la voluntad salvífica) del *Tathāgata* (Buda) en dirección a todos los seres sentientes. Se conoce como *fe dharma* que, cuando a su vez se encuentra con el despertar al pecado humano, se convierte en *fe humana*. En el cristianismo, la fe en Cristo significa ambas cosas: el testimonio y la apropiación del hombre del amor redentor de Dios, y también la actualización y el testimonio de Dios en el hombre de su propio amor divino. En ambos aspectos, la fe es la acción del Espíritu Santo como amor de Dios que establece un vínculo real entre el hombre y Dios, actualizado y apropiado en la fe. Como está escrito: «El que se une al Señor se hace un solo espíritu con él» (1 Cor 6, 17) En el budismo, el nombre de Amida es tomado como signo del cumplimiento del voto de compasión del Buda y, de hecho, es el nombre para la unidad del Buda y de todas las cosas. La actualización de la «gran compasión» de Buda y el testimonio de la fe por parte de los seres sentientes son considerados como realidad, como una sola realización, cuando el nombre de Amida viene a la mente y es pronunciado por los labios de los seres sentientes. En este aspecto, prestemos atención a un pa-

saje del *Shūjishō* de Kakunyo, un texto de la tradición del budismo de la Tierra Pura:

> Sin la práctica del devoto que abre su corazón a la fe en el nombre del voto del Buda Amida de salvarlo todo y no abandonar a nadie, la promesa no sería cumplida plenamente. Sin el voto del Buda de salvarlo todo y no abandonar a nadie, ¿cómo se cumpliría plenamente el deseo del devoto para un renacer en la Tierra Pura? Por eso se dice, «¿no es el voto el nombre y el nombre el voto? ¿no es el voto la práctica del discípulo y el discípulo el voto?».

Por tanto, este tipo de fe indica, en general, el punto en el cual el yo llega a ser él mismo verdaderamente. La realización elemental del mal y el pecado, el campo de la nada abierto en esta realización y la aceptación de la creencia en la acción salvadora significan, cada uno a su propia manera, el punto en el cual el yo llega a ser sí mismo como algo absolutamente único, el punto más privado del yo, el punto de vista del «hombre solitario» de Kierkegaard. Nadie más puede tomar el lugar del yo, e incluso el yo del lenguaje corriente, esto es el yo como ego, de igual modo es incapaz de reemplazar al sí mismo. El ego representa la subjetividad de lo individual, pero, como el punto de vista del ego, también puede ser universalizado como el punto de vista de los demás, característica ya evidente en el *cogito, ergo sum* cartesiano. Por otro lado, la fe marca el punto en el cual el yo es solitario y llega a ser el sí mismo real y verdaderamente. Pero, al mismo tiempo, esta fe no es simplemente un objeto del yo; sin embargo toma la forma de una realidad. En san Pablo lo hallamos expresado como fe en quien «se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2, 20). Shinran destaca de forma similar: «Cuando considero profundamente el voto que fue dado por la meditación de Amida durante cinco *kalpas*, me convenzo de que el voto fue hecho totalmente y únicamente para la salvación de mí mismo»[4].

Esta realidad tiene lugar al mismo tiempo que la negación y afirmación absolutas del yo solitario. La salvación está referida al amor de Dios, pero es un amor que difiere esencialmente del amor humano. Por ejemplo, escuchamos a Jesús proclamar: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz sino espada» (Mt 10, 34). En el zen se conoce como «la espada que mata al hombre» y la «espada que da la vida al hombre». Esto niega el yo egocéntrico del hombre, el yo del pe-

cado elemental, desde el mismo fundamento de su ser. Así, abre paso a la nihilidad y a la muerte espiritual implícita en el pecado y, de ese modo, posibilita al ser humano heredar la vida eterna.

El amor del que habla Jesús es como una espada: «Quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará» (Mt 16, 25). La fe, como actualización-en-la apropiación del amor de Dios comprende necesariamente el amor al prójimo, y además, este amor adquiere el significado de la espada. Cuando san Pablo usa la palabra *θεόπνευστος*, «inspirado por Dios» (2 Tim 3, 16), no quiere decir que tengamos el aliento del Espíritu Santo en nuestro interior, sino que nuestro verdadero ser llega a ser «aliento de Dios», a través del aliento (espiración) del propio Dios. Ésta es la realidad de la fe y el renacimiento en ella. Los antiguos expresaban una idea similar en el dicho «el canal se forma con el agua que fluye». Es decir, el agua no fluye en una vía dada llamada hombre, sino que fluye libremente por su propio camino, y así forma su propio canal llamado «el hombre nuevo». La realidad de este renacimiento, de esta nueva creación, es la afirmación absoluta nacida de la negación absoluta. Para el hombre que ha renacido, alentado con el aliento de Dios (el Espíritu Santo), el amor al prójimo debe tomar el carácter del amor que es al mismo tiempo la espada, y la espada que es al mismo tiempo el amor. Así es como la fe y el amor deben ser en el mundo, si se mantienen como testimonios del amor de Dios que dice de sí mismo: «Aquéllos a quienes amo, reprendo y castigo» (Ap 3, 19).

En el budismo se dice que «quien reza para nacer en la Tierra del Buda renacerá y residirá allí en un estado de no-regresión». En el momento en que brota un acto puro de fe, esta fe se constituye como estado de no-regresión a través del cual el creyente entra en un estado de «recta confirmación». Es de este modo, porque esta fe no es meramente un acto consciente del yo, sino una actualización, en el interior del yo, de la realidad a la que nos hemos estado refiriendo. Es llamado estado de no-regresión, porque es el momento en el cual el creyente entra en la certidumbre del renacimiento instantánea e irremisiblemente. En aquel «átomo de eternidad en el tiempo», la posibilidad del renacimiento es transformada en una necesidad por el poder del voto original del Buda. En la frase «el renacimiento inmediato en la Tierra Pura», la palabra «inmediato» enfatiza la instantaneidad del momento de la conversión en el que la transitoriedad ilusoria del karma, que se extiende sin principio

desde el tiempo pasado, es absolutamente negada, y el renacimiento en la Tierra Pura está garantizado y confirmado.

Anteriormente utilicé la expresión «átomo de eternidad en el tiempo» en referencia al momento del despertar del sí mismo al mal radical en el fundamento de la subjetividad. Entonces también señalé que la nada del yo se hace presente en ese despertar al mal y llega a ser el locus de la conversión. La consecución directa del nacimiento a la Tierra Pura debe representar un momento del mismo tipo en el que tenga lugar una *metánoia*. Es el momento de la conversión al nacimiento a través de la muerte, en el cual la negación y la afirmación absolutas son una, como indican frases como las siguientes: «El primer instante es recibir, por la fe en el voto original, el fin de la vida; el siguiente instante, es alcanzar directamente el nacimiento en la Tierra Pura, es el principio inmediato de la vida». Éste es el momento del firme abandono al Buda Amida en un acto puro de fe. Por lo tanto, como escribe Zendō (en chino, Shan-tao) en el *Hanshūsan*: «Cuando inclinamos nuestras cabezas en veneración al Buda, todavía estamos en este mundo; cuando las alzamos, hemos entrado ya en el reino de Amida».

Hasta ahora nos hemos referido a diversas cosas como reales: cosas, acontecimientos y procesos mentales. Sin embargo, también hemos dicho que su realidad puede hacerse presente como su realidad original, en la que esas cosas son en sí mismas, tan sólo en un horizonte en el que el campo de la conciencia ha sido traspasado, y hemos mencionado en qué consiste, al final, este horizonte. Hemos indicado brevemente que la nihilidad se hace presente cuando el campo de la conciencia es superado y que esta nihilidad también es real, aún cuando esto quiera decir que las cosas y los procesos mentales se vuelvan irreales.

Luego surgieron los problemas de la duda y del pecado y el mal, que tratamos como casos de la nihilidad que emergen en la forma de un despertar espiritual en el fondo del ego autoconsciente (esto es, en el fundamento de lo que normalmente es pensado como subjetividad). También nos referimos a la cuestión de la fe como una conversión desde la duda o desde el mal y el pecado. Destacamos que, aunque todas esas cosas nos pertenecen como nuestras, en primer lugar son reales en sí mismas y sólo llegan a ser nuestras realmente cuando podemos despertar al sí mismo en ellas, en otros términos, cuando se nos presentan tal como son.

En este sentido, lo que dijimos a propósito de la conversión o de la *metánoia*, y de la negación y afirmación absolutas, es un asunto de la propia realidad y surge en el interior de la «gran realidad». Efectivamente, esta realidad no es algo meramente objetivo y separado de nosotros; si lo fuera, estaríamos en el campo de la conciencia. Cuando nos lanzamos a la realidad del mal o de la fe, de tal forma que llegamos a realizar en nosotros su actualidad, tiene lugar una conversión dentro de la misma realidad siendo nosotros su eje: experimentamos una *metánoia* real.

Finalmente, nos referimos a Dios y a Tathāgata (Buda) a propósito del problema de la creencia. Aquí, a la cuestión de qué es lo real verdaderamente se le añade una nueva dimensión; sin embargo, antes de llevar más lejos esta cuestión, primero me gustaría decir algo sobre el tema del ateísmo moderno.

V

Venimos haciendo alusiones a Dios a pesar de que una de las preguntas de nuestra época es si existe o no un Dios. No es que el ateísmo no existiera en la antigüedad, pero hay cualidades especiales del ateísmo contemporáneo que lo hacen distinto a como era antes. Nos encontramos en un momento en el que el ateísmo ha sido elevado a la posición de servir como sustituto de las religiones teístas; en el que pretende servir como fundamento último para nuestra existencia y señalar el *telos* último de la vida humana; y en el que, de acuerdo con esto, ha venido a darse como el único punto de vista comprehensivo y suficiente para el hombre moderno. Este desarrollo es visible en el marxismo y en el existencialismo ateo. Como ejemplo de este último, podemos examinar el existencialismo que Sartre presenta como un humanismo.

Para Sartre, el existencialismo no es otra cosa que un intento de llevar a las últimas consecuencias una posición atea coherente: «Queremos decir que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias»[5]. Ya en el siglo pasado la gente decía que Dios se había convertido en una hipótesis anticuada, inservible, y que era posible establecer, simplemente desde el punto de vista del humanismo, una serie de valores *a priori* que proporcionasen normas para la sociedad, la cultura, la moral, etc. Éste era una especie de humanismo optimista en general, una de cuyas expresiones más vigorosas está fundada en la aproximación antropológica de Feuerbach. Sin embargo, el humanismo de nuestra época, dice Sartre, es un

existencialismo que «piensa que es muy incómodo que Dios no exista»[6]. Para ilustrar el punto de partida del existencialismo cita las palabras de Dostoievski «si Dios no existiera, todo estaría permitido».

Para Sartre, el fundamento de la existencia humana es la nada *(néant)*. La base del existencialismo está constituida por el hecho de que el hombre no encuentra nada a qué agarrarse, ni dentro ni fuera de sí mismo. Es más: la razón por la que el existencialismo está basado en el ateísmo es que hemos despertado al hecho de que la nada que encontramos en el fundamento de nuestro ser es una con ese fundamento y es la base de nuestra propia subjetividad. Por eso, Sartre describe el existencialismo como un punto de vista subjetivo. El ateísmo, o la afirmación de que el hombre no encuentra nada en qué confiar, dentro o fuera de sí mismo, aparece entonces como una profundización de la subjetividad humana.

Aquí, Sartre conecta con el ego cartesiano. En su opinión, desde el punto de vista de ese ego, poseemos la verdad absoluta de la conciencia despierta. No existe otra verdad que nos pueda servir como punto de partida. A pesar de que Descartes tomaba su punto de partida de una vuelta al ego del *cogito, ergo sum*, su ego no tenía más opción que postular a un Dios más allá de sí mismo, un Dios cuya veracidad estaba fuera de toda duda. Para Sartre, el ego está constituido sobre una nada subjetiva, y la existencia del yo, como una *res cogitans*, despierta desde el fundamento de esta nada. Sartre, aún tan comprometido, como Descartes, con la autoconciencia del ego, ha trasladado el fundamento de esta autoconciencia de Dios a la nihilidad y del teísmo al ateísmo. En este traslado vislumbramos la distancia que el hombre moderno ha recorrido desde que empezó a seguir su propio camino hacia la conciencia de la subjetividad.

Para Sartre, además, el vacío que deja ese algo a que agarrarse dentro o fuera del yo apunta a la libertad del hombre. Como existencia fundada en una nada y arrojada desde ella a su situación concreta, la existencia humana es libre. El hombre está «condenado» a ser libre. Cada individuo elige con esta libertad su propio modo de ser desde su situación concreta. Con cada una de sus acciones se lanza a sí mismo hacia adelante, hacia el futuro, como una sucesión de tareas, y haciendo esto se elige continuamente como un yo. El hombre es un «proyecto». Esto es lo que Sartre quiere decir con la *existence* del hombre (lo que yo he llamado *Existenz*). La existencia humana, en esta situación, sale de su propio ser y se queda

suspendida en la nada sin dejar de proyectar al yo fuera de sí mismo. Al hacerlo así, la existencia humana es un modo de ser que «actúa» y eso constituye su libertad.

Sartre nos dice que llama a su existencialismo humanismo, porque cuando el hombre elige una existencia para su yo, elige al mismo tiempo una imagen de lo que cree que debería ser el hombre. Al elegirse a sí mismo es por ello, y al mismo tiempo, un legislador para la humanidad[7]. Si, por ejemplo, el hombre decide que debería casarse y tener hijos, con esa actuación no sólo se elige a sí mismo, sino que elige también una actitud que toda la humanidad debería seguir. Establece una imagen del hombre. El acto de elegir siempre está constituido de forma que comporta una responsabilidad para uno mismo y también para toda la humanidad. Sartre sostiene que esto hace del existencialismo un humanismo.

Según la tradición cristiana, el hombre está creado a imagen de Dios. La *imago Dei* es el ser esencial del hombre y precede a su ser particular. Sin embargo, en el ateísmo de Sartre que contempla una nada en el fundamento del yo, la noción de *imago Dei* como esencia del hombre es rechazada; el punto de vista del existencialismo, según el cual la existencia del hombre precede a su esencia, evidentemente viene a ocupar su lugar. En otros términos, cuando un individuo concreto se toma a sí mismo como un proyecto fundamentado en una nada y ha elegido un modo de ser para sí mismo, no es Dios el que crea al hombre proveyéndole de una «imagen de Dios» como su esencia, sino que es el hombre quien crea una «imagen de hombre» para sí mismo. Éste es el nuevo humanismo del existencialismo.

Por tanto, este punto de vista es una consecuencia natural de la autoconciencia del ego cartesiano en la que se instala el hombre moderno. Puede decirse que el problema del punto de vista del ego del hombre moderno, que yace oculto desde el inicio, se ha hecho evidente inmediatamente en este desarrollo. Como he señalado anteriormente, aunque el *cogito, ergo sum* sea el más real de los hechos de forma inmediata, su evolución hacia el punto de vista del ego del hombre moderno no es el resultado inevitable que parece a primera vista. Un problema sutil, y fácilmente no tenido en cuenta, se esconde bajo esta superficie. El punto de vista del ego cartesiano está constituido por una duplicación del *cogito* en la que éste es considerado desde su propio criterio. Éste se dirige a la subjetividad llegando a ser un yo silenciado dentro de sí: el yo se confina a sí

mismo de tal manera que no puede librarse de sí. La existencia de este yo está marcada por un autoapego, como si uno se hubiera atado las manos con su propia cuerda. Un yo oculto en tales profundidades reclama la liberación de sí mismo. Esta liberación, la manifestación real de la realidad del *cogito* y su *sum*, sólo es posible dentro de un horizonte en el que en primer lugar la duplicación del *cogito* tiene que haber dejado de funcionar y haber superado el campo de la conciencia y autoconciencia. De la misma manera, la subjetividad sólo puede aparecer como primordial cuando el punto de vista del ego cartesiano ha dejado de funcionar.

Sartre afirma que su teoría «es la única que da una dignidad al hombre, la única que no lo convierte en un objeto»[8]. Podemos apreciar sus intenciones pero, como hemos advertido antes, mientras mantengamos el punto de vista de la autoconciencia, perdura la tendencia a tomarnos a nosotros mismos como objetos, no importa lo mucho que enfaticemos la subjetividad. Es más, aun cuando la teoría de Sartre aparenta preservar la dignidad del hombre en su independencia subjetiva y su libertad, me parece que la dignidad real del hombre pertenece sólo a quien ha renacido, sólo al «hombre nuevo» que surge en nosotros cuando nacemos a través de la muerte, cuando atravesamos la nihilidad.

Sartre, además, describe la existencia del hombre como un proyecto de ir continuamente más allá y fuera del yo, o como un modo de ser que continuamente se excede a sí mismo. Reconoce ahí una trascendencia que es una forma de *ek-stasis*: un estar fuera de sí mismo. Sin embargo, para Sartre esta trascendencia no tiene el sentido de la de Dios. Esta trascendencia implica que la nada está constituida en el fondo de la propia existencia, el hombre la usa como una plataforma desde la cual seguir adelante más allá de sí mismo. Pero en tanto que Sartre sitúa la subjetividad como el punto de vista del ego cartesiano, su nada no es la muerte de la que habla Heidegger. El modo de ser de este ego no es un «ser para la muerte». Tampoco es algo como la «gran muerte», a la que nos hemos referido antes como el locus de la nihilidad que se manifiesta a través de la gran duda, ya que esta duda apunta nada menos que a la quiebra del ego cartesiano.

Y aún menos estamos tratando con la noción budista de *śūnyatā* («nada», «vacuidad»). La nada en el budismo es «no-ego», mientras que la nada en Sartre es inmanente al ego y en ella cualquier trascendencia debe tener en cuenta que permanece apegada al ego. Sartre considera que su

nada está en el fundamento del sujeto, y la presenta como un muro en el fondo del ego o como una plataforma a sus pies, lo que la convierte en un principio básico que silencia al ego dentro de sí mismo. El ego se convierte en algo así como una cueva enorme y desolada, en virtud de esta división que la nada sitúa en el fundamento del yo. Esto nos recuerda a lo que una antigua tradición zen llama «la vida dentro de una montaña negra» o «vivir en la caverna del demonio». Uno está retirado dentro de la caverna del ego autoconsciente que tiene la nada en su fundamento. Y mientras esta nada está erigida como algo llamado nada en el fondo del yo permanece lo que el budismo repudia por «vacuidad mal comprendida». A consecuencia de esto, nuestra existencia en esta vacuidad está suspendida en el vacío y su subjetividad es todavía más dinámica aun cuando se profundiza hasta su fondo. Aquí la nada puede parecer una negación del autoapego, pero de hecho es más bien al contrario, está potenciado y ocultado. Esta nada puede parecer una negación del ser, pero mientras se presente a sí misma como un objeto de la conciencia en forma representativa –en otros términos, mientras el yo esté aún atado a ella– permanece en ella algún tipo de ser, algún tipo de objeto.

De hecho, esto es lo que normalmente queremos decir con nihilidad. No puede ser una negación verdadera del yo y de todas las cosas, porque exime al sujeto al cual está apegada a través de la negación, y por eso se convierte en una especie de ser. Ni puede ser una afirmación verdadera y efectiva del yo y de todas las cosas que las hace presentes como realidad porque no es más que una mera negación, una simple nada que lo convierte todo en irrealidad.

En el budismo este tipo de nihilidad ha sido denominado «la vacuidad de la perspectiva nihilizante», acentuando una vacuidad absoluta también vacía de tal vacuidad. En esta vacuidad absoluta puede ser sobrepasado por primera vez el campo de la conciencia, que considera al yo y las cosas como realidades meramente internas o externas, así como la nihilidad, establecida en el fundamento de este campo. Aquí son superadas tanto la perspectiva nihilizante, esa actitud meramente negativa hallada en cualquier tipo de nihilismo, como también la perspectiva de constancia, la actitud meramente positiva de todo tipo de positivismo y de realismo ingenuo. Todo apego es negado: 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».

Ver la nada en el fundamento de la existencia del yo a la manera de Sartre, es ver el yo sin un fundamento en el que permanecer. Sin embargo, la nada que supone que no hay fundamento se posiciona como un muro que obstruye el camino de uno y que se vuelve de algún modo fundamento, por eso podemos decir que aún hay un fundamento. Sólo la vacuidad absoluta es el verdadero «no-fundamento» *(Ungrund)*. En él todas las cosas –desde una flor o una piedra a la nebulosa estelar y los sistemas galácticos, e incluso la vida y la muerte mismas– se hacen presentes como realidades sin fondo. Se revela su realidad sin fondo. La verdadera libertad reside en este no-fundamento, mientras que la libertad de Sartre es todavía esclavitud, un hueco en el cual se proyecta el yo que queda aferrado como una estaca en la tierra. Éste es el punto de vista del apego. Puede ser llamada libertad hasta cierto punto, pero en un sentido más elemental es la esclavitud más profunda.

Para Sartre, «solo hay realidad en la acción» y «cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad»[9]. El sentido de estas palabras debería ser claro por todo lo que hemos dicho hasta ahora. No obstante, el caso es que: ¿desde qué horizonte está referida aquí la acción para ser llevada a cabo? ¿Desde qué horizonte vamos a realizar el yo al realizar un tipo de humanidad? Para que la acción sea verdadera no puede detenerse en la nada a la que se refiere Sartre. Por ejemplo escribe: «Cada uno de nosotros realiza lo absoluto al respirar, al comer, al dormir, o actuando de una manera cualquiera. No hay ninguna diferencia entre ser libre [...] y ser absoluto»[10]. Estas palabras suenan a las de un maestro zen, pero el hecho de que actividades tales como comer, beber y dormir sean actividades absolutas en sí mismas no es resultado de ese punto de vista. Tampoco la realización de un tipo de humanidad es posible desde el punto de vista del humanismo como lo entiende Sartre. Debe haber algo que indique la realización de un hombre nuevo, que se origine en la negación absoluta de lo humano. Nuestras acciones como individuos consiguen ser verdaderamente actividades absolutas cuando surgen en el horizonte que se abre tan pronto como el hombre escapa de la cueva del ego ermitaño y atraviesa la nada en el fundamento del ego, es decir, sólo cuando las acciones se hacen manifiestas en aquel punto en el que se ha derrumbado el campo de la conciencia, donde las acciones que se dicen del yo siguen siendo acciones del yo.

Es natural que un existencialismo de este tipo, que descansa sobre el ego subjetivo cartesiano, provocase críticas desde el polo opuesto del materialismo. Sartre, en el ensayo citado, incluye una discusión con un marxista que recalca el punto de vista materialista: «La realidad primera es la realidad natural, de la que la realidad humana no es más que una función [...]; la realidad primera es una condición natural y no una condición humana»[11]. No obstante, al contemplar las cosas de esta manera, resulta imposible explicar la subjetividad del ego. Una crítica basada en ese punto de vista no puede demostrar la comprensión suficiente de la existencia humana en la que Sartre había estado insistiendo. Aun así esta crítica tiene su validez. Mientras no vayamos más allá del campo de una separación fundamental de sujeto y objeto, surgirá un conflicto entre el considerar el objeto desde el punto de vista del sujeto y el considerar el sujeto desde el punto de vista del objeto. En cualquier caso, como explicaba antes, no conseguiremos estar en contacto con la realidad del yo ni de las cosas real y verdaderamente.

VI

La postura del existencialismo ateo de Sartre no es, con todo, el punto de vista definitivo. Al contrario, el mundo de la religión cobra relevancia precisamente en el momento en que esa posición es traspasada. A pesar de todo, existe un motivo por el que una postura como la de Sartre ha hecho su aparición: tenía que darse el modo humano de existencia propio del hombre moderno. Y esto nos devuelve a un problema contenido en el cristianismo.

El cristianismo ha considerado durante largo tiempo el modo de ser egoísta, básico en la realidad humana, como una forma de desobediencia frente a Dios, como un pecado original. La alternativa que ofrece es el camino hacia un hombre nuevo, que antes que seguir su propia voluntad renuncia a ella para seguir la voluntad de Dios, esto es que muere para su yo para vivir en Dios. Aquí es donde el cristianismo sitúa la verdadera libertad del hombre. Esta libertad sólo puede acontecerle a quien obedece la voluntad de Dios. La autonomía del hombre sólo puede acontecer junto al reconocimiento y la sumisión a la autoridad de Dios, superior y absoluta.

De cualquier modo, en los tiempos modernos el hombre empezó a advertir su propia independencia como algo que no podía ser restringido

por ninguna autoridad, ni tan siquiera la autoridad de Dios. Los principios de los ámbitos académicos, artísticos, políticos, éticos, etc., se soltaron de sus amarras religiosas y se pusieron a la deriva en la extendida secularización de la vida humana. Este alejamiento de las realidades de la vida humana en la religión representa el problema fundamental de la historia del hombre moderno. Como resultado, el ateísmo surge en una diversidad de opiniones y finalmente sirve como fundamento para el modo de ser subjetivo del mismo hombre, de manera que el punto de vista del ateísmo ha sido subjetivizado.

Puede decirse que esta postura es una extensión natural de la *Geistesgeschichte* (historia del espíritu), la cual sostiene que sólo un punto de vista como el ateísmo subjetivizado –el del hombre que no ve nada en que confiar dentro o fuera de sí mismo y que advierte la nada en el fundamento de su ser– puede ocasionar la Existenz y la libertad humanas. No obstante, como ya se indicó, desde este punto de vista el hombre tropieza con un muro interno del yo, y su libertad se convierte en una profunda esclavitud. No podemos detenernos aquí, sino que debemos indagar el punto en el que se traspasa esta barrera y buscar allí el mundo de la religión.

El punto de vista del cristianismo tradicional implica un alejamiento de esta subjetividad advertida por el hombre moderno. ¿No podría ser que en nuestro tiempo estas dos posiciones, que se excluyen mutuamente –la libertad del hombre llevada a cabo a través de una nada subjetiva y un ateísmo subjetivizado, y la libertad religiosa aparecida en el cristianismo tradicional–, requieran una especie de síntesis? El cristianismo no puede y no debe considerar al ateísmo moderno como algo que deba ser meramente eliminado, sino que en lugar de esto debe aceptarlo como una mediación hacia un nuevo desarrollo del propio cristianismo. Sea como fuere, la pregunta que exige ser formulada es: ¿Hasta qué punto el cristianismo ha llegado a ser tan problemático para el hombre moderno como para hacerle avanzar en dirección a un alejamiento del cristianismo? Me gustaría considerar esta cuestión brevemente en relación a la visión cristiana de Dios y, en concreto, a la trascendencia y al carácter personal del Dios cristiano.

El cristianismo habla de una *creatio ex nihilo*: Dios lo creó todo desde un punto en el que no había nada. Y, puesto que todas las cosas tienen este *nihilum* en el fundamento de su ser, son absolutamente distintas de su

Creador. Esta idea es una expresión clara de la trascedencia absoluta de Dios. La noción de un Dios que lo crea todo de la nada representa una idea más avanzada de Dios, en comparación con la noción griega de un demiurgo que creaba las cosas dando forma a una materia ya existente, y nos capacita para concebir lo absoluto en Dios.

A su vez, este desarrollo hacía inevitable que la relación ontológica entre Dios y las criaturas se convirtiera en un problema permanente del cristianismo. En tanto que Dios es uno y el único ser absoluto, todas las otras cosas consisten fundamentalmente en nada. Sin embargo, como no hay otra posibilidad más que admitir que las cosas en efecto existen, la pregunta que surge es ¿cómo considerar la relación entre su ser y el ser absoluto de Dios? El problema era difícil y se propusieron para solucionarlo nociones como la idea platónica de la participación y la idea de una *analogia entis*. Hasta nuestros días el tema no ha sido resuelto a nivel conceptual.

Respecto a esto, lo más importante es que el problema debe transformarse en una pregunta existencial, en la Existenz del hombre religioso. Consideremos por ejemplo la cuestión de la omnipresencia de Dios. San Agustín señala en sus *Confesiones*: «El cielo y la tierra claman también que no se hicieron a sí mismos»[12]. Estas palabras tomadas meramente a nivel conceptual no llegan a expresar una opinión sobre la omnipresencia divina. Sin embargo, si todas las cosas nos proclamaran algo realmente y si estuviéramos escuchando realmente lo que nos tienen que decir, se convertirían en una pregunta sobre nuestra propia Existenz. Y en ese caso, ¿qué querrían decir? Si las cosas nos están proclamando que fueron creadas por Dios, entonces también nos están diciendo que ellas mismas no son Dios. Hasta aquí, no encontramos a Dios en ningún lugar del mundo y, en vez de eso, encontramos la nihilidad de la *creatio ex nihilo* por todas partes, en el fundamento de cada cosa que es. Esta nihilidad se mantiene como un muro de hierro que separa absolutamente a Dios de todas las cosas. De acuerdo con esto, encontrarse con esta nihilidad supone necesariamente encontrar a Dios como un muro de hierro, con la negatividad absoluta de Dios: Dios no es sus criaturas; sus criaturas no pueden ser Dios.

Al mismo tiempo, decir que las cosas existen como de hecho son, a pesar de lo que significa esta nihilidad, desde el punto de vista de un creyente implica que en ellas se encuentran la gracia y el poder de Dios que

destruye esta nihilidad, otorgando el ser a las cosas y manteniéndolas en la existencia. Las palabras citadas de san Agustín contienen este doble sentido del encuentro con Dios: en nuestra incapacidad para encontrar a Dios hacia dondequiera que nos volvamos en el mundo, encontramos a Dios, sin importar hacia dónde nos dirijamos.

Si la omnipresencia de Dios puede ser considerada en esta forma paradójica, ¿qué convierte, en un mundo así, a la Existenz del yo en un ser? En última instancia, viene a ser esto: uno es presionado desde todas partes para tomar una decisión, tanto frente a un solo átomo, un grano de arena o una lombriz. Todos y cada uno de nosotros estamos enfrentados directamente contra el muro de hierro de Dios. Quien ha sido capaz de tener fe, puede afrontarlo y superarlo. Sin embargo, incluso quien no ha encontrado en su camino a Dios, no puede dejar de toparse con ese muro de hierro dondequiera que mire, hacia dondequiera que se dirija; incluso al volverse hacia sí mismo no puede huir de Dios y de la negatividad absoluta que representa. La omnipresencia de Dios debe ser algo así. La gente de antaño solía decir que si Dios lo deseara, el mundo entero desaparecería en un instante y regresaría al *nihilum*. Dios es omnipresente como el que otorga el ser indulgentemente y lo retira del todo; así es su pronunciar tanto el sí como el no absolutos sobre toda la existencia creada.

De ahí que el encuentro existencial con la omnipresencia de Dios, a quienquiera que le suceda, debe empezar con la sensación de haber sido arrojado en medio de un desierto de muerte. Cuando el Dios omnipresente es aceptado desde el punto de vista existencial, se convierte en una paradoja para la existencia del yo que encuentra a Dios en cada lugar y en cada momento, como si estuviera en un desierto del que no puede escapar, pero dentro del cual tampoco puede sobrevivir. Por tanto, la omnipresencia de Dios debe hacerse presente como algo que nos priva de un locus en el que permanecer en la propia existencia, de un locus en el que poder vivir y respirar.

Se dice que nuestra existencia es pecadora, una existencia de rebeldía contra Dios. No obstante, la relación ontológica entre nuestro ser y el ser de Dios puede ser considerada en términos existenciales en el sentido descrito. La omnipresencia de un Dios absolutamente trascendente presiona a nuestra existencia, nuestra Existenz, desde lo más cerca posible. No nos permite ni avanzar ni retirarnos, sino que nos presiona para que

decidamos y se fija firmemente en las idas y venidas, en las nimiedades de nuestra vida cotidiana.

En mi opinión, podemos entrever este tipo de condición existencial en Moisés y en los profetas, y en figuras tales como san Pablo, san Francisco de Asís y Lutero. No obstante, para el modo de pensamiento cristiano, la trascendencia de Dios va unida a representaciones e imágenes que sitúan a Dios «arriba en el cielo» o «por encima de las nubes», manteniéndose apartado de las criaturas y del mundo como un todo. ¿No resulta poco común para los cristianos aceptar la trascendencia de Dios desde una postura existencial?, ¿no es más frecuente que la omnipresencia de la trascendencia absoluta de Dios no sea aceptada como una presencia confrontada directamente con el yo? Sin embargo, como hemos venido diciendo aquí, todos los seres creados proclaman que han sido creados por Dios. Esto supone que no importa hacia dónde nos volvamos, pues Dios no está aquí; a la vez, hacia dondequiera que nos dirijamos, nos encontramos cara a cara con Dios. Es decir, el Dios, ante quien toda la creación es como nada, se hace presente a través de toda la creación. El cristiano debe ser capaz de recoger un guijarro o una brizna de hierba y ver el mismo fuego arrollador de Dios y la misma columna de fuego, escuchar el mismo estruendo ensordecedor y sentir el mismo «temor y temblor» que experimentó Moisés.

Según la opinión común, el encuentro con la trascendencia absoluta de Dios en el «temor y temblor» tiene lugar en una relación personal con Dios a través de la conciencia del pecado. Lo que se encuentra en el mundo creado rara vez parece ser tenido en consideración. La idea de percibir a Dios en todas las cosas del mundo normalmente es rechazada como panteísmo, y se toma por correcta la visión del teísmo, que se basa en una relación personal con Dios. No obstante, decir que Dios es omnipresente implica la posibilidad de encontrar a Dios en cualquier parte del mundo, lo que no es un panteísmo en el sentido habitual del término, puesto que no significa que el mundo sea Dios o que Dios sea la vida inmanente del mismo mundo, sino que un Dios absolutamente trascendente es absolutamente inmanente.

El hecho de que una cosa haya sido creada *ex nihilo*, implica que ese *nihil* es más inmanente a esa cosa que el hecho de que el propio ser de esa cosa sea inmanente a la cosa misma. Por eso hablamos de inmanencia absoluta. Es una inmanencia de una negación absoluta, por la que el ser

de lo creado está fundamentado sobre una nada y es contemplado básicamente como una nada. Al mismo tiempo, es una inmanencia de una afirmación absoluta, por la que la nada de lo creado es el fundamento de este ser. Ésta es la omnipresencia de Dios en todas las cosas que tienen su ser desde una *creatio ex nihilo.* De ello se deduce que esta omnipresencia representa para el hombre el motivo de la transposición de la negación absoluta y la afirmación absoluta. Confiar el yo a este motivo, dejarse conducir por él como un morir para el yo y un vivir en Dios, es lo que constituye la fe.

El advenimiento de Cristo puede ser considerado como la aparición corpórea en el hombre de este motivo de conversión tal como ocurre en el interior de Dios mismo. La proclamación evangélica de que el Reino de Dios está muy cerca, presiona al hombre para que se decida a morir y nacer de nuevo. El hecho de que en el Evangelio el Reino de Dios tenga una dimensión escatológica quiere decir que, desde el punto de vista existencial, el motivo de la conversión del hombre, implícito en la omnipresencia divina, le sitúa ante la exigencia de decidir en el acto: o la vida o la muerte eternas. Éste es el significado de lo que se dijo antes sobre el amor de Cristo, que era a un tiempo una espada que mata al hombre y una espada que le da la vida, lo que quiere decir que hay una corriente oculta que recorre todo el Evangelio, cuyo mensaje es que no importa lo que el hombre sea o haga, pues está en contacto con la espada cortante de la decisión. Sólo de esta forma puede decirse que la escatología es un problema de la Existenz humana. Quien muere y recobra la vida con esta espada de *agapé* puede llegar a ser el aliento de Dios, una espiración del Espíritu Santo.

Ahora bien, la trascendencia y la omnipresencia trascendente de Dios, tomada en esa forma existencial, puede ser considerada también como una relación personal entre Dios y el hombre, pensada en un sentido muy diferente al que normalmente nos referimos con personal. La relación de la que estamos hablando sería considerada como impersonal si la comparáramos con el sentido habitual que encontramos en relaciones como la de Dios y el alma, o alguna otra relación espiritual que sea llamada personal. Sin embargo, no estamos usando el término impersonal en su sentido ordinario, como antónimo de personal. En su sentido habitual, las nociones panteístas de la vida o del poder creativo del universo son ejemplos de lo impersonal. Con todo, la omnipresencia de Dios no es impersonal en el

sentido habitual cuando se encuentra existencialmente como negación absoluta del ser de todas las criaturas, y se presenta a sí misma como un muro de hierro que impide todo movimiento hacia adelante o atrás.

Aquí reside la posibilidad de ver lo personal de una forma completamente diferente y, por consiguiente, lo impersonal. Es lo que deberíamos llamar una relación impersonalmente personal o una relación personalmente impersonal. El significado original de «persona» probablemente se aproxima a lo que nos estamos refiriendo. El Espíritu Santo en el cristianismo posee esa característica, es un tipo de persona impersonal o de «no-persona» personal: mientras es pensado como una persona de la Trinidad es al mismo tiempo el amor del mismo Dios, el aliento de Dios. Sin embargo, una vez se ha introducido este criterio tienen que ser contemplados desde un nuevo horizonte no sólo el carácter del Espíritu Santo sino también el de Dios mismo, que contiene este espíritu, y el del hombre en su relación espiritual con Dios (así como el carácter de esa misma relación). Y todas las criaturas, a ojos de quienes están alentados por esta clase de Espíritu Santo y han renacido con este aliento a la vida eterna, es decir, a ojos de aquellos que han recibido la fe (el vínculo vivo con Dios, o la *religio*), tienen que ser contempladas como alentadas por Dios.

Por tanto, debería ser posible para el cristianismo proclamar: «En la gran muerte el cielo y la tierra se renuevan». San Pablo escribe: «Bien sé, y estoy persuadido de ello en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro, a no ser para el que juzga que algo es impuro, para ése sí lo hay» (Rom 14, 14). Eso que el budismo llama una «fe conocimiento» de que todas las cosas son puras en ellas mismas, está implícito en la fe de san Pablo en Cristo. En una palabra, todos estos argumentos no se detienen en la noción de «Dios personal» en el sentido tradicional del término, o en la noción de la relación entre Dios y el hombre como una simple relación personal. Más bien, Dios debe ser hallado en todas las cosas del mundo como una realidad omnipresente de manera que sea tan absolutamente inmanente como absolutamente trascendente. Este encuentro debe ser impersonalmente personal (o personalmente impersonal) y, en él, la realidad de Dios debe ser realizada como impersonalmente personal (o personalmente impersonal). La realidad de Dios debe ser concebida desde un horizonte en el que no haya ni interior ni exterior. La existencia de un hombre que se encuentra con esa realidad no debe ser pensada simplemente como una existencia interiormente personal.

VII

Antes discutimos la trascendencia de Dios y la relación ontológica entre Dios y las cosas creadas, examinando la noción de omnipresencia divina y su aceptación en el nivel existencial. Podríamos haber empezado igualmente con otra noción como la omnipotencia divina. Como conclusión me gustaría tratar brevemente este tema, a pesar de que lo que diré no diferirá fundamentalmente de lo que ha sido dicho antes.

Según se dice, alguien le preguntó una vez en broma a un cristiano: «Si Dios es omnipotente, ¿podría dignarse a estornudar?». El cristiano pensó un momento y luego replicó que probablemente Dios no podría, ya que no tiene un sistema nervioso autónomo. Este diálogo aunque sea fantasioso contiene una cuestión fundamental: si hubiera algo, cualquier cosa, que Dios no pudiera hacer, entonces Dios no sería todopoderoso y así no sería un ser absoluto. A la inversa, si Dios pudiera estornudar como las criaturas, no podría ser considerado absolutamente trascendente. ¿Qué haremos con el dilema que esto representa?

En esencia, el relato no señala más que el mismo problema de la relación entre el orden divino y el mal que ha venido martilleando los cerebros de la gente desde tiempos inmemoriales. Si Dios es todopoderoso, todo saber y todo bondad, y si cada ser, cada acto y cada acontecimiento del mundo está constituido por disposición divina y mantenido dentro de un orden divino procedente de esa disposición, entonces, ¿cómo puede haber mal en el mundo de la creación de Dios? Si Dios es omnisciente habría sabido que el mal llegaría al mundo, ¿cómo es que no creó un mundo que fuera solamente bueno? ¿Cómo es que el Dios todopoderoso no libra todo del mal en vez de permitirle continuar existiendo? Estas cuestiones pertenecen a lo que es conocido como «teodicea», en la cual diversos pensadores han ido dando diferentes respuestas a través de los años.

El hombre estornuda, Dios no. Cuando un hombre sin fe estornuda, encuentra la nihilidad del yo, porque la existencia de una criatura que estornuda está constituida desde el principio sobre una nihilidad. Cuando un hombre de fe estornuda también encuentra la nihilidad del yo, porque cree haber sido creado *ex nihilo* por Dios. Sin embargo, si el creyente se detiene en esta percepción no ve más allá del punto de vista que comprende algún tipo de idea de Dios, que lo piensa según sus propias impresiones. Entonces eso le lleva al dilema de la trascendencia y omni-

potencia en Dios: el hombre estornuda y Dios no puede hacerlo; por tanto, el hombre está dotado de algo que Dios no tiene.

La situación es diferente contemplada desde el punto de vista existencial. El hombre está hecho por Dios de tal forma que puede estornudar, lo que es una demostración de la omnipotencia divina. Aun cuando estornuda, el hombre lo hace desde la omnipotencia de Dios, pues no hay estornudo sin ella. De este modo, desde el punto de vista existencial, el hombre se encuentra con la nihilidad del yo y al mismo tiempo con la omnipotencia de Dios, aun en algo tan trivial como un estornudo. Aquí la omnipotencia divina quiere decir que el hombre halla la separación de la negación absoluta y la afirmación absoluta del yo entre las idas y venidas, las nimiedades de la vida cotidiana. Lo que supone que el yo en su totalidad, cuerpo y mente, es llevado ante la encrucijada de la vida y la muerte. En palabras de Jesús:

> Os digo a vosotros, amigos míos: No temáis a los que matan el cuerpo, y después de esto no pueden hacer más. Os mostraré a quién debéis temer: temed a Aquel que, después de matar, tiene poder para arrojar a la gehenna; sí, os lo repito: temed a ése. ¿No se venden cinco pajarillos por dos ases? Pues bien, ni uno de ellos está olvidado ante Dios. Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados (Lc 12, 4-7).

Así, la omnipotencia de Dios debe ser algo que pueda encontrarse en cualquier momento, al escuchar la radio, leer el periódico o al charlar con un amigo. Es más, debe ser algo que, al ser encontrado, sea capaz de destrozar tanto el cuerpo como el alma, algo que haga temer y temblar al hombre y le empuje a una decisión. Sin este sentimiento de urgencia, por mucho que hablemos de la omnipotencia divina y del mismo Dios, éstos permanecen como meros conceptos. La omnipotencia de Dios debe ser aceptada como algo del todo cercano e inminente, es decir, presente en las idas y venidas, en las nimiedades de la vida cotidiana, causándonos temor y temblor. Sólo entonces es aceptada realmente como una realidad.

Cuando la omnipotencia divina es aceptada así, la fe, que expulsa al miedo, también es constituida como una realidad:

> Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. No temáis; valéis más que muchos pajarillos. Yo os digo: Por todo el que se declare por mí ante

los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios. Pero el que me niegue delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de Dios (Lc 12, 7-9).

Antes observamos que la fe como muerte a sí mismo y como vida en Dios significa dejarse llevar por el motivo de la conversión, contenido dentro del propio Dios (en su relación con el hombre) desde la negación absoluta a la afirmación absoluta. No hay necesidad de repetir ese punto aquí, pero, brevemente, esto supone que el motivo de esa conversión está actualizada en el yo que de ese modo se apropia de ella.

Sin duda mucha gente responderá que no se encuentra con la omnipotencia divina cuando escucha la radio; en vez de eso, en esos momentos debería encontrar la nihilidad del yo. Sin embargo, si insiste en que tampoco encuentra la nihilidad, o en que está demasiado ocupado y no tiene tiempo para ello, que carece de tiempo libre o que su intelecto no reconoce cosas como la nihilidad, entonces, la encuentra en su forma de no encontrarla. La nihilidad hace sentir su presencia en el hecho de que no la encuentre. Cualquier sujeto, por más ocupado que esté o por intelectual que sea, es incapaz de retirarse un solo paso de la nihilidad. Aunque su conciencia e intelecto no la encuentren, su ser sí lo hace: la nihilidad se evidencia en su modo de ser atareado o intelectual. Por el contrario, si se encontrara con la nihilidad directamente lo incapacitaría para dar su primer paso lejos de ella. Sin embargo, el hecho es que si no la encuentra, la nihilidad aún se atrinchera más profundamente en su interior. Así es la naturaleza de la nihilidad.

Como señalaba antes, la incongruencia entre el orden del mundo dependiente de la omnipotencia divina y el mal en la existencia humana ha sido siempre un problema desconcertante. Básicamente no es diferente del problema contenido en el estornudar o el escuchar la radio. Dios no estornuda pero hace de sus criaturas lo que son. La omnipotencia de Dios se hace presente en el estornudar de esas criaturas, y lo hace en primer lugar como negatividad absoluta: como el fundamentar a todas las cosas en el *nihilum* a través de la creación. De forma similar, Dios creó al hombre con libertad para hacer el mal. A pesar de que el mal sea acción del hombre, por esta razón, cae dentro del ámbito de la omnipotencia divina que se hace presente en el poder del hombre para hacer el mal y en el uso de tal poder. Aquí también esto se muestra en primer lugar como una

negatividad absoluta: la cólera divina. Pero incluso ello proviene del hecho de que la capacidad del hombre para cometer el mal surge de la nihilidad que yace en el fundamento de su existencia en virtud de haber sido creado *ex nihilo*. Y cuando el propio hombre se convierte en el locus de la nihilidad en su conciencia del mal radical, como discutimos antes, la salvación se realiza aun cuando el hombre permanece como pecador incapaz de liberarse del mal. Aquí la omnipotencia divina se realiza como la afirmación absoluta que permite el mal, aunque mientras tanto persiste en su negación absoluta. Esta afirmación absoluta como negación dirigida al malhechor no es otra cosa que el indulto del mal en el hombre de fe. Esto es el amor divino. No hay mal en Dios en absoluto, y el mal cae absolutamente dentro del ámbito de la omnipotencia divina.

La relación de Dios y el hombre llega a ser personal en el sentido original del término, en los problemas del mal y del pecado. El cristianismo se refiere al castigo del hombre en el «primer Adán» y su redención a través del «segundo Adán». Los teólogos modernos, con sus nociones de personalidad, defienden una distinción radical entre el mal y el pecado, que hace posible únicamente la relación personal con Dios en el caso del pecado. Sin embargo, en una relación basada en la afirmación y la negación absolutas, una acción del mal y una acción refleja involuntaria, como estornudar, son lo mismo. Ambas dependen de la creaturidad del hombre, esto es, de la nihilidad en el fundamento de su ser. Y considerada desde este fundamento, una relación personal puede ser llamada impersonalmente personal (o personalmente impersonal) en el sentido subrayado arriba.

Una vez considerada la noción de persona aplicada a Dios y al hombre en los términos de la aproximación planteada aquí –que provee al argumento de una base más comprensiva que antes, al localizar un punto más allá de la oposición de personal e impersonal– me parece que el problema de la religión y de la ciencia puede ser afrontado realmente. De hecho, una de las razones que he aventurado con esta línea de pensamiento es precisamente que estoy buscando un horizonte en el cual pueda darse realmente el contacto con el problema de la religión y la ciencia. En el siguiente capítulo trataré la cuestión con más detalle, y también expondré de forma más completa las nociones de lo personal y lo impersonal en la religión.

2. Lo personal y lo impersonal de la religión

I

El problema de la religión y la ciencia es el más fundamental de cara al hombre contemporáneo. En otro tiempo predominaba la idea de que la religión estaba destinada a ser superada por el avance de la ciencia y abandonada a su consiguiente desaparición. Todavía hay quienes piensan de ese modo. Sin embargo, basta con una mirada fugaz a la estructura de la historia intelectual de los últimos cien años para darse cuenta de que esa visión simplista del problema se ha dejado atrás. Si bien, lo más significativo es que ideas como éstas inhiben nuestra capacidad para comprender al hombre.

La ciencia no es algo aparte de la gente que se dedica a ella, y esta dedicación, a su vez, sólo representa uno de los aspectos del conocimiento humano. También el científico, como individuo, puede encontrarse cara a cara con la nihilidad y puede sentir nacer dentro de sí dudas sobre el significado de la existencia verdadera del yo y de todas las cosas. El horizonte en el que esa duda surge, y en el que su respuesta se hace posible, se extiende más allá de la empresa científica. Es un horizonte que se revela en el fondo de la propia existencia humana.

Puede replicarse que, al final, todos los esfuerzos del hombre no conducen a nada y que las cosas no pueden ser de otra manera, por lo que todo, incluida la ciencia, se vuelve, fundamentalmente, un sinsentido. Y sin embargo incluso aquí, en la réplica del llamado nihilismo pesimista y la duda que lo acompaña, nos encontramos fuera del horizonte de la ciencia y en el dominio de la filosofía y de la religión, en donde el nihilismo es una respuesta posible. De hecho, la superación del nihilismo pesimista representa el tema más importante que la filosofía y la religión afrontan en nuestros tiempos. Tal como observamos antes, aun quienes declaran que cosas como la nihilidad no les suponen un problema, tarde o temprano, se ven envueltos por la misma nihilidad. Está ahí, justo bajo

sus pies, y al negarse a convertirla en su problema, tan sólo se deslizan más profundamente en sus garras.

Por lo tanto, la problemática contemporánea tiene que ver con la inversión de la opinión de que la religión morirá con el progreso científico. El avance de la ciencia, con sus esfuerzos por desmentir a la religión y bloquear el horizonte de la búsqueda religiosa, ha tenido como efecto convertir la pregunta por el significado último de la existencia humana, o de la vida, en un consuelo falso; y en esto, el problema del nihilismo resulta de gran importancia.

En este amplio horizonte, la ciencia llega a ser parte del problema. La ciencia moderna ha transformado completamente la antigua visión de la naturaleza, dando como resultado la aparición de diversas formas de ateísmo y, en general, el fomento de la indiferencia por la religión. El existencialismo ateo de Sartre es un ejemplo de ello. Este giro de los acontecimientos puede ser en sí apenas relevante para la cuestión de Dios en lo que se refiere a todas las religiones; sin embargo, afecta en particular a la clase de teísmo claramente definido que encontramos en el cristianismo. Hasta que el problema de la religión y de la ciencia alcance un nivel suficientemente fundamental que represente la aproximación a la cuestión de Dios, en sí problemática, no podremos decir que se haya afrontado realmente el asunto. Es así de serio.

Las leyes del mundo natural solían ser consideradas como parte del orden divino, una expresión visible de la providencia de Dios. El orden del mundo natural y del humano se unían en un gran orden cósmico único, lo que suponía que cada cosa del universo existía en virtud de tener un lugar específico asignado en el todo. En tanto que orden, se concebía teleológicamente y, en tanto que cósmico, se veía como el testimonio de la existencia de Dios. En este sentido, el problema del orden ha sido tradicionalmente, y continúa siendo, el más importante para la religión, así como para la filosofía. Por ejemplo, san Agustín observa en *De ordine*, VII, 19: «Si, como nos ha sido enseñado y como la necesidad del orden mismo nos induce a sentir, Dios es justo, entonces es justo porque concede a cada cosa lo que es en su justa medida». San Agustín ve aquí un «gran orden» y, por encima de él, una providencia divina.

La idea de un orden cósmico podría remontarse a Pitágoras y a Platón, antes que ellos a las Upaniṣads y aún antes, a algunos pueblos del mundo antiguo. Todavía en los tiempos modernos, científicos como Ke-

pler y Newton consideraban su propia investigación y el seguimiento de las leyes de la naturaleza como una búsqueda de los secretos de una economía cósmica divina. Después, como es bien sabido, una vez que la ciencia natural y su imagen del mundo se hubieron establecido, la concepción teleológica del mundo natural dio lugar a una mecanicista, originando un cambio fundamental en la relación del hombre con la naturaleza. Fue un proceso de desprendimiento de la visión religiosa del mundo en su aproximación a la naturaleza, que había sido su matriz.

El gran terremoto de Lisboa en 1755 proporciona un símbolo claro de lo que estaba sucediendo. Por una parte, encontramos al clero inglés atribuyendo el terremoto a los habitantes católicos de la ciudad. Por otra, vemos a las gentes de Lisboa pensando que habían atraído sobre ellos el desastre por permitir a los herejes (los protestantes) residir en su ciudad. Sin embargo, detrás de estas disputas latía la conmoción profunda y extendida que el terremoto había infligido en la mente de Europa. Las crónicas de la historia de la filosofía nos hablan del rencor que el desastre generó entre Voltaire y Rousseau. También sabemos que al año siguiente Kant escribió un tratado sobre la catástrofe en el que atacaba a «la errónea teleología humana» por blasfema, pues calificaba de castigo divino a cada fenómeno natural o se atrevía a detectar en ellos «los propósitos de la atención divina».

A medida que este proceso intelectual proseguía, el mundo natural asumía cada vez más los rasgos de un mundo frío y muerto, gobernado por las leyes de la necesidad mecánica, completamente indiferente al hecho humano. Mientras ese mundo continúa siendo el mundo en que vivimos y se vincula indisolublemente a nuestra existencia –nos sentimos incapaces de vivir en él como hombres–, nuestro modo de ser humano queda apartado de la visión de conjunto o, incluso, es eliminado de ella. No podemos tomar este mundo como es, ni tampoco podemos abandonarlo. Esta posición paradójica desde la que el mundo se nos presenta, es muy similar a la que Dostoievski describe en *Apuntes del subsuelo*: incapaz de afirmar, incapaz de negar y sin más recurso que dispararse a la cabeza. Es un mundo que conduce al hombre a la desesperación. Sin embargo, para Dostoievski el asunto no concluye aquí. Para que nazca del desespero un despertar a la nihilidad hay que penetrar en las profundidades de las leyes del mundo natural y de la racionalidad inhumana de las que la ciencia se ocupa. En este nivel de profundidad, este despertar a la nihilidad

abre un horizonte que posibilita una libertad por encima de la necesidad y una vida por encima de la racionalidad. Ésta es la vida del «subsuelo». Para Dostoievski significa reintegrar la cuestión de la religión junto a, y en contra de, la del nihilismo.

El descubrimiento de esta complejidad de problemas en las profundidades de la existencia humana, desde luego, no era tarea únicamente para Dostoievski. De hecho, en nuestra época podemos ver que, dentro del mundo de la naturaleza y de sus leyes científicas, todo lo que ha llegado a ser tanto indiferente como paradójico para la existencia humana, descubre un problema fundamental para todas las religiones. Una religión basada meramente en la visión teleológica de la naturaleza es, por no decir más, inadecuada a nuestros tiempos. Sin embargo, ¿nos resulta posible considerar un orden natural tan indiferente a nuestro modo de ser humano como para eliminarlo de la pertenencia a un orden divino mayor? O, ese orden natural indiferente, ¿es del todo incompatible con el concepto de Dios? En cualquier caso, esto tan sólo puede ayudarnos a cuestionar seriamente las nociones antiguas de Dios y hombre. La religión todavía no se ha confrontado con la ciencia a este nivel fundamental.

En el pasado, muchas religiones tendían a ser motivadas únicamente a causa de la pregunta por el hombre. Sus fundamentos eran, tomando prestada una frase de Nietzsche, «humanos, demasiado humanos». Esto no nos coge por sorpresa: la religión tiene que ver con la salvación del hombre. Sin embargo, el que le concierna la salvación del hombre no es lo mismo que concluir que el fundamento de la capacidad de salvación reside en el dominio de los intereses humanos. Es más, el fundamento de la religión ha sido sacudido en la actualidad por un mundo desarrollado con indiferencia a los intereses humanos. En suma, el problema se reduce a qué le sucede a la religión –que es la relación entre Dios y el hombre– cuando su fundamento ha sido constituido desde la relación entre el hombre y un mundo insensible, por una parte, y entre ese mismo mundo y Dios, por otra.

Mientras el mundo se podía considerar desde un punto de vista teleológico no existía una dificultad real. Se veía una armonía fundamental entre ese mundo y la existencia del hombre. Se tomaba al hombre como el representante supremo de todas las cosas del mundo y permanecía en su centro. El significado y el *telos* de la existencia humana constituían los criterios del significado y el *telos* del mundo. Por tanto, la relación entre

Dios y el hombre se erigía en su propio eje y expulsaba al mundo a su periferia, y era de ese modo tanto si se pensaba el mundo positivamente, como la creación de Dios, o negativamente, como algo que hay que mantener apartado. Una vez colocado este eje, era posible establecer una relación entre Dios y el hombre basada exclusivamente en los intereses humanos y, sobre todo, personal.

Sin embargo, un mundo desinteresado por el hecho humano y ocupado en el hombre desde la situación paradójica mencionada, en la que el hombre no puede continuar y tampoco puede abandonar, no puede permanecer ya en la periferia de la relación entre Dios y el hombre. El mundo, por decirlo así, rebasa el eje vertical Dios-hombre y se coloca en un eje horizontal propio. Respecto al modo de existencia del hombre, el modelo teleológico anterior de la armonía da lugar a la contradicción paradójica. Y respecto a Dios, ya no es posible ver el mundo ordenado simplemente de acuerdo con la providencia o la voluntad divinas. Así, la impersonalidad total del mundo aparece como algo cualitativamente distinto de la personalidad humana o divina. En efecto, el mundo se abre paso en la relación personal entre Dios y el hombre.

Esto supone que el hombre ya no está en el mundo sólo personalmente. Como ser, completamente material y biológico, está regido por las leyes indiferentes de la naturaleza. Esas leyes abarcan todo lo que hay en el mundo, lo no-vivo, lo vivo y lo humano, y lo gobiernan sin distinción. Tampoco los intereses humanos establecen diferencias. Por ejemplo, cuando alguien tira un mendrugo de pan y un perro se pone en pie de un salto y lo coge al vuelo, el movimiento del brazo de la persona, el vuelo del pan y la respuesta del perro están sujetos a las leyes de la naturaleza. O, también, en el funcionamiento de las leyes naturales no es importante que el poder atómico se emplee para matar a un gran número de personas o se aplique a objetivos pacíficos: en ambos casos despliegan la misma fría inhumanidad, la misma indiferencia por los intereses humanos. Esas leyes siguen rigiendo todo lo que existe, incluido el hombre.

Las religiones han tendido, hasta el momento, a poner el énfasis exclusivamente en el aspecto de la vida. El alma ha sido examinada únicamente desde la vida; nociones como personalidad y espíritu también se han basado en ese aspecto. Y, desde el comienzo, la vida es una con la muerte, lo que supone que todas las cosas vivas, tal como son, pueden ser contempladas bajo la forma de la muerte.

En el budismo hay un método de meditación conocido como la «contemplación del rostro de la muerte». (En sus estadios primitivos el cristianismo había tenido algo similar.) Los artistas japoneses han pintado a menudo este tema retratando una calavera yacente en las estepas de hierba. El gran poeta Bashō presenta uno de sus haikus con el comentario:

En la casa de Honma Shume, en la pared de su escenario Noh, cuelga una pintura: un cuadro de esqueletos con flautas y tambores. A decir verdad, ¿puede el rostro de la vida ser otra cosa que eso? Y aquel antiguo relato acerca del hombre que usaba una calavera como almohada y, al final, era incapaz de distinguir el sueño de la realidad, aquél, también nos dice algo sobre la vida.

Su haiku sigue:

Destellos de relámpagos –
muy cerca de mi cara,
¡la hierba de la estepa!

Bashō, en una ocasión, en el curso de sus viajes, se vio obligado a pasar la noche a la intemperie. El destello repentino de un relámpago en la oscuridad le mostró que estaba acostado en un prado, con la hierba de la estepa junto a su cara. La tradición budista de la contemplación del rostro de la muerte, y la frecuencia del tema en el arte, le debieron llevar a componer el poema. Sin embargo, hay algo nuevo en él. Un hombre vivo se experimenta a sí mismo como vivo en la imagen de la calavera sobre la hierba de la estepa. El dicho zen «calaveras por todo el campo» apunta a algo más que a un simple prado. Imagínese Ginza o Broadway: tarde o temprano, llegará el momento en que se convertirán en prados cubiertos de hierba.

Al salir del Templo, le dijo uno de sus discípulos: «Maestro, mira qué piedras y qué construcciones». Jesús les dijo: «¿Veis estas grandiosas construcciones? No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida» (Mc 13, 1-2).

En realidad no es necesario que las construcciones sean derribadas o echadas a perder. Puede verse Ginza en toda su magnificencia como un campo de hierba de la estepa o puede verse como si tuviera una doble exposición. Pues en verdad, la realidad misma está doblemente estratifi-

cada. De aquí a cientos de años, ninguno de los que en este momento caminan por Ginza estará vivo, ni los jóvenes ni los viejos, ni los hombres, ni las mujeres. Como reza el viejo dicho: «Con un único pensamiento, diez mil años. Y con diez mil años, un único pensamiento». En el destello de un relámpago ante la visión de la mente, lo que será real de aquí a cien años, ya es una realidad hoy. Podemos contemplar a los vivos, como aquellos que caminan rebosantes de salud por Ginza, y ver, con la doble exposición, un retrato de la muerte. Las líneas de Bashō también tratan de Ginza.

Entre los poetas modernos occidentales también puede encontrarse una doble visión de este tipo. T. S. Eliot escribe en *The Wasteland* [La tierra baldía]:

> *Ciudad irreal,*
> *bajo la niebla parda de un amanecer de invierno,*
> *una multitud fluía por el Puente de Londres, tantos,*
> *no creía que la muerte hubiera deshecho a tantos.*

La última línea está tomada de la procesión de los muertos del *Infierno*[13] de Dante, que en la visión de Eliot se transforma en corrientes humanas que desbordan el Puente de Londres. El Londres real se descubre irreal ante sus ojos, como muerto (Eliot, en la sección que cierra *The Wasteland*, también vuelve su doble lente hacia la historia. Centros del desarrollo de la cultura occidental como Jerusalén, Atenas, Alejandría y Viena son contemplados como irreales).

Esta doble exposición es la visión verdadera de la realidad. La realidad misma la requiere. El espíritu, la personalidad, la vida y cualquier asunto se unen en ella y dejan de estar separados. Aparecen como los diversos planos de un solo sujeto, cada uno de ellos pertenece a la realidad pero la realidad fundamental es su superposición en un todo único que admite ser representado estrato por estrato. No es como si sólo una de las representaciones fuese verdadera y por eso todas las demás pudieran reducirse a ella. La realidad elude todo intento de reducción. En el mismo sentido, el aspecto de la vida y el de la muerte son igualmente reales, y la realidad es aquello que aparece ahora como vida ahora como muerte. Es ambas, la vida y la muerte y, al mismo tiempo, no es ni la vida ni la muerte. Es lo que llamamos la no-dualidad de vida y muerte. Dejemos a un

lado esta cuestión para considerarla más tarde, por ahora es suficiente observar que el corte a través de la realidad revela el aspecto de la muerte, hasta el momento llamado material, y el de la vida, vital. El alma, la personalidad, el espíritu, etc., han sido contemplados exclusivamente desde este último aspecto de la vida; también Dios.

Desde los tiempos antiguos, a menudo se ha hablado de las calamidades naturales y humanas como castigos del cielo, la ira de Dios, o cosas de ese tipo. La caída de Israel era para los profetas un azote fustigado por la cólera de Dios hacia quienes se habían vuelto en su contra. Tanto los cristianos como gentes de otras creencias veían el saqueo de Roma por Alarico y sus tropas como un castigo divino, y se culpaban unos a otros. Ejemplos como éstos muestran que el orden de la naturaleza y de la historia había llegado a considerarse, teleológicamente, dependiente de una personalidad divina, y que la relación entre Dios y el hombre se consideraba, principalmente, como una cuestión de los intereses humanos. Sin embargo, las leyes del mundo natural que rigen sobre la vida y asuntos similares, que gobiernan tanto la vida como la muerte, son indiferentes a las cuestiones de nuestra vida y nuestra muerte, a la fortuna y la desgracia que acuden a nuestro encuentro, al bien y al mal que cometemos. La naturaleza recibe con indiferencia distinciones como éstas porque pertenecen a las preocupaciones del hombre. Y en el ámbito del hombre, la insensibilidad de la naturaleza se percibe como distante y sin sentimientos, a veces incluso como fría y cruel.

Si las propias leyes de la naturaleza son atribuidas a Dios como parte del orden creado por él, entonces, tal vez exista otro aspecto de Dios diferente del personal que contenga esa fría indiferencia. O quizás deberíamos concluir que, al fin y al cabo, las leyes de la naturaleza no pertenecen a Dios, en cuyo caso Dios perdería su ser absoluto y dejaría así de ser Dios. La pregunta «¿qué deberíamos hacer con este problema?» reclama, básicamente, volver a examinar la noción de personalidad tal como la hemos utilizado hasta el momento para referirnos a Dios y al hombre.

Otra cuestión, que también sale a relucir en el problema de la religión y de la ciencia, debe añadirse al conflicto entre las visiones del científico moderno y de la religión tradicional (en particular, del cristianismo): el despertar en el hombre moderno de su propia subjetividad. Puesto que estos dos temas están relacionados, es necesario tratarlos a continuación, aunque sea de forma breve.

II

Desde el advenimiento de los tiempos modernos, la visión del mundo de las ciencias naturales se ha vinculado a la cuestión del ateísmo. La negación de la existencia de un Dios personal surge a consecuencia del rechazo de una visión teleológica del mundo. En general, este ateísmo ha adoptado el punto de vista del racionalismo científico, sus contenidos se reducen a una forma de materialismo y su espíritu al progreso.

El elemento materialista del ateísmo moderno guarda relación con el hecho de que ha tomado la materia como esencia de las cosas del mundo. El elemento del racionalismo científico proviene de la afirmación del poder y el derecho de la razón humana para controlar el mundo. A diferencia del punto de vista de la racionalidad metafísica anterior, que se consideraba constituida por el orden divino de la creación y sujeta a éste, el nuevo racionalismo ha supuesto el consiguiente desmantelamiento del orden divino por la misma razón humana. El mundo ha sido entendido de forma materialista y mecanicista porque su orden ha perdido el sentido de dependencia de la voluntad personal de Dios, que una vez tuvo bajo el esquema teleológico. El carácter del mundo se ha divorciado del carácter personal de Dios, lo que significa, a su vez, que el mundo era considerado completamente accesible a la razón humana, pues la visión materialista del mundo implica que la materia mundana es absolutamente pasiva ante el control del hombre. A la inversa, el hombre llegaba a una conciencia de su propia razón como algo absolutamente activo y libre, de acuerdo con la idea de que todas las cosas del mundo son reductibles en esencia a la materia y desde la perspectiva de quien controla el mundo. Así, la razón humana se transfería a un campo en el que parecía disfrutar de una autoridad absoluta, donde nunca más tendría la necesidad ni la oportunidad de creerse perteneciente a un orden divino o subordinada a la voluntad de Dios.

De esta forma, la idea de progreso surgía de la unión de la materia prima del mundo, pasiva, y la razón humana agente, absoluta y formativa. En un mundo totalmente pasivo, la razón se siente capaz de avanzar en la autoconciencia y de imponer una forma racional a ese mundo. En efecto, la razón debe funcionar desde esta forma, dar lugar a un futuro que abra una senda de progreso ilimitado. El optimismo del ateísmo que originó la Ilustración era de este tipo.

Por tanto, el ateísmo moderno se compone de tres elementos: mate-

rialismo, racionalismo científico e idea de progreso. Tomados en su conjunto muestran el despertar del hombre a la subjetividad libre e independiente. En otros términos, el resultado de la coalición entre el despertar de la subjetividad en la razón y la visión materialista del mundo, ambas unidas en el rechazo a la existencia de Dios, puede llamarse ateísmo del progreso.

Pero el ateísmo ha dado un paso adelante en nuestra época. Por una parte, hay un sentimiento de sinsentido de un mundo puramente materialista y mecanicista, acompañado de la conciencia de la nihilidad que yace oculta justo bajo la superficie del mundo. Por otra, hoy día sólo parece posible referirse a la subjetividad como un despertar a la nihilidad en el interior de la naturaleza que trasciende la razón y constituye el verdadero fundamento en el que situarse. Sentir esta nihilidad a nuestros pies es atravesar la existencia de todas las cosas a la vez, rompiendo de golpe la dimensión en la que se piensa que todas las cosas del mundo tienen una existencia objetiva, y abrir una perspectiva de la subjetividad del hombre que no puede ser reducida a mera existencia objetiva. Como mencioné anteriormente, esta forma de subjetivización es la del ateísmo moderno.

Si este ateísmo se compara con el cristianismo, la conciencia de una nihilidad subyacente a todas las cosas del mundo y el propio mundo, que encontramos en el ateísmo, tiene su contrapartida en el *nihilum* que aparece en la concepción cristiana de la creación divina como *creatio ex nihilo*. Además, la postura desde la que el sujeto se arroja en la nihilidad –la posición subjetiva de la nihilidad–, ocasionada por la decisión de no depender de algo ajeno a sí mismo, es análoga a la subjetividad absoluta del Dios que dice de sí: «Yo soy el que soy». Es decir, en el acto de reemplazar el locus del Dios cuya existencia ha sido negada con la nihilidad, el *nihilum* de la *creatio ex nihilo* se convierte en un abismo para la conciencia de la nihilidad del ateísmo contemporáneo. El yo y el mundo encuentran su fundamento en este abismo de nihilidad. Aquí vemos la manifestación del despertar de la subjetividad que el ateísmo moderno ha buscado desde un principio.

Esto es evidente en el caso de Nietzsche. También Sartre, como mencionamos antes, muestra tendencias similares. Cada uno de estos ateísmos tiene que ver con el existencialismo. Es decir, el ateísmo ha sido subjetivizado, la nihilidad se ha convertido en el campo del llamado éxtasis de la propia existencia y el horizonte de la trascendencia no se ha desplega-

do orientado hacia Dios sino hacia la nihilidad. Por supuesto, un ateísmo así no puede suscribir ya la idea de progreso del primer ateísmo, ni puede permitirse ser tan ingenuamente optimista. Al contrario, los rasgos característicos del ateísmo actual son los siguientes: conciencia de una crisis humana más fundamental, sufrimiento por la propia existencia y una decisión exaltada de sostener firmemente la independencia de la mismidad humana, sin confiar en algo exterior al yo, afanándose por ser completamente uno mismo, y de ese modo, escapar de la crisis fundamental de la existencia humana.

De ambas posturas sobre el ateísmo y el existencialismo, la de Nietzsche es mucho más comprehensiva y penetrante que la de Sartre. El existencialismo de Sartre está confinado a un marco humanista que desplaza la afirmación absoluta de Dios hacia el hombre. Pero la cuestión del ateísmo no está sólo vinculada originalmente a la existencia humana, sino que mantiene una relación estrecha con la existencia de todas las cosas, o sea, del mundo. El ateísmo también debe apuntar a una conversión fundamental de la forma de ver el mundo.

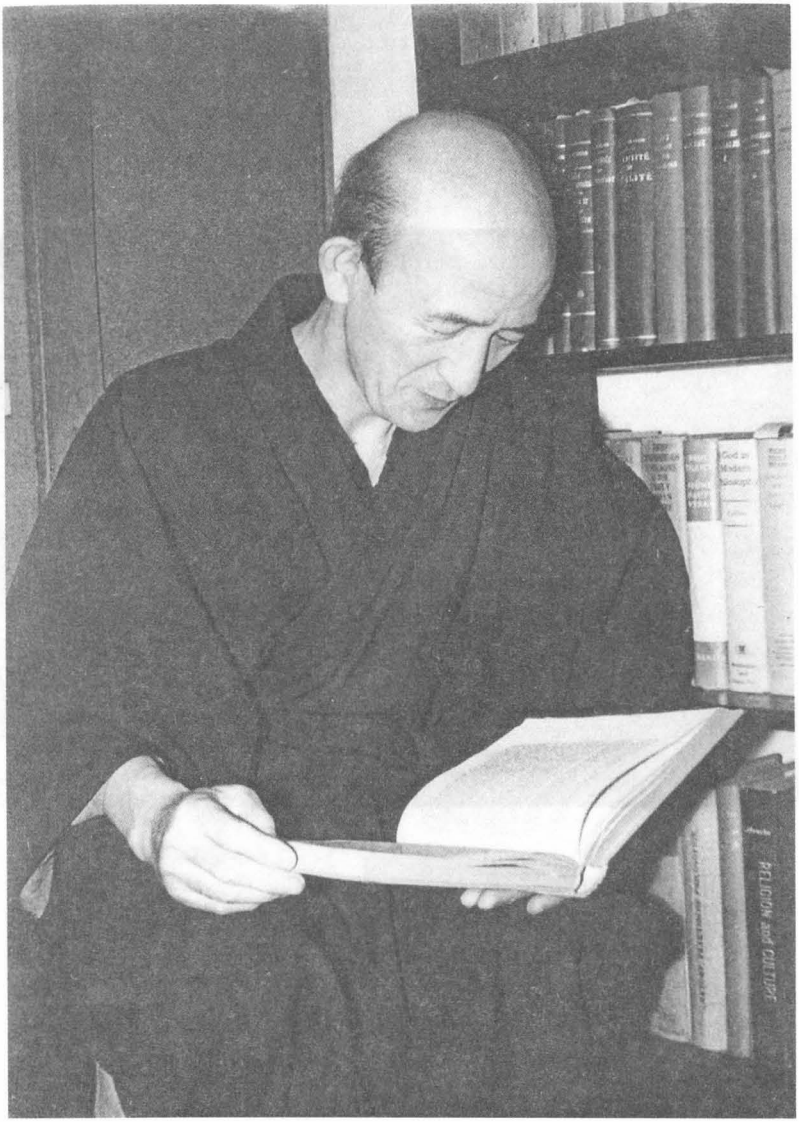
Aquí estoy tratando, apropiándome de una analogía de Nietzsche, de un cambio catastrófico similar al que tuvo lugar en la historia natural cuando emergieron las tierras secas del mar y muchos de los animales que vivían en él se vieron obligados a habitar la tierra. Esto significó alterar radicalmente su forma de vida, su manera de ver las cosas y sus hábitos –en suma, una reorientación fundamental de su modo de ser y de valorar–. El cambio que supone el ateísmo sería como si la tierra entera se hundiera de nuevo en el mar, obligando a todos los animales terrestres a volverse marinos. Representa un cambio tan fundamental que no sólo el modo de existencia humano, sino también la propia forma visible del mundo, debe experimentar una transformación radical. Por ejemplo, las cosas individuales pierden su sustancialidad al ser fundamentadas en la nihilidad y vienen a parecerse a las olas del mar. El mundo adquiere este aspecto desde la perspectiva del «eterno retorno». Requiere también una conversión fundamental del modo de ser humano en el mundo, que en Nietzsche se presenta como el impulso hacia una nueva religiosidad –en el fondo distinta de las religiones antiguas pero, con todo, una nueva religiosidad–, a la que se refiere simbólicamente como lo dionisíaco.

A pesar de que hablemos aquí de ateísmo o de un «hombre sin Dios» (como Nietzsche en *Así habló Zaratustra*) lo hacemos en un sentido fun-

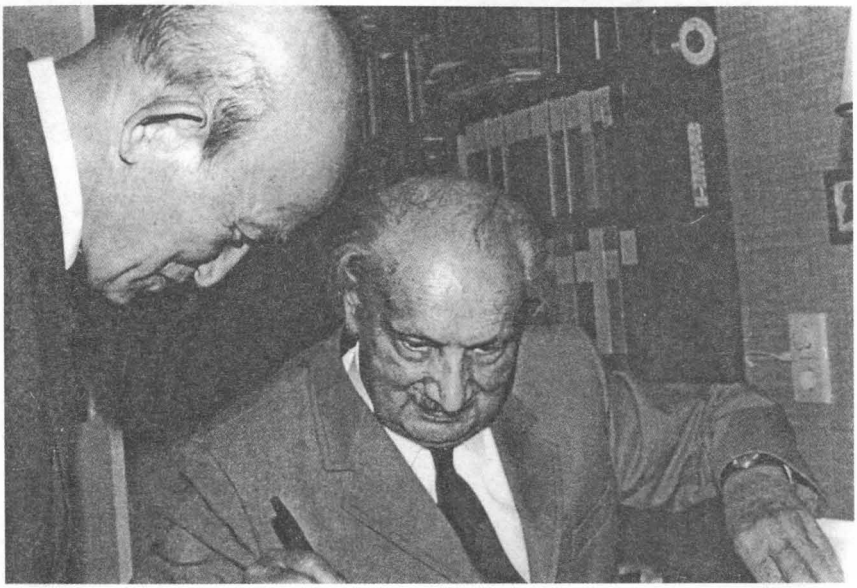
damentalmente distinto del que acostumbran utilizar las primeras formas de ateísmo o los ateos típicos. De forma similar, a pesar de que Nietzsche enfatizaba un modo de ser «inhumano», no abogaba por algo que sustituyera, en el mismo plano, a lo que normalmente llamamos humano. Su intento era más bien postular un nuevo modo de ser humano, más allá del marco de lo «humano», para forjar una forma nueva de lo humano desde más allá de los límites de la existencia centrada en el hombre, «más allá del bien y del mal». Éste es el sentido de su imagen del «superhombre», que personifica la doctrina de que «el hombre es algo que deberá ser superado»[14]. Esta idea de Nietzsche, aparentemente fantasiosa, es el resultado del intento de llevar hasta las últimas consecuencias la conversión fundamental del modo propio de ser humano y de ver el mundo en la forma radical que implica el ateísmo.

Por su parte, Sartre afirmaría también que el existencialismo intenta proceder de acuerdo con las consecuencias del ateísmo. La diferencia estriba en que limita su comprensión del hombre al campo de la conciencia. Y, además, a pesar de que admite que la Existenz llega al ser de la nada, en lo que se refiere al mundo y las cosas que hay en él, no deja de considerarlos desde el campo de la conciencia. El hecho de que no actúe radicalmente con arreglo a las consecuencias del ateísmo parece claro desde su presentación del existencialismo como un humanismo. El ateísmo alcanza su punto culminante esencialmente con Nietzsche, al recibir su subjetivización verdaderamente radical; la nihilidad llega a poseer una cualidad trascendente con el campo del éxtasis de la propia existencia, y la libertad y la confianza del hombre en sí mismo son llevadas a una firme confrontación con la cuestión de la dependencia de Dios.

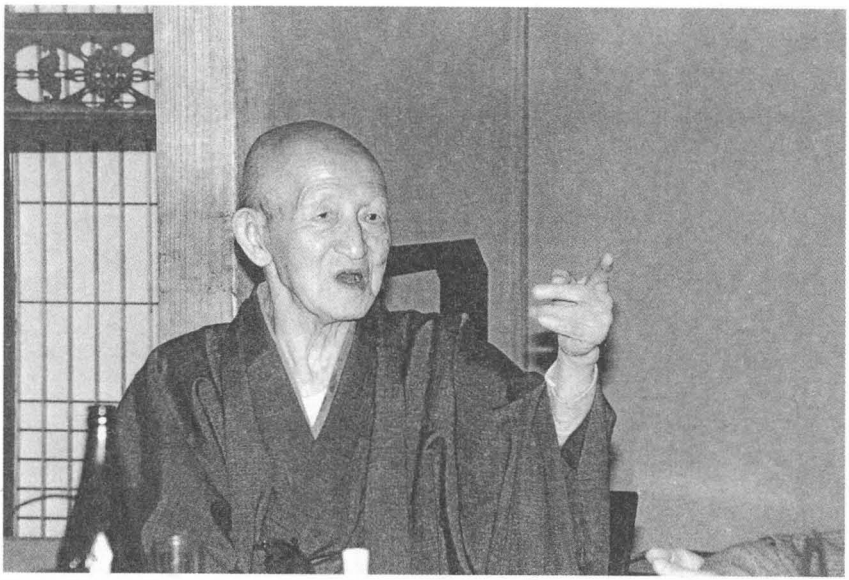
Kierkegaard, como sabemos, buscaba resolver la misma confrontación en la dirección de la fe. En su caso, el existencialismo –o el énfasis en la subjetividad– consistía en situar al hombre en el momento de la decisión en que debe escoger entre estas dos opciones: o considerar su existencia fundamentada en la salvación divina y sostenida por ella, o sufrir la desesperación del «malestar hacia la muerte» que no admite la salvación y, por tanto, caer en una existencia inauténtica. En este último caso, nos engañamos al suponer que la existencia real es la del yo que desea ser él mismo, sin fundamentarse en Dios, y de ahí que surja la nihilidad del fundamento de su propia existencia que, a su debido tiempo, le conduce a la condenación eterna.



Keiji Nishitani en su casa de Kioto, c. 1960.

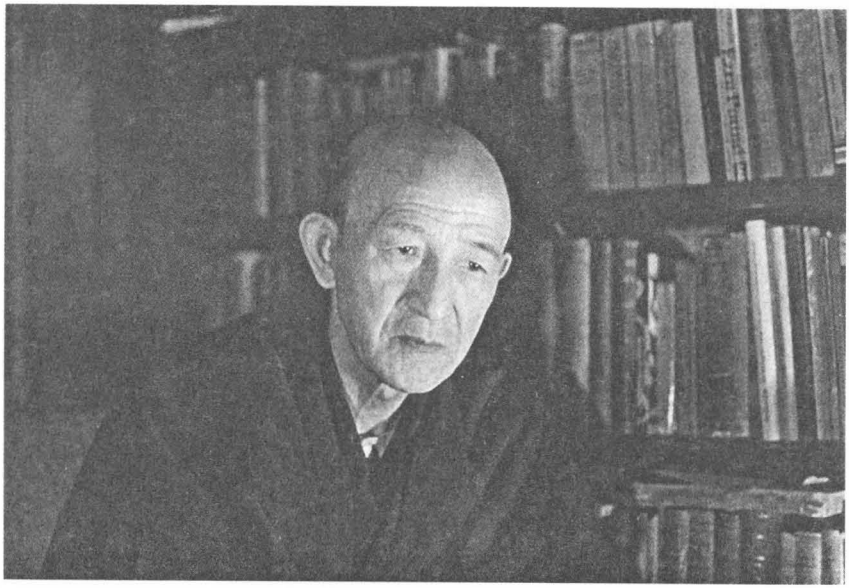


K. Nishitani y Martin Heidegger
en la casa de éste en Friburgo, 1972.



El profesor K. Nishitani a la edad de 90 años.

Keiji Nishitani,
Shizuteru Ueda y Seikō Hirata.

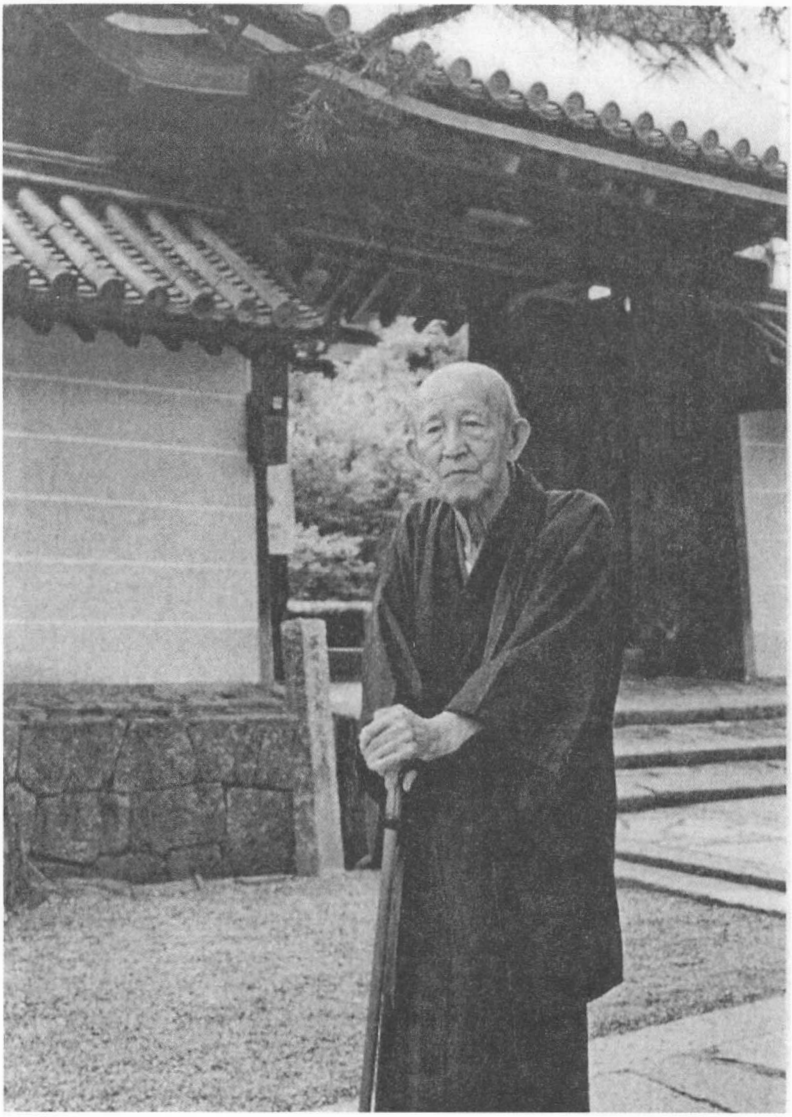


K. Nishitani a los 71 años, en 1971.

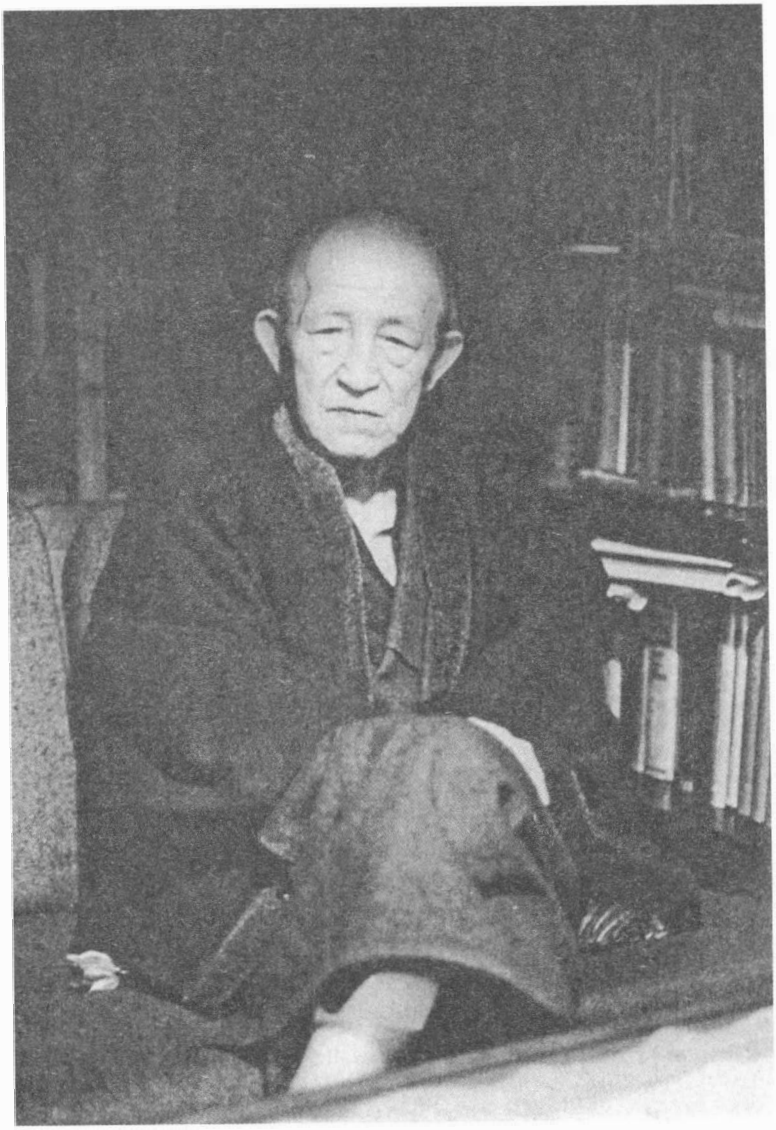
K. Nishitani en la pensión
Maximilian de Friburgo, 1937.

En el monasterio Myōshin-ji, Reuin-in, en 1957,
con ocasión del 13° aniversario de la muerte
de su maestro Kitaro Nishida.

K. Nishitani hacia 1975.



En el monasterio Myōshin-ji, Reuin-in, en 1990.



K. Nishitani en su casa.

Por tanto, el existencialismo adquiere en Nietzsche y Kierkegaard un significado fundamentalmente religioso, como una confrontación entre la subjetividad humana y Dios, y después se divide en tendencias teístas y ateas. Sin embargo, mientras que el pensamiento de Nietzsche maduró tras pasar por los fuegos purgativos de la visión del mundo mecanicista y fue capaz de enfrentarla al modo de ser humano nuevo, velado por la aparición de la ciencia natural moderna[15], en el pensamiento de Kierkegaard no puede hallarse esa confrontación radical. Por consiguiente, la nihilidad no asume en Kierkegaard el sentido del abismo en que el ser sí mismo del hombre llega a su trascendencia extática. En *El concepto de angustia* puede verse el germen de esta idea pero no su desarrollo dentro de su pensamiento general hacia un encuentro adecuado con el problema de la religión y la ciencia.

III

En la primera sección de este capítulo observamos que las leyes de la naturaleza han llegado a ser completamente indiferentes al hombre y a sus intereses desde la visión científica moderna. El control del mundo de esas leyes ha aparecido como algo que rebasa la relación entre Dios y el hombre que una vez estuvo presente en la experiencia religiosa. Vimos que este mundo había asumido las características del estar esencialmente desvinculado de Dios y el hombre, en tanto que entidades personales, o más bien, que se había mostrado esencialmente incompatible con la idea de personalidad. Sugerimos aquí la necesidad de volver a examinar la idea de personalidad abrigada en el pasado respecto a ambos, Dios y hombre.

En la sección anterior nos referimos a que la cuestión del despertar del hombre moderno a la subjetividad está ligada al problema de la visión científica de la naturaleza. Destacamos que en nuestros días esta conciencia ha alcanzado su culminación en la subjetivización del ateísmo. En otros términos, la nihilidad que anuncia la muerte de Dios emerge del fondo del mundo material y mecanicista, y es percibida por el hombre moderno como un abismo en el que experimenta la trascendencia extática de la propia existencia. Esa subjetividad alcanza su verdadero sentido sólo cuando el hombre ha sentido la apertura de ese abismo en el fondo de su existencia. Sólo entonces despierta a su libertad e independencia verdaderas.

Estas cuestiones, históricamente hablando, están íntimamente relacio-

nadas con el cristianismo, que ha funcionado a la vez como matriz y antagonista de la ciencia moderna desde sus orígenes, en el Renacimiento, o incluso antes. Y lo mismo puede decirse respecto al ateísmo moderno, cuyas diversas formas son impensables sin el cristianismo. Si elaboramos la genealogía de las ideas que han constituido los elementos del ateísmo moderno –por ejemplo, la idea de una ley natural de la necesidad inflexible, la idea de progreso y la idea de justicia social, que ha motivado tantas revoluciones sociales– al final regresamos al cristianismo. Nietzsche, al elaborar su ataque radical contra el cristianismo, expresaba una actitud alimentada por el propio cristianismo, es decir, la persecución constante e intransigente de la verdad. Por tanto, examinemos el problema con la atención puesta en los orígenes del cristianismo.

Me gustaría introducir esta consideración con un pasaje célebre del Evangelio según san Mateo:

> Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros 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 os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles? Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial (Mt 5, 43-48).

Hay dos aspectos a destacar de este pasaje. El primero es el mandato de amar a los enemigos tanto como a los amigos, presentado como la manera de llegar a ser tan perfectos como Dios. En el budismo se conoce como «el amor indiferenciador entre enemistad y amistad». El segundo aspecto es el ejemplo citado como perfección: que Dios haga salir el sol sobre buenos y malos, y a la lluvia caer sobre justos e injustos. Este fenómeno es similar al que me referí antes como indiferencia de la naturaleza, salvo que aquí no es una indiferencia fría e insensible, sino de amor. Es un amor indiferenciador que trasciende las distinciones que hace el hombre entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto.

La indiferencia de la naturaleza lo reduce todo al nivel de la abstracción superior del común denominador, sea un hecho o un elemento físico determinado. La indiferenciación del amor, por el contrario, abraza

a todas las cosas en una forma más concreta, por ejemplo, a los hombres buenos y malos, y acepta las diferencias como tales.

¿Qué es este amor indiferenciador, este *agapé*, que ama incluso a los enemigos? En una palabra: el «vaciarse uno mismo». En el caso de Cristo significa que adopta la forma de hombre y se convierte en un siervo, de acuerdo con la voluntad de Dios, que es el origen de la *ekkenōsis* o el «vaciarse» de Cristo. El amor de Dios es tal, que se muestra con la voluntad de perdonar incluso al pecador que se ha vuelto en su contra y este amor que perdona es una expresión de la perfección de Dios, que acepta sin distinción tanto lo malo como lo bueno. De acuerdo con esto, puede decirse que el significado de autovaciamiento está contenido en el interior de Dios mismo. En Cristo, la *ekkenōsis* se realiza en el hecho de quien tenía la forma de Dios y tomó la de un siervo; en Dios está implícita en su perfección original. Es decir, el hecho propio del ser divino de Dios encierra esencialmente la característica de «haberse vaciado». En Cristo nos referimos a una acción que ha sido cumplida; en Dios a una naturaleza original. Lo que es *ekkenōsis* para el Hijo es *kenōsis* para el Padre. En Oriente, esto se llamaría *anātman*, o no-yo[16].

Odiar a los enemigos y amar a los amigos son sentimientos típicos del amor humano, pertenecen al campo del yo. El amor indiferenciador pertenece al dominio del no-yo. Y esta característica del no-yo está contenida por naturaleza en la perfección de Dios. El hombre, para actualizar esta perfección de Dios, ser perfecto como el Padre celestial y así «convertirse en hijo de Dios», debe comprometerse a amar a sus enemigos. Esto requiere una transición del amor humano diferenciador a un amor divino indiferenciador, lo que significa rechazar el eros e iniciarse en el agapé, rechazar el yo y dar comienzo al no-yo. Cristo encarna esta perfección de Dios a través del amor por el cual se vació de su igualdad con Dios para tomar la forma de un siervo entre los hombres. Se dice que el cristiano practica o imita la perfección autovaciada cuando se convierte de un amor humano diferenciador al amor divino indiferenciador.

A pesar de que el amor del autovaciado, de la negación del yo, se pueda admitir como característico de la perfección divina, apuntamos hacia esa perfección de forma expresa al referirnos a un modo de ser perfecto, más que a una actividad de autovaciado o al amor que está tipificado en Cristo y ordenado al hombre. En otros términos, como se mencionaba en el primer capítulo, el tipo de cualidad a la que nos referimos como au-

tovaciado se puede considerar vinculada desde el principio, esencialmente, a la noción de la perfección de Dios, y considerar que la actividad del amor consiste en la encarnación o la práctica de esa perfección. También la perfección de Dios, contemplada en relación al amor como un hecho o una actividad, puede llamarse amor. Sin embargo, si la actividad del amor tiene un carácter personal –y creo que así es– entonces, no hay más remedio que concluir que la perfección de Dios y el amor en 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 esta perfección. Aquí está implícita una cualidad de transpersonalidad o impersonalidad.

Como ya se observó, no tomamos el término «impersonal» como lo contrario de personal, sino como lo personalmente impersonal. Con el amor indiferenciador, que hace salir el sol sobre buenos y malos y a la lluvia caer sobre justos e injustos, nos formamos una idea de esa impersonalidad personal. En un pasaje anterior del evangelio de Mateo se llamaba al cielo trono de Dios y a la tierra el escabel de sus pies. También se podría aplicar ahí el mismo sentido de personalidad impersonal adoptado en nuestra discusión sobre la omnipresencia y omnipotencia de Dios, así como a la impersonalidad con la que Dios se adelanta y se sitúa por encima de las posiciones de lo meramente personal y de lo que se deriva de la personalidad.

El amor indiferenciador, que hace que el sol salga sobre los buenos y los malos, los enemigos y los aliados, contiene, como dijimos, la cualidad del no-yo. El no-yo (anātman) representa un punto de vista fundamental del budismo llamado la «gran sabiduría» *(mahā-prajñā)* y la «gran compasión» *(mahā-karuṇā)*. He tenido ocasión de referirme a ello brevemente al principio del primer capítulo; aquí basta con añadir una palabra acerca de la mahā-karuṇā, el «gran corazón compasivo», el equivalente en esencia a la analogía bíblica que nos dice que no hay egoísmo o selectividad en el amanecer. En el cielo, el sol no establece distinciones sobre donde hacer brillar a sus rayos, ni muestra preferencias como simpatías o aversiones. No hay egoísmo en su brillar. Esta ausencia de egoísmo es lo que se quiere decir con no-yo o vacuidad (śūnyatā). La perfección de Dios tiene este punto en común con el gran corazón compasivo del budismo. Al mismo tiempo, se requiere del hombre la perfección divina.

Debería quedar claro sobre lo dicho que la perfección de Dios es al-

go cualitativamente distinto de, por ejemplo, lo absoluto personal de Dios, que escogió a Israel como pueblo elegido, ordena con voluntad y autoridad absolutas, ama a los justos y castiga a los pecadores. Si el significado de la perfección es concebido como un no-yo, no selectivo, entonces no puede tomarse en ningún sentido la personalidad que se ocupa de hacer elecciones como una forma de perfección. Tenemos, pues, dos maneras distintas de considerar al Dios de la Biblia. En el pasado, la cristiandad ha tendido a centrarse sólo en el aspecto personal de Dios. Son pocos los ejemplos en que se presta atención a lo impersonal.

Mi propósito es retomar aquí este problema para relacionarlo con el de la religión y la ciencia. Por una parte, queremos saber si la naturaleza, tal como la ha comprendido la ciencia natural moderna, es decir a pesar de su insensibilidad e indiferencia al bien y al mal, a las fortunas y las desgracias de los hombres, todavía podría pensarse como perteneciente a Dios; y, por otra, si esta visión moderna de la naturaleza como insensible está conectada con la cuestión de la independencia libre del hombre y con su despertar a la subjetividad. Debemos preguntarnos por la noción de lo personal en Dios e indagar en el dominio de lo transpersonal, puesto que en nuestra época este problema múltiple se ha demostrado difícil de resolver.

En mi opinión, la historia del dogmatismo cristiano no nos provee de un aparato teológico elaborado para hacer frente a este problema múltiple. En efecto, la visión de la naturaleza que nos ha ofrecido la ciencia moderna sólo recientemente se ha convertido en un problema acusado para la religión; no creo que el cristianismo haya producido durante este tiempo algún pensamiento capaz de establecer un contacto con el tema lo suficientemente profundo, o lo haya planteado de forma auténtica. No han faltado del todo intentos de descubrir la faceta transpersonal de Dios en relación a cuestiones como la independencia libre del hombre y su despertar a la subjetividad. Estos intentos pertenecen a la tradición conocida como la teología negativa. Si partimos del problema de la religión y la ciencia, las cuestiones de la libertad y la autonomía parecen ser relevantes sólo indirectamente, pero ya que las hemos tomado como indicadores de otro aspecto del mismo tema desde el principio, me gustaría dirigirme a ellas antes de seguir adelante.

IV

Empecemos con una mirada al pensamiento del Maestro Eckhart, quien ofrece el ejemplo más radical de la teología negativa. Eckhart es bien conocido por su distinción entre Dios *(Gott)* y la deidad *(Gottheit)*, que él llama la «esencia de Dios». Por supuesto, a pesar de esta terminología, no pensaba en dos dioses. Deidad quiere decir «Dios en sí mismo», al que Eckhart considera como nada absoluta[17].

Para Eckhart, la nada absoluta se refiere al lugar en que todos los modos de ser son trascendidos, no únicamente los diversos modos de los seres creados sino también los del ser divino, como Creador o Amor Divino. Dice que el Creador es la forma de Dios revelada a las criaturas y contemplada desde el punto de vista de las criaturas y, como tal, no puede tomarse como Dios en sí mismo, como esencia de Dios. Y sucede lo mismo cuando se dice de Dios que es Amor o Bondad. La esencia de Dios, inefable desde cualquier modo de ser (y desde cualquier forma), sólo puede ser expresada como nada absoluta. (Hablando con propiedad, incluso referirse a «esencia» resulta ya inadecuado.)

Ahora bien, al decir que el hombre ha sido creado a imagen de Dios se incluye a la deidad de la nada absoluta. Se dice que el hombre llega a ser «hijo de Dios» cuando la imagen de Dios es activa en el alma humana, a través de la acción del Espíritu Santo. Eckhart lo llama «el nacimiento de Dios en el alma».

La encarnación de Dios en Cristo representa, como hecho histórico, el «nacimiento de Dios» en el mundo de los hombres. Eckhart lleva este hecho al interior del alma humana. Cuando un ser humano llega a ser así la viva imagen de Dios, se revela en el interior de su alma un camino que conduce a la esencia de Dios, porque el Dios que nace en su interior –Cristo vivo en el interior de su alma– no incluye sólo al Dios pleno de la Trinidad, sino también a la deidad. Para el alma, ascender por el camino que le ha sido revelado supone penetrar, paso a paso, en el interior profundo de Dios y, finalmente, alcanzar la unión con él. Esta unión a la que nos referimos no es la simple aproximación de dos objetos desde direcciones opuestas, que se encuentran y se unen. Todo el proceso significa más bien que desde lo más profundo de la propia alma, el elemento del yo es atravesado, una y otra vez.

El nacimiento de Dios en el alma ya presenta una descomposición de la egoidad o voluntad del yo, o del modo de ser egocéntrico del alma;

pero es sólo el primer paso. El alma avanza en la revelación de las profundidades de Dios, al disolverse en lo más hondo de su propio interior, al penetrar en el Dios que ha nacido en su interior. Aun al hacerlo, el alma regresa cada vez más profundamente a sí misma y llega a ser ella misma cada vez de forma más verdadera. Eckhart lo concibe como el «atravesar *(Durchbruch)* del alma en Dios» con su consumación última en el llegar a la esencia de Dios, la nada absoluta, un lugar en el que ni una sola cosa permanece. Llama a ese lugar el «desierto» de la deidad.

El alma ahí está completamente privada de la egoidad. Es el fundamento último del alma, su «fondo sin fondo». A pesar de que esto indica el lugar en el cual el alma puede volver a ser sí misma por primera vez, al mismo tiempo, es el lugar en el que Dios es en sí mismo. Es el fundamento de Dios: «Así como Dios me atraviesa, a la vez, yo le atravieso. Dios conduce a este espíritu a un desierto y a la unidad de sí mismo, allí donde es un puro Uno que brota de sí mismo»[18].

En realidad, aquí ya no se puede hablar de unión. De hecho, el mismo Eckhart recalca que la cuestión no es estar unido a Dios *(Deo unitum esse)*, sino ser uno con Dios *(unum esse cum Deo)*. Esto es, si se quiere, la propia identidad del alma es autoidéntica a la autoidentidad de Dios. Esto lleva al alma al desierto de la muerte absoluta y, al mismo tiempo, le revela una fuente de vida absoluta «que brota en su interior». Es una fuente de la vida eterna de Dios y, a la vez, del alma; en ella, Dios y el alma son un solo «puro Uno» vivo. En otra parte, Eckhart se expresa en estos términos: «El fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios [...] Aquí vivo de lo mío, como Dios vive de lo suyo [...]. El ojo con que veo a Dios es el ojo con que Dios me ve»[19].

La originalidad del pensamiento de Eckhart nos sugiere varias consideraciones. La primera es que sitúa la esencia de Dios en un lugar más allá del Dios personal, que queda en suspenso para los seres creados. La segunda es que esta esencia de Dios, o deidad, es considerada una nada absoluta y, más aún, se convierte en el ámbito de nuestra muerte-en-la vida absoluta[20]. Y, tercera, el hombre tan sólo puede ser sí mismo verdaderamente en la deidad y, la consumación de la libertad y la independencia del hombre en la subjetividad, tan sólo puede ser efectiva en la manifestación de la nada absoluta.

Por supuesto, no me refiero a la egoidad subjetiva, justo al contrario, es la subjetividad que acontece con la muerte absoluta del yo (que Eckhart

llama «ser separado»[21], *Abgeschiedenheit*) y la pura unidad con Dios. Este enlace puro indica el carácter total no objetivo de esta unidad. Para Eckhart, incluso la *unio mystica*, contemplada tradicionalmente como el estadio final de perfección en la experiencia mística y adoptada para representar la unión con Dios *(Deo unitum esse)*, todavía considera al ser de Dios como un objeto con el que unirse. Detrás de estas presuposiciones se oculta el dualismo de sujeto y objeto. La perfecta consecución de la unión mística todavía no está del todo libre de la envoltura que ha roto al abrir; no es aún un signo de un regreso al yo y un despertar a su verdadera naturaleza; sólo puede tener lugar al perderse en Dios, en un Uno absoluto.

Por tanto, el propósito de la subjetividad en Eckhart necesita de la distinción entre Dios y deidad. El fundamento de la subjetividad sólo puede hallarse donde se alcanza la nada absoluta de la deidad, más allá de Dios, en el ámbito del «yo soy increado», en el cual, nos dice Eckhart, el sí mismo ha sido situado eternamente desde antes de la creación del mundo, permaneciendo en la deidad ya antes de que Dios pronunciara su Palabra. Más adelante considera que Dios en ese fundamento se descubre a través del alma más esencialmente, y que el alma da testimonio de Dios en tanto que presente en el *Dasein* del alma misma.

Lo dicho no debe hacernos suponer que Eckhart consideraba la nada absoluta y el «yo soy increado» como un país de ensueños alejado de la realidad, o un autoenclaustramiento embriagador de lo real. De hecho, prevenía fervientemente contra esas tendencias y elogiaba las actividades prácticas de la vida cotidiana[22]. Eckhart insiste en que a pesar de que se llame nada absoluta al ámbito de la deidad, requiere que se viva justo en la inmediatez de la vida cotidiana en la que se revela. Además, aunque se refiere al fundamento como «yo soy increado» y fuente de la vida eterna, no significa que deba verse al margen del yo creado y de la vida temporal. En el «yo soy», la creaturalidad y la increaturalidad, subjetivamente son una; en la vida, lo eterno y lo temporal son un uno vivo. Tampoco «el permanecer en la deidad» debe interpretarse como la contemplación de Dios, ya que está por encima de toda comprensión intelectual, incluido el intelecto intuitivo, adecuado para la contemplación de Dios. Más bien, debe interpretarse como la realización (en el significado anfibológico al que nos referimos antes, como actualización y apropiación) de la nada de la deidad en la vida cotidiana.

La distinción entre Dios y la deidad, repitámoslo una vez más, es necesaria para abrir paso a la subjetividad. Eckhart escribe «Huí de Dios por amor a Dios». «Por eso rogamos a Dios que nos vacíe de Dios.» Huir de Dios por amor a Dios parece significar que el aquí y ahora del Dasein del hombre sólo puede ser portador del testimonio de Dios en su esencia, a través del encuentro verdadero del hombre consigo mismo en la nada de la deidad. Añade más adelante:

> En el atravesar, sin embargo, en donde permanezco libre *[ledig stehen]* de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre[23].

En este breve pensamiento, Eckhart pone claramente de relieve la confrontación entre la autonomía libre del hombre, o subjetividad, y Dios, la preocupación básica del existencialismo en nuestros días. Sin embargo, en Eckhart no encontramos el ateísmo de Nietzsche o el teísmo de Kierkegaard. Eckhart entiende, por encima del teísmo y el ateísmo, la nada de la deidad en el fundamento del Dios personal en el más acá, donde la autonomía del alma está firmemente arraigada en la identidad esencial con la esencia de Dios. Merece la pena ver de cerca la diferencia entre esta perspectiva y la del existencialismo ateo moderno.

Como observamos antes, el cristianismo piensa en términos de una *creatio ex nihilo* por parte de un Dios que trasciende la nihilidad que forma el fundamento de las entidades que crea. El ateísmo existencialista añade la negación de la existencia de ese Dios, con lo que sustituye a Dios por la nihilidad, que al ser el campo del éxtasis de la propia existencia es percibida como el fundamento del propio sujeto. De este modo, la nihilidad de la *creatio ex nihilo* penetra por el lugar ocupado una vez por Dios, se ahonda en un abismo y, entonces, aparece como el fundamento de la subjetividad.

Cabe decir que la nada de la deidad que Eckhart contempla en el fondo del propio Dios es aún más profunda que la que el existencialismo contemporáneo ha colocado en el lugar de Dios. Es más, parece que encontramos en Eckhart una visión más penetrante de la conciencia de la subjetividad en el hombre, como puede verse en su argumento de que la conciencia de la subjetividad surge de una negación absoluta que pasa

por una afirmación absoluta. En Eckhart, la subjetividad del «yo soy increado» sólo aparece después de pasar a través de la negación total, o «ser separado» *(Abgeschiedenheit)* de la subjetividad del yo. Además, la subjetividad del «yo soy» increado no se considera algo aislado del «yo soy» de la criatura viva en el aquí y ahora. El «yo soy» sólo es posible como solo y único, y como tal se afirma absolutamente.

La auténtica conciencia de la subjetividad, que Eckhart sitúa como una negación-en-la afirmación, una muerte-en-la vida, figura en el existencialismo contemporáneo sin pasar por la negación absoluta. La nihilidad aparece en el fundamento de la propia existencia y lo vuelve extático, pero este éxtasis ya no es la negación absoluta del ser, y, por lo tanto, la nada absoluta no se revela.

Sartre, por ejemplo, considera a la existencia un proyecto extático constituido sobre la nihilidad, pero continúa entendiendo esa existencia como conciencia. Para él, la nihilidad no se da como el campo donde el ego consciente es negado o se niega a sí mismo. La propia afirmación del sujeto aparece en el lugar en que puede decirse que la propia existencia es elegida libremente y propuesta por el propio sí mismo frente a la nihilidad. Sin embargo, ya no es una afirmación del yo que ha sondeado la nihilidad en sus profundidades.

En contraposición a esto, Nietzsche emprendía ya en *El nacimiento de la tragedia* una postura más allá del yo. El punto de vista de una negación-en-la afirmación absoluta es bastante evidente en su pensamiento tardío. Sin embargo, esta afirmación absoluta, o *Ja-sagen* [decir sí], viene a darse en cosas como la vida y la «voluntad de poder», por lo que precisamente en su caso no queda suficientemente claro hasta qué punto la recuperación de esa postura contiene el sentido de un despertar subjetivo en el que el yo llega a ser verdaderamente un sí mismo.

De todas formas, Nietzsche no parece haber alcanzado el punto de vista de la nada absoluta de Eckhart, que adquiere su posición en la inmediatez de la vida cotidiana. Aquí podemos ver reflejada la diferencia entre una nihilidad que proclama que «Dios ha muerto» y la nada absoluta que llega a un lugar más allá incluso de Dios; o entre la vida que irrumpe en la nihilidad y brota a borbotones y la vida como muerte-en-la vida absoluta. En suma, si el *nihilum* de la *creatio ex nihilo* (como negativo en relación a la existencia relativa de los seres creados) puede llamarse «nada relativa», y si la nada de la deidad de Eckhart (como el lugar en

el que toda existencia, incluida la subjetiva, se establece en lo que realmente es) puede llamarse «nada absoluta», entonces, quizás podríamos decir que la nihilidad del nihilismo de Nietzsche sería el de un punto de vista de la «nada relativamente absoluta».

Sea como fuere, deberíamos vislumbrar la trascendencia del pensamiento de Eckhart en estas comparaciones apresuradas. No hay duda de que lo que quiso decir se aleja fuertemente de la fe cristiana ortodoxa y no es casual que en su propio tiempo fuera visto como hereje aun a pesar de su considerable influencia. En mi opinión, al haberse convertido la subjetividad humana y su enfrentamiento con Dios en problemas importantes de nuestra época, el pensamiento del Maestro Eckhart merece una reconsideración seria.

El motivo se hace aún más evidente cuando volvemos a la comparación con el pensamiento de la teología cristiana contemporánea. Por ejemplo, Emil Brunner argumenta que Dios siempre es tratado en la Biblia como Dios-hacia-el hombre *(Gott-zum-Menschen-hin)* y el hombre como hombre-a-partir-de-Dios *(Mensch-von-Gott-her)*. Para Brunner, la Biblia no contiene en absoluto una declaración doctrinal respecto a qué son Dios y el hombre realmente. La relación entre Dios y el hombre es del todo personal y en ella el hombre se sitúa frente a Dios como una realidad libremente independiente, *ein reales Gegenüber* [un enfrente real].

> Dios quiere y crea y dota a un auténtico enfrente que por tanto no es él mismo y que, sin embargo, sólo existe porque Dios así lo quiere. [...] El mundo y sobre todo el hombre están frente a Dios y jamás pueden ser identificados con él. Dios mismo lo quiere así, él mismo lo ha dispuesto así y no lo cambiará en toda la eternidad. Él mismo ha dotado a la criatura de un ser frente a él, un ser que no es independiente, sino dependiente-independiente. Dota a la criatura de la capacidad de ser frente a él, incluso de ser ella misma frente a él[24].

Estas ideas más o menos reflejan el pensamiento cristiano convencional, pero me parece que dejan un problema sin contestar. Cuando se dice que Dios quiere que la existencia de las criaturas, realmente libre e independiente, sea frente a él, ¿qué campo postulamos para esa existencia independiente? El propio Brunner se refiere a la creación como lo que sigue a la llamada de Dios al hombre fuera de la nada, o de la impresión de su *imago Dei* sobre la nada. Y alega que justamente ésta es la razón por

la que el hombre puede ser pensado como absolutamente dependiente de Dios. Sin embargo, ¿supone esto que la nihilidad de la *creatio ex nihilo* es el campo señalado para la existencia libre e independiente? Si es así, ya que esa existencia ha sido concebida para regresar a la nihilidad en cualquier momento, por un solo acto de la voluntad divina, su libertad e independencia están fundadas realmente sobre la nihilidad.

Ya hemos observado cómo el existencialismo contemporáneo subjetiviza la nihilidad al hacer de ella el campo del éxtasis de la propia existencia. Como resultado, la nihilidad se sitúa del lado del propio sujeto, y su libertad o autonomía se considera una función de la existencia (Existenz), evitando estar en el centro de la nihilidad. No obstante, en la teología contemporánea, la nihilidad se sitúa del lado de la voluntad divina, por lo que se considera la existencia de las criaturas como mera existencia, sin un éxtasis en la nihilidad. En consecuencia, aunque en esa existencia podamos referirnos a una libertad o independencia, no tienen sus raíces en el propio sujeto. En definitiva, no son más que una libertad aparente y la apariencia ilusoria de una independencia. Tampoco la libertad y la independencia son reales efectivamente hasta el punto en que tienen en su fundamento una nihilidad perteneciente a la voluntad divina. Por lo tanto, no puede decirse que en esta perspectiva el hombre es de verdad una «realidad que es frente a Dios» que «no es Dios mismo» sino «él mismo, frente a Dios». En mi opinión, en esta aproximación las cuestiones de la subjetivación humana y la confrontación con Dios no han sido pensadas realmente con suficiente radicalidad.

Al postularse algo que no es Dios sino que se sitúa frente a Dios, este campo en el que se sitúa –es decir, el fundamento de su existencia– debe ser un lugar en el interior de Dios, en el cual Dios no sea Dios mismo. En otros términos, debe ser un lugar que no sea el *nihilum* de la *creatio ex nihilo* sino más bien algo como la nada absoluta de la deidad que vimos en Eckhart. La deidad es el lugar en el interior de Dios donde Dios no es Dios mismo.

Cuando se dice que Dios quiere que una existencia libre se sitúe frente a él, el campo en que esa voluntad se despliega debe entenderse como una nada absoluta. De esta forma, por primera vez se hace posible pensar las criaturas como seres libres, que no son Dios pero que se sitúan frente a él, y con todo, postularlas en el interior de Dios.

Observamos también que la deidad es el lugar en que Dios no es Dios

mismo. Puede parecer que esto contradice lo que dije antes acerca de que la deidad es Dios en sí mismo, pero, de hecho, estas dos afirmaciones vienen a ser lo mismo. Decir que Dios es en sí mismo precisamente en esa nada absoluta en la que Dios no es él mismo, no quiere decir más que aplicar el éxtasis a la existencia de Dios como a la del hombre. De la misma forma que se puede pensar la existencia humana como subjetiva sólo cuando es extática, así también es posible pensar que el ser divino alcanza su propia subjetividad por primera vez en éxtasis, aunque como una subjetividad absoluta en la nada absoluta. Si tomamos la idea de que la existencia del hombre y de Dios es subjetiva en sentido estrictamente ontológico y si aceptamos que esta existencia sólo es posible en éxtasis, entonces parece natural concluir con Eckhart que el lugar en que la subjetividad humana logra su consumación es una «unidad» subjetiva con la subjetividad divina. No se puede seguir llamando «unión» a la coincidencia subjetiva de sujeto con sujeto.

En resumen, puesto que podemos referirnos a la nihilidad de la *creatio ex nihilo* como una mera nada relativa, la existencia que se revela en su fondo no puede ser independiente de verdad, sólo puede serlo postulada desde una nada absoluta y enraizada en ella. En mi opinión, ésta es la nada que Eckhart tiene en mente cuando dice «el fondo de Dios es mi fondo y mi fondo es el fondo de Dios».

La existencia subjetiva, tal como acabamos de decir, se realiza en éxtasis, esto es, en el modo de ser en que el yo está en sí mismo justo en el momento en que se ha superado a sí mismo. No obstante, si todavía damos un paso más allá, el modo de ser de este éxtasis resulta inadecuado, pues prescinde de un punto de vista más profundo y comprehensivo de la negación-en-la afirmación absoluta a la que nos referimos antes. El éxtasis representa una orientación del sí mismo a su fundamento, de Dios al fundamento de Dios, del ser a la nada. La negación-en-la afirmación representa una orientación de la nada al ser. La diferencia en la orientación indica una inversión de puntos de vista (no fue casual que Heidegger diera un giro radical a su postura sobre el éxtasis de su trayectoria temprana para volverla a pensar desde una orientación procedente del fundamento). Hasta el momento, he seguido, en su mayor parte, la dirección del éxtasis de acuerdo con las cuestiones de la subjetividad y de lo personal y lo impersonal. Si se investiga estos temas con mayor profundidad, será necesaria la inversión a la que nos hemos referido.

V

La idea del hombre como persona es, sin duda, la concepción más elevada del hombre que haya sido concebida hasta ahora. Lo mismo puede decirse de la idea de Dios como persona. La idea de hombre como un ser personal llegó a ser prácticamente evidente en la modernidad, una vez despertada la conciencia de la subjetividad. Sin embargo, ¿es realmente la única manera posible que ha prevalecido de pensar la persona?

Hasta ahora la persona ha sido considerada simplemente desde el punto de vista de la persona misma. Ha sido una visión centrada en la persona. En la modernidad –como vemos, por ejemplo, en Descartes– incluso el ego más básico ontológicamente era contemplado desde la perspectiva egocéntrica del propio ego y captado desde el punto de vista del *ego cogito*. Lo mismo ha sucedido con la persona. Puesto que ego y persona desde el principio implican una autorreflexión interior, sin la cual no pueden llegar a ser ego y persona, es lógico que tuviera lugar esta clase de comprensión autoinmanente del yo. La gente se queda automáticamente en esa manera de comprender al ego y la persona mientras no surja la necesidad de una forma de reflexión más elemental.

Sin embargo, la percepción de la persona centrada en la persona no es tan evidente como parece, pues de hecho este modo de comprender ya es un modo aprisionado de ser. De forma más fundamental, la comprensión egocéntrica y la interpretación del ego, que encontramos en el hombre moderno, no es otra cosa que un sesgo y no es tan evidente como se da por sentado. Estos caminos indican el confinamiento de la propia existencia desde una perspectiva de propia inmanencia, desde la cual percibe su propio ego y personalidad, un confinamiento que inevitablemente se acomoda a la forma de comprensión narcisista del yo en donde consigue alcanzarse a sí mismo.

La persona es más bien un fenómeno que aparece, por lo que no puede llamarse «personal en sí» y no implica ningún confinamiento de la propia existencia. Al referirme a la persona como fenómeno, no pretendo como Kant contrastarla con la «cosa en sí». Sería un error pensar aquí que hay alguna «cosa en sí» subsistiendo separada del fenómeno, o que esta «cosa en sí» hace su aparición en otra forma que la suya propia, como un actor que se pone una máscara. La interpretación de la persona como fenómeno no la convierte en un aspecto temporal que pueda ser dado y sustraído a voluntad; hacerlo sería perder de vista el elemento subjetivo

de lo personal que trata el yo desde un proceso de autodeterminación ilimitado.

El antiguo concepto de persona poseía originalmente el significado de máscara. Sin embargo, cuando me refiero a la persona como fenómeno no pretendo dar a entender que hay otra cosa detrás del ser personal, como un actor detrás de una máscara. La persona es una aparición sin nada detrás que la haga aparecer. Es decir, la nada es lo que queda detrás de la persona; ninguna cosa sino la nada total ocupa el lugar que hay detrás de la persona.

Esta nada total no es una cosa o una entidad diferente de la persona, mientras sea totalmente otra y suponga la negación absoluta de la persona. Esta nada hace ser a la cosa llamada persona y llega a ser una con ella. De acuerdo con esto, es inadecuado decir que la nada total está detrás de la persona, pues no es una cosa, es nada. Del mismo modo, afirmar que la nada permanece detrás de la persona, no implica una dualidad entre la nada y la persona; y describir esta nada como algo totalmente otro no quiere decir que en efecto haya una cosa que es totalmente otra. La nada verdadera significa más bien que no hay otra cosa que esta nada, y que es la nada absoluta.

Generalmente, la nada se introduce en relación al ser y se utiliza como su negación, lo que lleva a concebirla como algo que es nada porque no es ser, hecho que, al parecer, es especialmente evidente en el pensamiento occidental, incluso en la nihilidad del nihilismo. Sin embargo, detenerse aquí hace de la nada un simple concepto, una nada sólo en el ámbito del pensamiento. La nada absoluta, donde todo lo que es es negado, no es posible como una nada pensada sino solamente como una nada viva. Antes destaqué que no hay nada detrás de la persona, esto es, que nada permanece detrás de la persona, pero esta afirmación no surge de una conversión conceptual, sino sólo existencial, alejada del modo de ser de la persona centrada en sí misma. Si la comprensión centrada en la persona es enlazada con la esencia y la emergencia de la persona, la negación del punto de vista centrado en la persona no puede ser sino una autonegación existencial del hombre como persona. El giro del hombre como persona de una autocomprensión centrada en la persona a una autoapertura como manifestación de la nada absoluta –de la que más tarde hablaré– requiere una conversión existencial, una *metánoia* del propio hombre.

La conversión existencial consiste en librarse de un modo de ser centrado en la persona, para salir al más acá de un modo de ser personal en la inmediatez del yo real. El «no hay nada» detrás de la persona se abre del lado del yo, o mejor dicho, del lado del yo original. Si se considera la persona como el puro modo de ser de la propia existencia, detrás del cual no hay nada, es así porque se está examinando la cuestión desde el lado de la persona. En ese caso, la nada no es más que una nada pensada. No obstante, cuando la nada se manifiesta en el más acá del yo personal y es contemplada como el puro yo, entonces realmente llega a actualizarse el yo como el sí mismo verdadero. Por tanto, la nada es apropiada en el yo. La propia existencia, en el sentido al que nos referimos antes, se convierte en la realización de la nada. Apropiar no es examinar. Si hay que denominarla podemos llamarla una «visión de la no-visión», una visión que ve sin ver. La verdadera nada es una nada viva y sólo una nada viva puede dar testimonio de sí.

En esta especie de conversión existencial, el yo no deja de ser un ser personal, lo que queda atrás es tan sólo el modo de captar la persona centrado en la persona, es decir, el modo de ser donde la persona es apresada en sí misma. En esta conversión, el modo de ser personal llega a ser más real, llega más cerca del sí mismo y aparece verdaderamente tal como es. La existencia personal y la verdadera actualización en el sí mismo también se hacen realidad cuando la propia aprehensión centrada en la persona deja de funcionar y la nada es realmente actualizada en uno mismo. Esto es lo que se quiere decir con la negación-en-la afirmación absoluta y aquí es donde se constituye esa cosa llamada personalidad al unísono con la nada absoluta. Sin una nada viva y una conversión existencial esto no tendría sentido.

Esto es lo que pensaba al hablar de la persona como una aparición sin nada detrás de ella. La persona es constituida al unísono con la nada absoluta como aquello en lo que la nada absoluta llega a ser manifiesta; es actualizada como una Forma sin Forma.

En este sentido, podemos comprender la persona como persona –el rostro que un actor se pone para indicar el papel que va a representar en el escenario– pero sólo en tanto que persona de la nada absoluta. Podemos llamarla máscara en el sentido ordinario de un rostro que adoptamos temporalmente, a condición de no suponer que hay alguna otra cosa verdadera o real a la que cubre, o que es algo artificial inventado para enga-

ñar, o una mera apariencia ilusoria. La persona es del todo real. Es la más real de las realidades. Sólo llega a ser como un ser humano real que no contiene el menor resquicio de engaño o artificialidad. Sin embargo, al mismo tiempo y en su sentido más elemental, es una ilusión porque precisamente es el modo de ser más elevado, constituido al unísono con la nada absoluta y como tal llega a manifestarse. El hombre viene así a ser una nada absoluta-en-el ser, enraizado de forma elemental en el modo de ser personal. En los términos de la escuela del budismo Tendai, el hombre viene a ser como el punto «medio» entre la ilusión y el vacío.

Dostoievski a menudo se refiere al rostro para señalar el sentido de la faceta mística del hombre que yace oculta en las profundidades de la personalidad. Nietzsche usa la imagen de la máscara, por ejemplo, cuando escribe en *Más allá del bien y del mal*: «Todo lo que es profundo ama la máscara [...]. Todo espíritu profundo necesita una máscara: más aún, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara»[25]. Es típico de Nietzsche, una profunda intuición y una inmensa sutileza. Ambos casos se están refiriendo a algo común al sentido de máscara o rostro que hemos relacionado con el punto de vista de la nada-en-el ser, ser-en-la nada. Y, sin embargo, no son lo mismo.

La personalidad es algo totalmente vivo. Aun si la consideramos espíritu, es una máscara de la nada absoluta precisamente como espíritu vivo. La nada pensada separada de su máscara se convertiría en una idea. Al tratar la máscara separadamente de la nada, la persona no podría evitar convertirse en el centro. La actividad viva de la persona es una manifestación de la nada absoluta, y el espíritu, espiritualmente vivo, es uno con lo supraespiritual y lo no espiritual que manifiesta. Sólo de esta manera la persona llega a ser verdaderamente una realidad de esta forma.

Aquí ya no tenemos la subjetividad que normalmente se atribuye a la personalidad, sino más bien la negación de ésa, atribuida a la persona por la percepción centrada en sí misma. Esta negación supone una conversión en el interior de la personalidad cerrada en sí, un estallido de vitalidad totalmente nuevo, como la llave que abre lo más profundo del interior de la personalidad que había sido cerrado desde el principio –el principio sin principio– del ser personal. A través de esta negación, la persona se abre paso desde su interior, y el yo personal se revela como subjetividad en su sentido elemental, como mismidad verdaderamente absoluta.

Encontramos un ejemplo de esto en las palabras que inscribió sobre

su autorretrato Gasan Jōseki (1275-1365), un maestro Sōtō zen del Japón cinco generaciones posterior a Dōgen:

El corazón y la mente de este hombre en la penumbra
en cualquier lugar para mí el más familiar
–desde hace mucho ¡maravilloso misterio!–,
ni yo ni otro.

El sí mismo en el sentido de la existencia humana de un ser real en un mundo real, es decir, el sí mismo completo que se extiende desde la personalidad hasta la materia corporal, aquí es llamado «este hombre en la penumbra». Las diversas actividades de la personalidad y la conciencia que constituyen cuerpo y mente –desde el pensar, el sentir y el querer, a las sensaciones y las acciones– no son menos indefinidas. Penumbra significa aquí lo mismo que aquello que antes llamamos ilusión. Es completamente irreal porque todas las actividades del hombre llegan a manifestarse como tales sólo al unísono con la nada absoluta. Y, precisamente en ese momento, son consideradas las más reales de las realidades porque no son otra cosa que la manifestación de la mismidad absoluta.

La mismidad absoluta se manifiesta como nada no objetivable en la conversión que tiene lugar en el interior de la personalidad. A través de esa conversión, cada actividad corporal, mental y espiritual que pertenece a la persona se revela como obra de las penumbras que se mueven en el escenario de la nada. Este escenario representa el más acá del yo personal. Es el campo que comúnmente se contempla como el más exterior para el yo personal y se refiere como el mundo externo presente realmente en el aquí y el ahora, siempre cambiante. Al mismo tiempo, es el campo de la nada que brota desde la intimidad más profunda del interior del yo personal. Es la realización última y la expresión de la nada no objetivable y, en este sentido, es subjetiva de forma elemental. Es, por decirlo así, el lugar de la desinteriorización. El exterior es aquí más interior que lo más íntimo. El mundo exterior aparece como una autorrealización de la nada no objetivada, o mejor dicho, se hace presente como es, en identidad con la nada.

El campo de la verdadera existencia humana se muestra más allá de lo interior y lo exterior, en un punto en el que el hombre en la penumbra es uno con la mismidad absoluta. Aquí tenemos una autoidentidad total.

El pensar, sentir y actuar son, en cualquier situación, apariencias completamente ilusorias, sin nada tras ellas, son el corazón y la mente oscurecidos del hombre en penumbra. Y, en cualquier situación, son uno con la mismidad que es consciente de sí como nada no objetivada absoluta, más allá del tiempo y del espacio. Esta unidad es la autoidentidad. Estas actividades de la conciencia son lo más familiar para el sí mismo que permanece en la mismidad absoluta.

El campo que ocupa el yo en ese momento no es el punto de vista de la mera personalidad o de la conciencia de ego, sino de la nada. No es el mero punto de vista de la autoinmanencia personal del interior de la propia personalidad, o de la autoinmanencia consciente en el interior de la conciencia misma. En la medida en que el campo de la nada es completamente uno con la personalidad y la conciencia, la totalidad de esa unidad se halla presente en el interior de la personalidad y de la conciencia. A la inversa, en la medida en que la personalidad y la conciencia pueden ser lo que son, sólo en unidad con la nada absoluta, la misma unidad completa se encuentra extáticamente fuera de la personalidad y de la conciencia. El interior y el exterior absolutos son aquí uno y lo mismo. Lo que hace esto posible es que hemos llegado al punto de vista de la nada absoluta, esto es, al punto de vista de la nada-en-el ser, ser-en-la nada. El ser personal, con su corazón y su mente, es completamente real en cuanto es totalmente uno con la mismidad absoluta; en cuanto está del todo separado de la mismidad absoluta, el ser personal es como una ilusión y una sombra. Por esta razón, el corazón y la mente sumamente irreales del hombre en la penumbra, a pesar de que se originan a cada momento como cosas totalmente transitorias y completamente inmersas en el mundo temporal, al mismo tiempo y en cualquier situación, permanecen en su temporalidad extáticamente fuera del tiempo. Son del todo eternos en su temporalidad. El corazón y la mente del hombre en la penumbra, que llega a ser y deja de ser a cada instante fugaz, es en cualquier situación desde hace mucho ¡maravilloso misterio!

El sí mismo en su mismidad absoluta no es lo que normalmente denominamos yo o ego personal o consciente, ni existe como algún otro que el yo personal y consciente. No es otro hombre: no es ni yo ni otro. A pesar de que el yo y el otro, como hombres, están completamente separados uno de otro, el hombre como tal (esto es, la personalidad consciente), en todas sus actividades vivas y modos de ser, es un fenómeno

que se presenta como hombre a la misma vez que aquello que no es un hombre, o sea, la nada absoluta. En este sentido, cada hombre, como es en la forma real de su mismidad, no es un hombre. Es impersonal. En otras palabras, es hombre como una aparición sin nada detrás.

Normalmente, nos encontramos a nosotros mismos en el punto de vista del ser consciente personal. Por ello, el yo y el otro, como realidades humanas, tienden a comprenderse, absolutamente, como dos. Sin embargo, el yo y el otro, desde un punto de vista próximo al más acá –mientras que como personas siguen siendo absolutamente dos, al mismo tiempo y en su dualidad-, no son en absoluto duales en su no-humanidad, es decir, en su impersonalidad. Tan sólo desde ese punto de vista podemos decir que el corazón y la mente del hombre en la penumbra no son «ni yo ni otro». Éste es el punto de vista de la mismidad absoluta, del verdadero sí mismo, que es personal en lo impersonal e impersonal en lo personal.

A su muerte, Gasan Jōseki dejó estas líneas:

Noventa y un años
que mi carne y mis huesos se unieron;
y esta medianoche, como siempre,
yaciendo en las fuentes amarillas[26].

La mismidad absoluta, descrita en términos de «ni yo ni otro», es el sí mismo del hombre cuya «piel y huesos se unieron», su conciencia real y su existencia personal con sus actividades vivas. Sin embargo, al mismo tiempo, todavía es siempre extático en el centro de todas esas actividades, siempre «yace en las fuentes amarillas». En cada momento de la actividad humana es absolutamente muerte-en-la vida, vida-en-la muerte; ser-en-la nada, nada-en-el ser absolutamente. De forma similar, Eckhart dice que el alma encuentra su fuente de vida eterna saliendo constantemente de sí misma en el desierto de la deidad: en la nada que reside más allá incluso del ser de Dios, la nada que es el lugar de la muerte absoluta del alma[27].

Desde el punto de vista de la mismidad absoluta, la vida y la muerte pertenecen al sí mismo, cada una a su propio tiempo y en su propia forma. La vida y la muerte, en sus respectivos momentos, están totalmente constituidas en el tiempo. Son del todo temporales pero, al mismo tiem-

po, a cada instante y en su forma de ser temporal, son extáticas. Son extáticamente. Desde el punto de vista de la mismidad absoluta, no hay ningún cambio de la vida a la muerte. Éste es el sentido de las palabras sobre la muerte del verso citado: «esta medianoche, como siempre».

Esto nos recuerda la imagen de Nietzsche de la medianoche y el mediodía que llegan a ser uno. La vida-en-la muerte, la muerte-en-la vida absolutas se manifiestan a cada momento en la vida humana, como si la medianoche declinase hacia el mediodía en un rayo de sol refulgente. El maestro zen chino del siglo XVIII, Ma-tsu, yacía en cama gravemente enfermo, cuando recibió una visita y al ser preguntado por su estado respondió: «El Buda de rostro solar, el Buda de rostro lunar». Los gemidos de dolor y el último aliento son como «el Buda de rostro solar, el Buda de rostro lunar».

Vimalakirti en *Vimalakirti Sutra*, sostiene que padece enfermedades porque todos los seres sensibles las padecen. Su enfermedad es real de verdad, aunque represente una ocasión para mostrar la gran compasión por todas las cosas vivas. En su comentario no hay el más mínimo indicio de una enfermedad fingida y no debería comprenderse en sentido metafórico o simbólico. Mientras la enfermedad que padecen todas las cosas vivas sea real, el sufrimiento que Vimalakirti experimenta desde el campo de una no-dualidad absoluta entre el yo y el otro no es menos real. La enfermedad que padece es real por los cuatro costados. No obstante, decir que su padecimiento es vacío no significa que haya que encontrar salud en algún lugar detrás de él o en su interior, sino que su enfermedad absolutamente real es, como tal, una con la vacuidad. Es como reza el dicho: «El agua no moja al agua, el fuego no quema al fuego». He aquí el significado central de la vacuidad. El agua hasta el punto de no poder mojar, no es agua; el fuego que no puede quemar, no es fuego. Sin embargo, decir que el agua no se moja a sí misma, no significa que no sea, en efecto, agua, sino completamente al contrario, significa que el hecho de que el agua sea realmente agua es la Forma real de la propia agua. La vacuidad es la forma real de la realidad. La Forma real como tal es sin Forma. Sólo en esta no-Forma un hecho llega a manifestarse como tal. Esto es lo que Vimalakirti tenía en mente cuando decía: «Mi enfermedad no tiene forma y es invisible».

Antes se destacó que la Forma real de todas las cosas, incluido el hombre, viene a ser una doble exposición de la vida y la muerte. Todas las co-

sas vivas pueden considerarse bajo la Forma de la muerte sin por ello separarse de su propia Forma de la vida. La apariencia real de estas cosas debe considerarse en el fondo sostenida sobre la base del ser-en-la nada, nada-en-el ser, o de la no-dualidad absoluta de la vida y la muerte, tal como acabamos de describir. En mi opinión, éste es el único punto de partida para continuar la reflexión sobre el problema de la ciencia y la religión.

3. Nihilidad y śūnyatā

I

Uno de los mayores y más fundamentales problemas que afrontan todas las religiones en nuestra época es su relación con la ciencia, tal como intentamos mostrar en el capítulo anterior. La visión del mundo que predomina en la ciencia y, en general, la forma científica de pensar parecen ser fundamentalmente incompatibles con la visión del mundo y la ontología que han constituido las bases de las religiones tradicionales. Ahora bien, la objeción que puede surgir respecto a estas visiones del mundo y ontologías es que, mientras puedan ser atribuidas a la metafísica o a la filosofía, no son consideradas religiosas ni mantienen relación con la vida esencial de la religión. En ello, hay parte de verdad, pero no es del todo cierto. Cada religión, cuando adopta su forma concreta –como una realidad histórica efectiva–, siempre se basa en alguna visión del mundo u ontología. Para una religión esta filosofía básica no es algo que pueda ser cambiado a voluntad, como un traje, sino que es como el agua al pez: una condición esencial para la vida. El agua en sí no es la vida del pez ni su cuerpo, pero está vinculada esencialmente a ambos. Para una religión, un cambio de visión del mundo u ontología es algo tan funesto como para un pez un cambio de agua salada a dulce.

A menudo se oye que la religión y la ciencia tienen sus propias competencias y tareas, y que, mientras permanecen confinadas dentro de esos límites originarios, la necesidad de una nunca choca con la de la otra. Este argumento resulta insuficiente. Una frontera separa un área de otra pero, al mismo tiempo, pertenece a ambas. Seguramente los cimientos del conflicto entre la religión y la ciencia yacen ocultos justo en esa frontera. A decir verdad, la metafísica y la filosofía han consistido desde la antigüedad en la exploración de la línea divisoria entre la ciencia y la religión.

En nuestros tiempos, el problema de la frontera se centra en si esa lí-

nea divisoria existe todavía o no. La ciencia actual no siente la necesidad de ocuparse de los límites de su propio punto de vista. La visión científica manifiesta una tendencia, probablemente esencial, a pasar por alto no sólo a la religión sino también a la filosofía (es decir, si exceptuamos la filosofía que adopta el punto de vista científico como filosófico). De este modo, la ciencia parece considerar su propio criterio científico como una posición de verdad incuestionable desde la que puede afirmarse en todas direcciones. De ahí, el tono categórico que siempre acompaña al conocimiento científico. En resumen, ya no podemos contentarnos meramente con fijar límites y trazar fronteras entre la ciencia y la religión tal como nos hemos acostumbrado a hacer hasta ahora. El problema es aún más grave de lo que al principio pensó la llamada teología de la crisis.

El motivo básico por el que la ciencia puede considerar su punto de vista como verdad absoluta reside en la objetividad total de las leyes de la naturaleza, que proporcionan al conocimiento científico sus premisas y su contenido. No está permitido decir una palabra sobre las explicaciones que la ciencia da a las leyes naturales desde un punto de vista que no sea el científico. Las críticas y las correcciones tan sólo pueden ejercerse desde el propio criterio científico. Por eso, las explicaciones científicas, aunque sean intrínsecamente hipotéticas, siempre son presentadas como hechos objetivos. Esto puede explicarse por el poder único que disfruta la ciencia, por la autoridad con que ha sido investido el científico.

Si las cosas están así, ¿significa que en virtud del carácter absoluto asignado al conocimiento científico, cuestiones como la religión, la filosofía y las artes no son más que opiniones subjetivas? La verdad científica, con su carácter absoluto, ¿es toda la verdad?, ¿es realmente imposible que también se originen verdades absolutas desde otros ámbitos? A primera vista, una multiplicidad de verdades absolutas no parece factible. El sentido común nos dice que la idea de dos verdades absolutas es una *contradictio in terminis*, que sólo una de las dos puede ser verdad. Pero ¿realmente es tan evidente como parece?, ¿no proviene de una idea determinada y consolidada de lo absoluto y lo relativo?, ¿es totalmente inconcebible que, de acuerdo con una nueva forma de ver lo absoluto y lo relativo, dos absolutos puedan llegar a ser conjuntamente?, ¿no cabe otra posibilidad de concebir lo relativo que poniendo límites, como hacemos por ejemplo cuando dividimos una hoja de papel en dos al trazar una línea en ella?, ¿no podríamos concebir una forma de considerar lo absoluto y lo relativo

según la cual dos cosas que son absolutas, a pesar de ellas o bien por su causa, pudieran volverse relativas la una a la otra, como una hoja de papel vista un momento del anverso y otro del reverso? Para investigar estas cuestiones me gustaría abordar el problema de la relación entre la ciencia y la filosofía desde un enfoque distinto.

La primera pregunta que nos planteamos, si aceptamos que la objetividad de las leyes naturales queda fuera de toda duda, es: ¿en qué horizonte se encuentran esas leyes y en qué dimensión son aceptadas? Repitiendo un ejemplo del capítulo anterior, cuando alguien tira un mendrugo de pan y un perro salta al aire y lo coge, cada cosa involucrada (el hombre, el perro, el pan), así como todos sus movimientos, están sujetos a ciertas leyes físico-químicas. Desde este punto de vista, las particularidades concretas de cada una de estas cosas y sus movimientos son reducidos a un conjunto homogéneo y uniforme de relaciones entre átomos y partículas, o más bien, disueltos en dicho conjunto. Luego puede concluirse que la Forma real de esas cosas concretas y sus movimientos debe hallarse precisamente en el interior de esas relaciones y en las leyes que las controlan. Por supuesto, se supone que hay que añadir el ámbito de lo biológico al físico-químico y, por encima de éste, uno psicológico que, a su vez, dirige los dominios del espíritu y de la personalidad. Pero en cada uno de estos niveles, todos los fenómenos aún se considerarían reductibles, de una forma u otra, a relaciones y leyes psico-químicas y susceptibles de ser explicados en sus términos.

No obstante, desde otro punto de vista, no se puede negar que cosas como un mendrugo de pan, un perro y un hombre existen en su propio modo de ser y en su propia forma *(eidos)* y que, como tales, mantienen una relación especial entre sí. En el caso del perro, por ejemplo, el trozo de pan y el hombre pertenecen al entorno del perro, y lo mismo puede decirse del hombre en su relación con el pan y el perro. Las propiedades respectivas, la manera de moverse y la forma física característica del ser humano y del perro son inconcebibles al margen de las características peculiares de sus respectivos entornos.

Por otra parte, en esta relación de las cosas con el entorno, las leyes de la naturaleza pueden ser entendidas desde varias dimensiones diferentes. En el ejemplo propuesto, el perro y el hombre viven las leyes de la naturaleza a través de sus respectivas acciones. Las leyes de la naturaleza aquí

son leyes vivas: en todas sus formas de vida se muestran como leyes que se hacen vivas en cada vida. Es más, en el caso de un perro y de un ser humano, en los cuales las leyes se hacen vivas –por ejemplo, en el acto del hombre al lanzar el mendrugo de pan y el salto del perro hacia él–, sus actividades implican además, en cierto sentido, una apropiación de las leyes de la naturaleza. Tal apropiación es del tipo de aprehensión, previa a la aprehensión propiamente dicha, en la que normalmente se emplea el término ambiguo «instinto».

No puedo entrar a considerar aquí la noción de instinto con el mismo detalle y profundidad que Bergson y otros. En todo caso, podemos decir que está basado, lógicamente, por una parte, en la relación mutua entre un organismo individual con su entorno, el cual determina sus propiedades, actividades, estructura física, etc; y, por otra, en el modo de ser específico que hereda el vástago del individuo paterno como forma eidética individual. Podemos llamar instinto a lo que entra en juego en la intersección dinámica de estos dos procesos. Por supuesto, generalizaciones como éstas ni siquiera empiezan por tener en cuenta la distinción básica entre las plantas y los animales, pero por el momento debemos dejar aquí el asunto.

Desde la lógica de la visión de las ciencias naturales, se dice que las leyes de la naturaleza están en funcionamiento cuando controlan las actividades de los organismos vivos. Mi opinión es que más bien, en vez de controlar, esas leyes ponen de manifiesto a los organismos vivos como algo vivo y como expresión de un tipo de apropiación instintiva. Las leyes naturales sólo se ponen en evidencia cuando esos organismos viven y actúan, y, por tanto, encarnan esas leyes y se las apropian. La hegemonía de las leyes de la naturaleza sólo se evidencia en el mundo de las cosas concretas cuando las leyes son actualizadas por esas cosas. Esto supone que en el caso de los organismos vivos, la regularidad de la ley se encuentra en la dimensión del instinto. En otros términos, lo que tenemos en mente cuando nos referimos al instinto es la forma en que se encuentran esas leyes al manifestarse en los organismos vivos (esto es, como leyes vivas y manifiestas). El comportamiento instintivo es la ley de la naturaleza que llega a manifestarse.

El hecho de que estas actividades de los organismos vivos sólo tengan lugar de acuerdo con esas leyes significa que están operando en esas actividades y como tales. En la dimensión de las cosas vivas, el orden racio-

nal de la existencia se manifiesta como una encarnación y apropiación de sí. De este modo, el orden racional de la existencia revela, en términos generales, un carácter intencionado o teleológico. El orden racional de la existencia llega a asumir un carácter teleológico en el campo en que los organismos vivos empiezan a existir y los instintos empiezan a ser activos. Aquí, las leyes físico-químicas son sintetizadas en una estructura teleológica y se convierten, por decirlo así, en su materia prima.

La única contribución del hombre en todo esto es la tecnología. Su aprehensión de la relación entre un objetivo concreto perseguido y los medios específicos requeridos para alcanzarlo, implica el conocimiento de las leyes de la naturaleza. A diferencia del simple instinto, la tecnología comporta, de una u otra forma, una aprehensión intelectual de esas leyes. La habilidad del hombre precientífico para aprender a hacer utensilios y a usarlos, por ejemplo, al hacer fuego, contenía un germen de comprensión de las leyes de la naturaleza como tales. El uso de las herramientas y las habilidades para trabajar se originaron únicamente a través de ese conocimiento.

A la inversa, el conocimiento avanza y se desarrolla a través de la labor tecnológica del hombre; y, a su vez, el adelanto en el conocimiento hace avanzar a la tecnología. Una ley al ser comprendida, vive y se expresa a través de la habilidad instrumental. Las leyes de la naturaleza permanecen en funcionamiento y, en efecto, son el propio trabajo, incluso en la tarea que el hombre desempeña a través de su actividad tecnológica de acuerdo con estas leyes. Se manifiestan como leyes a través de la tecnología del hombre. No obstante, en este caso y a diferencia del instinto, las leyes se manifiestan en la actividad al ser reflejadas a través del conocimiento. Esa manifestación es lo que justamente denominamos tecnología: las leyes se manifiestan en un campo en que el conocimiento y la acción operan y se desarrollan juntos. La normatividad de la ley se encuentra y se comprende en este ámbito.

Lo mismo puede decirse en el caso del conocimiento y la tecnología científicos. En las ciencias naturales, las leyes son conocidas como leyes puramente en su abstracción y universalidad; la tecnología que contiene ese conocimiento se convierte en tecnología mecanizada. También en este caso, el desarrollo de la tecnología a través de la mejora del equipo para la observación y experimentación promueve el avance del conocimiento científico, y el progreso del conocimiento, a su vez, promueve el

desarrollo de la técnica. El ritmo de este avance recíproco del conocimiento y la tecnología se ha venido acelerando rápidamente con la mecanización de la tecnología. La significación de la actividad del hombre de acuerdo con las leyes de la naturaleza, así como de las leyes de la naturaleza al manifestarse a través del trabajo del hombre y como tal trabajo, es totalmente visible en una tecnología dependiente de la maquinaria. La ocultación de las leyes de la naturaleza se disipa para poner claramente al descubierto su carácter de leyes, que se produce, precisamente, en este campo de la tecnología mecánica, donde el conocimiento y la actividad intencionada justamente llevan a cabo los mayores avances y trabajan en unidad más estrecha. Este campo representa nuestro encuentro más estrecho con las leyes de la naturaleza; las máquinas y la tecnología mecánica representan su encarnación y su apropiación definitiva por parte del hombre.

Así pues, las leyes de la naturaleza se manifiestan en dimensiones y campos diversos y las encontramos en todos ellos: en el campo del instinto, donde el hombre se descubre equiparable a un perro; en el campo de la inercia física, donde se sitúa al mismo nivel que un mendrugo de pan; en el campo de nuestras actividades tecnológicas, donde usamos las herramientas y las máquinas. Es más, hemos llegado a considerar la historia del progreso humano como dedicada por completo a esta distinción de niveles. En una palabra, se ha producido un adelanto acusado en la tendencia del hombre a racionalizar su comprensión de la naturaleza a través de la ciencia, que incluye la racionalización de su propio intelecto y de toda su vida cotidiana real.

Ahora bien, dentro del proceso que acabo de describir, dos elementos se fusionan en uno. El primero es que las leyes de la naturaleza gobiernan todas las cosas, abarcan desde los objetos inanimados a los seres humanos, de acuerdo con el modo de ser adecuado a cada dimensión. Así, vemos que el control ejercido por la ley sobre las cosas las penetra en direcciones diversas. Mientras que las cosas inanimadas existen meramente como materia, las animadas además poseen vida; y los seres humanos, además de existir como materia y vida, están dotados de intelecto. El control de las leyes de la naturaleza, que se extiende por esas diversas dimensiones en cuanto se despliegan una tras otra dentro del dominio de la existencia, revela una dependencia gradual del control de la ley natural sobre esas cosas. El orden racional de la existencia exhibe una perspecti-

va múltiple cuyo carácter teleológico se hace cada vez más marcado en cuanto asciende a los niveles del ser hasta que, finalmente, llega a su actualización completa en la máquina, donde la actividad intencionada del hombre funciona de manera puramente mecánica. Aquí puede decirse que la normatividad de las leyes de la naturaleza alcanza su punto final y más profundo.

El segundo elemento es la aparición gradual de una intensificación en el poder de las cosas para hacer uso de las leyes de la naturaleza paralela a la resistencia relativa de esas leyes. Este segundo aspecto significa que la liberación de la subordinación a las leyes de la naturaleza se manifiesta aún más profundamente en las cosas, a través del uso de esas mismas leyes y de la libertad a que las conduce.

Estos dos elementos, repetimos, están relacionados uno con otro. En tanto que procedemos hacia lo más elevado de la cadena del ser, el alcance de la regularidad de la ley es más profundo; pero, al mismo tiempo, la libertad de las cosas que utilizan esas leyes se actualiza más plenamente. Las cosas inanimadas son completamente pasivas a la normatividad de la ley. Hasta aquí, podemos referirnos a la regularidad de la ley como directa, aunque sea superficial y externa en la misma medida. Al llegar al comportamiento instintivo de las cosas vivas, la ley aparece como algo vivo y expresado, lo que significa que la normatividad de la ley hace ahí su aparición de forma más profunda e interiorizada que en las cosas inanimadas. A pesar de que el comportamiento y la vida de las cosas vivas no se pueda alejar de las leyes naturales, la vida de esas leyes representa, al mismo tiempo, un paso hacia la liberación de su control. En suma, al menos en el modo de ser de las cosas vivas está ya presente, levemente, el hecho de que la subordinación a la ley implica directamente la emancipación de su esclavitud. Puede considerarse que la manifestación de las leyes de la naturaleza y su utilización van unidas de forma inmediata en la vida y el comportamiento instintivos. Mientras esa unión sea meramente inmediata, el mundo de las cosas vivas permanece esclavo de esas leyes.

No obstante, cuando el hombre usa herramientas y actúa técnicamente, la normatividad de las leyes de la naturaleza aparece de una manera más interiorizada. Al mismo tiempo, también se ve con mayor claridad el uso de las leyes. Sucede de este modo porque las leyes se hacen manifiestas en el trabajo humano a través de la mediación del intelecto.

Sólo en el trabajo humano se ve claramente que la obediencia directa a las leyes implica la liberación de su esclavitud. No hay otro lugar en que se evidencie de manera más radical que en el nivel donde la tecnología está mecanizada.

Por un lado, la emergencia de la máquina en el trabajo del hombre, o a través de dicho trabajo, quiere decir que las leyes de la naturaleza se manifiestan en su modo más obvio y profundo. Puede decirse que en la máquina el trabajo humano ha pasado por encima de su propio carácter, se ha objetivado y ha asumido el carácter de un funcionamiento inmediato de las propias leyes de la naturaleza.

Las máquinas son puros productos del intelecto humano, construidos para los fines del hombre. No pueden hallarse en el mundo natural (como productos de la naturaleza); el funcionamiento de las leyes de la naturaleza adquiere su expresión más pura en las máquinas, aún más que en cualquiera de los productos de la propia naturaleza. Las leyes de la naturaleza funcionan directamente en las máquinas con una inmediatez que no puede hallarse en los productos naturales. La naturaleza vuelve a su propia condición en el aspecto más depurado (abstracto) posible en la máquina. De este modo, las operaciones de la máquina han llegado a ser una expresión del trabajo del hombre. La expresión de las leyes de la naturaleza se ha convertido en una expresión del trabajo del hombre con una abstracción más pura que en cualquier producto de la naturaleza, es decir, con una clase de abstracción imposible para los hechos naturales. Esto muestra la profundidad del control de las leyes de la naturaleza. Estas leyes revelan más profundamente su dominio en su penetración en la vida y el trabajo del hombre, tan profundamente como para rebasar la exclusión de lo humano y volver de nuevo a la propia naturaleza (en su modo abstracto). Éste es el modo más profundo en que, por lo general, la normatividad de las leyes de la naturaleza se presenta a las cosas.

Por otro lado, la aparición de la máquina indica la emancipación suprema de la normatividad de las leyes de la naturaleza, la aparición suprema de la libertad en el uso de esas leyes. El trabajo del hombre está completamente objetivado en la máquina; la actividad humana intencionada se incorpora como tal en la naturaleza, como parte de las cosas naturales y, de ese modo, el control de la naturaleza se radicaliza. Éste rige más ampliamente sobre la naturaleza que la propia legislación natural. Por tanto, aquí vemos con máxima claridad una relación según la cual, la subordi-

nación al control de la ley implica directamente liberarse de ella. Éste es el campo de una relación que sale a la luz, en primer lugar, en la máquina y que se expresa a través de ella.

II

El serio problema surgido desde que, con la aparición de la máquina, la relación entre las leyes de la naturaleza y las cosas ha entrado en su última fase, resulta de gran importancia para nosotros. Para decirlo de forma sencilla, esa relación se encuentra en estos momentos en un proceso de inversión. Nos hallamos en una situación en que debemos decir que el controlador está siendo controlado.

Como se observó en la sección anterior, la normatividad de las leyes naturales se intensifica en cuanto ascendemos a los niveles más elevados del ser, lo que supone, al mismo tiempo, que las cosas se liberan gradualmente del control de esas leyes y en su lugar vienen a usarlas para su propio *telos.* En este sentido, se obtiene una relación de control doble: las leyes rigen sobre las cosas y las cosas rigen sobre las leyes. Con la emergencia de la máquina, la relación ha alcanzado un extremo en que ha dado lugar, a su vez, a una situación nueva.

Por una parte, la vida humana y el trabajo en su totalidad se han mecanizado progresivamente y se han impersonalizado en el campo donde nace la máquina, esto es, donde la normatividad de las leyes de la naturaleza se ha presentado de forma profunda en el trabajo del hombre y en los asuntos de su vida. En el campo en que el hombre estaba situado cuando produjo la máquina, que desde entonces se ha ido expandiendo, se da una alianza mutua entre dos factores: de parte del hombre, un intelecto abstracto que busca la racionalidad científica; y, de parte de la naturaleza, lo que podríamos denominar una naturaleza desnaturalizada, que describí antes como más pura que la naturaleza misma, que viene gradualmente a asemejarse a algo que priva al hombre de su humanidad. Cuando esta relación de control recíproco entre las leyes naturales y las cosas de la naturaleza alcanza su extremo en la máquina, se produce en un lugar que va más allá de los lazos originarios y naturales entre el hombre y el mundo de la naturaleza. Esta relación rompe la barrera entre la humanidad del hombre y la condición natural de la naturaleza, y al hacerlo se radicaliza completamente. Pero, al mismo tiempo, en ese extremo se produce una tergiversación: una inversión de la relación más ele-

mental en la que el hombre tomaba el control de las leyes de la naturaleza, por medio del control que esas leyes efectuaban sobre la vida y el trabajo del hombre; ahora, las leyes de la naturaleza vienen a retomar el control sobre el hombre que las controla. Se suele llamar a esta situación la tendencia hacia la mecanización del hombre, hacia la pérdida de lo humano. No hace falta decir que esto apunta a uno de los rasgos básicos que constituyen la crisis de la cultura contemporánea.

Por otra parte, esta relación invertida apunta a otra situación relacionada con esa mecanización del hombre. Del mismo modo que dicha mecanización del hombre es una inversión de su gobierno sobre las leyes naturales, también tiene lugar una inversión en el gobierno de las leyes de la naturaleza sobre el hombre. Aquí, la normatividad de las leyes de la naturaleza, llevada al extremo de un profundo control interno del hombre, evidencia un modo de ser en que el hombre se comporta como si permaneciera fuera de las leyes naturales. Dicho de forma sencilla, éste es un modo de ser en cuyo fondo se ha revelado la nihilidad. El campo en que nace la máquina –antes referido como el de la alianza mutua entre el intelecto abstracto en busca de la racionalidad científica y la naturaleza desnaturalizada– revela la nihilidad tanto en el fondo del hombre que confía en ese intelecto como en el fondo del mundo de la naturaleza.

El hombre sólo es capaz de lograr la libertad completa de las leyes naturales y de librarse de su control radical tomando una postura en esa nihilidad. Podríamos decir que se trata de un punto de vista desde el cual el hombre examina las leyes naturales como si fueran completamente externas a él. Desde tiempos inmemoriales, el hombre se ha referido a la vida en armonía con la ley o el orden de la naturaleza. Aquí, este modo de ser queda totalmente superado. En su lugar, aparece un modo de ser en donde el hombre se sitúa en la libertad de la nihilidad y se comporta como si estuviera utilizando las leyes naturales totalmente desde fuera de ellas. Es el modo de ser del sujeto que se ha adaptado a la vida de un puro deseo impetuoso, de vitalidad desnuda. En este sentido, adopta una forma cercana al instinto; pero, en realidad, como modo de ser de un sujeto situado sobre la nihilidad es una forma diametralmente opuesta al instinto.

Ahora bien, este modo de ser del sujeto, que se adapta a la pura vitalidad de la vida mientras permanece sobre su fondo de nihilidad, exhibe diversas formas dependiendo de la profundidad o superficialidad de su

adaptación. Por ejemplo, la nihilidad se oculta detrás de las tendencias contemporáneas de la gran masa de gente que se dedica apasionadamente a las carreras, los deportes y otras diversiones. Aunque meramente flota en la atmósfera de la vida sin llegar claramente a la conciencia, ya está ahí como un «cripto-nihilismo»[28]. O, también, hay un tipo de nihilismo que se muestra en la Existenz solitaria que vuelve la espalda a las tendencias de las masas para optar, con clara conciencia y decisión, por la nihilidad como el fundamento del ser. Entre estos dos casos cabe todo un espectro de nihilismos. Sin embargo, todos tienen en común que pertenecen al modo de ser que se sitúa decididamente en la nihilidad y apuntan a un sujeto entregado a la vitalidad simple y llana de la vida. Es un modo de ser en que el hombre utiliza las leyes de la naturaleza como si se encontrara totalmente fuera de ellas. Este modo de ser humano representa la inversión de la normatividad de las leyes naturales llevada hasta el límite.

Las leyes naturales gobiernan al hombre en el proceso de hacerse manifiestas a través del trabajo humano. Esto es la racionalización de la vida humana que desde la época de la Ilustración, en el siglo XVIII, hasta la actualidad ha sido asumida para representar el progreso del hombre. No obstante, desde el fondo de esta racionalización de la vida humana, la propia vida –en el sentido de algo del todo previo a la racionalización– ha venido, gradualmente, a presentarse apoyada en una nihilidad que parece ser por completo inaccesible a la razón. Otro punto de vista, que se mantiene en paz con el avance de la racionalización de la vida aun permaneciendo tras él, continúa cobrando fuerza: la afirmación creciente de un modo de ser humano prereflexivo totalmente no-racional y no-espiritual, es decir, la postura de la subjetividad que se sitúa en la nihilidad en tanto que persigue sus propios deseos de manera incondicional. Esto también constituye uno de los elementos básicos de la crisis contemporánea de la cultura.

Por lo tanto, no importa desde qué aspecto se examinen las cosas, pues la inversión del controlador y controlado sigue manifestándose. Desde el extremo de la libertad del yo que controla las leyes naturales, el hombre muestra la tendencia contraria a perder su naturaleza humana y mecanizarla. En el extremo del control indiferenciado, que las leyes naturales ejercen sobre el trabajo humano, esas leyes se colocan bajo el control del hombre como un sujeto en pos de sus deseos que se comporta como si permaneciera ajeno a toda ley y control. La aparición de la mecanización

de la vida humana y la completa transformación del hombre en un sujeto no-racional en busca de sus deseos están estrechamente vinculadas.

Según esto, ese tipo de situación mencionada antes, en la que la subordinación directa a la ley implica una emancipación de dicha ley, descubre su Forma más radical en la tecnología mecánica, esto es, en la revelación en el seno de la vida humana del campo en que aparece la máquina. Sin embargo, al mismo tiempo, la verdadera Forma real de la situación se desnaturaliza y se mantiene oculta a la vista. Lo que debería ser la Forma original de la relación entre el hombre y la naturaleza parece, en vez de eso, haberse trocado en su opuesta. Esto es lo que se pretende dar a entender con la afirmación, que se oye con frecuencia, de que el hombre se está dejando arrastrar por las máquinas que él mismo ha construido. Esto además pone de relieve el problema del desequilibrio entre el progreso de la ciencia y el de la moral humana. Lo esencial del hecho no es tanto un desequilibrio como un movimiento en direcciones opuestas.

Obviamente, esto se presenta más intensamente en el problema del armamento nuclear. Llegaríamos a la misma problemática incluso si ampliáramos nuestra argumentación de la mecanización del hombre y su transformación en un sujeto que persigue sus propios deseos, incluyendo temas históricos y sociales, como las diversas formas de las instituciones políticas del mundo contemporáneo. En los países comunistas, las instituciones políticas muestran una tendencia hacia el totalitarismo que implica una orientación hacia la mecanización de las instituciones así como del hombre. En los países liberales, la libertad de los individuos bajo la democracia es idónea para ser orientada hacia la mera libertad del sujeto en persecución de sus deseos. Sin embargo, estas dos orientaciones diferentes derivan de la misma fuente y están relacionadas entre sí. De nuevo, el problema de la civilización mecanizada y las instituciones políticas, en su conjunto, puede recorrerse hasta llegar al final a una misma fuente, al punto desde el que se genera el nihilismo contemporáneo, ya sea de manera evidente o críptica.

Como observamos antes, el nihilismo en nuestros tiempos arranca del despertar a un sinsentido en el fondo del mundo y del propio hombre. Es una conciencia que ha acompañado la imagen del mundo mecanicista de la ciencia moderna y la tendencia hacia la mecanización del hombre, que ha ido incrementando su penetración, no únicamente en las es-

tructuras sociales del mundo moderno sino también en el interior de la vida del hombre. Hay una tendencia en la vida humana a mecanizarse tanto social como psicológicamente, a percibirse como una especie de mecanismo; en cuanto sujeto en busca de sus deseos y situado (conscientemente o no) en la nihilidad que se ha manifestado en el fondo de ese mecanismo, el hombre ha conseguido ayudar a su propia existencia a escapar de ser disuelta en un mecanismo.

Repetimos que la perversión que ha tenido lugar en la relación original del hombre con las leyes de la naturaleza ha asumido la forma de una imbricación fundamental entre la mecanización del hombre y su transformación en un sujeto en busca de sus deseos, en cuyo fondo la nihilidad se ha revelado como un sentido de todo ese sinsentido. Esta nihi-lidad ha llegado a parecer una compañía adecuada a la situación básica en que el hombre se encuentra en el mundo contemporáneo. De acuerdo con esto, no es algo que pueda escapar a nuestra atención. Si contemplamos nuestra propia existencia como es, sin engañarnos, no hay forma de evitar ser conscientes de ella. Por esta razón muchos existencialistas contemporáneos, por un sentido de honestidad con su propia existencia, se han situado firmemente en la nihilidad, decididamente y por propio acuerdo. Este tipo de nihilismo positivo en el existencialismo representa un claro intento por salir de la mecanización del hombre y de su degradación hacia un nivel en el que el sujeto persigue sus deseos inherente a un nihilismo que todavía no ha alcanzado su despertar. En otros términos, demuestra el esfuerzo por salir de la trampa en que el hombre cae en nuestros tiempos a causa de la perversión de su relación con la naturaleza.

Al mismo tiempo, el hombre no puede escapar a esa perversión mientras permanezca en la nihilidad porque fue precisamente a causa de esa desnaturalización que la nihilidad salió a la luz: la trampa puesta al descubierto en el fondo de esa perversión no es otra cosa que la nihilidad misma. La nihilidad no puede liberarse de la nihilidad por sí misma. Por lo tanto, el nihilismo se ve obstaculizado en sus intenciones positivas por la nihilidad en la que se sitúa tan firmemente. Podemos decir que éste es el punto de vista del dilema que entraña el nihilismo y la realización de la nihilidad. Es más, si puede decirse que este nihilismo surge de las leyes de la naturaleza y del papel regulador desempeñado por la ciencia y la tecnología en tanto que afectan a la relación del hombre con el mundo y consigo mismo, también podemos decir que el problema de la ciencia y la

religión adquiere, en este nihilismo y en el dilema que comporta, su forma más sucinta y fundamental.

III

En la sección anterior nos referimos al control de la ciencia y de la tecnología científica, o más fundamentalmente, al campo en que se constituyen: la alianza mutua del intelecto abstracto e impersonal y de la imagen del mundo mecanicista. También comentamos algo respecto a la consiguiente aparición de una doble tendencia, por una parte, hacia la mecanización de la vida interior y de las relaciones sociales del hombre, y por otra, hacia la transformación del hombre en un sujeto en busca de sus deseos. En una palabra, tratamos la tendencia hacia la pérdida de lo humano.

Las religiones tradicionales conciben a Dios y al hombre y su relación en términos personales. Estas religiones enfrentadas con los problemas contemporáneos han topado con una cuestión de lo más fundamental y difícil. Por supuesto, elevar el punto de vista de la personalidad o del espíritu humano representa oponerse a la tendencia que se dirige a la pérdida de lo humano. Esto resulta indispensable para el modo adecuado de ser del hombre. También es el motivo de que la ética, el arte y la filosofía posean tanta significación. En cierto sentido, incluso es posible trazar una línea básica de oposición que ponga estas cosas de un lado y el control de la ciencia del otro. Además, en la raíz del dominio de lo personal y espiritual, se creía obtener una relación con Dios como personalidad absoluta o espíritu absoluto, y se consideraba que esta única relación religiosa era capaz de proveer de un fundamento inquebrantable a la personalidad y al espíritu del hombre.

La orientación contraria a la soberanía de la ciencia ha sido estimulada, en su mayor parte, desde este dominio de la religión. En consecuencia, la resistencia contra la tendencia a la pérdida de lo humano, hasta el momento, ha adoptado la forma de un trazar los límites de la ciencia desde una posición basada en el dominio de los asuntos religiosos. Pueden encontrarse vestigios de esos esfuerzos en la historia de la filosofía desde Descartes. Es de este modo, porque la personalidad o el espíritu constituye el centro de lo genuinamente humano.

No obstante, como ya fue observado, la imagen del mundo natural ha experimentado un cambio total desde el Renacimiento a consecuencia del desarrollo de las ciencias naturales. El mundo ha venido a mos-

trarse completamente insensible y del todo indiferente a los intereses humanos. El mundo ha rebasado la relación personal entre Dios y el hombre. En consecuencia, hablar de un mundo ordenado en dependencia con Dios, de la providencia en la historia, e incluso de la propia existencia de Dios, se ha convertido en algo ajeno a la mentalidad humana. El hombre se vuelve cada vez más indiferente a nociones como ésas y, al final, también a su propia humanidad. El hombre sigue estando deshumanizado y mecanizado.

De cara a tal situación, y examinada meramente desde el punto de vista de la personalidad o del espíritu, o de la relación personal entre Dios y el hombre, no podemos seguir pensando que nos enfrentamos a algo irresoluble. Llegado ese punto se requiere la apertura de un ámbito transpersonal más allá del punto de vista de la personalidad o del espíritu, y, con todo, el único lugar en que la personalidad y el espíritu se manifiestan. Además, al haber detectado un elemento de transpersonalidad en la idea cristiana de Dios nos fue posible ver una cualidad personal e impersonal en la omnipresencia de Dios en el mundo, o en el amor indiferenciador o perfección de Dios que hace salir el sol sobre buenos y malos. Eckhart apuntaba hacia ese punto de vista con la explicación de la esencia del Dios personal como nada absoluta. La concebía como el tipo de campo de negatividad absoluta que incluso derrumba y atraviesa la subjetividad (en el sentido de personalidad), como algo que yace directamente bajo nuestra subjetividad y, al mismo tiempo, como el campo de la afirmación absoluta en donde nuestra personalidad también se hace manifiesta. En una palabra, la entendía como un campo de muerte-en-la vida absoluta.

Un campo así no puede residir más allá de este mundo y de esta vida terrena nuestros como algo meramente trascendente. Debe residir en el más acá, más próximo aún que el aquí y el ahora en que se supone estamos, de ordinario, nosotros mismos o nuestras propias vidas. El «ser separado» al que se refiere Eckhart como una salida radical no sólo del yo y del mundo sino incluso de Dios, la huida de Dios a causa de Dios, debe apoyarse, por decirlo de alguna manera, en un más acá absolutamente trascendente. El mismo Eckhart declaraba que el fondo de Dios reside en el interior del sí mismo, más próximo al sí mismo que lo que éste lo está de sí mismo.

En la posición budista de śūnyatā (vacuidad), este aspecto sale a la luz

de forma todavía más clara. Śūnyatā es el lugar en que nos manifestamos en nuestra propia mismidad como seres humanos concretos, como individuos con cuerpo y personalidad. Y, al mismo tiempo, es el punto en que todo lo que hay a nuestro alrededor se hace manifiesto en su propia mismidad. Como destacamos antes, puede hablarse de él como el lugar en el cual las palabras «en la gran muerte, el cielo y la tierra se renuevan» pueden significar a la vez un renacimiento del yo. Aun cuando nos referimos a esto como un renacer, lo que queremos decir con eso aquí es la aparición del yo con su rostro original. Es el regreso del yo a sí mismo en su modo de ser original.

Por tanto, ¿no podría ser que necesitemos volver a ese punto de vista para que tenga lugar propiamente el tipo de relación, antes referida, en la que la subordinación a la normatividad de la ley es a la vez la emancipación de ella? Y ¿no se da además el caso de que la posibilidad de la existencia humana sólo emerge, también de forma adecuada, en correspondencia con la condición de esta relación en su sentido estricto? En otros términos, ¿no es éste el único lugar en que se encuentra un punto de vista capaz de superar debidamente una situación en la que, a consecuencia de la soberanía de la ciencia, la relación ha sido tergiversada y ha cobrado impulso la pérdida de lo humano? ¿No es aquí donde encontramos un punto de vista capaz propiamente de vencer el nihilismo generado por la perversión de esa relación?

IV

Acaba de afirmarse que śūnyatā representa un campo absolutamente trascendente y que, al mismo tiempo, no está situado en el más allá donde nos encontramos, sino en nuestro más acá, más cerca aún de lo que nosotros estamos respecto a nosotros mismos; y, después, que esta revelación representa una conversión propiamente descrita como muerte-en-la vida absoluta. En la naturaleza de esta muerte-en-la vida es donde podemos tratarla tan seria y honestamente como sea posible.

Hablar del nacimiento a través de la muerte ha sido durante mucho tiempo, y lo continúa siendo, parte de muchas religiones. Oímos hablar de cosas como morir a la vida finita para renacer a la vida eterna, o morir al yo para vivir en Dios. Como observamos antes, en estos casos el acento principal recae sobre el lado de la vida. Lo que llamamos alma o espíritu o personalidad también ha sido largamente considerado desde el lado de

la vida (y sigue siendo válido en el caso de los muertos, pues nos referimos a sus almas o espíritus como fantasmas). Dada esa orientación, la vida de las cosas animadas se situaba en un rango superior al de las cosas inanimadas. Y, de acuerdo con esto, surgía la idea de un ascenso gradual hacia el alma, el espíritu y la personalidad, un ascenso que culminaba en un salto hacia el punto de vista de la religión como la relación personal entre Dios y el hombre.

Por el contrario, la orientación que pone el acento en la muerte habla en términos de una reducción que procede a la inversa a través de la personalidad, el alma y la vida para llegar a las cosas inanimadas donde todo se considera basado en la materia y reductible a ella. La manera científica de examinar las cosas está constituida fundamentalmente por esa orientación. Como ya señalamos, esto culmina en un salto hacia la nihilidad y el sinsentido que se abre en el fondo de todas las cosas, incluida la propia vida; y la conciencia de esas cosas, a su vez, hace surgir el nihilismo.

Un esquema tan breve es obviamente insuficiente para la complejidad que lo envuelve. Por ejemplo, según las enseñanzas cristianas, todas las cosas se consideran creadas *ex nihilo*, la relación personal de Dios y el hombre nace como una especie de salvación por medio de una vida eterna concedida desde el más allá al atravesar ese *nihilum*. Puesto que esta idea de salvación implica el nacimiento a través de una muerte, contiene algo que no puede clasificarse sencillamente como parte de la orientación de la vida.

Otro ejemplo sería cuando la nihilidad o la muerte, experimentadas como una separación absoluta de Dios por parte del hombre que se compromete a ser sí mismo incondicionalmente, sin Dios y simplemente como el ser finito que es, se presentan en la autoconciencia del hombre como un pecado que le lleva a rebelarse contra Dios. El pecado aquí, por así decir, es la muerte o la nihilidad de forma sublimada, que sale a la luz en una existencia consciente de sí misma. Las raíces de este pecado original se extienden más allá del espíritu y la personalidad del hombre natural y alcanzan lo más hondo de su alma, así como la vida animal. También podemos referirnos al nacimiento a través de la muerte en este sentido más fundamental. Por tanto, la orientación a la vida a la que nos referíamos sólo puede entrar en el dominio de la religión, en una especie de salto, por la superación profunda de la muerte.

Por el contrario, aunque la orientación contraria de la muerte nos

permite referirnos al sinsentido y la nihilidad revelados en el fondo de todas las cosas, incluida la vida misma, esto no quiere decir que simplemente se haya perdido de vista a Dios y se haya dejado atrás sólo el *nihilum* de la *creatio ex nihilo*. Tampoco significa que se perciba meramente una nihilidad detrás del ser de los seres finitos. En tal caso, nos encontraríamos todavía en una de las formas típicas del nihilismo tradicional. En el nihilismo contemporáneo, esta nihilidad se extiende en el interior del campo de la existencia de Dios, con lo cual nos adentramos en un abismo. En esa nihilidad abisal y sin dios, toda vida, ya sea animal y del alma, o incluso, vida espiritual y personal, adquiere los rasgos de un sinsentido fundamental.

Al mismo tiempo, en esa perspectiva, el hombre sólo es capaz de alcanzar la verdadera subjetividad y de llegar a ser verdaderamente libre e independiente, cuando se compromete resueltamente a adoptar una posición en ese abismo de nihilidad. Entonces, la nihilidad es considerada el campo de la trascendencia extática de la existencia humana, esto es, donde la Existenz empieza a existir. En este campo la Existenz asume la responsabilidad de crear nuevos sentidos para el sinsentido y la nihilidad de la vida y de la existencia. Aquí, la Existenz busca dar lugar a la fuerza para afirmar la vida en toda su absurdidad, desde el compromiso apasionado de adoptar sin vacilar su fundamento en medio de lo absurdo de la vida. En lugar de la imagen de Dios, aquí se establece la imagen del «superhombre» o la imagen del hombre completamente humano como objeto de los proyectos intrínsecos del hombre.

En cualquier caso, considerado en términos de Existenz, se descubre algo en el interior del nihilismo que no podemos tratar meramente en función de la orientación hacia la muerte: el punto en que la nihilidad es la base preparatoria para un modo de ser nuevo (existencial), en el que morir es la base preliminar para una forma de vida nueva y diferente. Éste es el motivo por el que sostenemos que el nihilismo sale a la luz a través de un salto más allá de la orientación a la muerte generada por el punto de vista científico.

En resumen, las cuestiones nunca son puras y simples cuando tienen que ver con posiciones orientadas a la vida y la muerte. A pesar de todo, me parece que las religiones todavía giran en torno a un eje orientado hacia la vida, mientras que la línea que va desde el punto de vista científico hasta el nihilismo representa un eje orientado hacia la muerte. Qui-

zás esto quedará más claro si contrastamos ambas orientaciones con la posición antes mencionada de śūnyatā.

Repitiendo lo que se dijo entonces, puede considerarse la aparición de una cosa dada en la Forma de su mismidad verdadera como el momento en que las orientaciones a la vida y la muerte se cruzan. Todo puede ser visto como una especie de «doble exposición» de la vida y la muerte, del ser y de la nihilidad. Con esto no estoy pensando en lo mismo que Platón cuando se refería a las cosas del mundo sensible como entidades transitorias en el flujo constante de una mezcla entre ser y no-ser. Tampoco quiero decir que el ser y el no-ser se confundan en cada cosa como si fueran elementos cuantitativos; ni, ciertamente, que la muerte aparece cuando la vida llega a su fin o cuando el ser desaparece. En vez de eso, pretendo decir que mientras la vida permanece como vida hasta su fin, y la muerte como muerte, ambas se manifiestan en cualquier cosa dada y, por lo tanto, el aspecto de la vida y el de la muerte pueden superponerse en dicha cosa de manera que ambas sean visibles simultáneamente. En este sentido, ese modo de ser podría ser calificado de vida-en-la muerte, muerte-en-la vida. Por tanto, debería parecer natural seguir examinando directamente algo y ver la vida-en-la muerte o la muerte-en-la vida como su Forma apropiada, incluso sin tener que rechazar la Forma real de la cosa en sí.

De las dos orientaciones antes contrastadas, una intenta comprender la forma real de las cosas como son desde un eje orientado a la vida, la otra desde un eje orientado a la muerte. La primera da lugar al punto de vista del desarrollo ascendente, que va desde la vida y el alma hacia el espíritu o la personalidad. Al final, despertamos a la muerte, implícita a través del espíritu o la personalidad, el alma y la vida, como pecado (o pecado original, según las enseñanzas cristianas) en el sentido de desobediencia o rebelión contra Dios, que es la vida absoluta. Entretanto, el punto de vista de una comunión personal con Dios, en donde la muerte se supera al atravesar su propio fondo, aparece como resultado de un salto final.

La orientación hacia la muerte, por otro lado, busca reducirlo todo a relaciones materiales. Al final, la vida, implícita en toda la vida y el alma y el espíritu o la personalidad, emerge en la conciencia como sinsentido. En ese caso, en el salto final aparece el punto de vista de la Existenz en el centro del nihilismo, donde el sinsentido es superado al atravesar el fondo de dicho nihilismo.

Ahora bien, ¿que ocurriría si persistiéramos en examinar las cosas directamente como son en su Forma propia de vida-en-la muerte, muerte-en-la vida? Podría ser que también aquí tuviera lugar un salto, aunque no sería un salto hacia arriba a lo largo de la línea de desarrollo ascendente hacia la personalidad, ni un salto hacia abajo, en la línea de reducción descendente hacia la materialidad. Más bien, tendría lugar directamente bajo la Forma propia de las cosas, como vida-en-la muerte, muerte-en-la vida. Surgiría desde un punto de vista completamente diferente de aquellos que distinguen varios estadios o niveles entre lo material y la personalidad, y que llevan a hablar de la ascensión a estadios superiores o la reducción a inferiores. Entonces, seríamos capaces de proponer una posición en la que la personalidad y lo material, normalmente tenidos por 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 a 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.

La propia posición de śūnyatā hace posible esta propuesta. Sin embargo, ¿qué significa todo esto?, ¿cómo llega a darse un punto de vista de śūnyatā? Para responder a estas preguntas es necesario dirigir nuestra atención antes que nada a la diferencia entre el punto de vista de la nihilidad, en el cual se postula el nihilismo, y el de śūnyatā.

V

Como hemos tenido ocasión de observar, la personalidad ha sido examinada desde la óptica tradicional a partir del punto de vista de la propia personalidad: como una personalidad que se comprende desde sí misma. Esto significa que hasta el momento nuestra visión de la personalidad se ha constituido por una aprehensión egocéntrica de la personalidad como su núcleo. Puede decirse que esta forma de entender la personalidad, como aprehensión egocéntrica de la personalidad del yo, representa una forma de cautiverio o autoapego. De acuerdo con esto, en el capítulo anterior me referí a un punto de vista de la nada absoluta o vacuidad que superaría este autoapego y rechazaría la aprehensión egocéntrica de la personalidad. Después dije que la personalidad únicamente se manifiesta en su verdadera Forma de mismidad, es decir, en su modo de ser origi-

nal, a la vez que se manifiesta la nada absoluta. Sin embargo, la posición de la nada absoluta que vimos no reside más allá de lo que acostumbramos a denominar nuestra propia personalidad o yo; en vez de eso se revela, por así decirlo, en el más acá. Esta vacuidad, o śūnyatā, no es lo mismo que la nihilidad del nihilismo.

En el apartado anterior, vimos cómo, en el nihilismo moderno, la nihilidad se ha adentrado en un abismo: la nihilidad, advertida en el fondo del yo y del mundo, se extiende hasta el locus de lo divino. En este punto, el nihilismo sostiene que el hombre sólo puede alcanzar la subjetividad y la libertad al adoptar una postura en la nihilidad. Con esta subjetivación del abismo de la nihilidad se abría un dominio en el fondo de la propia existencia del hombre, un dominio que, excluido el orden divino hasta ahora considerado esencialmente como el que gobernaba el yo, no permite que nada lo presida, ni siquiera Dios. Ahí, la autonomía del hombre nacía de verdad por primera vez. La angustia de no tener algo a que agarrarse, el sentimiento de inestabilidad al ser privado de todo fundamento en que asentarse firme y tranquilamente, fue transformada como tal, directamente, en la posición de una libertad creativa que no se ligaba a nada existente hasta ese momento. La nihilidad se convertía para la propia existencia del hombre en un campo de autoapego extático. El nihilismo había llegado a ser existencial.

A pesar de esto, la representación de la nada del nihilismo todavía muestra vestigios de un sesgo de objetivación, al tomar la nada como alguna cosa llamada nada. Esto, efectivamente, no significa que la nada fuera cosificada de manera que cuestionara el punto de vista existencial del nihilismo, el punto de vista subjetivado del nihilismo, o incluso la existencia aparentemente subjetiva de la nihilidad. La noción de la nada o de la representación de la nada, en ese contexto, simplemente no representan un problema. El nihilismo al que nos estamos refiriendo adquiere una posición firme con respecto a la conciencia de la experiencia real de la nihilidad en nuestro fundamento y en el de todas las cosas. Es una posición en la que llegamos a ser nihilidad, una posición que se puede denominar, para volver a lo señalado antes, la realización de la nihilidad.

Con todo, la nihilidad todavía es contemplada desde el sesgo de la propia existencia como lo desfundamentado *(Grundlosigkeit)* de la existencia que reside en el fundamento de la propia existencia. Esto significa que se considera situada fuera de la existencia del sí mismo y, por tanto, también

como algo más que la existencia, o distinto de ella. Incluso la encontramos, por ejemplo, en las palabras de Heidegger sobre la propia existencia que «queda suspendida en la nada», a pesar de la diferencia fundamental entre su punto de vista y otros tipos de existencialismo o nihilismo contemporáneos. El hecho de que se refiera al abismo de la nihilidad lo confirma. En los argumentos de Heidegger todavía perduran huellas de la representación de la nada como alguna cosa que es nada.

Pero, de nuevo, la representación de la nada no es la cuestión, más bien lo es la nihilidad que encontramos revelada ante nosotros en el fondo de la propia existencia cuando tomamos posición en ella, una nihilidad que se extiende realmente como un abismo sobre el que la existencia del yo se mantiene en suspenso. Aquí, la cuestión es simplemente que la nihilidad es siempre para la propia existencia, es decir, una nihilidad con la que entramos en contacto cuando nos situamos a nosotros mismos del lado de nuestra existencia. De esto se sigue que la nihilidad llega a representarse como algo fuera de la existencia del yo y de las cosas, como alguna cosa absolutamente otra que la existencia, alguna cosa llamada nada. El problema es que persisten los vestigios de la visión común que sitúa la nada sencillamente contra la existencia como una mera negación conceptual. La visión occidental de la nada, existente desde hace mucho tiempo, debe renunciar a esta manera de pensar. El śūnyatā al que nos referimos apunta hacia un punto de vista fundamentalmente distinto.

Vacuidad en el sentido de śūnyatā sólo es vacuidad cuando se vacía a sí misma, e incluso se vacía del punto de vista que la representa como alguna cosa que está vacía. En su Forma original es autovaciamiento. En este sentido, la verdadera vacuidad no es postulada como algo fuera de y otro que el ser. Más bien es realizada como algo unido e idéntico al ser.

Cuando decimos «ser-en-la nada» o «forma eso es, vacuidad; vacuidad eso es, forma», no queremos decir que lo que concebimos inicialmente como ser, por una parte, y nada, por otra, se hayan unido después. En el contexto del pensamiento Mahāyāna, cuyo principio central es trascender toda dualidad que emerja del análisis lógico, la frase «ser-en-la nada» requiere que se adopte la cópula del «en» *(soku)* y desde ahí considerar el ser como ser y la nada como nada. Por supuesto, normalmente adoptamos una posición ligada al ser, desde la cual el ser es considerado solamente como ser. Para que la nihilidad aparezca debería superarse y rechazarse esta posición. Sin embargo, esta posición de la nihilidad, a su

vez, llega a ser una posición encadenada a la nada, desde la que la nada es considerada tan sólo como nada, por lo que también necesita ser negada. En este punto, la vacuidad empieza a ponerse de relieve, liberada de su doble confinamiento, como posición del no-apego absoluto.

Śūnyatā, en los términos de este proceso, representa el momento final de una orientación hacia la negación. Puede denominarse una negatividad absoluta, puesto que es un punto de vista que ha negado, y por tanto trascendido, la nihilidad, que era la trascendencia por negación de todo ser. También puede denominarse una trascendencia absoluta del ser, en tanto que niega absolutamente y se distancia de cualquier punto de vista encadenado a cualquier forma de ser. En este sentido, la vacuidad puede ser descrita como fuera de y absolutamente otra que el punto de vista ligado al ser, a condición de que evitemos la falsa idea de que el vacío es alguna cosa distinta del ser y subsistente fuera de él.

A pesar de esta trascendencia del punto de vista ligado al ser, o más bien justamente por este motivo, la vacuidad sólo puede aparecer como una autoidentidad con el ser en una relación de «en» (soku) por la cual ser y vacuidad son vistos como una presencia mutua desde el principio e inseparables estructuralmente uno de otro. De aquí que hablar de trascendencia no implique alejarse hacia una cosa trascendente llamada vacuidad o nada. La vacuidad reside absolutamente en el más acá, aún más que lo que normalmente consideramos como nuestro propio yo. Vacuidad, o nada, no es algo que podamos invertir. No es algo fuera de nosotros. Se resiste a la representación objetiva; apenas adoptamos una actitud respecto a ella, la vacuidad se aleja para ocultarse.

A menudo se ha indicado que la subjetividad del ego rechaza resueltamente ser considerada objetivamente. Y, sin embargo, el yo presenta una tendencia constante a comprehenderse a sí mismo representacionalmente como una cosa llamada yo o ego. Esta tendencia es inherente a la esencia del ego como autoconciencia. Por tanto, el punto de vista de la Existenz-en-éxtasis, suspendida en la nada, cuando aparece como un punto de vista de la verdadera subjetividad de la propia existencia indica un gran avance. Con todo, ahí se pueden encontrar todavía las huellas de la representación de la nada como postulado de alguna cosa que se llama nada. El punto de vista de śūnyatā, no obstante, es absolutamente no objetivable, ya que trasciende esta nihilidad subjetiva hacia un lugar más acá que la subjetividad del nihilismo existencial.

Por estas razones, lo que hemos denominado abismo de la nihilidad sólo puede ser constituido en la vacuidad. Incluso para la nihilidad sólo es posible ser representada de este modo en la vacuidad. En este sentido, tal como la nihilidad es un abismo para cualquier cosa existente, puede decirse que incluso la vacuidad es un abismo para ese abismo de la nihilidad. Así como puede imaginarse un valle insondable y profundo situado en la extensión de un cielo sin fin, lo mismo sucede con la nihilidad y la vacuidad. Pero el cielo que tenemos en mente es mayor que la bóveda que se extiende a lo largo y ancho sobre el valle que tiene debajo. Es un cielo cósmico que envuelve a la tierra, al hombre y a las incontables legiones de estrellas que se mueven en él. Reside debajo del suelo que pisamos, su fondo se alcanza bajo el fondo del valle. Si el lugar donde reside el Dios omnipresente es llamado cielo, entonces el cielo también tendría que abarcar lo más profundo del infierno: el cielo sería un abismo para el infierno. La vacuidad es, en este sentido, un abismo para el abismo de la nihilidad.

Es más, el abismo de la vacuidad se abre más hacia el más acá, más inmediatamente aquí y ahora que lo que llamamos yo o subjetividad. De la misma forma que pasamos por alto el cielo que nos rodea, aunque nos movamos y tengamos nuestro ser en su interior, y sólo miramos atentamente el trozo de cielo que está por encima de nosotros, también fracasamos al comprender que nos hallamos más cerca de nosotros mismos en la vacuidad que en la autoconciencia.

De lo comentado respecto a las diferencias básicas entre la perspectiva de śūnyatā y la del nihilismo contemporáneo, debería resultar claro que el primero no es ateo en el mismo sentido que el segundo. Aún menos se parece a los ateísmos del positivismo o el materialismo que tienen una orientación totalmente distinta a la de ese nihilismo. La perspectiva de la vacuidad expresada en frases como «ser-en-la vacuidad», o «forma eso es, vacuidad; vacuidad eso es, forma», en virtud de lo que niega, trasciende el nihilismo por una parte, y el materialismo y el positivismo, por otra. Y sin embargo, en efecto, parece implicar la posibilidad de llevar a una mayor síntesis las orientaciones básicas y las motivaciones contenidas en las dos posiciones opuestas. Este problema será tratado más adelante.

Si la posición de śūnyatā no es un ateísmo en el sentido corriente del término, aún menos debería ser clasificado como una forma de lo normalmente denominado teísmo. En el capítulo anterior, hemos visto a

Eckhart ejemplificar un punto de vista que no plantea una alternativa entre el teísmo y el ateísmo. Aunque toma la relación personal entre Dios y el hombre como una relación viva entre la imagen de Dios en el alma y su imagen original, Eckhart dice que la esencia de Dios está libre de toda forma –la deidad completamente sin imagen *(bildlos)*– como nada, y considera que el alma vuelve a sí misma y adquiere la libertad absoluta sólo cuando llega a ser totalmente una con la nada de la deidad. Esto no es mero teísmo, pero tampoco es, desde luego, mero ateísmo. (Por esta razón, fue llamado erróneamente panteísmo.) Como fondo del Dios personal, esta nada reside en el más allá, en el fondo de Dios, y sin embargo, era realizada inmediatamente como siendo «mi fondo», residiendo directamente en el más acá, en el primer término del sí mismo. Aquí encontramos un giro en Eckhart hacia un tipo de perspectiva a la que me referí como el más acá absoluto. El punto de vista de śūnyatā aparece cuando ese giro ha sido alcanzado clara y distintamente.

En efecto, incluso el budismo, donde encontramos el punto de vista de la vacuidad comentada, habla de una trascendencia del más allá, o la «otra orilla». Sin embargo, se puede llamar a esa orilla un más acá absoluto en el sentido de que ha ido más allá de la oposición habitual de acá y allá. De hecho, el rasgo característico del budismo consiste en ser la religión del más acá absoluto.

En el caso de Eckhart, la nada en la que el fondo de Dios es mi fondo y mi fondo es el fondo de Dios, es el escenario que revela una relación personal entre Dios y el hombre. En el campo de la nada la Forma real –la Forma visible, *Bild*– de todo lo que existe, incluido Dios, sale a la luz. Sólo en esta nada se hace posible todo lo que es representado como Dios o el alma y las relaciones entre ellos.

Sucede lo mismo con el punto de vista de la vacuidad. Como dije antes, sólo en la vacuidad aparece el abismo de la nihilidad, y sólo en ella puede ser representada como un abismo. Es más, sólo en el campo de esta vacuidad, Dios y el hombre, y su relación, son constituidos en Forma personal, y son posibles sus representaciones respectivas. Y, además, esta vacuidad revela el más acá de lo que llamamos nuestro yo o subjetividad.

VI

Debe sonar como una locura, curiosa, casi fantástica, declarar que la vacuidad es el único campo donde corresponde considerar esas cosas que

el nihilismo moderno llama el abismo de la nada y lo que las religiones antiguas han denominado la relación personal entre Dios y el hombre, y describir por ello esa vacuidad como un más acá absoluto. Quizás lo sea para nuestro punto de vista cotidiano o para los modos de pensar filosófico y teológico. Pero ¿realmente es así?, ¿no podría ser que el asunto de la fantasía, en su significado original de representación o imagen elaborada, sobrevive todavía al hablar de un abismo y una relación personal entre Dios y el hombre?

Por supuesto, decir que persisten esta imagen elaborada y los rasgos representativos no implica que estemos tratando aquí meramente con imágenes mentales, meros productos de la imaginación, como dirían Feuerbach y otros críticos de la religión. La nihilidad no es un sentimiento subjetivo, una fantasía o una idea, sino una realidad no menos real que nuestra propia existencia. Tampoco la nihilidad es algo que pueda ser sustraído del nivel cotidiano en que vivimos. Es algo en donde nos encontramos cada día. Sencillamente porque nuestro cada día es demasiado cotidiano, porque estamos adheridos a él, no conseguimos prestar atención a la realidad de la nihilidad.

Nos gusta sentirnos cercanos a nuestra familia y amigos y conocerlos bien. Pero, después de todo, ¿conocemos realmente en esencia a quienes nos son más familiares? Fracasar en conocer a una persona esencialmente no se refiere a lo que sucede cuando un hombre no consigue conocer lo más íntimo del corazón de otro, incluso a pesar de estar muy cerca uno de otro; tampoco se refiere al hecho de que tengan lugar malentendidos incluso entre compañeros íntimos. Si nuestro sentido fuera ése, no podríamos afirmar que comprendemos adecuadamente lo más íntimo de nuestros propios corazones y nuestras propias personalidades.

Empleo la palabra «esencialmente» en un sentido relacionado más bien con el «terruño» de un individuo familiar en tanto que se ha llegado a manifestar directamente ante nosotros. No sabemos más respecto de dónde viene nuestro mejor amigo y adónde va que de dónde venimos y adónde nos dirigimos nosotros mismos. En este terruño, un amigo resulta en un sentido original y esencial un extraño, un desconocido. Por supuesto, mi amigo no es un extraño en el sentido de la persona que encuentro por casualidad en la carretera durante un viaje. Le conozco bien y estoy cerca de él. Con todo, hay esencialmente en esa familiaridad nuestra una brecha abierta por un abismo absoluto, por la que, comparado con ella,

incluso el extraño de la carretera es el más íntimo de los amigos. En términos esenciales, pues, todos los hombres, sea el más íntimo de los amigos o el más lejano de los conocidos, son desconocidos exactamente hasta el mismo grado.

No sólo es cierto en cuanto a los hombres. Consideremos la flor diminuta que florece en mi jardín. Crece de una sola semilla y un día regresará a la tierra, para no volver nunca mientras este mundo exista. Sin embargo, no sabemos de dónde ha surgido su pequeño y bonito rostro ni hacia donde desaparecerá. Tras él, reside la nihilidad absoluta: la misma que está detrás de nosotros, la misma que reside en el espacio entre las flores y los hombres. La flor de mi jardín, separada de mí por el abismo de esa nihilidad, es una entidad desconocida.

La gente da nombres a las personas y a las cosas, y luego supone que si los saben conocen a lo que se refieren. Así, la gente también presupone que sólo porque ha visto algo antes sabe lo que es. La asociación más profunda con ciertas personas y cosas, con los que más conversamos y nos mezclamos, es lo máximo que conseguimos saber e intimar con ellos. Por eso llegan a ser nuestros conocidos, nuestros miembros de la familia, nuestras rosas.

Considerado esencialmente, esto es, como existente en la nihilidad y manifiesto en ella, todo es innominado, innombrable e incognoscible. Ahora bien, la realidad de esta nihilidad está rodeada por un mundo cotidiano que está en su propio elemento cuando trata con los nombres. El terruño de la existencia cae en el olvido. El mundo a nuestro alrededor viene a consistir sólo en lo que ya es, o bien puede llegar a ser, conocido y familiar. Llega a ser un mundo demasiado cotidiano. No podemos salir de nuestra familiaridad con él. Olvidamos la esencia de las personas y de las cosas aún cuando nos confundimos entre ellas.

Pero ¿cómo es este abismo de la nihilidad que nos aleja de lo que es más cercano a nosotros? Yace detrás de todo cuanto hay en el mundo. Incluso las galaxias y las nebulosas no pueden librarse de él. Y esta nihilidad cósmica es la misma que nos aleja uno de otro. Incluso aunque permanezcamos ligados al otro, las estrellas y los planetas de la Vía Láctea giran a nuestro alrededor en la brecha sin fondo que nos separa del otro. Hay un sentido por el que nos situamos juntos en la misma habitación, cada uno ocupamos una posición separada de la totalidad del universo. Cada uno se sitúa frente a otro con cuerpo y mente hechos manifiestos

en la nihilidad, de forma que no podemos decir de dónde viene el otro ni adónde va. Es el abismo de la nihilidad.

Si la vacuidad es considerada como un abismo igual al abismo de la nihilidad, entonces, lo que se acaba de decir del abismo de la nihilidad se aplica también a la vacuidad en un sentido verdaderamente absoluto. En el modo de ser en que la forma es vacuidad y la vacuidad forma, las formas (esto es, todas las cosas) son absolutamente innominadas, absolutamente desconocidas e incognoscibles, distantes una de otra por una brecha absoluta. Al contrario que en el campo de la nihilidad, en que el abismo desolado y sin fondo aleja incluso a la persona más íntima o a unas cosas de otras, en la vacuidad la brecha absoluta apunta directamente al encuentro más íntimo con todo lo que existe. La vacuidad es el campo en el que estamos en contacto de forma original y esencial no sólo con lo que está cerca de nosotros, sino al mismo tiempo con lo que aparentemente no tiene ninguna relación con nosotros e incluso con las cosas que nos son contrarias.

Ese encuentro es denominado esencial porque tiene lugar en la fuente de la existencia común a lo uno y lo otro, y, sin embargo, en un sitio donde cada uno es verdaderamente él mismo. Aquí es donde todas las cosas pueden encontrarse unas con otras en un nivel de igualdad por encima de las distinciones de gratitud y venganza, libres de las diferencias entre la buena y la mala voluntad. De hecho, incluso es inadecuado hablar de un encuentro. Así como un solo haz de luz blanca se deshace en rayos de diversos colores cuando atraviesa un prisma, aquí tenemos una autoidentidad absoluta en la que lo uno y lo otro son ya verdaderamente sí mismos, a la vez absolutamente separados y absolutamente unidos. Son dos absolutamente y al mismo tiempo un uno absoluto. En palabras del maestro zen Daitō Kokushi:

> *Separados uno de otro por un centenar de millones de kalpas,*
> *pero sin separarse un solo instante;*
> *situados cara a cara a lo largo de todo el día,*
> *pero sin oponerse ni un instante.*

Me gustaría volver después a una discusión más detallada del modo de ser en el campo de la vacuidad.

VII

El más acá absoluto antes aludido está totalmente unido y es idéntico a lo que somos como cuerpo y alma. Sucede como en el poema de Gasan Jōseki citado en el capítulo anterior:

El corazón y la mente de este hombre en la penumbra
en cualquier lugar para mí el más familiar –
desde hace mucho ¡maravilloso misterio!
ni yo ni otro.

A menudo, esto se ha explicado con la ayuda de la antigua metáfora de las olas y el agua. Las olas, que siguen su curso una tras otra en sucesión sin fin, todas vuelven a una gran agua, que a su vez crece de nuevo en sus olas. No existen olas separadas de su agua, ni agua aparte de sus olas. Más bien, en el lugar donde el agua y las olas son idénticas a sí mismas (como agua-olas), esta corriente de humedad aparece en la realidad para la que es, agua siendo allí agua y olas siendo allí olas. Y éste es precisamente el lugar que estamos denominando el campo del más acá absoluto.

No obstante, en tanto que no nos transferimos a este más acá, deteniéndonos un momento en el ser como entidades poseedoras de cuerpo y mente, o incluso como entidades racionales o personales, el más acá absoluto queda para siempre como un más allá absolutamente allende nosotros. Este modo de ser no es otro que aquel en el que nos hallamos normalmente.

En este modo de ser cotidiano –es decir, en tanto que nos detenemos un momento en el ser de las entidades poseedoras de cuerpo y mente, o seres racionales o entidades personales– nuestro cuerpo-mente (fundamentalmente, nuestra autoconciencia) se comprende a sí mismo desde sí mismo; nuestra razón se comprende desde la postura de la razón; y nuestra personalidad desde su propio interior. En cada caso podemos hablar de una propia comprensión autoinmanente o egocéntrica, en el núcleo de lo que está teniendo lugar. En cada caso cuerpo y mente, razón o personalidad constituyen un confinamiento enclaustrado en sí mismo y una unidad apegada a sí misma. Es más, el centro de la autocomprensión permanece para siempre encadenado, como vimos antes, a su propio narcisismo. Es una comprensión del yo por el yo, un confinamiento del yo por el yo

que anuncia el apego a uno mismo. Incluso la razón y la personalidad no emergen sin estar acompañadas por el autoapego en su sentido esencial (u ontológico).

La aprehensión del yo por el yo siempre es un acto que nos representamos. Nos comprendemos como seres poseedores de cuerpo y psique y de ese modo percibimos nuestra propia razón y personalidad. Aunque este es nuestro propio acto, no somos libres de hacerlo como nos plazca. No es un mero acto de la voluntad que podamos suspender arbitrariamente en cualquier momento si así lo deseamos. Aquí, la fuerza del destino funciona impulsándonos a ser y a actuar de esa manera. Toda la diversidad posible de seres poseedores de cuerpo y mente, y todos los posibles seres racionales o personales que comparecen en este mundo, manifiestan este modo de ser y lo representan de esta manera. La vida universal, la conciencia, la razón y la personalidad emergen de las profundidades del mundo para llegar a ser inmanentes e individualizadas en cada ser, cada uno de los cuales cae en una autoapego narcisista. Esta fuerza del destino no es un destino en el sentido habitual de algo que simplemente nos gobierna y nos controla desde fuera. Tampoco es meramente algo como la voluntad ciega. Es un destino que sólo aparece en la forma de los actos que representamos, sólo como uno con nuestras propias acciones.

En cualquier caso, en tanto que nos detenemos en el ser de las entidades poseedoras de cuerpo y mente, o en el ser de las entidades racionales o personales, permanecemos en nuestra propia comprensión. Estamos apegados a nosotros mismos hasta ese punto. En otros términos, estamos separados del punto de vista de la vacuidad que es nuestro más acá absoluto. Además, en este mismo campo, para nosotros el más acá absoluto queda para siempre como un más allá. El determinante básico de nuestro modo de ser cotidiano consiste precisamente en este autoapego y autoenclaustramiento.

En mi opinión, en este tipo de situación, el más acá nos aporta verdaderamente su carácter absoluto. Por ejemplo, cuando Platón concibe un mundo de las Ideas como el más allá de este mundo sensible, lo que tiene en mente está sólo más allá en el sentido de un mundo celestial, en lo alto, por encima de este mundo terrestre. Es un más allá considerado perpendicularmente desde la tierra. Consiste sólo en dar un giro de 90° a las preocupaciones ordinarias de nuestra vida cotidiana. Para quienes

ven este giro desde la tierra y desde una posición, en la visión del mundo, ptolemaica, este giro supone el más allá. Pero para quienes toman posición en un ámbito análogo al del espacio cósmico, donde el cielo y la tierra están situados en el mismo nivel, es decir, para quienes adoptan el punto de vista de la vacuidad, ese más allá deja de serlo.

De forma similar, un Dios personal pensado como quien se revela verticalmente desde el cielo hacia la tierra, como se representa comúnmente en el cristianismo, se considera situado más allá. Puesto que en este caso nos referimos a una revelación del más allá, el más allá está más alejado que el de Platón. Es un más allá revelado verticalmente desde el cielo hacia la tierra. Incluso aquí la situación permanece fundamentalmente inmutable. Es todavía el más allá de un cielo situado sobre una tierra inferior. La única diferencia es que en Platón tenemos una orientación que va de la tierra al cielo *(eros)*, mientras que en el cristianismo la orientación es del cielo a la tierra *(agapé)*. En ambos casos el más allá acontece a través del giro de 90°.

A pesar de que las enseñanzas cristianas establecen una brecha absoluta entre Dios y el hombre, todavía permiten un lugar para que Dios, el hombre y la brecha entre ellos, se representen en el mismo campo. De hecho, los continuos esfuerzos de la metafísica por instituir puntos de vista de la razón, o el logos, que sirvan como un campo de ese tipo han sido una parte de la filosofía occidental en el contexto de la historia del espíritu desde la antigüedad. La razón desarrolla un plano de pensamiento donde el más allá y el más acá, Dios y el hombre, que normalmente no son considerados como pertenecientes al mismo plano, pueden ser representados uno al lado del otro. Y cuando se mantiene entre ellos una brecha absoluta o desconexión, la razón filosófica desarrolla un plano de pensamiento dialéctico en el cual incluso esa desconexión puede ser representada como un tipo de relación de desconexión, esto es, como una relación dialéctica.

Retomando el abismo de la nihilidad, vemos que no es un más allá en el sentido original de los dos casos mencionados. Pertenece al más acá. Además, en la medida en que está representado como el tipo de cosa que podemos ver al mirar abajo desplegado en nuestro fondo, algo del más allá permanece presente en él. Es como si miráramos desde una posición sobre la tierra hacia lo que reside debajo de ella, girando 90° en dirección contraria al sentido platónico o al cristiano. Con todo, nos hemos dete-

nido en un lugar donde lo que está sobre la tierra y lo que está debajo puede ser representado en el mismo campo. En otros términos, la nada del nihilismo puede ser representada filosóficamente en el mismo nivel que el ser.

El punto de vista de la vacuidad es totalmente distinto: es una apertura absoluta. Se nos presenta junto al campo en el que el más allá de la orientación al cielo, así como la dirección contraria de la orientación hacia lo que está bajo la tierra, ambos pueden ser constituidos y representados; pero no es un ámbito que pueda representarse a sí mismo, esto es, un campo de un más acá absoluto. Asimismo, en la vacuidad, el abismo de la nihilidad y la relación personal de Dios y el hombre pueden acontecer y ser representados.

El punto de vista de la vacuidad hace su aparición en un giro del tipo de 180°, como un campo que comprende simultáneamente ambos giros de 90° de las orientaciones opuestas formalmente hacia arriba en cielo y hacia abajo en tierra. Podríamos compararlo con un lienzo pintado con imágenes del cielo por una cara y con imágenes de la tierra por la otra, y al que girásemos del anverso al reverso. Por el contrario, las otras instancias del más allá, Dios y el hombre, la existencia y la nihilidad, a pesar de lo absolutamente que sea concebida la brecha, pueden ser comparadas con algo pintado sobre una y la misma superficie frontal del lienzo.

Es más, cuando el punto de vista de la vacuidad es radicalizado –y su orientación correspondiente es la vacuidad vaciada– es como un giro de 360°. Anverso y reverso aparecen como uno. El campo en que la vacuidad es vaciada para llegar a ser verdadero vacío es donde toda cosa se manifiesta en posesión de su propia mismidad. Es el campo en que 0° significa 360°. Y así, a pesar de que es originalmente un más acá absoluto, o más bien por esa razón, puede ser además un más allá absoluto. Sólo por su causa, 0° puede ser al mismo tiempo 360°.

Esto significa que el más acá absoluto es el campo de la muerte esencial de los seres considerados como poseedores de cuerpo y mente, o como entidades racionales o personales. Es el campo de la liberación esencial del autoapego al que antes hicimos referencia. En una palabra, es el campo de lo que el budismo llama emancipación o a lo que Eckhart se refiere como «ser separado» *(Abgeschiedenheit)*. También, y al mismo tiempo, es el campo de la vida esencial de esos mismos seres, donde lo que es absolutamente innombrable tiene un nombre y vive en el mundo coti-

diano de los nombres. Para el hombre completo, esto significa el campo de la muerte-en-la vida, vida-en-la muerte en cada uno de sus modos de ser, como cuerpo y mente, como racional y como personal.

La vacuidad, como el más acá absoluto, no puede, por supuesto, existir en algún «lugar» como alguna «cosa». Cualquier cosa que sea representada como vacío, o postulada como vacío, no es vacuidad verdadera. La verdadera vacuidad no es menos que lo que logra la conciencia en todos nosotros como nuestra naturaleza misma absoluta. Además, esta vacuidad es el campo en que toda entidad que existe se manifiesta como lo que es en sí, en la Forma de lo que es tal como es. Es el campo donde la conciencia de nuestra verdadera naturaleza misma –o, lo que es lo mismo, la naturaleza misma como verdadera autoconciencia– y el tathatā de toda cosa en su misma forma acontece simultáneamente, al unísono, o mejor aún, de forma idéntica.

Los términos conciencia y autoconciencia aquí no se refieren a la autoconciencia del ego, así como la naturaleza misma no se refiere a la egoidad o subjetividad del yo. Tampoco nuestra argumentación de la Forma real de tathatā posee el sentido que tiene habitualmente en el realismo o el materialismo. En estas posiciones, las cosas ya están objetivadas y representadas en oposición al ego y fuera de él. No importa lo mucho que enfaticen que las cosas están fuera de la conciencia, no evitan la consecuencia de que mientras las conciban fuera, todavía están siendo consideradas desde el campo de la conciencia del ego. Por otra parte, la Forma real del tathatā significa una separación de toda representación o pensamiento y no admite la aprehensión por parte del yo. Es lo que se conoce en el budismo como el modo de ser inalcanzable, en donde algo es lo que es en su propio terruño.

Por esta razón, aunque nos refiramos a la cosa misma, lo que tenemos en mente es distinto de la noción kantiana de la *Ding-an-sich* (cosa-en-sí). Además, a pesar de que hablemos de la constitución autoidéntica de la naturaleza misma y de la Forma del tathatā de las cosas, esto no nos remite a la unión de sujeto y objeto, tal como lo encontramos en la historia del pensamiento filosófico oriental y occidental explicado de diversos modos. Es decir, no presuponemos una separación de sujeto y objeto y entonces procedemos hacia su unificación. La unión del más acá absoluto no es resultado de un proceso, sino más bien de la identidad original de la apertura absoluta y de la vacuidad absoluta. Este punto de vista no

es un tipo de monismo ni de dualismo. Es lo absoluto, la identidad absoluta de dos absolutos: 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.

La pregunta que sin duda surgirá es si esto es posible, y si es así, cómo lo es. ¿En qué modo de ser pensamos cuando decimos que sólo una cosa está en su terruño cuando está en la vacuidad? O, para decirlo de otra forma, cuando decimos que las cosas son una realidad sólo en la vacuidad, ¿qué queremos decir con «en la vacuidad»? Cuando decimos «forma, eso es vacuidad; vacuidad, eso es forma», ¿cuál es el modo de ser de la forma (las cosas existentes)? Y ¿qué es lo significativo de vacuidad? Además, si decimos que las cosas son realmente y están en su tathatā en su propio terruño y separadas de toda representación y conceptualización –en suma, que las cosas son ellas mismas tal como son–, esto no puede sino implicar directamente que nuestra naturaleza misma se despliega en el más acá absoluto y como un más acá absoluto, es decir, que hay una conciencia de la naturaleza misma. Pero ¿cómo es eso posible?

Este problema aparece, por ejemplo, en el famoso pasaje del inicio del capítulo «Genjōkōan» del *Shōbōgenzō* de Dōgen:

> Practicar y confirmar todas las cosas transmitiéndoles el propio yo, es apariencia: para todas las cosas *[dharmas]*, avanzar hacia el yo y practicar y confirmar el yo, es la iluminación.

Y en otra parte de la misma obra:

> Aprender el camino de Buda es aprender el propio yo. Aprender el propio yo es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo es ser confirmado por todas las cosas [dharmas]. Ser confirmado por todos los dharmas es dejar caer el propio cuerpo-mente y también el cuerpo-mente de los demás[29].

¿Qué modo de ser hace posible que todas las cosas vengan al yo sucesivamente y lo practiquen y confirmen, o hace que el yo sea confirmado por todas las cosas? ¿Por qué eso debería ser a la vez un desprendimiento del cuerpo-mente del propio yo y de los demás?

Dos pasajes del *Muchū mondō* [Preguntas y respuestas durante un sueño] de Musō Kokushi ofrecen un ejemplo adicional:

Las colinas y los ríos, la tierra, las plantas y los árboles, las tejas y las piedras, todo ello es parte del sí mismo original.

No es que el ámbito de esa parte original resida en el cuerpo-mente, o que resida fuera del cuerpo-mente, o que cuerpo-mente sea justamente el lugar de la parte original, o que la parte original sea sensible o no sensible, o que sea la sabiduría del Buda y los santos. Todas las cosas han surgido del dominio de la parte original: desde la sabiduría del Buda y de los santos hasta el cuerpo-mente de cada ser sensible, y todas las tierras y mundos.

¿Hacia qué apunta esa «parte original» del yo? ¿Qué significa que las colinas y los ríos, la tierra, las plantas y los árboles, las tejas y las piedras, que todo ello constituya la parte original del yo y que haya surgido del dominio de esa parte original?

VIII

En el campo de la conciencia, las cosas son recibidas como entidades objetivas por el ego autoconsciente postulado como entidad subjetiva. Las cosas están situadas en oposición a la conciencia como realidades externas. Sucede de este modo, como observamos antes, porque la posibilidad de que las cosas sean consideradas externamente implica el campo de la conciencia. Incluso el decir meramente que algo reside fuera de la subjetividad es todavía un acto de subjetividad. Un objeto no es más que algo que ha sido representado como un objeto, y aun la idea de algo independiente de la representación puede manifestarse sólo como representación. Ésta es la paradoja esencial de la representación (y, por lo tanto, también del objeto), una aporía inherente al mismo campo de la conciencia.

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

En el campo de la nihilidad, las cosas dejan de ser objetos y, como resultado de ello, aparecen como realidades separadas de su representación. Según lo entendemos aquí, el ser separado de la representación es diametralmente opuesto a la subsistencia como ser objetivo aparte de la representación. En el campo de la conciencia, la idea de una realidad externa independiente de la representación, sólo surge como representación. A la inversa, en el campo de la nihilidad, cuando las cosas dejan de ser realidades externas u objetos, escapan de la representación y aparecen en su propia realidad. Cuando se despliega el campo de la nihilidad simultáneamente en el fondo del sujeto y del objeto, cuando aparece por detrás de la relación de sujeto y objeto, siempre se presenta como un campo que ha estado ahí desde el principio en el fondo de la relación. Aquello que parece hacer a las cosas, y a nosotros mismos, irreales es lo que en efecto hace que surjan más realmente. En términos de Heidegger, el ser de los seres se descubre a sí mismo en la aniquilación de la nada *(das Nicht nichtet)*. El campo de la nihilidad es, pues, el campo en el que el sujeto llega a ser subjetivo más originalmente y, al mismo tiempo, donde todo aparece más de acuerdo con su tathatā.

Entonces, avanzando algo más y transformando el campo de la nihilidad en el de la vacuidad (convirtiendo el giro de 90° en 180°, o incluso en 360°), estamos en posición de preguntar: ¿En qué modo de ser aparecen las cosas? Ésta fue la pregunta antes formulada.

Desde luego, en la vacuidad, las cosas no son simplemente representaciones subjetivas del idealismo, ni son meramente entidades objetivas o realidades externas independientes de la conciencia postuladas por el realismo y el materialismo. No obstante, por muy independientes que puedan ser las cosas de la conciencia –a pesar de que no es tan simple como puede suponerse– no pueden ser independientes de la nihilidad. Ninguna cosa, sea cual sea, puede ser despojada de la nihilidad. Tarde o temprano todas las cosas regresan a la nihilidad. Las cosas no pueden ser reales sin ser desactualizadas; no pueden existir realmente excepto como irreales. De hecho, las cosas son reales originalmente en su irrealidad. Es más, en la nihilidad, la existencia de las cosas existentes es susceptible de ser descubierta, cuestionada y percibida. El sujeto que llega a su subjetividad original considera la existencia de las cosas como una con su propia existencia. Por ello decimos que ninguna cosa puede existir independientemente de la nihilidad. El campo de la nihilidad va más allá del

campo de la conciencia del ego en el que se constituye la oposición entre el materialismo y el idealismo.

El campo de la vacuidad, en donde por primera vez llega a ser posible el abismo de la nihilidad, es lo más cierto. Ni el campo de la conciencia ni el de la nihilidad pueden tener lugar al margen del campo de la vacuidad. En la vacuidad todas las cosas son verdaderamente en sus apariencias elementales y originales, previamente a la apariencia que toman en el campo de la conciencia, donde son objetivadas como realidades externas, y antes de la que asumen en el campo de la nihilidad, donde son aniquiladas. En la vacuidad, las cosas vienen a descansar en su fundamento originario. Al mismo tiempo, previamente a la conciencia de los objetos que tiene como piedra angular la representación, y antes de llegar a conocer la existencia en la nihilidad, tiene lugar una intelección en el más acá absoluto de la vacuidad. Es una intelección que surge en el campo en el que «todas las cosas avanzan hacia el yo, practican y confirman el yo», o en el que «las colinas, los ríos, la tierra, las plantas y los árboles, las tejas y las piedras, todo ello forma parte del sí mismo original». Podríamos denominarlo, impelidos a darle un nombre, «conocer sin conocer». Es el campo en el que el sí mismo está verdaderamente en su propio terruño. Aquí, las plantas y los árboles han penetrado en el fondo de su mismo ser; aquí las tejas y las piedras son lo que son totalmente; y también aquí, en la autoidentidad con todo, el yo es radicalmente él mismo. Éste es el conocer sin conocer, el campo de la vacuidad misma. Considerémoslo más detalladamente.

A lo largo de la historia del pensamiento occidental, desde los días de la antigua Grecia hasta la actualidad, ser, o existencia, han sido pensados, por lo general, en términos de la categoría de sustancia o de sujeto. Sea animada o inanimada, hombre o incluso Dios, en tanto que se considera que una entidad existe en sí misma y está en su propio fundamento, ha sido concebida como sustancia. El concepto de sustancia apunta hacia eso que hace a una cosa ser lo que es y hace que preserve su propia identidad a pesar de los cambios incesantes que suceden en sus diversas propiedades accidentales. Ahora bien, el ser es considerado sustancia porque los seres son vistos como objetos desde fuera; y así, a la inversa, también porque los seres se sitúan ante el sujeto representacionalmente son considerados desde la posición del sujeto. La paradoja de la representación mencionada antes viene a desempeñar aquí su papel. Sucede lo mis-

mo con la vida o el alma cuando son concebidas en términos de sustancia.

Una vez salen a la luz las circunstancias que residen tras la formación del concepto de sustancia, es natural proponer, como hizo Kant, la postura básica de que todos los objetos son representaciones y por tanto apariencias; e interpretar la sustancia como uno de los conceptos *a priori* de la razón pura, como algo que el pensamiento impone pensando en *(hineindenkt)* objetos. (A pesar de esto, la paradoja de la representación permanece sin resolver. Kant intentó evitarla por medio de la distinción entre las apariencias y las cosas en sí, entre los fenómenos y los noúmenos.)

Las circunstancias subyacentes en la formación del concepto de sustancia reclaman el punto de vista de un sujeto que se resiste a toda comprehensión objetiva. Sin duda Kant representa un hito en la conciencia de ese sujeto. Desde su tiempo, el proceso del despertar de la subjetividad ha progresado rápidamente hasta llegar a la noción de la existencia extática dentro de la nihilidad, esto es, a la noción de subjetividad en la Existenz. El mismo sujeto viene a existir ahora dentro de la nihilidad esencialmente, es decir, de esa manera se revela su verdadera existencia en la nihilidad.

En términos generales, el hecho de que la nihilidad se revele en el fondo de un ser significa que se revela el campo de la existencia de ese ser, de su modo de ser esencial. En la nihilidad las cosas y el sujeto vuelven a sus respectivos modos de ser esenciales, a su terruño, donde son lo que son originalmente. Sin embargo, al mismo tiempo, su existencia se convierte entonces en un punto de interrogación. Llega a ser algo de lo que no sabemos ni de dónde viene ni adónde va, algo esencialmente incomprehensible e innombrable. Toda cosa, no importa lo bien que el yo la conozca, permanece en el fondo, en su modo de ser esencial, desconocida. Incluso aunque el ser mismo, como sujeto, buscase volver a su fundamento originario, a su existencia como tal, llegaría a ser algo innominado y difícil de concretar. Esto es lo que quería decir cuando, al referirme a la gran duda, dije que el ser llega a la realización de la duda. Con la revelación de la propia existencia de las cosas en la nihilidad, la existencia misma se ha revelado como una duda real, y el sujeto mismo aparece en su forma original: ambos regresan a sus modos de ser esenciales.

La ontología que hemos heredado de los antiguos no ha perseguido el problema del ser hasta este punto. Pero el campo está abierto dentro de sus confines, incluso hasta en nuestros días en que la existencia de quien

se cuestiona su propia existencia se transforma en una pregunta. La ontología tradicional fue incapaz de ir más allá del punto de vista simplemente teórico de la mera interrogación de la existencia, una perspectiva en la que lo preguntado y quien pregunta estaban situados aparte uno de otro. La ontología tradicional fue incapaz de descender al campo en el cual quien pregunta y lo preguntado son transformados en un único punto interrogativo, de forma tal que lo único que queda es una gran cuestión, el campo al que me he referido como el «hacerse presente de la gran duda». La ontología necesita atravesar la nihilidad y desplazarse a un campo totalmente nuevo, diferente del que había conocido hasta ahora.

Sin embargo, si la existencia se transforma en una pregunta, entonces, su revelación en la nihilidad no puede proporcionar la posición para resolver esa pregunta. El punto de vista de la nihilidad meramente advierte de la necesidad ineludible de una conversión. Si en la nihilidad todo lo que existe revela su forma original como una pregunta identificada con el sujeto mismo, entonces, el punto de vista de la misma nihilidad necesita a su vez ser trascendido. Aquí, como he señalado reiteradamente, se manifiesta la vacuidad.

Debería ser evidente, por tanto, que desde el punto de vista de la vacuidad no puede decirse que lo existente existe como sustancia o sujeto, puesto que ambos ya han sido cuestionados en el nivel de la nihilidad. ¿Nos atreveríamos a concebir un modo de ser que no es subjetivo ni sustancial? Debemos pensar en esos términos pese a la dificultad de hacerlo. Si la idea de sustancia, como algo relacionado con la existencia objetiva, presupone el sujeto constitucionalmente como su equivalente –de la misma manera que la idea del sujeto presupone un objeto como su equivalente– y si, cuando el campo de esta relación es derrumbado desde la nihilidad, el sujeto y la sustancia son transformados en una única pregunta, entonces, la consecuencia necesaria de la posterior conversión de la nihilidad a la vacuidad es que los modos de ser de las cosas y del yo no pueden ser descritos ya como objeto y sujeto. El modo de ser de las cosas cuando son lo que son en sí mismas, en su propio terruño, separadas de la clase de modo de ser reflejado en la relación sujeto-objeto, no puede ser sustancial, mucho menos subjetiva. Así, además, el modo de ser del yo bajo las mismas circunstancias no puede ser subjetivo ni sustancial. En ese caso, ¿cuál es el modo de ser de algo que es en sí y no es ni sustancia ni sujeto?

IX

En primer lugar, los conceptos de sustancia y sujeto determinan un modo de ser según el cual una entidad se preserva autoidénticamente; es decir, este modo señala un lugar de condiciones constantemente cambiantes en el que una entidad continúa siendo como es, o siendo considerada como tal. Desde esta perspectiva, la sustancia y el sujeto son capaces, cada uno a su manera, de indicar el modo de ser de una cosa en sí. Sin embargo, ¿se refieren verdaderamente al tathatā de ese modo de ser?

Digamos que un niño está haciendo fuego en el patio. Hay un fuego ahí fuera. Su sustancia comprende lo que es el fuego, lo que le priva de ser otra cosa. Lo que distingue al fuego del suelo, de la parrilla, del brasero, de las tenazas, de la leña amontonada, etc., lo que da lugar a las propiedades únicas del fuego –es decir, el poder y la actividad de la combustión– puede decirse que constituye la sustancia del fuego. Esto señala el modo de ser del fuego en sí.

En este caso, no obstante, el modo de ser de la cosa misma está comprendido claramente en la Forma bajo la que se nos presenta y, así pues, también en la perspectiva desde la que lo reconocemos como tal. La sustancia del fuego es la forma (eidos) del fuego. El fuego aquí se presenta a sí mismo, y se presenta a sí mismo ante nosotros. Esto es su eidos. Sólo en ese campo eidético podemos distinguir el fuego de otra cosa y reconocer sus propiedades exclusivas de combustión. Además, este campo nos permite clasificar intelectualmente y analizar científicamente el proceso implicado en la combustión y, por tanto, demostrar qué es el fuego, es decir, cuál es su sustancia. Si admitimos esto como la definición del fuego, entonces, puede decirse que la combustión representa un elemento constitutivo contenido en lo esencial de la definición (lo denominado «diferencia específica») del fuego. En cualquier caso, la sustancia se presenta aquí en los términos del logos, como algo que puede ser explicado por medio de estructuras lógicas o ser interpretado teoréticamente. Se da como algo que puede ser considerado desde el punto de vista de la razón. Con otras palabras, la sustancia indica el modo de ser de una cosa en sí, a pesar de que sólo podamos considerarla en su forma eidética, sólo en tanto reconocible racionalmente.

En resumen, el campo donde el modo en que las cosas son en sí es comprendido eidéticamente y donde aparece el concepto de sustancia, tiene un carácter dual: por una parte, es el campo en que las cosas vienen

a manifestar lo que son en sí mismas; y por otra, el campo en donde nosotros comprendemos lo que son en sí mismas. Los rasgos distintivos del campo del logos o razón son así. En este campo las cosas todavía son comprendidas como objetos y de este modo, a la inversa, todavía son consideradas desde la posición del sujeto. Por mucho que hablemos de la sustancia como representación de las cosas consideradas desde el lado contrario, lo que son en sí mismas, todavía estamos en un campo que se revela a sí mismo de manera que nos induce a hablar de la imposición de la razón en el interior de las cosas.

Desde la antigüedad, se ha hecho referencia a la razón como el punto de vista de la identificación de lo subjetivo y lo objetivo. El campo de la razón es el lugar en el que quien considera y lo considerado, en el fondo, son uno. Es decir, es el campo en que las cosas se presentan como son en sí mismas, donde la cognición racional posee una objetividad que la diferencia del pensamiento embellecido por los afectos. A pesar de que esta identificación del que contempla y de lo contemplado es constitutiva de la razón, en la contemplación o en la intuición intelectual han persistido vestigios de esta dualidad repetidas veces durante todo el curso de la historia. En otros términos, mientras la objetividad del conocimiento racional implique que las cosas son comprendidas como son en sí mismas desde dentro, estas cosas contienen todavía rasgos de una existencia objetiva vista desde fuera. Ése es el tipo de punto de vista de la razón: en su campo lo que las cosas son en sí mismas se comprende como sustancia.

Por eso, la razón no es el campo donde las cosas son en su terruño como lo que son en sí mismas. La razón no es el escenario adecuado para hacer surgir el verdadero modo de ser de las cosas como son en sí mismas. Para abordar el hecho de que el fuego es, la razón invariablemente cambia de rumbo para preguntar qué es el fuego. Se aproxima al ser actual por medio del ser esencial.

En mi opinión, no hay mejor ejemplo de esta línea de pensamiento que Aristóteles. El hecho de que el fuego realmente queme es debido a que quema algo que es combustible, por ejemplo, la leña. La existencia real del fuego es confirmada por la leña. El que la leña sea combustible, prosigue la argumentación, se debe a la naturaleza o *physis* del fuego latente en ella. En la propia terminología de Aristóteles, la combustión es algo que se desarrolla desde la posibilidad latente, o *dynamis*, a la actualidad real, o *energeia*.

No obstante, la leña no puede prenderse fuego por sí misma; necesita fuego real para ser encendida. De la misma forma, el aprendizaje del alfabeto y de la lectura por parte de un niño es la actualización de una capacidad (o posibilidad) que reside en su interior pero que necesita de un maestro, alguien que ya sabe leer, para que salga a la luz. Un pino es una extensión de la naturaleza (physis) latente en su semilla, pero esta semilla, a su vez, ha sido generada por un árbol madre poseedor de la misma naturaleza. Todo forma parte de este proceso cíclico de actualidad y potencialidad. Y este proceso cíclico de desarrollo está gobernado por el ser esencial –la physis del fuego o del pino– que lo penetra.

Aristóteles, tomando el ser esencial como la esencia natural o physis de una cosa, avanzó después desde el ser esencial al ser real, donde concebía la estructura del ser como consistente en la forma (eidos) y la materia. En la realidad del fuego, es decir, en su actividad de combustión, el modo de ser del fuego llega a ser manifiesto como eidos, y esa manifestación tiene lugar como una aparición en el ser de una potencialidad latente en la materia combustible. Pensar un proceso de desarrollo de la potencialidad a la actualidad es un intento de unir el eidos a la materia, y ver el sustrato de la primera en la dirección de la última. Evidentemente, desde la posición de la racionalidad, el ser de las cosas es comprendido como ser objetivo.

Considerado desde el lado contrario, el ser de las cosas aún es comprendido desde el punto de vista del sujeto. Esto es lo que señalábamos antes como característico de la postura que piensa el ser en términos de estructura del logos. De hecho, aquí son pensados tanto el aspecto dinámico de la relación entre potencia y acto como el aspecto estático de la relación estructural entre materia y forma a la luz de la estructura lógica que constituye una definición teorética con sus conceptos de *genus* (género) y especie (diferencia específica).

En suma, nos encontramos firmemente asentados en el punto de vista de la razón mientras percibamos las conexiones ontológicas y estructurales del interior de las cosas como son en sí como una serie de relaciones necesarias obtenidas por el pensamiento del sujeto que se ocupa de esas cosas. Desde este punto de vista intentamos proceder de acuerdo con el hecho de que algo es (su ser real) a través de la mediación de qué es (su ser esencial). Así pues, este punto de vista no penetra directa e inmediatamente en el lugar en que algo es. No nos pone en contacto di-

rectamente con el terruño de una cosa, con la cosa misma. Pero entonces, ¿es posible aún asumir tal punto de vista? Y si es así, ¿cuál podría ser el modo de ser de las cosas en él? Y ¿cuál sería nuestro propio modo de ser si nos situáramos en él?

X

La sustancia, como hemos apuntado, representa la posición en la cual una cosa preserva su propia identidad: indica lo que una cosa es en sí sólo en la medida en que se nos revela la forma eidética de la cosa. Sin embargo, si es así, ¿cuál es el modo de ser de la cosa completamente separado de su aparición ante nosotros? Como observamos antes, Eckhart se refiere a la deidad, o esencia de Dios, en términos de una nada absoluta completamente sin forma, donde Dios está en su propio terruño más allá de cualquiera de las formas en las que se revela a sus criaturas, y en concreto, más allá de la forma personal a través de la que se revela al hombre. Aquí, la esencia 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.

En mi opinión, la clave para esta cuestión se encuentra en algo que ha estado presente en la mentalidad asiática desde la antigüedad. Lo encontramos expresado en sentencias como «el fuego no quema al fuego», «el agua no moja al agua», «el ojo no ve el ojo». El dicho de que el fuego no quema al fuego se refiere, por supuesto, a la autoidentidad del fuego. Pero ésta no es la propia identidad del fuego como una sustancia considerada desde un punto de vista en el que vemos al fuego como un objeto. Es más bien la propia identidad del fuego como fuego en sí mismo, en su propio terruño: la propia identidad del fuego para el fuego en sí.

Sucede lo mismo cuando decimos que el agua no puede mojar al agua, o que el ojo no se ve a sí mismo. En el sentido del fuego como algo incapaz de quemar al fuego, las palabras «el fuego no quema al fuego» se refieren al ser esencial del fuego. Significan, además, que el fuego realmente quema y que realmente hay un fuego que quema. El que un fuego haya sido encendido y esté ardiendo resplandeciente quiere decir que el fuego no se quema a sí mismo, que insiste en ser él mismo y en existir como lo que es. Por lo tanto, en este hecho del fuego que no se que-

ma a sí mismo, el ser esencial y el ser actual del fuego son uno. Estas palabras expresan la propia identidad del fuego, la propia identidad del fuego en sí mismo en su propio terruño. Apuntan directamente hacia la mismidad del fuego.

Esto difiere fundamentalmente del caso en que se considera que la sustancia denota la mismidad del fuego. Aquí el término «autoidéntico» nunca podría significar sustancia. La sustancia denota la propia identidad del fuego reconocida en su energeia (su estado de ser en el acto de combustión), esto es, en el modo de ser en que el fuego es realmente combustión y realmente fuego. Por el contrario, la afirmación de que el fuego no quema al fuego indica el hecho del no quemar del fuego, una acción sin acción.

Por el momento cabe distinguir entre el fuego que quema la leña y el fuego que no se quema a sí mismo. La combustión que tiene lugar cuando el fuego quema la leña indica la mismidad del fuego, pero también el hecho de que el fuego no se quema a sí mismo. Las dos cosas son aquí una y la misma. Como algo que quema la leña, el fuego no se quema a sí mismo; como algo que no se quema a sí mismo, quema la leña. Éste es el modo de ser del fuego como fuego, la autoidentidad del fuego. Sólo donde no se quema a sí mismo es fuego verdaderamente en su propio terruño. En otros términos, no nos referimos sólo a la mismidad del fuego sino a la mismidad del fuego para el fuego mismo. Es totalmente diferente de una sustancia que reconoce la autoidentidad del fuego sólo en su energeia del quemar. Si la sustancia del fuego es reconocida en la energeia de la combustión, entonces se puede decir que el hecho de que el fuego siga en combustión sólo en cuanto que algo que al mismo tiempo no se quema a sí mismo, apunta directamente a la mismidad del fuego. Que el fuego no se queme a sí mismo muestra que, en el fondo de su modo de ser, donde es lo que es, el fuego no es sencillamente sustancia; la mismidad del fuego difiere de lo expresado con la noción de sustancia.

Por lo general se ha sostenido que una cosa en sí misma y autoidéntica llega a ser en virtud de su sustancia. Ésta es la manera de examinar las cosas existentes desde el punto de vista de la razón; tiene lugar en el campo del logos. Aquí la autoidentidad de una cosa es comprendida obviamente como una categoría de la lógica del ser. O, quizás mejor, es comprendida de forma que la hace susceptible de serlo lógicamente. Es la forma en que normalmente concebimos la autoidentidad (esto es, el

hecho de que una cosa es en sí) y como tal representa un elemento constitutivo de la metafísica de la ontología tradicional.

Sin embargo, el verdadero modo de ser de una cosa en sí, su mismidad para sí no puede ser una autoidentidad en el sentido de sustancia. En efecto, este modo de ser verdadero debe incluir una negación total de esa identidad y, con ello, una conversión de la posición de la razón y todo su pensamiento lógico. Volviendo a nuestro ejemplo, desde el punto de vista que reconoce la identidad propia del fuego en el dirigir nuestra atención hacia la tarea de la combustión (la energeia del fuego), por la que el fuego realmente es y realmente es fuego, la mismidad del fuego –expresada en el hecho de que el fuego no se quema a sí mismo– implica la negación total de esa autoidentidad. Si suponemos que la cualidad natural y esencial (physis) –o, en términos budistas, la «naturaleza misma»– se halla en el poder y en la tarea de la combustión, entonces la mismidad del fuego reside en el lugar de la llamada «naturaleza no-misma». Contrariamente a la noción de sustancia que comprehende la mismidad del fuego en su naturaleza ígnea (y, así pues, como ser), la verdadera mismidad del fuego es su naturaleza no-ígnea. La mismidad del fuego reside en la no-combustión. Por supuesto, esta no-combustión no es algo separado de la combustión: el fuego no es combustible en su acto de combustión. No se quema a sí mismo. Dejar la no-combustión al margen de la argumentación es hacer impensable la combustión. La naturaleza no-misma del fuego es el terruño de su ser. Podría decirse lo mismo del agua: moja porque no se moja a sí misma.

Por esta razón, hemos de admitir que la autoidentidad de un fuego tal como es, es impensable sin su no-combustión. La naturaleza misma es tal como naturaleza misma de la naturaleza no-misma. La verdadera autoidentidad del fuego no surge de la autoidentidad que disfruta en la combustión como sustancia o naturaleza misma, sino sólo de la negación absoluta de esa autoidentidad desde su no-combustión.

Dicho en términos más concretos, la autoidentidad genuina consiste, por una parte, en la autoidentidad de la naturaleza misma (como ser) y por otra, en su autoidentidad como negación absoluta de la naturaleza misma. Lo que normalmente decimos con «esto es fuego» (desde un punto de vista que reconoce la naturaleza misma del fuego en la combustión) no es totalmente cierto. Más bien, nos ajustamos más a la verdad cuando negamos ese punto de vista y en vez de eso decimos «esto no es fuego».

Sólo en un campo donde es posible este tipo de declaración llega a ser veraz afirmar que «esto es fuego». «Esto no es fuego, luego es fuego» –para adoptar una fórmula de la *Sūtra del Diamante*– es la verdad del «esto es fuego». Es la manera auténtica de apuntar directamente hacia la mismidad del fuego y de expresar la realidad del fuego en su mismidad.

Si todo esto suena extraño, es sólo porque estamos acostumbrados a colocarnos en el punto de vista de la razón. Podemos examinar las cosas y formular juicios acerca de ellas a la manera de la vida cotidiana, de la ciencia y hasta de manera filosófica. Y puesto que en cada caso nos situamos, en el amplio sentido del término, en el punto de vista de la razón no podemos entrar en contacto con la realidad de las cosas. Sólo somos capaces de tocar esa realidad en un lugar al margen del juicio y la contemplación propias de la razón, sólo en un campo absolutamente distinto de ellos y que los supere absolutamente. Nos referimos al campo de la mismidad de las cosas, la propia identidad de las cosas donde aparecen *pro seipsis* y no *pro nobis*. Y ya que este campo es absolutamente otro respecto de la posición cotidiana, la de la ciencia o la del pensamiento filosófico, la propia identidad de una cosa en este campo –por ejemplo, el hecho de que esto es el fuego– puede ser expresada verdaderamente en la paradoja: «Esto no es fuego, luego es fuego».

Este campo superior y absoluto no es otro que el de śūnyatā, al que antes nos referimos como el más acá absoluto. Sólo es posible una explicación adecuada del punto de vista de śūnyatā si no tenemos únicamente en cuenta el concepto de sustancia sino también el de sujeto. Esto nos permitiría profundizar en las cuestiones antes presentadas: el problema de la personalidad y la materialidad, así como el problema del modo de ser de las cosas y el del sí mismo implícitos en la afirmación de que todas las cosas se aproximan y «confirman al yo», o que «las colinas y los ríos, la tierra, las plantas y los árboles, las tejas y las piedras, todo ello es parte del sí mismo original».

4. El punto de vista de śūnyatā

I

En el capítulo anterior traté la noción de sustancia. Normalmente se considera que la sustancia es aquello que hace a una cosa ser lo que es. Se utiliza para indicar la esencia de la cosa, la autoidentidad por la que una cosa es, es decir, el ser de las cosas que son (entes). Todos los seres poseen diversas cualidades o atributos que denominamos «accidentes», como tamaño, forma, etc.; pero lo que unifica a esos accidentes y les proporciona una base es la sustancia. Dicho de una forma más concreta, la sustancia expresa lo que una cosa es, qué clase de cosa tiene como ser. Supongamos, por ejemplo, que esa cosa es un ser humano. Entonces, la sustancia denotaría el ser esencial de esa realidad en su modo de ser un hombre. En general, se sostiene que la sustancia es imperceptible a los sentidos, que, como mismidad de una cosa que reside tras las diversas apariencias sensoriales, sólo puede ser comprendida por el pensamiento. Ésta es la noción de sustancia que hasta el momento ha representado un elemento constitutivo de la reflexión ontológica.

Con todo, queda la cuestión de si aquello que hace a una cosa ser algo, el punto en que se puede decir que una cosa es lo que es en sí misma o, en una palabra, que una cosa sea como tal, puede ser captado realmente y si realmente cobra expresión por medio de la noción de sustancia. El concepto de sustancia, efectivamente, saca a la superficie el modo de ser de la cosa como es en sí. Sin embargo, esa invariabilidad restringe la mismidad de una cosa a la manera en que se nos revela en el campo de la razón. Es decir, la mismidad de las cosas en el campo de la razón meramente representa el tipo de Forma en que se nos presentan las cosas cuando las pensamos. La función del pensamiento, como una actividad de nuestra razón, se extiende desde el campo del sentido de la percepción hacia uno que revela las cosas en su mismidad. En eso reside la peculiar significación del pensamiento. Pero por ese motivo, la sustancia captada

en el campo de la razón no puede sino ser el modo de ser de una cosa en su mismidad en tanto que se nos aparece y la consideramos. Nos resultaría difícil demostrar que esto apunte directamente a la cosa misma en ese modo de ser del que pueda decirse que es en su propio terruño. Esa mismidad original debe residir más allá del alcance de la razón y ser impenetrable al pensamiento.

Por supuesto, la mismidad original de una cosa tampoco expresa la realidad de un objeto, en el sentido en que lo entienden las corrientes tradicionales del realismo o el materialismo (por ejemplo, una realidad considerada en términos de su materialidad). Esa realidad es representada como el lugar en que las cosas aparecen como objetos del sentido de la percepción en el campo de la sensación que va más allá de la percepción inmediata y de la subjetividad perceptiva. Sin embargo, esta forma de representación procede de un campo en que lo subjetivo y lo objetivo están dispuestos en oposición uno frente al otro: el campo de los objetos y sus representaciones. De hecho, el campo que pretende ir más allá de la oposición de sujeto y objeto, aún está siendo considerado desde la perspectiva de una de las dos orientaciones contrapuestas, es decir, la del objeto. En general, no importa lo mucho que pensemos una objetividad al alcance de las cosas y de los hechos que residen más allá de nuestra conciencia y sus representaciones, mientras sean concebidos como cosas y hechos en el sentido cotidiano de esos términos –esto es, mientras sean considerados objetivamente en tanto que objetos– su realidad objetiva ha escapado ya a la contradicción de ser representada como algo que reside más allá de la representación.

Por otro lado, el modo de ser libre de su relación con lo subjetivo sencillamente ha sido constituido incluyendo de forma encubierta dicha relación, y por eso, después de todo, no puede evitar el coste de constituir un modo de ser que se manifiesta ante nosotros. Es precisamente a esto a lo que me refería antes como la «paradoja de la representación».

Además, podría pensarse que únicamente estamos en contacto con la realidad de las cosas a través de nuestra acción o praxis, donde el punto de vista de la representación ya ha sido sobrepasado. Sin embargo, también aquí persiste el problema de en qué campo se obtiene esa capacidad de tomar contacto con la realidad de las cosas a través de nuestra acción (ya sea individual o social). O bien, en qué clase de campo es posible en principio esa praxis.

Se cuenta que el Dr. Johnson, al escuchar la teoría de Berkeley de que ser significa para una cosa ser percibida, inmediatamente para refutarla fingió tropezar con una piedra. A pesar de la certeza que creamos que parece contener dicha refutación por la acción, no se pueden ofrecer hechos que no prueben lo contrario. La pregunta por la clase de ámbito donde se originó la acción del Dr. Johnson sigue vigente. Por ejemplo, ¿ocurrió meramente en un campo del sentido de la percepción semejante al que hallamos en los animales? O ¿aconteció en un ámbito adecuado al modo de ser del hombre con su claridad de conciencia e intelecto? O ¿tuvo lugar en un campo más allá de la conciencia y del intelecto?

Supongamos por un momento que la refutación del Dr. Johnson entra en la primera categoría. En ese caso, no puede decirse que su acción esté en contacto con el ser o la realidad de las cosas. Al contrario, con respecto a la piedra, el pie, o el acto de tropezar, la afirmación de Berkeley de que el ser de estas cosas consiste en ser percibidas, realmente penetra profundamente en la realidad interna de las cosas. Pero entonces, cuando esta misma afirmación cae en la segunda categoría, desde luego no es más que una contracción del campo de la oposición sujeto y objeto a favor del sujeto. Si, por el contrario, el ámbito donde tiene lugar la actividad del Dr. Johnson es el dominio de la realidad (es decir, de la materialidad) de las cosas como objetos en el sentido antes mencionado, entonces, vendría a ser una contracción del campo de la oposición sujeto y objeto a favor del objeto. En ese caso, la relación con el sujeto incluida de forma encubierta es inevitable.

Esto significa que el materialismo, no menos que el idealismo, todavía no ha empezado a inaugurar un ámbito en el que sea posible un contacto inmediato con la realidad de las cosas a través de la praxis. Tanto el materialismo como el idealismo no tienen presente el campo básico en que, en principio, tiene lugar la realidad de las cosas y la praxis; pierden de vista el ámbito en que las cosas se manifiestan en su mismidad, donde cada acción, sin importar lo insignificante que sea, llega al ser desde su punto de origen.

Eso es lo que considero como la tercera posibilidad mencionada arriba, es decir, un campo que va más allá de la conciencia y del intelecto. Éste sería un campo de śūnyatā o vacuidad. Aparecería como el campo de una sabiduría que podríamos denominar un «conocer sin conocer». Desde este campo todavía podríamos volver a examinar el conocimiento

consciente o intelectual y al final no verlo más que reducido al conocer sin conocer. De forma similar, sucede con el ámbito de una praxis que podría denominarse una «acción sin acción», con lo cual podríamos mirar por segunda vez toda nuestra actividad y no verla más que como una acción sin acción. Y, por último, sería un punto de vista en donde conocimiento y praxis son uno, un campo en el que las cosas se manifestarían tal como son.

Sobre esto último tendremos más cosas que decir. Por el momento, sólo pretendo que se entienda que hablar meramente de acción o praxis no resuelve el problema del tipo de campo en que emerge en primer lugar esta praxis. Y lo mismo sucede cuando esta práctica se refiere a la praxis social.

El tránsito más allá de todo campo de oposición entre sujeto y objeto –cualquiera de los dos, el del sentido de la percepción o el del pensamiento racional– tiene lugar como nihilidad en el fundamento de esos ámbitos, y tanto sujeto como objeto son anulados desde ese fundamento. En la medida en que sujeto y objeto son afectados, el campo de la nihilidad difiere del de la materialidad y del ámbito de las Ideas. La materialidad se representa como lo que va más allá de la oposición sujeto y objeto a través de una orientación hacia la materia de las cosas que aparecen en el campo de la sensación. Por otra parte, las Ideas son representadas como el ir más allá de la oposición sujeto y objeto a través de una orientación hacia la forma (eidos) o la sustancia de las cosas aparecidas en el campo de la razón.

Las dos son idénticas porque ambas son concebidas en términos de cosas que aparecen como objetos en el ámbito de la oposición sujeto y objeto. Dicho de otro modo, ambas son concebidas sobre la base de la forma de las cosas en la que se nos muestran a nosotros en tanto que somos sujetos. Por otra parte, el campo de la nihilidad aparece en el momento en que se deshace todo este enredo de lo subjetivo y lo objetivo. En ese campo se descubre que todo aquello de lo que normalmente se dice que existe o que es real desde los ámbitos de la sensación y la razón, tiene la nihilidad en su fondo y carece de raíces desde el principio.

El acto de concentración por el que cada ser se recoge en su interior, en otros términos, el ser esencial de un ser, se extiende sobre un abismo –por decirlo de alguna manera– y parece desvanecerse en un fondo sin fondo. La Forma de «las cosas que se deshacen y se dispersan» sale a la su-

perficie desde algún lugar profundo bajo su fondo. No importa lo gigantesca que sea la montaña, lo robusto que sea el hombre, ni lo tenaz que sea la personalidad. La nihilidad es una cuestión que afecta a la cualidad esencial de todas las cosas existentes. Y, por lo tanto, la anulación no es más que una demostración de la forma de apariencia ilusoria esencial a todos los seres. Cuando todas las cosas regresan a la nihilidad no dejan tras ellas ningún rastro. Desde la antigüedad, la gente se ha referido a la impermanencia de las cosas. La nihilidad que no permite dejar detrás una huella reside desde el principio en la base de todas las cosas: éste es el significado de dicha impermanencia.

No obstante, como señalé en un contexto anterior, considerar que la nihilidad yace en el fondo de la existencia todavía supone examinarla como algo fuera de la existencia; todavía es considerada desde el lado de la existencia. Es una nada representada desde el lado del ser, una nada situada en oposición al ser, una «nada relativa». Esto nos lleva a la necesidad de avanzar en la nihilidad y convertirla en śūnyatā.

La vacuidad de śūnyatā no es una vacuidad representada como algo fuera del ser y que no es el ser. No es simplemente una nada vacía, sino más bien una vacuidad absoluta, vaciada incluso de estas representaciones de la vacuidad. Y, por esta razón, en el fondo es una con el ser, del mismo modo que el ser en el fondo es uno con la vacuidad. En la fuente elemental donde el ser aparece como uno con la vacuidad, en el terruño del ser, la vacuidad aparece como una con el ser. Nos referimos a una fuente elemental, pero esto presupone un lugar en lo más recóndito, detrás de las cosas que vemos con nuestros ojos y que pensamos con nuestras mentes. La fuente está lo más cerca que puede estar, «a mano» de las cosas en sí. Y las cosas como son en sí mismas, tal como son, son una con la vacuidad, donde están en su propio terruño. A causa de que el campo de la vacuidad permanece abierto en ese lugar, las cosas emergen al ser.

A pesar de esto, estamos acostumbrados a representar las cosas como objetos en el ámbito de la sensación o de la razón, o sea, a mantenerlas a distancia de nosotros. Esta distancia significa que somos apartados de las cosas y que a su vez las apartamos de nosotros. (En este sentido, la voluntad, o el deseo y el apego, también pueden ser postulados en el fundamento de la representación.) Mientras permanezcamos en esa relación con las cosas, podemos seguir pensando que somos incapaces de estar a

su alcance, y que las cosas en sí mismas son incognoscibles y quedan para siempre fuera de nuestro alcance.

Decir que el ser hace su aparición en el fondo como algo al unísono con la vacuidad, o que en el campo de la vacuidad cada cosa que es se manifiesta de acuerdo con su propio modo de ser, significa que todo lo que exhibía su Forma de dispersión y disolución en la nihilidad es devuelto otra vez al ser. Toda cosa que es recobra de nuevo su poder de concentración para recogerse en sí. Todo retorna a la posibilidad de la existencia. Cada cosa es restaurada de nuevo a su propia *virtus* (virtud), a la capacidad individual que posee cada cosa como despliegue de su propia posibilidad de existencia. El pino regresa a la *virtus* del pino, el bambú a la *virtus* del bambú, el hombre a la *virtus* de su humanidad. En este sentido, la vacuidad puede ser denominada el campo del «hacer ser» (Ichtung) en contraposición a la nihilidad, que es el campo de la «anulación» (Nichtung). Para decirlo en términos nietzschianos, éste campo del hacer ser es el de la «gran afirmación», donde podemos decir sí a todas las cosas.

El hecho de que todo lo que es recobre su ser significa que todo aparece de nuevo como poseedor de sustancia. Cuando las cosas se disponen en el campo de la nihilidad, su sustancia puesta al descubierto en el dominio de la razón se dispersa y desvanece como niebla sobre un abismo sin fondo. El *eidos* esencial de las cosas se deshace en la nihilidad pues no les permite dejar ningún rastro tras ella. Es decir, ya no queda claro qué son las cosas. Más aún, no queda claro quién soy yo mismo. El hombre, normalmente, se comprende a sí mismo en el campo de la razón como ser racional. Sin embargo, una vez en el campo de la nihilidad ya no es capaz de decir qué es su propio yo. Tanto el yo como las cosas, en el fondo de su existencia, se vuelven un único signo de interrogación.

En el campo de la vacuidad, todas las cosas aparecen de nuevo como sustancias, cada una poseedora de su propia naturaleza individual, aunque desde luego no en el mismo sentido en que la poseían en el ámbito de la razón. En el tránsito por la nihilidad se presenta una diferencia esencial: la diferencia entre lo que es captado como la mismidad de la cosa en el dominio de la razón y la mismidad de la cosa como es en su terruño.

En el dominio de la razón, la mismidad de una cosa se expresa al referirse a ella como el ser una cosa u otra, o como existente como una cosa u otra. Por ejemplo, decimos cosas como «esto es un hombre» o «exis-

te como ser humano». Y aquí también el concepto de sustancia entra en juego (algunos filósofos lo ubican en la forma universal eidética «ser humano», otros en este hombre individual concreto).

No obstante, en el campo de la vacuidad, la mismidad de una cosa no puede ser expresada simplemente en términos de su «ser una cosa u otra». Más bien, se revela precisamente como algo que no puede ser expresado. La mismidad se descubre como algo que no puede ser totalmente expresado con el lenguaje habitual de la razón, ni con ningún lenguaje que contenga forma lógica. Si de todas formas nos viéramos obligados a expresarlo con palabras, sólo podríamos hacerlo en términos de una paradoja, como «no es esta o esa cosa, luego es esta o esa cosa».

El ser sólo es ser si es uno con la vacuidad. Todo lo que es permanece en su terruño sólo en el campo de la vacuidad, en donde es en sí mismo, tal como es. Aún cuando nos referimos a que las cosas reaparecen en su sustancia, queremos decir únicamente que emergen de una unión con la vacuidad. En el campo de la vacuidad, la sustancialidad es sustancialidad absolutamente no-sustancial. Mientras nos propongamos adoptar el idioma racional e intelectual de los conceptos a los que pertenece el hablar de sustancia, no nos queda otra opción que referirnos a la mismidad de las cosas en esos términos, pues nos enfrentamos a algo que, en principio, no puede ser expresado con palabras.

El «qué» de una cosa es un «qué» real sólo cuando es absolutamente un «no-qué». La forma eidética de una cosa es la forma verdadera sólo cuando es una con la «no-forma» absoluta. Por ejemplo, la forma ser humano de «esto es un ser humano» aparece en el momento en que la forma se ha separado de toda forma. Dentro de cada ser humano se abre un campo de no-forma absoluta, como un lugar indeterminado como ser humano o algún otro «qué». Decir que el hombre se manifiesta como hombre desde ese punto no es otra cosa que el significado original de la afirmación de que existe como hombre.

II

La afirmación de que el ser sólo es al unísono con la vacuidad pertenece, en su sentido más pleno y apropiado, al punto de vista que se refiere a la sustancia de las cosas. Esto es lo que tenía en mente al decir que el modo de ser de las cosas como son en sí mismas no es la sustancia sino algo que podría denominarse «sustancia no-sustancial».

Como observé en la sección que cerraba el capítulo anterior, en la antigüedad se indicaba la mismidad de las cosas con términos como éstos: «el fuego no quema al fuego», «la espada no corta la espada», «el ojo no ve el ojo». El fuego no se quema a sí mismo en el acto de combustión. La no-combustión consiste en el hecho de que el fuego se autopreserva mientras está en combustión. La paradoja evidencia la mismidad en virtud de la cual el fuego está en su propio fundamento original en el acto de combustión.

Esto se aplica no sólo a la sustancia de las cosas sino también a sus diversos atributos. Por ejemplo, cuando decimos que el fuego es caliente, tenemos buenas razones para decir que el calor mismo no lo es. Por supuesto, esto no quiere decir que al margen del hecho «es caliente», haya otro hecho distinto «no-caliente». Cuando decimos que algo no está caliente tampoco anunciamos el hecho como si se tratase de una temperatura bajo cero. Cuando algo está caliente, no importa cuál sea su temperatura, el hecho de que no hay calor confirma el hecho de que hay calor. El «no hay» de «no hay calor» no es una nada relativa al «hay» de «hay calor». Es una nada totalmente más allá del campo de la relatividad del ser y de la nada. Es un no-calor referido a un campo completamente distinto, que pasa completamente por encima del campo donde surge la separación de calor y frío y la oposición consiguiente de calor y frío. Es un campo que da a entender su absoluta negación.

Cuando afirmamos que «esto es frío», este campo de no-calor es el del no-frío. La separación de calor y frío tiene lugar en el dominio del sentido de la percepción, cuya piedra angular reside en nuestros juicios cotidianos de percepción y conceptualización, así como en nuestras consideraciones científicas y filosóficas. El campo del no-calor/no-frío es completamente distinto, es la negación absoluta de esas posiciones. Es el campo de una nada absoluta.

Por tanto, este no-calor no es otra cosa que el hecho primordial del calor mismo. El calor y el no-calor son idénticamente un solo hecho. Aquí no estaban en su autoidentidad, tampoco en el hecho del calor, ni en el campo en que ese hecho podía ser. Este no-calor es simplemente una indicación del hecho de que el calor se manifiesta en un campo de la nada absoluta que supera el dominio de los sentidos y de la razón. Indica el punto en que el hecho del calor aparece en el ser, como era, en *ek-stasis* de sí mismo.

El hecho de que el fuego sea caliente es un dato sensible que pertenece ontológicamente a la categoría de la cualidad. Como categoría mensurable con un termómetro, puede decirse que pertenece a la categoría de la cantidad. Sin embargo, el hecho del calor, en el momento de su facticidad, es un hecho primordial que no puede ser obtenido por las categorías de cantidad y de cualidad. Decir que el calor del fuego no es caliente no entraña la naturaleza de su ser caliente o frío; este no-calor no puede ser medido con un termómetro. El hecho del calor se manifiesta extáticamente como un hecho primordial más allá (realmente más acá) de las categorías de cualidad y cantidad.

Por supuesto, cuando decimos que el calor no es caliente, no queremos decir que el concepto de calor no es caliente. Estamos cuestionando, en un campo que trasciende incluso el dominio de la razón donde son constituidos los conceptos, un hecho que se ha manifestado en su mismidad. Si consideramos solamente el aspecto de la trascendencia, un ámbito de las Ideas como el de Platón podría acercarse a lo que estoy pensando aquí. Si podemos concebir algo como la Idea de calor, sería algo que sobrepasase el sentido perceptible del calor y que en sí no es caliente. No obstante, si se considera el no-calor como una cosa que es la Idea de calor, si se concibe un mundo de las Ideas como verdaderas realidades existentes aparte del mundo sensorial, se permanece adherido al punto de vista de la razón contemplativa. Esto es, el no-calor trascendente debe permanecer autoidéntico con el hecho del calor.

El campo del no-calor no es un mundo aparte, un mundo inteligible de las Ideas. Como el campo de la nada absoluta, tiene que ser uno con el mundo del hecho primordial. Por otra parte, el mundo del hecho primordial no es simplemente un mundo sensorial. El hecho primordial como la propia identidad del no-calor y el calor ni es calor sensible ni calor como una Idea. Es un hecho que se extiende por el dominio de los sentidos y de la razón, por decirlo de alguna manera, sin pertenecer a ninguno de ellos como tal. Desde un punto de vista que da expresión al calor exclusivamente al separarlo de todo lo demás, lo caluroso sería, en efecto, un dato sensible. Si pensamos en el no-calor exclusivamente separado de lo demás, probablemente tendríamos alguna Idea del calor. Sin embargo, lo caluroso tampoco es el puro hecho.

El mundo de este hecho primordial es uno. No hay dos mundos, uno sensorial y otro suprasensorial (en términos kantianos, un mundo de los

fenómenos y otro de los noúmenos). Normalmente tomamos el mundo como un entorno ilimitado que nos envuelve y nos sirve como campo de comportamiento. Y, ahí, lo que sucede es que seguimos pensando otro mundo invisible detrás de este primero. Pero ninguno de ellos es el mundo tal como es. Ninguno es el mundo en el que vivimos realmente. El hecho de que podamos considerar la extensión de nuestro entorno como el mundo y, por tanto, pensar un mundo suprasensorial tras él, ocurre, en primer lugar, tan sólo porque realmente estamos viviendo en un mundo de hecho primordial.

Para resumir, una cosa caliente aparece al ser como lo que es en sí misma en el lugar más allá de todas las categorías de sustancia, cualidad, cantidad, etc. –es decir, en el campo de śūnyatā, o de la nada absoluta–. Ahí una cosa llega a ser dueña de sí misma. Podemos decir que es el modo de ser autónomo de la cosa. Con autónomo no quiero decir un modo de ser de las cosas en el cual se nos revelan, en el cual la faceta que vuelven hacia nuestra dirección sea meramente, por decirlo así, la cara frontal o la superficie de las cosas. Más bien es un modo de ser que no tiene nada que ver con nuestras representaciones o juicios; pero no es el lado oscuro o la cara oculta de las cosas. Tales expresiones ya implican una visión de las cosas desde el lugar donde nosotros estamos situados. Una cosa, en su terruño, no tiene anverso ni reverso. Es pura y simplemente ella misma tal como es en su mismidad y nada más.

Al mismo tiempo, por supuesto, cuando nos referimos a su modo de ser autónomo no tenemos en mente una subjetividad como un ego autoconsciente. No estamos pensando en las cosas antropomórficamente. En tanto que podemos referirnos a una cosa en sí, suponemos una cualidad que la atrae hacia el alcance del concepto de sustancialidad; y en tanto que somos capaces de referirnos a una cosa como autónoma, presuponemos una cualidad que la sujeta al concepto de subjetividad. Pero el sí mismo no es ni sustancia ni sujeto.

Nos encontramos aquí ante un concepto completamente distinto de existencia que hasta el momento no ha llegado a constituir una pregunta para la gente en sus vidas cotidianas, pero que incluso los filósofos han de tener en consideración. El poeta de haikus, Bashō, parece aludir a esto cuando escribe:

El asunto del pino

apréndelo del pino,
y el del bambú
del bambú.

No quiere decir simplemente que deberíamos observar el pino cuidadosamente. Y menos aún quiere decir que estudiemos el pino científicamente. En nuestra opinión, significa llegar al modo de ser donde el pino sea el pino mismo, y el bambú el bambú mismo, y desde ahí examinar el pino y el bambú. Nos llama a dirigirnos a la dimensión en la cual las cosas se manifiestan tal como son, a que armonicemos con la mismidad del pino y del bambú. La palabra japonesa para «aprender» *(narau)* contiene el sentido de imitar algo, de hacer un esfuerzo para situarse esencialmente en el mismo modo de ser que la cosa de la que se quiere aprender. Esto se hace posible en el campo de śūnyatā.

El modo de ser de las cosas en su mismidad consiste en el hecho de que las cosas adoptan un punto de vista fundamentado en sí mismas y se afirman en esa posición. Se centran en sí mismas y no se dispersan. Desde la antigüedad, la palabra samādhi (recogimiento) ha sido utilizada para designar el estado de la mente en el que un hombre alcanza totalmente su propia mente y la focaliza en un punto central, por lo que se extiende más allá del campo de la mente consciente cotidiana y autoconsciente y, en este sentido, olvida su ego. Mientras que la palabra se refiere en primer lugar a un estado mental, se aplica también al modo de ser de una cosa en sí misma cuando se ha afirmado en su propia posición. En este sentido, podemos llamar a ese modo de ser «un ser-samādhi». La forma de las cosas como son en su propio terruño es similar a la apariencia de las cosas en samādhi. (Para referirse al hecho de que el fuego quema, podemos decir que el fuego es en su fuego-samādhi.)

Por supuesto, esto no es distinto del designar algo como una cosa definida, afirmada en el ser de esa cosa específica y no de otra. Si bien, habitualmente, una cosa se define desde fuera de la cosa misma. Desde el punto de vista de la razón, por ejemplo, se expresa por medio de una definición como la forma de esa cosa. O, también, puede considerarse a un individuo concreto originado de una amalgama de forma eidética y materia, en donde la materia funcione como el denominado principio de individuación. En cualquier caso, las cosas son vistas desde fuera.

Por el contrario, la pura definición de la mismidad de una cosa pue-

de ser expresada como su ser-samādhi (su modo de ser «establecido»). En un modo de ser tal que el que cierta cosa sea constituye un hecho absoluto. Incluso el hecho del «es caliente» que llega a ser y deja de ser de un momento a otro es un hecho absoluto; tan absoluto como si fuera el único hecho en todo el cielo y la tierra. Como reza el dicho acerca de un período de tiempo particularmente bochornoso, el calor «llena los cielos y envuelve la tierra». Es un calor sin fondo (aunque, desde luego, no en sentido termométrico). O para poner otro ejemplo: «Una sola hoja que cae, otoño por todas partes» es más que una figura retórica. Pertenece al campo en el que la caída de una sola hoja es tomada como un hecho absoluto, donde la forma-samādhi de la hoja que cae es una experiencia inmediata. Puede incluso decirse que la verdad poética y la verdadera poesía se dan cuando los hechos se expresan en ese campo.

III

El hecho de que el ser sólo es ser al unísono con la vacuidad significa que el ser posee en su fundamento el carácter de una ilusión, que todo lo que es, en esencia, es fluctuante, apariencia ilusoria. También significa que el ser de las cosas en la vacuidad es verdaderamente más real que lo que normalmente se toma por realidad o por ser real de las cosas (por ejemplo, su sustancia). Es decir, esto supone el modo de ser elemental de las cosas en su propio fundamento originario y nos dice que la cosa es en sí misma como es.

Por tanto, el modo de ser elemental, como tal, es una apariencia ilusoria. Y las cosas mismas, como tales, son fenómenos. En consecuencia, cuando hablamos de apariencia ilusoria, no queremos decir que también hay seres reales que tienen lugar por el mero hecho de adoptar formas ilusorias. Precisamente porque se trata de apariencia y no de alguna cosa que aparece, esta apariencia es ilusoria a nivel elemental en su realidad y real en su forma de ser ilusoria. En mi opinión, podemos usar el término que utilizaban los antiguos, «el centro», ya que es un término que parece subrayar el rasgo distintivo del modo de ser de las cosas mismas.

Los diversos aspectos que asumen las cosas en el campo de la sensación (las diversas modalidades de las cosas determinadas por la sensación) así como los diversos aspectos que despliegan en el campo de la razón (ya sea como formas eidéticas de las cosas o como categorías en el sentido de

formas del pensamiento discursivo) todos ellos son la Forma que las cosas adoptan en cuanto se nos aparecen. Muestran la manera en que las cosas son para nosotros. Son meramente la apariencia que las cosas nos presentan, el aspecto bajo el que las cosas se nos aparecen como reflejos de su relación con nosotros. Más que mostrar la manera de ser de las cosas como son en su fundamento originario, los aspectos son la Forma de las cosas fuera de este fundamento y transferidas a nuestra conciencia, a nuestros sentidos y nuestro intelecto. Esos aspectos son, por decirlo así, irradiaciones de las cosas mismas, como rayos de luz emitidos desde una fuente común.

Para cambiar de metáfora, los aspectos que para nosostros adoptan las cosas en los ámbitos de la sensación y de la razón son las *Formas* que aparecen en el perímetro. Estamos acostumbrados a considerar la mismidad de las cosas desde su circunferencia: a seguir el contorno de las cosas; por eso las cosas no nos revelan su propia mismidad. Las cosas mismas sólo se nos revelan cuando saltamos de la circunferencia al centro, a su propia mismidad. El salto representa la apertura en nuestro interior del campo de śūnyatā como el más acá absoluto que somos nosotros mismos. El centro representa el lugar en el que el ser de las cosas es constituido al unísono con la vacuidad, el lugar en que las cosas mismas se posicionan, se afirman y asumen un «autoestablecimiento». Y ahí, afirmadas en su posición, las cosas son en su ser-samādhi.

Por el contrario, el aspecto en que las cosas aparecen en el ámbito de la sensación y de la razón, no es más que la simple negación de las cosas mismas. Es el caso incluso de la sustancia. Esos aspectos son una negación del establecimiento (o autoestablecimiento) de las cosas; las transforman en meros reflejos y las transfieren de su situación a alguna otra. Esto es lo que el último Schelling tenía en mente cuando caracterizaba toda la filosofía de la razón hasta Hegel como filosofía negativa y designaba la suya propia como una filosofía positiva (a pesar de todo, desde luego, en términos de contenido, lo que estamos tratando aquí es completamente diferente de la filosofía de Schelling). En cualquier caso, en el centro, las cosas se postulan a sí mismas como son y de ese modo no permiten el contacto desde fuera.

Antes sugerí que podemos llamar a ese modo de ser «el centro». Se ha dicho: «Explicar una cosa comparándola con otra es dar con el centro»[30]. Podemos decir algo parecido respecto a la cosa como es en sí misma. Si,

por ejemplo, desde el punto de vista de la razón, se concibe el ser de una cosa en sí como sustancia y se explica qué es sustancialmente, por ese motivo no se encuentra a la cosa misma sino sólo a una forma eidética semejante a la cosa misma. Aún al intentar decretarlo como una u otra cosa por medio del pensamiento, se olvida a la cosa misma. La cosa misma se postula tal como es; en su propio centro continúa siendo una forma sin forma, una forma de la no-forma.

Considerado desde la circunferencia, entonces, las diversas formas de una cosa no se adecuan a la cosa misma. Sin embargo, evocando la mismidad de la cosa –esto es, desde su centro– su modo de ser «centro» se extiende por todas las formas. En una palabra, todos los modos sensoriales y todas las formas eidéticas suprasensoriales de una cosa no pueden considerarse aparte del autoestablecimiento (el propio establecimiento del modo de ser) de la cosa. Son todo apariencias de la cosa en sí, que permanece a través de ellas en el modo de ser de una forma sin forma, una forma de la no-forma, en su modo de ser «centro».

Para referirse a ese modo de ser podrían utilizarse las palabras del antiguo filósofo, «todas las cosas tienen sustento en sí mismas»[31]. También se aplicarían a las apariencias visibles, que es la manera bajo la cuál las cosas mantienen un sustento en ellas mismas y se afirman. Y el campo en que todas las cosas tienen un sustento en sí mismas no es otro que el de śūnyatā que, al haber atravesado la nihilidad, se manifiesta como un más acá absoluto. En el campo de śūnyatā cada cosa se manifiesta en su mismidad en el acto de afirmarse de acuerdo con su propio potencial particular y virtus y con su propia forma determinada. Para nosotros, como seres humanos, volver a ese ámbito comporta, de una vez, una afirmación elemental de la existencia de todas las cosas (el mundo) y una afirmación elemental de nuestra propia existencia. El campo de śūnyatā no es otro que el de la gran afirmación.

IV

Hablar de la sustancia respecto a las cosas conduce paralelamente a hablar del sujeto, que es el aspecto particular de la existencia humana. La noción de sustancia expresa algo que subsiste como el fundamento de los diversos atributos de una cosa. Expresa el modo de ser en que una cosa llega a ser sí misma. De forma similar, la noción de sujeto expresa algo que subsiste en un ser humano dado, en la base de sus diversas facultades

como factor unificador. Indica el modo de ser por el que el hombre se ve como lo que es. Pero, podemos preguntarnos, este concepto de sujeto, dicho y hecho, ¿expresa verdaderamente al hombre en sí, como es en su propio fundamento originario? ¿La cuestión no sería más bien si ese concepto, como su paralelo de sustancia, apunta meramente al hombre en sí, en tanto se pone al descubierto a sí mismo desde su interior en el campo de su propia conciencia?

El que la noción de sujeto exprese la esencia de la existencia humana casi ha llegado a ser demasiado evidente como para tener que mencionarlo. Es así, concretamente en el caso de la modernidad, donde la esencia humana ha sido identificada con la autoconciencia. Este tipo de interpretación hallada en el hombre moderno ya puede verse operando en el *cogito* del que Descartes hizo un principio fundamental de su filosofía, y aparece de forma más relevante en Kant, quien tomó la misma orientación y la siguió siempre hasta el final. En su filosofía teorética y práctica, Kant presenta una visión del sujeto fundada radical y profundamente.

En la filosofía teorética de Kant, el punto de vista del sujeto aparece como lo que él mismo denomina una «revolución copernicana». Nuestra cognición o experiencia de un objeto no resulta de las intuiciones y conceptos que tenemos acerca del ser del objeto de acuerdo con ese objeto, sino al contrario, dice Kant, es resultado del ser del objeto de acuerdo con las características a priori de nuestra facultad del sentido de la intuición y de los conceptos a priori del entendimiento. Así pues, al dar una orientación exactamente opuesta a la de su tradición anterior a los fundamentos del conocimiento, Kant inauguraba una perspectiva filosófica crítica a medio camino entre el punto de vista tradicional de la metafísica (que había intentado comprender la cosa en sí dogmáticamente a través del pensamiento puramente racional) y el escepticismo de Hume (que había sacudido esa metafísica hasta sus fundamentos). Como es bien sabido, Kant prosiguió con la argumentación de que el rango de las posibilidades epistémicas para nosotros está limitado al mundo fenoménico, mientras que la cosa en sí, la realidad real, sola y en sí, está detrás de lo fenoménico y, como tal, para nosotros es incognoscible.

Sea como fuere, al menos la totalidad de objetos de la experiencia que constituyen la naturaleza o el mundo de los fenómenos es evidentemente algo construido por las formalidades a priori de la sensación y el en-

tendimiento. Y la conciencia del hombre como portador de ese poder ha venido a presentarse con el hombre moderno, como una autoconciencia del sujeto. Puede decirse que el sujeto que reside en el fondo de las diversas facultades de la conciencia ha surgido al mismo tiempo, por medio de las formas a priori de estas diversas facultades, para residir en el fundamento del mundo visible y todas las cosas que hay en él. Esto se muestra especialmente en la idea de Kant de la «apercepción trascendental de la autoconciencia» en la que podemos entrever vínculos con el *cogito* cartesiano. En el caso de Kant, no obstante, esta autoconciencia supone dos cosas. Por una parte, la investigación de una naturaleza a priori de las diversas facultades de la conciencia implica una profunda penetración en la existencia del objeto y una clarificación de sus fundamentos. De ese modo, la conciencia de la capacidad adecuada al sujeto alcanza su punto álgido. Por otra parte, esta conciencia de la capacidad del hombre en virtud de su completud indica la llegada de una conciencia de los límites de esa capacidad, como vemos en forma de distinción entre mundo fenoménico y mundo de las cosas en sí.

Como es bien sabido, el concepto de cosa en sí que daba lugar a la distinción entre esos dos mundos contiene serios problemas teoréticos. Empezando por Fichte, el idealismo alemán intentó ir más allá de esas limitaciones hacia un punto de vista de la razón metafísica, culminando en la razón absoluta de Hegel. A partir de ahí encontramos un cambio total de esas posiciones en la subjetividad radical y el existencialismo de Kierkegaard, el nihilismo agresivo y la voluntad de poder de Nietzsche, el materialismo histórico de Marx, y así sucesivamente hasta la actualidad.

Si seguimos la historia de la evolución de esas ideas y si abordamos la cuestión de forma más fundamental al considerar cómo esos problemas están enraizados en definitiva en la filosofía kantiana, nuestra atención inmediatamente se dirige a un punto: Kant considera las cosas desde fuera como objetos; o, para decirlo de otra manera, su punto de vista es el de la representación. En su filosofía teorética se presupone como base constante un punto de vista objetivo representacional.

El problema de la cosa en sí, en efecto, se desarrolla desde la presuposición de esa base. Considerar las cosas como objetos es, después de todo, comprenderlas en el campo de la conciencia bajo la forma que revelan en tanto que se nos descubren. En ese caso, a decir verdad, todos los objetos son recibidos como representaciones. Un concepto de sustancia

similar al que se ha explicado también proviene de la orientación dada en la búsqueda de este modo de ser de las cosas. Para denotar el ser objetivo de las cosas como son en sí debe pensarse en una sustancia accesible a la razón como la que encontramos en la metafísica antigua, pero al mismo tiempo, la cosa es recibida como un objeto y es considerada fuera del sujeto; así ha resultado ser lo contrario, pues ya ha sido representada por el sujeto como una cosa exterior. Por el contrario, el punto de vista de la representación, que se apoya en el reverso del concepto de sustancia, es el que se propone como el ser de la cosa en sí.

La metafísica antigua no ha ahondado en esa contradicción. Al creer acríticamente en el poder de la razón, pensaba que el ser de la cosa en sí podía ser captado por el pensamiento racional. Consideraba que el conocimiento consistía en la correspondencia *(adequatio)* completa de los conceptos a las cosas. Cuando una cosa tal como es en sí misma se coloca objetivamente fuera del sujeto, en efecto, es representada como tal por el sujeto. Esta paradoja, junto a la dialéctica que implica, está encubierta por esa relación unidimensional de correspondencia entre la cosa y el concepto. No obstante, cuando los fundamentos ocultos de esa metafísica fueron puestos al descubierto por Hume y la ingenua confianza en la razón se derrumbó bajo el peso de su crítica, lo natural para esa situación paradójica fue surgir sólo en el nivel de la reflexión. Así fue como se inauguró el denominado punto de vista de la razón autocrítica de Kant.

Kant, al discurrir sobre la fundamentación de que todos los objetos son representaciones, llegó a la conclusión de que la sustancia no designa al ser de las cosas como son en sí, sino más bien, en tanto que concepto a priori o categoría de la razón pura (en este caso, del entendimiento puro) designa algo que el sujeto «piensa imponiendo» *(hineindenkt)* las cosas. En otros términos, la sustancia se sustituye por uno de los elementos que entra en la caracterización de las cosas en tanto que aparecen como fenómenos. Así pues, al mismo tiempo, viene a ser una forma de distinción entre el mundo fenoménico y el mundo de las cosas en sí.

En resumen, para la metafísica antigua, la ontología se centraba en un concepto de sustancia que designaba al ser de las cosas como son en sí. Pero con el descubrimiento de la situación real que subyacía en el origen de este concepto, la sustancia se transformó en una forma del entendimiento puro, una de las normas de su actividad cognoscitiva. Y, con ello, el punto de vista del sujeto con su autoconciencia vino seguidamente a

ser el centro de un sistema de crítica del conocimiento reemplazando a la ontología anterior.

Ahora bien, lo que he tratado de decir con este esbozo tan general es que la metafísica antigua y la filosofía crítica de Kant no difieren en el aspecto fundamental de tomar como base y presupuesto el punto de vista del objeto y su representación. El único cambio ha sido que la relación entre el objeto y su representación, que operaba como fundamento encubierto en la primera, en la segunda se hacía abiertamente y recibía aprobación. La metafísica antigua adoptó su orientación desde la postura de que nuestras representaciones se forman después de sus objetos, y de acuerdo con esto sostenía que el concepto especulativo de la formulación «qué es una cosa» –es decir, la sustancia– puede corresponder adecuadamente al objeto como la cosa que es en sí. Kant, sin embargo, tomó su posición en una orientación contraria: los objetos se formaban después de nuestras representaciones de ellos. Para él, por tanto, el objeto de nuestro conocimiento no puede ser la cosa en sí, y la sustancia es así una de las formalidades del entendimiento que se dirige hacia la comprensión del objeto en tanto que aparece fenoménicamente.

Por supuesto, la distinta orientación de estos dos puntos de vista no es simplemente cuestión de orientaciones opuestas en el mismo plano. Como antes observé, el punto de vista de Kant de acuerdo con el hecho de que las representaciones eran modeladas a partir de sus objetos permanece oculto en el punto de vista de la metafísica antigua. Kant sólo tuvo que sacarlo a la luz. (Interpretarlo como una dirección contraria en el mismo plano sería identificar la crítica trascendental de Kant con la clase de idealismo que hallamos en Berkeley.) A pesar de todo esto, o más bien por su causa, podemos afirmar que el punto de vista objetivo-representacional es básico en ambas concepciones y un presupuesto común a ambas. La revolución en el pensamiento que ocasionó Kant al invertir el punto de vista de la metafísica tradicional, todavía, en un nivel fundamental, está fundado en el mismo presupuesto. Para hablar con propiedad, es la inversión de la metafísica antigua. El concepto de sustancia, central en la metafísica antigua, y el punto de vista del sujeto, central en la filosofía kantiana, se sitúan en la misma base. Desde esa posición, la revolución copernicana de Kant conllevó una conciencia de la competencia del sujeto frente al mundo como la totalidad de los objetos de la experiencia. En ese sentido, tanto su filosofía teorética como práctica, que trataremos

más adelante, confirieron una expresión profunda al modo de ser esencial del hombre moderno.

Después de Kant, el punto de vista orientado al sujeto del hombre moderno siguió su curso precipitadamente hasta que no pudo llegar más lejos. Finalmente alcanzó el punto de vista de la razón, de la razón absoluta; y, entonces, incluso la superó, puso al descubierto la nihilidad en su propio fundamento. Podemos decir que el punto de vista del sujeto puso al descubierto su fundamento sólo cuando avanzó hacia una autotrascendencia extática en la campo de la nihilidad.

Pero esto significaba que, al mismo tiempo, la nihilidad se manifestaba en el fondo de la existencia de las cosas. Para Kant, el conocimiento racional de la naturaleza sólo era posible si la razón misma se adecua a lo que la razón «piensa imponiendo» a priori en el interior *(hineindenkt)* de la naturaleza. De la misma manera, la nihilidad que se manifiesta en el fondo del sujeto cuando atraviesa ese campo de la razón está, simultáneamente, «inserta en» *(hineingelegt)* el fondo de la totalidad de las cosas. Pero cuando el concepto de sustancia, supuesto para expresar la mismidad de las cosas, y el concepto de sujeto, supuesto para expresar la mismidad del yo, chocan con la nihilidad de su propio fundamento y ahí son negados, dan un salto hacia un ámbito en que las cosas y el yo están lejos de manifestar su mismidad. Esto implica que, en el campo de la nihilidad, ni las cosas ni el yo son objetos del conocimiento y, por tanto, ya no pueden ser aprehendidas o expresadas conceptualmente (como logos). Ya no son determinadas como sustancia ni como sujeto. Ya no somos capaces de decir qué son.

Por tanto, decir que la nihilidad se manifiesta en el fondo del sujeto, que se inserta en el fondo de las cosas, no debería pensarse en el mismo sentido en el que se dice que la razón se «inserta» o «piensa imponiendo» sus propios principios dentro de la naturaleza (en el caso del conocimiento de objetos). Por el contrario, la inserción de la nihilidad en el fondo de las cosas supone, en efecto, que la nihilidad surge del fondo de todas las cosas existentes, nos asalta y se inserta en el fondo de nuestra existencia. Con ello, la existencia de las cosas y del yo son transformadas en algo completamente incomprehensible, de lo que ya no puede decirse qué es. En el sentido mencionado antes, la existencia de las cosas y del yo aparece como la duda que es característica de la gran realidad.

Sobre esta cuestión, el punto de vista de la nihilidad difiere funda-

mentalmente de los tipos tradicionales de escepticismo como el que, por ejemplo, representa Hume. En el escepticismo, dudamos de la certeza de un asunto; en el punto de vista de la nihilidad, todas las cosas sin excepción, junto a nosotros mismos, se convierten en una duda real. Y esto, a su vez, significa acercarnos un paso hacia la verdadera manifestación de la mismidad de las cosas y del yo. O, quizás mejor, supone moverse cerca del campo en que su mismidad ha sido manifestada en el fondo desde el principio hacia la campo de śūnyatā como el más acá absoluto.

En el campo de la nihilidad, donde se ha superado el dominio de la razón, el conocimiento deja de ser la cuestión. Las cosas y el yo ya no son objetos del conocimiento. Más bien, el campo de la nihilidad es la aparición de la autoconciencia de que la mismidad de las cosas y la mismidad del yo estaban totalmente más allá de la posibilidad de conocimiento. Una vez en el campo de la nihilidad, los objetos (las cosas y el sí mismo como objetos) y su cognición dejan de representar problemas; el problema es la realidad de las cosas y del yo. Es más, esta realidad y nuestra aprehensión de ella no son posibles al regresar del campo de la nihilidad al de la razón, sino sólo al avanzar desde el campo de la nihilidad hacia uno en que las cosas y el yo llegan a manifestarse en su naturaleza real, donde son realizadas. El campo de la nihilidad aparece en el punto en que se va más allá del campo de la conciencia y la razón; y al mismo tiempo se avanza en dirección al campo de śūnyatā o vacuidad.

Como de vez en cuando he ido tratando la conversión del punto de vista de la nihilidad al de la vacuidad no continuaremos con este asunto.

Dicho de forma sencilla, el punto de vista de la nihilidad no es un más allá en el sentido en que normalmente pensamos a Dios o el mundo de las Ideas, como residentes en el más allá. Y, sin embargo, va más allá del punto de vista de la comprensión cotidiana, a caballo entre la sensación y la razón, para aprehender la existencia de las cosas y del yo. En ese sentido, no es simplemente un punto de vista del más acá; es una trascendencia del más acá, aunque una trascendencia más orientada hacia el más acá que nuestra proximidad cotidiana.

Al mismo tiempo, la nihilidad todavía queda en suspenso contra la existencia; está situada sola, en sí misma, fuera de la existencia. Esto es, todavía es tomada por alguna cosa llamada nihilidad. No es un objeto de la conciencia y, sin embargo, permanece ahí un sentido por el que la nihilidad todavía es considerada objetivamente. No es el punto de vista

de la conciencia y, sin embargo, ahí permanece un sentido por el que la nihilidad todavía es considerada representacionalmente como nihilidad. En una palabra, la nihilidad aún es, en cierto grado, considerada como un más acá, y por tanto, al mismo tiempo todavía se aferra al punto de vista del más acá que mira hacia un más allá. Su carácter es esencialmente transitorio.

La nihilidad es una negación absoluta que alcanza a toda existencia y, así pues, está relacionada con la existencia. La esencia de la nihilidad consiste en una negatividad antitética, puramente negativa. Su punto de vista contiene la contradicción de no poder evitar la existencia ni alejarse de ella. Es un punto de vista desgarrado en dos en su interior. En eso reside su carácter transitorio. Lo denominamos *punto de vista* de la nihilidad, pero, de hecho, no es un punto en el que uno pueda situarse de forma permanente. No es más que un punto que tenemos que «cruzar rápidamente»[32]. Al ser esencialmente transición y negatividad negativa, es radicalmente real; pero el punto de vista mismo es, esencialmente, nihilidad, hueca y vacía. El punto de vista de la nihilidad es en sí mismo esencialmente nihilidad, y sólo como tal puede serlo.

El punto de vista de śūnyatā es totalmente distinto. No es un punto de vista de simple negatividad negativa, ni es esencialmente transitorio. Es el punto de vista en que la negación absoluta es, al mismo tiempo, en el sentido explicado antes, una gran afirmación. No es simplemente un punto de vista que sostiene que el yo y las cosas son vacío. Si así fuera, no sería distinto de la manera en que se manifiesta la nihilidad en el fondo de las cosas y del yo. Los fundamentos del punto de vista de śūnyatā son otros: no se trata de que el yo sea vacío, sino de que la vacuidad es el yo; no se trata de que las cosas sean vacío, sino de que la vacuidad es las cosas. Una vez ha tenido lugar esta conversión, podemos superar el punto de vista desde el que se considera a la nihilidad más allá de la existencia. Sólo entonces aparece el punto de vista en el que podemos mantenernos no meramente como un más allá de nosotros, sino como un más allá al que ya hemos llegado. Sólo en este punto de vista trascendemos realmente el punto de vista oculto todavía tras el campo de la nihilidad, es decir, el más acá examinado desde el más allá. Esta «llegada al más allá»[33] es la realización del más allá. Como punto de vista supuesto en el más allá es, por supuesto, una conversión desde el mero más acá. Pero también es una conversión absoluta desde un más acá que mira a un

más allá. La llegada al más allá no es otra cosa que un más acá absoluto.

En el campo de śūnyatā, el Dasein de las cosas no es fenoménico en el sentido kantiano, es decir, el modo de ser de las cosas en tanto se nos aparecen. Es el modo de ser de las cosas como son en sí, en el que las cosas son en su propio fundamento originario. Sin embargo, tampoco es la *Ding-an-sich* (la cosa en sí) a la que se refería Kant, es decir, ese modo de ser de las cosas distinguido formalmente de lo fenoménico y lo incognoscible por nosotros. Es el modo de ser originario de las cosas como son en sí y como en efecto existen realmente. Aquí no hay distinción entre el fenómeno y la cosa en sí. La cosa original es la cosa que se nos aparece como lo que es, sin anverso ni reverso.

Pero esto no se refiere a las cosas en el sentido de realidades objetivas, según las han concebido todos los tipos de realismo desde los ámbitos de la sensación y de la razón. Más bien es como decir que todas las cosas son ilusorias en su verdadera mismidad. Antes he explicado cómo el punto de vista dogmático, que toma la denominada realidad exterior objetiva por la cosa misma, alberga una contradicción y cómo la crítica kantiana lo defendió con su escisión en dos modos de ser completamente irreconciliables: el fenoménico y el nouménico. En el punto de vista de śūnyatā, en el que estos dos modos de ser irreconciliables son forzados hasta sus límites, se considera que ambos acontecen como uno y mismo modo de ser de la cosa.

Por una parte, la cosa en sí es verdaderamente ella misma en este campo, pues, por contraste con la denominada realidad objetiva, ha sido liberada de su atadura al sujeto. No obstante, esto no significa que sea completamente incognoscible. Es, en efecto, incognoscible para la razón; pero cuando nos transformamos y entramos en el campo de la vacuidad, donde la cosa en sí siempre se manifiesta como tal, su realización es susceptible de acontecer. Por otra parte, en este campo el ser de una cosa es uno con la vacuidad y, así pues, es radicalmente ilusorio. Pero no es una apariencia ilusoria en el sentido del dogmatismo que utiliza el término para denotar lo que no es objetivamente real. Tampoco es un fenómeno en el sentido que le da la filosofía crítica para distinguirlo de la cosa en sí. Una cosa es verdaderamente una apariencia ilusoria justo en el punto en que una cosa verdaderamente es en sí.

Como reza el dicho: «Un pájaro vuela y es como un pájaro; un pez nada y es como un pez». La mismidad del pájaro volador en su vuelo con-

siste en su ser como un pájaro; la mismidad del pez que nada consiste en ser como un pez. O, para decirlo de otra manera, el aspecto del pájaro volador y del pez nadador no es otra cosa que su verdadera mismidad. Anteriormente nos referimos al modo de ser en que una cosa es en su propio fundamento como modo de ser central o en su propio autoestablecimiento. También nos referimos a esto como «ser-samādhi».

En el campo de la vacuidad, el punto de vista del hombre moderno sobre la autoconciencia subjetiva, inaugurado con la revolución copernicana de Kant, tiene que ser trastocado a su vez. Parece que hemos llegado a un punto en que la relación del conocimiento según la cual el objeto se forma con posterioridad a nuestros patrones a priori de la intuición y el pensamiento tiene que ser invertida de nuevo para que el sí mismo pueda formarse después de las cosas y en correspondencia con ellas. El campo de la vacuidad va más allá del campo del sentido de la intuición y del pensamiento racional; lo que no significa que el sujeto se dirija al objeto y se ajuste a él, como en el caso del realismo sensorial o del dogmatismo metafísico. Pertenece a la realización (manifestación y aprehensión) de la cosa en sí, que no puede ser aprehendida por la sensación o la razón. Esto no es la cognición de un objeto, sino un conocimiento no cognitivo de la «cosa en sí» no objetiva; es lo que podemos denominar un conocer sin conocer.

Éste es el ámbito donde al negar el sujeto superamos al sujeto en su sentido habitual (el yo situado en oposición al objeto) para ir hacia el más acá absoluto; no podemos hablar de un yo cognoscitivo. No podemos decir «yo» y por ello tampoco podemos decir «conozco». Hablando con propiedad, no es correcto seguir utilizando los términos, tal como hicimos antes con los kantianos, de un yo que se adecua a las cosas o se conforma a sí mismo *(sich richten)* con ellas. En otros términos, no podemos decir que el yo tome a las cosas como su modelo, se oriente en su dirección, y se adecue a ellas. Esa orientación, que implica alguna cosa que oriente y una cosa orientada, pertenece al punto de vista del conocimiento. Sólo cuando hemos ido más allá de todo eso podemos hablar de un conocer sin conocer. Por el mero hecho de buscar orientarnos hacia la cosa en sí, ya llega a ser un objeto, y nuestro conocimiento (el conocer sin conocer) se ha convertido ya en conocimiento.

La cosa en sí se manifiesta en el fondo de su propio centro, que en ningún modo puede ser objetivado. Su conocimiento no objetivo, el co-

nocer sin conocer, quiere decir que volvemos al centro de la cosa en sí. Esto implica que nos explicamos en el dirigirnos hacia lo que no responde a nuestro giro, al orientarnos hacia lo que niega cada una de nuestras orientaciones. Incluso una sola piedra o una brizna de hierba nos lo exige. El pino nos pide que aprendamos del pino, el bambú que aprendamos del bambú. Al apartarnos de nuestro modo de ser cotidiano egocéntrico (allí donde, en nuestros intentos de comprender el yo, quedamos atrapados en su comprensión) y al dar sustento a las cosas allí donde tienen un sustento en sí mismas, las devolvemos al centro. (Por supuesto, este centro no denota un interior opuesto a un exterior, como indiqué anteriormente.)

Desde la antigüedad, el poder cognoscitivo de la razón ha sido denominado una *lux naturae*. Sin embargo, esa *lux naturae* real no es la luz de la razón. Más bien, si podemos designarlo así, es la luz de cada cosa. 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. Todo esto contradice nuestro modo de pensar cotidiano y por ello debe de sonar extraño. Para aclarar este sentido es necesario llevar más lejos las preguntas formuladas por sentencias como «el ser sólo es ser al unísono con la vacuidad» y «la vacuidad es el yo». En adelante, con la ayuda de una analogía, espero arrojar luz sobre el significado de estas expresiones.

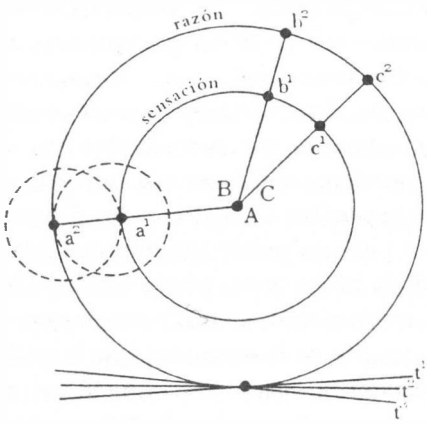
V

Al explicar la mismidad de las cosas, decimos que el modo de ser de las cosas que se nos aparecen como objetos en los campos de la sensación y la razón es la Forma de las cosas visible desde su circunferencia, mientras que las cosas mismas constituyen el modo de ser en el que están más bien, por decirlo así, en su propio centro. Este último, el modo de ser no objetivo era denominado también modo de ser central de las cosas.

Más adelante observé que los aspectos de las cosas, como objetos del sentido de la intuición y del pensamiento racional, se reflejan en nuestro interior en tanto que cosas que han abandonado su propio terruño para desplazarse hacia una relación con nosotros, relación que puede compararse a un rayo de luz irradiando desde su fuente. Por lo tanto, la Forma de las cosas considerada desde los campos de la sensación y la razón no es

la mismidad de las cosas. Por otra parte, cuando examinamos desde el centro, todas esas Formas de las cosas son contempladas como apariencias de las cosas mismas y penetradas por el modo de ser no objetivo de las cosas en su centro.

Para simplificar, por el momento, representemos los campos de la sensación y de la razón como las circunferencias de dos círculos concéntricos. Tenemos pues un radio que atraviesa las dos circunferencias por dos puntos, designados a^1 y a^2, para representar las formas objetivas bajo las cuales aparece cierta cosa A en los campos de la sensación y de la razón respectivamente. Esto supone, en efecto, que a^1 y a^2 son realmente $a^1(A)$ y $a^2(A)$. Entretanto, la cosa en sí, A, está situada en el centro del círculo. Este modo de ser de una cosa tal como es en sí misma, como una manera no objetiva de ser en el centro, se extiende por a^1 y a^2 en tanto que pueden ser considerados apariciones de la propia A: A es A (a^1, a^2).



Todas las demás cosas, B, C, D..., pueden ser representadas de la misma manera. La infinidad de puntos posibles sobre las circunferencias, a^1, b^1, c^1... o a^2, b^2, c^2... (hasta a^n, b^n, c^n...) son concebidos como un lugar distinto, mientras que, en el centro, el número de puntos infinito, A, B, C..., están situados en el mismo centro, concentrados en uno. En los campos de la sensación y de la razón, cada cosa es considerada como una cosa sensible con individualidad independiente, o como la forma sustancial de

ésta. En el modo de ser no objetivo, en el que participan como cosas en sí, se concentran todas en una.

Por supuesto, esa concentración es impensable desde el punto de vista del yo consciente en su experiencia cotidiana, que siempre se establece dentro de los límites de la sensación y de la razón; como también es así en la idea del ser que parte de una posición en esas experiencias (y aquí incluyo a la ontología occidental tradicional como un todo, con su focalización en el ser y desatención a la nada). Por ejemplo, encontramos estos puntos de vista en el nominalismo medieval y el empirismo moderno, que se fundamentan en la sensación y colocan a las cosas sensibles en el centro de sus consideraciones acerca del ser. Por el contrario, el realismo medieval y la ontología moderna racionalista se fundamentan en la razón y sitúan en el centro de sus consideraciones sobre el ser a la forma sustancial. Volviendo a la analogía de los círculos concéntricos, esos puntos de vista equivalen a tomar a^1 o a^2 como el centro, resultando que el otro centro (a^2 o a^1) se transforma en un punto de la circunferencia de un círculo nuevo y menor que señala los confines de la consideración del ser (indicado en el diagrama por las líneas discontinuas). Entienden el ser de A sólo como $a^1(a^2)$ o como a^2 (a^1), y así sucesivamente con B, C, D...

Desde ese punto de vista, se han imaginado toda clase de sistemas complejos, pero en conjunto y fundamentalmente, todos parten de la perspectiva del yo consciente cotidiano que concibe todas las cosas como entidades distintas y separadas. Con la cosa en sí sucede de otra manera totalmente diferente pues no puede ser comprendida desde los ámbitos de la sensación y de la razón, y no puede ser considerada desde la circunferencia. Aquí, si centramos nuestro pensamiento en el modo de ser que aparece en los campos de la sensación y de la razón, la cosa no puede ser concebida. Somos incapaces de considerar el modo de ser de las cosas como son en sí trazando círculos distintos, individuales, pequeños, cada uno de los cuales adopta un punto u otro en la circunferencia (de los que son posibles un número infinito) como su centro.

Como se observó antes, esa manera de ver el ser se desmorona cuando aparece el campo de la nihilidad en el fundamento de los ámbitos de la sensación y de la razón. La conversión posterior que tiene lugar al atravesar el campo de la nihilidad hacia el de śūnyatā significa que todas las cosas en su mismidad son reunidas en una, de igual modo que los diferentes puntos de una circunferencia dibujados en un solo centro. Por lo

tanto, parece natural que este modo de ser de la cosa misma no surgiera en la tradición ontológica occidental, en la que las consideraciones del ser han dejado fuera de su marco a la nada.

Naturalmente, los puntos de vista que se refieren a una concentración en el Uno han aparecido de vez en cuando en Occidente. Los ejemplos son numerosos, empezando por la antigua Grecia con la noción de Jenófanes de «Uno y Todo» («Lo que denominamos todas las cosas, eso es Uno») y la idea de Parménides del «Ser» («Pensar y ser son uno y lo mismo»), e incluyendo a pensadores como Plotino, Spinoza y Schelling. El Uno absoluto que tenían en mente, no obstante, era concebido como razón absoluta o, cuando se llevaba más allá del punto de vista de la razón, al menos era concebido como una extensión de ese punto de vista en continuidad ininterrumpida con él. Al mismo tiempo, el Uno absoluto era concebido en términos de una negación de la multiplicidad y diferenciación de las cosas existentes como apariencias engañosas e ilusorias.

La nihilidad es algo que puede aparecer detrás de cualquier experiencia en el ámbito de la sensación y de la razón, y brotando desde fuera del ser experimentado ahí, como lo que anula esa experiencia y ese fondo del ser. Esto se presenta en nuestro diagrama por el hecho de que las tangentes (t^1, t^2, t^3...) pueden ser trazadas desde cualquier punto dado en ambas circunferencias. Se muestra como un punto cualquiera de la circunferencia que contiene dentro de sí una orientación a la dispersión infinita en todas las direcciones y de ese modo queda suspendido permanentemente sobre un abismo sin fondo.

El campo de la nihilidad es el campo de esa dispersión infinita. Los ámbitos de la sensación y de la razón, por el contrario, son sistemas de la existencia constituidos como la negación de esa orientación hacia la dispersión infinita. Son un mundo en el que todo lo que existe está junto y unido. Y esto se hace posible, podríamos decir, por la concentración de todas las cosas en un centro único, un centro que hace al mundo ser lo que es.

Ahora bien, el Uno absoluto de la filosofía tradicional al que acabamos de referirnos asumía ese sistema de la existencia o ese mundo –ya fuera el mundo sensible o el mundo inteligible o un compuesto de ambos– y excluía la nihilidad manifiesta en su fondo. Como resultado, el centro donde todos los seres se vuelven uno solo es pensado en el interior de un sistema ontológico y sólo desde el mundo. Y este centro, a su

vez, es tomado como algún tipo de ser en sí. Es como si el círculo sólo fuera pensado desde el círculo mismo, y como si el centro fuera siempre y únicamente pensado como el centro de un círculo. Ésta es además la razón por la que, como señalamos antes, el Uno absoluto es convertido en el punto de vista de la razón absoluta o, al fin y al cabo, considerado como una continuación de la razón absoluta. En esta visión, el centro siempre es contemplado desde la circunferencia. En otros términos, el Uno es visto como el punto en el que todos los seres pueden ser reducidos a uno. Esto también explica por qué el Uno absoluto es concebido inevitablemente como algo abstraído de la multiplicidad y las diferenciaciones de todos los seres. En un sistema ontológico que excluye la nada, la idea de que todos los seres son Uno conduce a ver el ser como mera no-diferenciación. Precisamente en este punto de vista la unión absoluta es simbolizada como un círculo o una esfera.

Para que la multiplicidad y la diferenciación cobren realmente pleno significado, el sistema del ser debe ser considerado como algo que revela la nihilidad en su fondo y no meramente como un sistema del ser. El círculo no debe ser examinado sólo desde el círculo mismo, sino como algo que incluye tangentes en todos los puntos de la circunferencia. Al hacerlo, resulta evidente que todos esos puntos implican una negación absoluta de la orientación para volver a la unidad en el centro (la orientación que se les daba como propiedades de un círculo), de forma que cada punto implica una orientación hacia la dispersión infinita. Entonces dejan de ser meramente lugares definidos por los puntos situados equidistantes de un centro común. En sí mismos, estos puntos no son meramente uniformes e indiferenciados. No penetran en un Uno del que ha sido extraída toda multiplicidad y diferenciación. En cambio, cada uno de ellos presenta una orientación hacia la pluriformidad que niega absolutamente tal reducción a la unidad, una orientación hacia la dispersión tangencial infinita. Y estas orientaciones, presentadas de una única manera en cada punto particular y pertenecientes sólo a ese punto, dan lugar a una diferenciación infinita.

La multiplicidad y la diferenciación, esto es, el hecho de que sea imposible sustituir una cosa dada por otra, el hecho de que cada cosa tenga su ser como algo absolutamente único, llega a ser una realidad evidente sólo cuando el campo de la nihilidad se revela en el fundamento del sistema del ser. Puede decirse que sólo cuando una cosa ha perdido un pun-

to al que obedecer, cuando no tiene nada más a que agarrarse, puede volver a sí misma. Éste es el modo de ser al que nos hemos referido como «gran duda».

Además, cuando la existencia única de todas las cosas y la multiplicidad y la diferenciación en el mundo aparecen en el campo de la nihilidad, todas las cosas aparecen separadas unas de otras por un abismo. Cada cosa tiene su ser uno y único, una soledad absolutamente recluida dentro de sí. Denominamos nihilista a ese estado de autoenclaustramiento absoluto. En la conciencia humana, esta soledad se expresa como estar suspendido, solo, sobre el vacío ilimitado. Raskólnikov en *Crimen y castigo* y Stavroguin en *Los endemoniados* inspiraban un terror indecible incluso a sus propias madres, tal era el abismo de su soledad. Una existencia aislada abismalmente de todo lo demás, privada incluso de los lazos maternos y ajena a todo orden (en el sentido de un «mundo») es una existencia consciente de una nihilidad abisal en su propio fundamento. La nihilidad se deja ver en la profundidad de todas las cosas y se insinúa en el fondo de cada existencia. Ésta es la anulación en la que la nihilidad se hace evidente como negatividad negativa.

En nuestro diagrama, trazamos los círculos pequeños a^1 (a^2) y a^2 (a^1) para representar los modos de ser que han tenido sus centros respectivamente en la sensación y en la razón. Incluso en esos modos de ser, las cosas son individuales, múltiples y encerradas en sí. Pero mientras las cosas sean consideradas sólo desde un sistema del ser, siempre son pensadas en conexión unas con otras como pertenecientes a un orden interno y a una unión. Por último, son entendidas como si volvieran a la unión con un Uno absoluto que es, a su vez, un ser. Básicamente, ésta es la aproximación de nuestra conciencia cotidiana de las cosas, así como el enfoque de cada visión del pensamiento que toma esa conciencia como su *point de départ*.

En el campo de la nihilidad todo nexo y unión se deshace y el autoenclaustramiento de las cosas es absoluto, están dispersas unas respecto a otras interminablemente. E incluso el ser de cada cosa se hace pedazos en cada dirección, dominando por encima de sus tangentes, por decirlo así, de las que no sabemos de dónde vienen ni adónde van. Esta existencia parece desvanecerse en una nihilidad insondable, su posibilidad de existencia parece desaparecer continuamente en una imposibilidad de existencia.

No obstante, en el campo de śūnyatā las cosas recobran de nuevo la

posibilidad de existencia. O, más bien, las cosas se hacen presentes en la posibilidad de existencia que poseen en el fondo. Aparecen en el terruño (fuente elemental) de su existencia, de la mismidad que reside en su fundamento originario. Esto supone que las formas sensibles y racionales de una cosa recuperan su significado original como apariciones del modo de ser no objetivo de la cosa en sí, como posiciones de la cosa. Esto es a lo que antes nos referíamos como el proceso de ser. Volviendo a nuestra analogía, el campo de śūnyatā es un vaciado del espacio infinito, sin límite ni orientación, un vaciado en el que tienen lugar los círculos y todas las tangentes que se cruzan. Aquí el modo de ser de las cosas como son en sí, aunque surjan de la clase de centro donde «Todo es Uno», no se reduce a un Uno del que se ha extraído toda multiplicidad y diferenciación.

Puesto que no hay circunferencia en el campo de śūnyatā, «Todo es Uno» no puede ser simbolizado por un círculo (o esfera). A pesar de que digamos que el modo de ser de las cosas en su mismidad aparece en el retorno de la circunferencia (es decir, de los campos de la sensación y la razón) al centro (el terruño de las cosas mismas), este centro ya no es el centro de un círculo; ya no es un centro de una circunferencia. Es, por decirlo de alguna manera, un centro sin circunferencia, un centro que sólo es centro y nada más, un centro en el campo de la vacuidad. Es decir, en el campo de śūnyatā, el centro está en todas partes. 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. Ésta es la unicidad absoluta de las cosas, es decir, su realidad.

Con todo, tratar cada cosa como un centro absoluto no implica una dispersión absoluta. Al contrario, como una totalidad de centros absolutos, el Todo es Uno. La analogía del círculo empleada hasta el momento es incapaz de ilustrar ese estado de cosas en el que el centro de todas las cosas está en todas partes y sin embargo todas las cosas son una. A lo que nos estamos refiriendo aquí es a algo que no puede ser pensado como un sistema del ser. «Todo es Uno» sólo puede ser concebido realmente en términos de un alcanzar las cosas, de que cada cual sea por sí misma el Todo, cada una un centro absoluto. Y el único ámbito en que es posible es el campo de śūnyatā, que puede tener su circunferencia en ningún lugar y su centro en todas partes. Sólo en el campo de śūnyatā la totalidad de las cosas puede, al mismo tiempo, ser comprendida en una sola cosa,

siendo ella absolutamente única y un centro absoluto de todas las cosas.

«Todo es Uno» significa el mundo como orden unificador o sistema de todo lo que es. La forma de ese mundo puede explicarse de la manera que acabo de exponer. Anteriormente nos referimos al modo de ser no objetivo de las cosas como son en sí, donde cada una está en su terruño, como centro. En su modo de ser central, aun la cosa más diminuta es completamente un centro absoluto situado en el centro de todas las cosas. Éste es su ser, su realidad. El mundo, por tanto, no es otra cosa sino la comprensión total de ese ser. Es el «Todo es Uno» de todo lo que es en ese modo de ser –esto es, el mundo real en el que realmente vivimos y el que realmente vemos–. La posibilidad de todas las cosas comprendidas conjuntamente y constituyendo un mundo, y la posibilidad de la existencia donde cada cosa puede ser en sí misma al comprenderse a sí misma, sólo pueden ser constituidas en el campo de śūnyatā. (Como dijimos antes, la posibilidad de la existencia de las cosas no puede ser concebida al margen de la posibilidad de un mundo.)

Para resumir, un sistema del ser no llega a ser genuinamente posible en un campo en el que dicho sistema sólo es considerado como tal, sino en el campo de la vacuidad, en donde el ser es considerado ser-en-la nada, nada-en-el ser, en donde la realidad de los seres lleva al mismo tiempo el sello de la ilusión. En este campo, un modo de ser es constituido allí donde las cosas, tal como son en su mismidad real, son apariencias ilusorias, donde en tanto que cosas en sí mismas son fenómenos.

VI

Que una cosa realmente es significa que es absolutamente única. No puede haber dos cosas en el mundo que sean completamente iguales. Con otras palabras, la unicidad absoluta de una cosa implica que está situada en el centro absoluto de todas las demás cosas. Está establecida, por decirlo así, en la posición de señor, teniendo a las demás cosas establecidas respecto a ella como siervas.

Pero declarar que así sucede con todo lo que es y que el mundo se constituye al reunir todas las cosas tal como son en una es simplemente una contradicción para nuestro modo de pensar cotidiano. ¿Cómo es posible que una cosa en la posición de señor respecto a las demás cosas ostente al mismo tiempo la posición de siervo respecto a éstas? Si aceptamos que todas las cosas en su propio modo de ser disfrutan de una

autonomía absoluta y ostentan el rango de señor situado en el centro de todo, ¿cómo evitar pensar en esa situación como la anarquía completa y el caos total?, ¿no es esto diametralmente opuesto a concebir el mundo como un orden del ser?

Surgen este tipo de objeciones porque se piensa sólo desde el campo de la conciencia cotidiana, que cubre la extensión entre la sensación y la razón y deja fuera el campo de śūnyatā. El que todos los seres sean comprendidos en uno mientras que cada uno permanece como absolutamente único en su ser, apunta a la relación en la que, como dijimos antes, todas las cosas son señoras y siervas unas de otras. A esta relación, que sólo es posible en el campo de śūnyatā, podemos denominarla «circumincesional».

Decir que cierta cosa está situada en una posición de sierva respecto a cualquier otra cosa significa que reside en el fundamento de las demás cosas, haciéndola ser lo que es y así situarse en una posición de autonomía como señora de sí misma. Asume una posición en el terruño de las demás cosas como un criado que sostiene a su señor. El hecho de que A esté así relacionada con B, C, D... equivale entonces a una negación absoluta del punto de vista de A como señor, junto con su unicidad y también su ser. En otros términos, esto supone que A no posee sustancialidad en el sentido cotidiano, que no es una naturaleza en sí misma. Su ser es un ser al unísono con la vacuidad, un ser que posee el carácter de ilusión.

Sin embargo, considerado desde otro lado, puede decirse lo mismo respectivamente de B, C, D... y de todo lo demás que es. Es decir, desde esa perspectiva, todos permanecen en una posición de siervos de A, manteniendo su posición como señor y funcionando como un elemento constitutivo de A, haciéndole ser lo que es. Así pues, el que una cosa sea –su autonomía absoluta– tiene lugar a la misma vez que una subordinación de todas las demás cosas. Tiene lugar sólo en el campo de śūnyatā, donde el ser de todas las demás cosas, mientras perdura verdaderamente, es vaciado. Es más, esto significa que la autonomía de esta cosa sólo se constituye a través de una subordinación a las demás cosas. Su autonomía sólo tiene lugar en un punto de vista que hace a las demás cosas ser lo que son y que al hacerlo se vacía de su propio ser.

En suma, sólo es un campo en el que el ser de todas las cosas es uno con la vacuidad que hace posible comprender a todas las cosas en una, aún mientras cada una retenga su realidad de su ser absolutamente. Aquí,

es posible el ser de todas las cosas, así como el mundo como un sistema del ser. Si excluimos el campo de śūnyatā e intentamos concebir la realidad de las cosas (el hecho de que las cosas son), al mismo tiempo que el hecho de que todas las cosas se comprenden en una, encontramos que cuanto más profundamente pensamos en ello, más nos desplazamos hacia la anarquía y el caos.

Todas las cosas que están en el mundo están vinculadas, de una u otra manera. Ninguna cosa, por simple que sea, llega a ser sin alguna relación con otra cosa. El intelecto científico piensa aquí en términos de leyes naturales de causalidad necesaria; la imaginación mítico-poética percibe una conexión orgánica, viva; la razón filosófica contempla un Uno absoluto. Sin embargo, a nivel más esencial, aquí debe verse un sistema de circumincesión, de acuerdo con el cual, en el campo de śūnyatā, todas las cosas están en proceso de ser señoras y siervas unas de otras. En este sistema, 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. Esto puede sonar extraño la primera vez que se oye pero en efecto nos permite concebir por primera vez una fuerza, en virtud de la cual todas las cosas son comprendidas y puestas en relación unas con otras, una fuerza que desde la antigüedad se ha conocido con el nombre de naturaleza *(physis).*

Decir que una cosa no es en sí significa que, mientras continúa siendo en sí, está en el fundamento originario de algo más. Hablando en sentido figurado, sus raíces llegan hasta el fondo de todas las demás cosas y ayuda a sostenerlas y mantenerlas en la existencia. Sirven como un elemento constitutivo de su ser, por lo que pueden ser lo que son, y así proporcionan un componente de su ser. El que una cosa es en sí misma significa que todas las demás cosas, mientras continúan siendo ellas mismas, son en el terruño de esa cosa; precisamente cuando una cosa es en su terruño, todo lo demás también es ahí y las raíces de las demás cosas se extienden en ese fundamento originario. Éste 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 existentes y las hace ser lo que son. En una palabra, supone que todas las cosas son en el mundo.

El que cuando una cosa es en su fundamento originario implique que

debe al mismo tiempo ser en el de las demás cosas suena absurdo pero en efecto constituye la esencia de la existencia de las cosas. El ser de las cosas en sí mismas es esencialmente circumincesional. Esto es lo que pretendo decir al referirme a los seres como ser al unísono con la vacuidad, y ser en el campo de la vacuidad. Este sistema circumincesional sólo es posible en el campo de la vacuidad o de śūnyatā.

Ya he observado que si se prescinde del campo de śūnyatā, una cosa que es en su fundamento originario y es en sí misma no es en el fundamento originario de las demás cosas; y, a la inversa, por ser en éste no es en sí misma. En ese caso, en verdad no habría forma de explicarnos el hecho de que todas las cosas son en el mundo. Sólo en el campo de śūnyatā, donde el ser es visto como ser-en-la nada, nada-en-el ser, es posible para cada uno ser en sí con los demás, y por tanto, también, no ser en sí con los demás.

La interpenetración de todas las cosas que surgen aquí es la más esencial de las relaciones, la más próxima al fundamento de las cosas que cualquier relación concebida en el campo de la sensación y de la razón por la ciencia, el mito o la filosofía.

Incluso la semejanza con el sistema de mónadas de Leibniz por el que una se refleja en la otra como espejos vivos del universo, puede, en definitiva, ser retrotraído a este punto.

Ahora bien, el sistema circumincesional mismo, donde cada cosa en su ser se introduce en el terruño de cualquier otra cosa, no es en sí y, sin embargo, precisamente como tal (es decir, situada en el campo de śūnyatā) nunca deja de ser en sí misma, no es otra cosa que la fuerza que une todas las cosas en una. Es la fuerza que configura el mundo y le permite ser un mundo. El campo de śūnyatā es un campo de fuerza. La fuerza del mundo se hace manifiesta en la fuerza de cada cosa en el mundo.

Retomando la terminología adoptada anteriormente, la fuerza del mundo o la naturaleza se manifiesta en un pino como la *virtus* del pino, y en el bambú como la *virtus* del bambú. Incluso la cosa más diminuta, hasta el punto en que es, despliega en su acto de ser la completa red de interpenetración circumincesional que vincula a todas las cosas. En su ser, podemos decir, el mundo «mundea». Este modo de ser es el modo de ser de las cosas tal como son en sí mismas, su modo de ser central, no objetivo, como la mismidad que son.

VII

En la relación cicumincesional tal como acabamos de describir, cada cosa es en el terruño de las demás aun cuando permanezca en su propio terruño. Esto significa que en el ser de las cosas, el mundo mundea, y que las cosas son en el mundo. Todo esto sólo es posible en el campo de śūnyatā. En tanto que campo de la relación circumincesional es el campo de una fuerza en virtud de la cual todas las cosas tal como son en sí mismas se comprenden a sí mismas conjuntamente en una sola: el campo de la posibilidad del mundo. Al mismo tiempo (y en un sentido elemental viene a ser igual) es el campo de la fuerza en virtud de la cual una cosa dada se comprende a sí misma del todo: el campo de la posibilidad de la existencia de las cosas.

Para nosotros, este campo de vacuidad es algo a lo que nos despertamos como un más acá. Se abre más acá de lo que nosotros nos abrimos en nuestra conciencia cotidiana a nuestro propio yo. Se abre, por decirlo así, de forma más próxima a nosotros de lo que nuestra conciencia está de nosotros mismos. En otras palabras, llegamos a ser verdaderamente nosotros mismos al volvernos desde lo que normalmente llamamos el yo hacia el campo de śūnyatā. El significado de este giro hacia el campo de śūnyatā ya ha sido explicado. Es decir, cuando la nihilidad se abre en el fundamento del yo, no es percibida simplemente como una nihilidad que parece estar fuera del yo. Es atraída hacia el yo mismo por el sujeto que ve el yo como vacuidad. Llega a ser el campo de la trascendencia extática del sujeto y de ahí se vuelve una vez más al punto de vista de śūnyatā como el más acá absoluto en donde la vacuidad es el yo.

Esto significa que el campo de lo que llamamos yo –es decir, de la conciencia y autoconciencia– es derrumbado. En un sentido más elemental, supone que abandonamos el autoapego que yace sumergido en la esencia de la autoconciencia y por la cual quedamos atrapados en nuestra propia comprensión, al tratar de comprendernos a nosotros mismos. También implica que abandonamos el apego esencial a las cosas sumergido en la esencia de la conciencia y por el cual quedamos atrapados en la comprensión de las cosas al tratar de comprenderlas de forma objetiva y representacional.

¿Qué significa pues que la vacuidad es el yo? Dijimos que la vacuidad es el campo de la posibilidad del mundo y también de la existencia de las cosas. «La vacuidad es el yo» significa que en el fondo y en su propio te-

rruño el yo tiene su ser como ámbito. El yo no es simplemente algo de lo que el yo sea consciente. El campo de śūnyatā, dentro del cual el mundo y las cosas son posibles, se abre en el terruño del yo como un yo que está verdaderamente en su propio terruño, esto es, el sí mismo originario en sí mismo.

Como un campo de posibilidad, este fundamento originario del sí mismo en sí mismo precede al mundo y las cosas. No me estoy refiriendo aquí, por supuesto, a precedencia temporal, ya que el tiempo también es posible en el campo donde el mundo es posible. Por esta razón, es perfectamente correcto afirmar que nada puede ser concebido como temporalmente previo al mundo y con respecto al mundo como en proceso infinito en el tiempo. Con todo, el terruño del yo y el yo que está verdaderamente en su terruño son todavía esencialmente anteriores al mundo y las cosas. El yo tiene su terruño en un punto desgajado del mundo y las cosas y, en el fondo, es donde viene a reposar. Esto puede denominarse trascendencia en un sentido similar al que encontramos en la filosofía de la existencia contemporánea (a pesar de que hay diferencias en su concepción).

En suma, cuando somos en nuestro propio terruño y somos verdaderamente nosotros mismos, somos en un ámbito –y nuestro ser es ese ámbito– donde el mundo, en el sentido de un sistema circumincesional del ser al que nos referimos en la sección precendente, se hace posible y, al mismo tiempo, en donde las cosas poseen su posibilidad de existencia. Puede decirse que todos nosotros, como seres humanos individuales, somos también cosas del mundo y que nuestra existencia es una apariencia ilusoria precisamente como los seres verdaderamente reales que somos. Y, por tanto, podemos seguir diciendo que donde nuestro ser, en un nivel elemental, es uno con la vacuidad, el mundo y la totalidad de las cosas, se hace manifiesto en nuestro propio terruño.

Ser en nuestro fundamento originario supone para nosotros la verdadera autoconciencia. Desde luego, la autoconciencia no es una autoconsciencia ni autoconocimiento, tampoco es algo parecido a la intuición intelectual. Estamos acostumbrados a contemplar el yo como algo que se conoce a sí mismo. Pensamos el yo como siendo consciente de sí, entendiéndose o intuyéndose intelectualmente. Sin embargo, lo que denominamos autoconciencia no es en ningún sentido el autoconocimiento del yo de sí mismo. Justo al contrario, es el punto en que ese yo y ese cono-

cimiento son vaciados. Entonces, ¿en qué sentido puede decirse que es nuestra verdadera autoconciencia?

Al referirnos a las cosas, observamos que expresiones como «el fuego no quema el fuego» y «el ojo no se ve a sí mismo» apuntan al modo de ser no-objetivo de las cosas tal como son en sí mismas. Un ojo es un ojo porque ve las cosas, pero cuando el ojo es en el fundamento originario del ojo mismo, hay un no-ver esencial. Si el ojo pudiera verse a sí mismo no sería capaz de ver nada más. El ojo dejaría de ser un ojo. El ojo es ojo a causa de ese no-ver esencial y, a través suyo, ver es posible. El no ser un ojo (no-ver) constituye la posibilidad de ser un ojo (ver). Por esta razón, el ser del ojo, como mencionamos antes, sólo puede ser formulado en términos como estos: el ojo es un ojo luego no es un ojo.

Esto quiere decir que la posibilidad de la existencia del ser descansa en el vacío. Por supuesto, lo que llamamos ser es el ser no-objetivo de las cosas como son en sí. En nuestro ejemplo, el no-ver del ojo sólo viene a ser no-vidente al unísono con la actividad del ojo de ver realmente algo. Asimismo, esta actividad de ver sólo llega a ser con el no-ver. Este estado de cosas contradictorio, en el que ver y no-ver sólo vienen a ser como una unidad, constituye la propia identidad del ojo en su modo no objetivo de ser como lo que es en sí.

Por lo tanto, de manera bastante literal, nos hemos referido a una ceguera esencial presente simultáneamente en el ver. El lugar de la ceguera aparece en el punto en el que ver es ver como tal: está justo al alcance y se manifiesta en el acto de ver. Por supuesto, no nos referimos a un defecto visual. No es el fenómeno objetivo de no-visión. Lo que tenemos en mente es un no-ver situado de lleno en la actividad en la que ver se manifiesta como ver, un no-ver que está ahí debido a la posibilidad de ver, de ser viendo. No es que la vista, en un sentido objetivo y fenoménico, no esté presente, sino que en la forma no-objetiva, que es lo que es en sí, es vacuidad. La vacuidad aquí significa que el ojo no ve al ojo, que el ver es ver, luego es no-ver. Significa que la sensación o la percepción denominada ver (y la conciencia como un todo) es, en el fondo, vacuidad. Toda la conciencia como tal es vacío en sus raíces: sólo puede manifestarse en el campo de la vacuidad. La conciencia es originalmente vacío. Sin embargo, esta vacuidad original no es diferente del hecho de que, por ejemplo, el ver sea ver en sí. El que el hecho de ver sea una actividad infundada (vacía ya de su propio fundamento) significa que ver, ha-

blando con propiedad, es ver sin fundamento. Y es de ese modo aun cuando la actividad ordinaria de la visión sea, por decirlo así, una acción sin acción.

En términos más generales, hay una no-conciencia en la base de toda conciencia, aunque no en el sentido de lo que denominamos el inconsciente. El dominio del inconsciente, no importa cuán profundamente alcance los estratos subyacentes de la conciencia, permanece después de todo en continuidad con el campo de la conciencia y en la dimensión donde, junto a la conciencia, el sujeto puede llegar a ser un asunto de la psicología. Aquí nos referimos a una no-conciencia para indicar que lo inconsciente como tal también es vacío desde su raíz.

En este sentido, como algo que trasciende lo consciente y lo inconsciente, podemos denominar a lo no-consciente una «supraconciencia». Pero esto no significa, desde luego, que aquí hay alguna cosa que es una supraconciencia. Nos referimos al vacío pero esto no implica que hay alguna cosa que es el vacío. La supraconciencia, como el vacío original de la conciencia, es una con la conciencia misma (ver es uno con el ver en la absoluta negación de ver). En este sentido podemos llamarlo «no-conciencia». Con las palabras de un haiku que nos llega desde el lecho de muerte de un poeta desconocido:

Ahora que soy sordo
puedo oír claramente
el sonido del rocío.

Sucede lo mismo con la autoconciencia a la que nos referimos antes. El yo es el yo como algo que conoce el yo; pero en el yo en sí mismo, tal como es en el fundamento originario del yo, hay un no-conocer que es uno con el conocimiento del yo. Si el ser en sí fuera algo que conociera el yo en sí, el yo sería completamente incapaz de llegar al conocimiento que conoce algo del todo (justo como si el campo de la vacuidad fuera una especie de ser y nos quedáramos tan sólo con una sustancia spinocista, mientras el mundo y todas las cosas se desvanecieran). En este caso podría emerger el no-conocer en el sentido de conocimiento de uno mismo a través de la intuición intelectual o a través del conocimiento consciente o cognitivo y el no-yo, en el sentido de un sujeto que viene a conocerse a sí mismo de esa manera.

En el fundamento de todo conocimiento desde el punto de vista del sujeto, reside un no-conocer esencial. Los puntos de vista del intelecto consciente y discursivo (discernimiento) y el intelecto intuitivo se quiebran. El punto de vista del sujeto que conoce las cosas objetivamente, y de la misma manera se conoce a sí mismo objetivamente como una cosa llamada el yo, deja de funcionar. Este no-conocer es el yo como una mismidad absolutamente no-objetiva y la autoconciencia que aparece en el lugar del no-conocer pasa a ser un conocer sin conocer. Esta autoconciencia, contrariamente a lo que normalmente es considerado como el conocimiento en sí mismo del yo, no es un conocimiento que consista en un giro del yo hacia sí mismo y se refleje en sí mismo. No es un conocimiento reflexivo. Es más, el conocimiento intuitivo o la intuición intelectual que comúnmente colocamos en oposición al conocimiento reflexivo dejan en su despertar una dualidad entre el que ve y el que es visto y aún así en este punto muestra todavía rastros de reflexión.

Denomino a esta autoconciencia un «conocer sin conocer» porque es un conocimiento que aparece no como una reflexión del yo inclinado hacia el yo, sino sólo en una postura que es absolutamente sencilla, directa, o que tiende a él. Esto es así porque es un conocimiento que se origina en el centro. Es un conocimiento absolutamente no-objetivo del yo absolutamente no-objetivo; es completamente no-reflexivo. Esta autoconciencia sólo se constituye en el campo de śūnyatā en un punto de vista donde la vacuidad es el yo. La mencionada postura absolutamente directa es el punto en el que el yo es verdaderamente el yo en sí, y donde el ser del yo se postula esencialmente a sí mismo. El conocer sin conocer aparece sólo como la realización (manifestación y aprehensión) de ese ser como es en sí en el campo de śūnyatā. En todos los demás ámbitos el yo es siempre reflexivo y, como dijimos antes, está atrapado en su propia comprensión en el acto de comprenderse a sí mismo, y está atrapado en la comprensión de las cosas en su intento de comprenderlas. Esto no puede representar nunca una postura directa absolutamente; nunca puede ser el «corazón recto» del que hablaban los antiguos.

Cuando el emperador Wu de la Dinastía Liang preguntó al Bodhidharma «¿Cuál es el primer principio de las enseñanzas sagradas?», el patriarca respondió «Vacío, no sacralidad». El emperador, confundido por su respuesta, inquirió de nuevo: «¿Quién está sentado ante mí?». «Un no co-

nocer», respondió el Bodhidharma[34]. El relato como tal es sobradamente conocido, pero lo que me gustaría sugerir aquí es que este «no conocer», que nos golpea desde debajo del fondo del universo como el rayo de un relámpago, se trata justo de la misma cosa a la que nos hemos estado refiriendo como el no-conocer en el que el yo está en su propio terruño como lo que es en sí.

Sólo a través de este yo, en sí no-objetivo (y su autoconciencia no objetiva), se hace posible un terruño en el que el yo se hace sujeto. Para empezar, el punto de vista del sujeto siempre aparece como la unión de dos direcciones: por una parte, ir hacia su subjetividad pura, donde no hay objeto, sino un ser no-objetivo; por otro lado, hacia su relación con los objetos en su conocimiento de ellos. En el punto de encuentro de estas dos direcciones emerge el sujeto con su estructura de la autoconciencia, es decir, de la conciencia de sí como algo no-objetivo, y por ello es siempre un objeto que siempre permanece frente a sí. En otras palabras, su ser se funda en una autorreflexión, en un conocer reflexivo de sí mismo como unidad de las dos direcciones mencionadas.

Ahora bien, la primera de esas dos direcciones, la absoluta no objetividad del sujeto en su propia subjetividad, sólo se hace posible a través del hecho de que el yo en sí no es en absoluto objetivo. La subjetividad no es otra cosa que el yo en sí proyectado en el campo de la conciencia. Un sujeto se hace posible a través del yo en sí, por eso podemos decir a la inversa que el en sí del yo es un sujeto originario.

La segunda dirección, el conocimiento reflexivo por el cual el yo se conoce a sí mismo y a los objetos, es además posible por el hecho de que el yo en sí mismo es un no conocer. Si el conocimiento del yo en sí (que es, en efecto, un conocer sin conocer) fuera conocimiento reflexivo, entonces el punto de vista de un sujeto que está relacionado con el yo mismo (que conoce el yo) mientras todavía mantiene relación con el objeto (conocimiento del objeto), sería imposible, como lo sería todo conocimiento reflexivo en esta perspectiva. De la misma manera que la función esencial del ojo, ver las cosas, es posible por la mismidad del ojo –según la cual el ojo no ve al ojo mismo– y de la misma manera que el hecho de que el fuego queme las cosas es posible en virtud de la mismidad del fuego –por la cual el fuego no se quema a sí mismo–, también el conocimiento del sujeto se hace posible por el yo que no se conoce. Así pues, podemos decir, en general, que el yo en sí mismo hace posible la exis-

tencia del yo como un sujeto y que este no conocer constituye la posibilidad esencial del conocimiento.

Es más, así como el ver y no-ver de un ojo –«ser un ojo» y «no ser un ojo»– surge sólo en una unidad que además anuncia la autoidentidad del ojo en sí; y así como la combustión y la no combustión del fuego –«ser fuego» y «no ser fuego»– surge sólo en una unidad que también anuncia la autoidentidad del fuego en sí; así, también, el conocerse y el no conocerse del yo –«ser un yo» y «no ser un yo»– sólo aparece a la misma vez que se constituye la autoidentidad concreta del yo en sí mismo.

Si consideramos las cosas en términos del yo como sujeto, proyectado en el campo de la sensación y la razón (en el campo de la conciencia como un todo), orientado hacia el terruño del yo, entonces la pura mismidad del yo, o su pura autoidentidad, aparece en el lugar en que el ser del yo tal como es en sí es un ser en el campo de śūnyatā, un ser al unísono con la vacuidad. Esta pura mismidad aparece en el lugar en que el yo es una posición absolutamente directa (en el sentido de que el ser del yo es «el yo se sitúa en sí mismo»). Pero cuando nos volvemos para mirarlo desde el otro lado no sólo el llamado sujeto sino incluso el cuerpo es una aparición de la mismidad. Es el establecimiento del ser de la mismidad en unidad con la pura mismidad. En otros términos, el yo en sí consiste, concretamente, en la autoidentidad de la mismidad misma y la autoidentidad de sujeto y cuerpo. En este mismo sentido me referí antes a las diversas formas sensibles y racionales que se extienden por el modo de ser central y llegan a ser su manifestación.

En el campo de śūnyatā, nuestra mismidad va más allá de lo que llamamos sujeto. Nuestra mismidad es el punto en que se han dejado caer todos los modos de ser del yo –personal, consciente, corpóreo, y así sucesivamente–. Ahí el ser es un modo de ser que ya no puede ser llamado yo. Ahí el yo es lo que no es el yo. No obstante, este modo de ser se difunde por los diversos modos de ser del yo –personal, consciente, corpóreo, etc.– y constituye, junto a ellos, un ser, una posición. Desde ese punto de vista, nuestro yo permanece hasta el fin, el yo del que somos conscientes y sabemos, el yo cotidiano con sus acciones corpóreas, sus alegrías y su ira, sus penas y sus placeres, ocupado en su discernimiento y manteniéndose activo en la vida social. Es el yo que es el yo. Por último, para concretar, el lugar de la autoidentidad, en que «ser un yo» y «no ser un yo» son uno, no es otro que el yo en sí mismo. No podemos más que

expresar nuestro yo en sí mismo como «lo que no es el yo en el ser yo» y como «lo que es yo en el no ser yo».

VIII

«Ser yo en el no ser yo» significa que el ser del yo como un ser humano personal, consciente y corpóreo y la existencia del yo como sujeto, son esencialmente apariencias ilusorias. Es más, significa que los diversos fenómenos del cuerpo y la mente humanos, y todo el conocimiento reflexivo por el que el yo se conoce y conoce los objetos, son esencialmente apariencias ilusorias: lo que los antiguos llamaban «vano discernimiento» *(vikalpa)*. No importa lo verdaderos que sean estos fenómenos objetivamente, en sí mismos (por ejemplo, como la cognición científica), en su verdad son esencialmente apariencias ilusorias. Dicho de otra forma, en el campo de śūnyatā estos fenómenos, a la vez que la vacuidad, no son más que la realidad real en un nivel esencial. Esto es a lo que nos referimos antes como tathatā. O, si se quiere, es la apariencia contenida en la afirmación «el pájaro vuela y es como un pájaro».

En otro contexto, me he referido a esta misma cosa como hecho primordial, aquí destacado:

Goethe dice que las cosas que sucederán son metáforas de lo eterno... Sin embargo, mientras no haya nada como una cosa eterna que sirva de arquetipo, la metáfora como tal es la realidad primordial o el hecho. Es metáfora incluso como hecho primordial y hecho primordial incluso como metáfora. Un maestro zen amplía esta cuestión y dice: «Si denominas a esto bastón te aferras a él; si no lo denominas bastón partes de los hechos. Así pues, ¿cómo deberías denominarlo entonces?». La cuestión que tiene en mente no es el objeto sensible de madera pero tampoco es el objeto sensible. La cuestión siempre es la cuestión, pero al mismo tiempo no es el bastón. Aunque digamos de él «forma, eso es vacuidad; vacuidad, eso es forma», nuestros mundos no se refieren a un punto de vista contemplativo... El hecho de que este bastón es este bastón es un hecho de tal forma que incluye al mismo tiempo la deliberación del yo. En esto el hecho aparece como una facticidad primordial. El lugar en el que este hecho puede ser comprehendido de una manera primaria es el lugar de la deliberación donde uno llega a ser Hijo de Dios, un Hijo del Buda.

No se trata de que el mundo de la percepción sensible no sea la materia y la vida, sino de que sólo sea el mundo primordial de estas cosas. Es el mundo de

estas cosas devuelto a lo que es primario, desprendido del discernimiento intelectual que se infiltra en nuestra habla cotidiana de la percepción sensible, la materia y la vida sin que las realicemos[35].

Cuando un hecho está en su propio terruño, es un hecho sin fondo. Ahí surge sobre cualquier cosa que pueda proporcionarle unas raíces como apoyo. En cualquier otra dimensión en que se busque hacer un fundamento de su causa, razón, o finalidad –no sólo de la materia, la sensibilidad, la vida, etc., sino también del entendimiento discursivo con sus categorías, la razón especulativa con sus Ideas o incluso la voluntad de poder como un principio metafísico–, se es incapaz de alcanzar los hechos mismos en su propio terruño.

En el campo de śūnyatā, el hecho como hecho primordial, que es hecho como hecho en su propia realidad verdadera, es él mismo sin fundamento. Es simultáneamente el más allá y el más acá de cada sustento y cada fundamento, en cualquier dimensión. Es simplemente él mismo, separado de cada cómo, cada por qué y cada dónde. Y este ser, un ser infundado en el campo de śūnyatā, es justamente lo que hemos venido denominando apariencia ilusoria. Nuestra existencia subjetiva y todos sus hechos pueden también ser denominados una apariencia de este tipo.

Por otra parte, «no ser yo al ser yo» significa que en el campo de śūnyatā la mismidad del yo tiene su ser en el terruño de todas las demás cosas. En el campo de śūnyatā, el centro está en todas partes. Cada cosa en su mismidad no objetiva y central es un centro absoluto. En esta perspectiva, es imposible para el yo, en el campo de śūnyatā, ser egocéntrico como el yo contemplado como ego o sujeto. Más bien, la negación absoluta de este egocentrismo hace posible que se abra el campo de śūnyatā en primer lugar.

En la perspectiva en que el ser del yo se presenta en el terruño de todas las demás cosas, el yo no es el yo. El yo no es un círculo pequeño egocéntrico. Junto con la vacuidad, está libre de límites externos. Es, por decirlo así, algo sin circunferencia por ninguna parte. Es una autoconciencia elemental.

Como ser uno con la vacuidad, el yo es un centro absoluto y, en esta perspectiva, todas las cosas son en el fundamento originario del yo. Y mientras que nuestro yo es en el terruño de las todas las cosas, esto es, en el campo de śūnyatā, todas las cosas son también en el fundamento ori-

ginario del yo. Esta interpenetración circumincesional, como dijimos antes, sólo puede surgir cuando las cosas, incluidos nosotros mismos, somos en un modo de ser central no objetivo. Como observamos antes, a través de la interpenetración circumincesional, todas las cosas hacen posible un orden del ser, un mundo, y por consiguiente también posibilita la existencia de las cosas.

La fuerza por la que toda cosa es susceptible de existir, o quizás mejor, la fuerza por la que todas las cosas hacen existir a otra –la fuerza primordial por la que las cosas que existen aparecen como cosas existentes– emana de la relación circumincesional. Todas las cosas son en el terruño de cualquier cosa dada y la hacen ser lo que es. Con esa cosa como centro absoluto, todas las cosas se reúnen en su terruño. Esta reunión es la fuerza que hace a la cosa ser en cuestión, es decir, la fuerza de la propia capacidad de la cosa para ser. En este sentido, decimos que cuando una cosa es, el mundo mundea; y como el campo de la interpenetración cicumincesional, el campo de śūnyatā es un campo de fuerza.

Ahora bien, este campo también puede abrirse en el yo cuando el yo está verdaderamente en el terruño del yo. Reside en el terruño del yo. Está, por decirlo de alguna manera, directamente bajo nuestros pies, directamente al alcance del yo. El sustento de la posibilidad del mundo y de la existencia de las cosas, es decir, el punto en que el mundo y la existencia de las cosas se arraigan a su fundamento originario, se puede decir que reside en el fundamento de cada hombre, bajo sus pies y justo a su alcance.

De esta manera, la mismidad del yo –mientras se diga que el yo «es un yo»– reside radicalmente en el tiempo, o más bien, es sin fondo en el tiempo. A su vez, en el campo de śūnyatā –mientras el ser del yo sea en el fondo uno con la vacuidad, mientras se diga que el yo «no es un yo»– el yo está, en cada momento del tiempo, extáticamente fuera del tiempo. En este sentido antes nos referimos al yo de cada hombre como el fondo anterior al mundo y a las cosas.

Nacemos y morimos en el tiempo. «Ser en el tiempo» significa estar constantemente dentro del ciclo de nacimiento-y-muerte *(saṃsāra)*. Sin embargo, no estamos meramente en el tiempo y dentro del ciclo de nacimiento y muerte. En nuestro propio terruño, no nos dejamos llevar por el nacimiento y la muerte: vivimos y morimos el nacimiento y muerte. No vivimos simplemente en el tiempo: vivimos el tiempo. De un ins-

tante del tiempo a otro, hacemos ser al tiempo, lo llevamos al cumplimiento del tiempo. Éste es el sentido al que antes nos referimos como ser sin fondo en el tiempo.

Ahora bien, ser sin fondo en el tiempo y en el ciclo del nacimiento y muerte, significa estar extáticamente fuera del tiempo y fuera de ese ciclo. Significa preceder al mundo y las cosas, ser su señor. Esto es lo que somos, en el fondo, en nuestro terruño, en nuestra mismidad. Y cuando advertimos el hecho, es decir, cuando verdaderamente somos en nuestro propio terruño, entonces estamos de pronto fuera del tiempo, a la vez que permanecemos de pronto dentro del tiempo. A la vez que somos radicalmente o más bien sin fondo (sin fundamento y sin nada a que agarrarse) en el mundo, estamos al mismo tiempo fuera de él. Este no tener algo a que agarrarse significa libertad absoluta.

Salir del tiempo en el campo de śūnyatā no es distinto que radicalizar el modo de ser en el tiempo, esto es, de vivir positivamente en las vicisitudes temporales. Esto quiere decir que nuestra existencia va más allá de todas las cosas posibles a las que agarrarse. Esta falta de sustento es la absoluta libertad.

Precisamente como libertad absoluta que, en un modo sin fondo, hace ser al ser y hace al tiempo ser y tiempo, también la vacuidad es un conocimiento. Es el punto de vista que lo conoce todo tal como es verdaderamente. Pero de este ser tal como es (tathatā) puede decirse, de forma similar a lo que hemos indicado antes, que es como un fantasma. Este conocimiento es una «sabiduría parecida a un fantasma».

En palabras de la *Avataṃsaka Sūtra*:

> La sabiduría, parecida a un fantasma del Buda, penetra completamente, sin obstáculos, con su luz todos los dharmas de los tres mundos y se introduce en las actividades mentales de todos los seres sensibles. Aquí es el dominio del Ser Bondadoso Celestial del Norte. Su inclusión total no conoce límites... Aquí, está la liberación de la «Gran Luz»[36].

Poco más adelante, la sūtra compara la morada del Tathāgata en la «sabiduría parecida a un fantasma» con la magia de un mago (literalmente, los actos fantasmales del señor de los fantasmas):

> Es como el mago experto en su arte que mora en la encrucijada, producien-

do toda clase de efectos mágicos. Un día, en un instante pasajero, hace pensar en un día o una noche completas, incluso en siete días o siete noches, una quincena, un mes, un año, un siglo. Y siempre todo está ahí: ciudades y aldeas, pozos, arroyos, ríos y mares, el sol y la luna, nubes y lluvia, palacios y casas. El día original o la hora no deja de existir simplemente porque una gran extensión de años haya sido mostrada en ese tiempo; y los días, meses y años de la fantasmagoría no son destruidos simplemente porque el tiempo original fuese muy breve.

Lo que dice este pasaje es que en un instante fugaz, en un abrir y cerrar de ojos, el lapso temporal de un día completo o un centenar de años aparece fantasmalmente, y este fantasma es el día o los cien años en realidad. Al mismo tiempo, puesto que el espacio temporal se revela aquí tal como es, este instante real no deja de ser este instante real. «Con un solo pensamiento, diez mil años. Y con diez mil años, un solo pensamiento.»

En el campo de la vacuidad, la totalidad del tiempo se introduce en cada momento del tiempo al pasar de un momento al siguiente. En la interpenetración circumincesional del tiempo, o en el tiempo mismo que sólo aparece como esa interpenetración, es decir, en la relatividad absoluta del tiempo en el campo de śūnyatā, la totalidad del tiempo es parecida a un fantasma, así como lo es también la totalidad del ser de las cosas en el tiempo.

A pesar de eso, en el campo de śūnyatā, cada instante, en su realidad, es el ser tal como es (tathatā) de este o aquel tiempo. En otros términos, podemos decir que puesto que en el campo de śūnyatā cada instante es sin fondo en el tiempo, todos los instantes caben en cada instante. Y ya que todos los instantes pueden penetrar cada instante sólo como algo sin fondo, emergen realmente como tales en su manifestación como este o aquel instante. Esta cualidad del instante de ser tal como es y el tiempo en su totalidad, que es parecido a un fantasma, necesitan ser uno. Precisamente en esto reside la esencia del tiempo.

Quien se inclinase a rechazar esta visión del tiempo como una simple fantasía, podría recordar, por ejemplo, que Kierkegaard se refiere a la trascendencia en el instante, y junto con esto, a una simultaneidad aparecida en el instante. En efecto, el pasado y el presente pueden ser simultáneos con la destrucción de la secuencia temporal del antes y el después. Sin ese campo de simultaneidad, ni la cultura ni la religión pueden llegar a existir. Podemos encontrar a Śākyamuni, a Jesús, Bashō y Beethoven en el

presente. El que la religión y la cultura puedan surgir en el tiempo y alcanzarse históricamente a través del tiempo, apunta hacia la esencia del tiempo.

La *Avataṃsaka Sūtra* se refiere a la misma idea no sólo a propósito del tiempo sino también del lugar:

> El mago, permaneciendo en un lugar, produce con todo tipo de efectos mágicos lugares mágicos; pero ello no destruye su lugar original... No destruye este mundo único por el hecho de que estos mundos sean muchos, ni estos muchos mundos se destruyen por el hecho de que este mundo sea uno.

El que el tiempo y el lugar consistan en una interpenetración circumincesional en la que todo penetra en cada uno, con otras palabras, la absoluta relatividad del tiempo y el espacio, supone que todas las cosas tienen su ser temporal y espacialmente; tierra, agua, fuego, aire, océanos y montañas, pueblos y aldeas, y la «antesala del cielo» –en suma, el mundo– surgen de la interpenetración en el ser de cada cosa, de la relatividad elemental de la existencia.

Además, el que el mundo llegue a existir como una sola totalidad, como un único mundo, significa que se origina en una interpenetración circumincesional junto a otros muchos mundos. Este mundo nuestro es relativo. Cualquier número de otros mundos posibles o reales (en el lenguaje de Leibniz, posibles o composibles) son plausibles. En el campo de śūnyatā, donde pueden ser concebidos, cada mundo es capaz de reflejar todos los demás sin dejar de ser el mundo real que es en sí. El propio mundo único viene a ser en el campo de śūnyatā un ámbito de relatividad absoluta.

(En el campo de śūnyatā, podemos además encontrar un lugar desde el que concebir las obras de la razón al fijar sus ideas e ideales representacionalmente desde su interior; o concebir las obras del poder creativo del artista –lo que el poeta de haikus del siglo diecisiete, Kikaku, al referirse a uno de los poemas de su maestro, Bashō, llamó la «técnica fantasmal»–. El poema dice así:

El primer aguacero invernal –
incluso los monos parecen suspirar
por un pequeño abrigo de paja.

De hecho, estas palabras parecen evocar la imagen del propio poeta con su chubasquero de paja, serpenteando por su camino a través del paso de una montaña solitaria. Aquí, no obstante, restringimos nuestras preocupaciones al campo de śūnyatā como un conocer.)

En resumen, la totalidad de las cosas del mundo, además del propio mundo, tienen su ser sin fondo en el campo de śūnyatā y, por tanto, son en su modo de ser apariencia-en-su realidad (tathatā) en virtud de la interpenetración circumincesional por la cual todos son en cada uno. Aquí la mismidad del pájaro consiste en el hecho de que «el pájaro vuela y es como un pájaro». Y nuestro modo de ser estando en ese campo, es decir, nuestra mismidad de vuelta a su propio terruño, aparece en el lugar en que «morar en el mundo es morar en la vacuidad». Como está escrito: «No se penetra en el mundo fuera de la vacuidad, ni se penetra en la vacuidad fuera del mundo. Y ¿por qué? Porque no hay diferencia entre la vacuidad y el mundo». Esto es lo que es «morar, con un corazón ilimitado, en la sabiduría de la apariencia del Tathāgata», «conocerlo todo tal como es» y «conocer todos los dharma sin ego».

Conocer las cosas como son es devolverlas a su propio terruño. Y si el hecho de que el pájaro sea como un pájaro cuando está volando apunta al hecho de que el pájaro está volando, y eso es precisamente lo que antes denominamos su facticidad primordial, el conocer su tathatā no es diferente que conocer que «este hecho es este hecho» y que «este hecho tiene su ser como este hecho». La identidad del ser y conocer es más primordial de lo que la metafísica tradicional ha considerado.

Como dijimos antes, en el campo de śūnyatā, nuestro yo es, en el fondo, previo al mundo y a las cosas, y en eso reside el fundamento de la posibilidad del mundo y de la existencia de las cosas. Esto no significa, como en la filosofía de Kant, que la cognición de los objetos (y, consiguientemente, de los fenómenos en tanto que son objetos del conocimiento) sea una construcción de las formalidades a priori de la sensibilidad y el entendimiento. Aquí me refiero a la mismidad no objetiva de las cosas previa a la separación entre materialidad y formalidad o entre la materia y la forma eidética, y previa a cualquier consideración de la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí. Se trata del lugar donde la manifestación de las cosas tal como son en sí se arraiga en nuestro terruño: en el campo de śūnyatā.

Ese conocimiento de las cosas en sí (el conocer sin conocer) significa

precisamente que en el regreso verdaderamente a nuestro terruño, volvemos al terruño de las cosas que se manifiestan en el mundo. Este conocimiento es una realización (aprehensión) en el sentido de un retorno al fundamento originario donde las cosas se manifiestan tal como son. Este retorno al lugar en donde las cosas en sí se realizan no objetivamente y se postulan (en su establecimiento o ser-samādhi), significa para el yo un retorno directo al terruño del yo mismo. Éste es un conocer sin conocer.

En una palabra, es el conocimiento no objetivo de la cosa no objetiva, como es en sí, a la que nos referimos. No es un conocimiento por tanto que dependa de la capacidad racional. Como dijimos, la razón ha sido denominada tradicionalmente la *lux naturae* pero la verdadera luz natural no es la razón. Si llamamos a la naturaleza fuerza que comprende todas las cosas en una y las recoge en un orden para revelar un mundo, entonces, esta fuerza pertenece al campo de śūnyatā, que hace posible una interpenetración circumincesional entre todas las cosas. Adoptar de nuevo una posición aquí significa regresar al terruño del mundo y de las cosas; y esto, a su vez, significa un retorno del yo al terruño del yo. Por lo tanto, una vez admitimos que es ahí donde se origina el conocer sin conocer, este conocimiento tiene que ser la verdadera luz natural.

Esta luz, contrapuesta a la razón, no es algo separado del verdadero ser de todas las cosas. En el campo de śūnyatā, el verdadero ser de todas las cosas –cada una de las cuales se manifiesta como sí misma, incluso el ser comprendido a la vez que las demás cosas– es el ser de la luz de nuestro conocimiento (un conocer sin conocer) devuelto a su propio terruño a través de su retorno al campo en donde todas las cosas se manifiestan. Es por esto que la luz natural en nuestro interior fue denominada antes como la luz de las cosas mismas al venir a nosotros desde todas las cosas. La luz que nos ilumina desde nuestro propio terruño y nos devuelve a una autoconciencia elemental es el ser no objetivo de las cosas tal como son en sí mismas en el campo donde todas las cosas se manifiestan desde su propio terruño. Es además la razón por la que podemos decir, con Dōgen: «Practicar y confirmar todas las cosas transfiriéndoles el propio yo es una ilusión; para todas las cosas avanzar y practicar y confirmar el yo es la iluminación»; y con Musō Kokushi: «las colinas y los ríos, la tierra, las plantas y los árboles, las tejas y las piedras, todo ello es la parte original del sí mismo».

El campo de śūnyatā es un campo cuyo centro está en todas partes. Es

el campo en que cada cosa –como un centro absoluto, poseída de una individualidad absolutamente única– se manifiesta como es en sí. Decir que cada cosa es un centro absoluto significa que dondequiera que una cosa sea, el mundo mundea. Y esto, a su vez, significa que cada cosa, por estar en su propio terruño está en el terruño de todos los seres, y a la inversa, que al estar en el terruño de todos, cada una está en su propio terruño. (Como he sostenido repetidamente, esta relación es inconcebible excepto en el modo no objetivo de ser de las cosas donde son lo que son en sí.)

Por tanto, declarar que una cosa es como es, y es realmente ella misma, no es diferente que decir que todas las cosas son esencialmente una con otra y se comprenden conjuntamente como un mundo. Éste es el «Uno y Todo», no como se contempla desde el campo de la razón, sino como es comprehendido desde el campo de śūnyatā. No es, como observamos antes, simplemente un ser, sino el ser uno con la vacuidad; y, en consecuencia, no es una unión absoluta abstraída de la multiplicidad y la diferenciación del mundo, sino una unión absoluta en la campo donde la multiplicidad y la diferenciación están absolutamente radicalizadas. Significa que un Todo que es nada-en-el ser, ser-en-la nada es Uno; significa que en el campo de śūnyatā todos los centros, cada uno de los cuales es absolutamente independiente, son esencialmente uno.

En el modo de ser central no objetivo en el cual cada cosa en sí está recogida en sí, todas las cosas se concentran forzosamente en una. En el modo de ser central es necesario para la esencia del ser que una cosa esté en el terruño de las demás cosas al estar en su propio terruño. Es más, para que el campo de śūnyatā se abra en el retorno a nuestro propio terruño, nuestro yo –en el cual la posibilidad del mundo y de la existencia de las cosas adquiere fundamento– tiene que estar en lo que hemos llamado antes un sí mismo: un sí mismo que no es sí mismo al ser sí mismo, un yo que no es un yo.

Nos referimos a la mismidad de las cosas como el modo que contemplamos, por ejemplo, en el fuego que no quema el fuego, en el ojo que no ve el ojo, y así sucesivamente; y que sólo puede ser expresado paradójicamente en frases como: «el fuego no es fuego, luego es fuego». Tomando prestado un término normalmente reservado para un estado mental de concentración, lo llamamos ser-samādhi (establecerse en el recogimiento).

Ahora bien, lo mismo puede decirse con respecto al yo al que nos re-

ferimos como «confirmado por todas las cosas» en ese modo de ser, es decir, el yo que no es un yo. El modo de ser del yo que tengo en mente al decir que la vacuidad es el yo, o que el yo no es el yo porque es el yo, puede ser expresado como lo que los antiguos denominaban «vacuidad samādhi» o el «samādhi de la Forma no mental». El samādhi no es simplemente un concepto psicológico sino que es un concepto ontológico. El lugar en que el modo no objetivo de ser de las cosas tal como son en sí adopta como fundamento su fondo reside en el terruño de nuestro yo («a mano» y «bajo nuestros pies»). En su propio fundamento, el ser del yo es esencialmente un tipo de samādhi. No importa lo muy dispersa que sea la conciencia del yo, su yo como es en sí está siempre en samādhi. De hecho, cuando volvemos a ella nuevamente desde nuestro terruño, ese modo de ser disperso como tal está en samādhi.

He llamado a este modo de ser no objetivo de las cosas como son en sí –es decir, el modo de ser en el que las cosas residen en la unicidad completa de lo que son en sí– un centro; he citado el dicho «si tratas de explicar algo comparándolo con algo más, no conseguirás dar con el centro». Dado que el campo de śūnyatā, en el que la posibilidad de la existencia de la mismidad de las cosas toma sustento en su terruño, se manifiesta para nosotros sólo cuando volvemos a nuestro propio terruño, estas palabras se aplicarían en su sentido más original a nuestro propio yo en sí. Nuestro yo en sí es el centro más elementalmente. Se resiste a toda explicación porque es un ser uno con la vacuidad; porque es un ser unido con la vacuidad en una autoconciencia de acuerdo con la cual la vacuidad es el yo; y porque, en virtud de esa autoconciencia, que es más cercana a lo elemental que cualquier otra, precede al mundo y a todas las cosas. Cada ser humano en su mismidad contiene el campo de aquella fuerza en virtud de la cual la mismidad de todas las cosas es comprendida en una como un mundo. Este campo contiene un fundamento para la posibilidad de todas las cosas que se manifiestan en el mundo. Y, sin embargo, cada ser humano individual, como tal, es una cosa ilusoria en el mundo entre otras.

Cuando decimos que nuestro yo en sí es el centro más elemental, no estamos pensando en términos del «medio» al que Aristóteles, por ejemplo, se refirió como el medio entre poco y mucho. Tampoco estamos pensando en el papel de la mediación que Hegel atribuía a la razón como una mediación entre contradicciones. Visto que ambos «medios» están proyectados en el campo de la razón, el centro considerado como un

modo de ser en el campo de la vacuidad no puede ser proyectado sobre algún otro campo. Es inmediatamente presente –e inmediatamente realizado como tal– en el lugar en que nosotros mismos somos realmente. Está a mano y bajo nuestros pies. Como nadie puede ver ni oír por nosotros, así también ninguna de nuestras acciones pueden ser llevadas a cabo por un sustituto. Todas las acciones implican, por decirlo así, una inmediatez absoluta. Y es ahí donde aparece lo que denominamos centro.

Ahora bien, nuestra insistencia en que no alcanzamos el centro del yo cuando llegamos a él por medio de alguna otra cosa puede parecer contradecir las palabras citadas antes acerca de las colinas y los ríos, la hierba y los árboles, etc., como parte original del sí mismo. Pero esta dificultad procede del hecho de que las colinas y los ríos, la hierba y los árboles, así como el yo, están siendo representados de una manera tan autoconsciente que nunca puede ser objetivada. Sin embargo, 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. Lo que tenemos en mente no es una unificación del sujeto y el objeto, sino lo que llamamos antes una interpenetración circumincesional. Por lo tanto, aunque nos refiramos a las colinas y los ríos como parte del sí mismo original, las colinas y los ríos son colinas y ríos al no ser colinas y ríos, como el sí mismo es el sí mismo al no ser el sí mismo. Y, sin embargo, sólo ahí las colinas y los ríos son colinas y ríos tal como son, sólo aquí el yo es el sí mismo real tal como es. En este campo nuestro yo se hace presente como el centro más elemental.

La misma obra *Muchū mondō* que habla de las colinas y los ríos, la hierba y los árboles, y así sucesivamente como la parte original del yo también contiene el siguiente ejemplo:

> Los antiguos nos decían que cada hombre posee una luz espiritual. Cuando la *Sūtra de la Perfecta Iluminación* se refiere al samādhi del tesoro de la «Gran Luz», quiere decir que esta luz espiritual pertenece a la naturaleza de todos los seres sensibles. Lo denominado luz corporal, luz de la sabiduría y el milagro de la luz de todos los Budas, nacen de este tesoro de la «Gran Luz». En las distinciones del hombre cotidiano del este y oeste, blanco y negro, no hay nada que no sea obra maravillosa de esa luz espiritual. Pero los tontos olvidan esta luz original y se vuelven hacia fuera en busca de una luz mundana.

Antes observamos que la luz natural no es la luz de la razón sino la luz de todas las cosas. Lo que denominamos luz espiritual no significa luz del alma o del espíritu en el sentido corriente de esas palabras. Es más bien un «samādhi del depósito de la "Gran Luz"» por el que nace la luz de todas las cosas (es decir, el ser en sí de todas las cosas); pertenece a la naturaleza de cada ser humano. Cuando decimos que nuestro yo en sí mismo es el centro original y más elemental, apuntamos a la misma cosa.

5. Śūnyatā y el tiempo

I

En los capítulos anteriores se ha hecho alusión al problema del nihilismo a propósito de los puntos de vista de la nihilidad y de śūnyatā. Esto no quiere decir que la conciencia del abismo de la nihilidad que se encuentra en el nihilismo sólo aparezca en Occidente. También en Oriente, especialmente en la India, desde la antigüedad ha sido un tema constante y fundamental. Como vamos a ver, el papel central que ha desempeñado el problema del nacimiento y la muerte en Oriente ilustra la presencia de esta conciencia.

Sin embargo, especialmente para el mundo occidental, el advenimiento del nihilismo como un problema de honda significación fue un suceso histórico y existencial que emergió a la conciencia, desde las profundidades de la historia, como un «nihilismo europeo» y anunció el derrumbamiento devastador en el fondo de la civilización europea en el papel de un todo. Al principio, las preguntas planteadas por el nihilismo sólo fueron consideradas por unos pocos pensadores de talento y, desde entonces, han venido acuciándonos en la vida moderna[37]. En Nietzsche y en figuras más contemporáneas, por ejemplo Heidegger, el nihilismo se aborda desde el horizonte de la llamada «historia del ser».

En Oriente no existe una situación de este tipo. A pesar de todo, Oriente ha logrado una conversión del punto de vista de la nihilidad al punto de vista de śūnyatā. Dado este logro, parece evidente que nos ha llevado a buscar como una cuestión moderna las relaciones del punto de vista de śūnyatā con la historicidad , es decir, los modos en los que la historicidad se ha mostrado en el pasado desde este punto de vista y en los que debería mostrarse en la actualidad.

El término sánscrito saṃsāra ha sido traducido como «nacimiento y muerte» y también como «transmigración». Se refiere a la visión del mundo según la cual las formas de vida y de existencia halladas en todo lo que vive, incluido el hombre –denominadas en conjunto, seres sen-

tientes–, así como los ámbitos de la existencia propios de cada una de esas formas, se dividen en seis caminos[38] por los cuales se cree que migran estos seres, alternando nacimiento-y-muerte como una rueda que gira incesantemente. En otras palabras, significa que el «ser en el mundo» está presente en todos los seres sentientes. En el budismo, este ser en el mundo como saṃsāra se comprende de manera radicalmente existencial. Las enseñanzas budistas se refieren, por ejemplo, al «mar del sufrimiento samsárico», comparando al mundo, con sus seis modos y su movimiento sin fin de una existencia a otra, a un mar insondable e identificando la Forma esencial de los seres obligados a ir rodando sin descanso con el sufrimiento.

De forma similar, cuando el abismo de la nihilidad surgió existencialmente en la autoconciencia del nihilismo de la Europa moderna, la Existenz suspendida sobre ese abismo no pudo más que despertar a sí misma como algo penetrado por un «gran sufrimiento» *(Leiden)*. Pero el budismo va más allá de la autoconciencia existencial del sufrimiento, al hablar de un sufrimiento universal donde todo es sufrimiento y al reconocer en el sufrimiento un principio fundamental. Podría no estar del todo equivocado sugerir que la explicación budista del sufrimiento como una de sus Cuatro Nobles Verdades –la verdad del sufrimiento– se considere un paso más allá en la conciencia existencial del sufrimiento y de la interpretación existencial (heideggeriana) del ser en el mundo.

Sea como fuere, el despertar a una nihilidad insondable y a la anulación está contenido en la conciencia de una existencia zarandeada en el mar del sufrimiento samsárico. El movimiento de nacimiento-y-muerte, el devenir incesante, que es la esencia de nuestro ser, acontece como resultado de nuestros propios actos (los tres karma de pensamiento, palabra y obra que constituyen nuestras acciones voluntarias de cuerpo-mente) y las pasiones mundanas que los acompañan. Puesto que nuestro Dasein, determinado por el karma de un pasado ilimitado, determina a su vez el karma de un futuro ilimitado, la esencia de nuestras acciones voluntarias presentes (karma) aparece en la perspectiva sobre el transfondo de una causalidad de un destino sin fin. Decimos destino, pero desde la visión de la transmigración interminable del mundo del nacimiento-y-muerte, significa fundamentalmente que todos, sin excepción, tan sólo recogemos los frutos de nuestras propias acciones. Sólo al aferrarse a sus propias acciones, la existencia considerada como sufrimiento es capaz de manifes-

tar su verdadera Forma. En términos de saṃsāra, esto se podría explicar como una aprehensión existencial del ser que yace bajo la superficie de esta manera de considerar el nacimiento-y-muerte.

La finitud del ser en el mundo del hombre es comprendida aquí como ilimitada e infinita en su esencia. La finitud de la existencia humana es esencialmente finitud infinita. Ahora bien, ser infinitamente finito o, en otros términos, una finitud que dura infinitamente significa según Hegel una «mala infinitud» *(schlechte Unendlichkeit)*, un concepto que la lógica normalmente desecha. Por una parte, para la lógica del entendimiento *(Verstand)*, que se asienta en un pensamiento discursivo en el fondo incapaz de aprehender más que cosas finitas, ser infinitamente finito es una pura contradicción. Un pensamiento de este tipo sólo puede desembocar en antinomias. Por otra parte, en una lógica de la razón *(Vernunft)*, que cuenta con un pensamiento intuitivo que comprende la totalidad de una sola vez, la representación de la infinitud en forma de finitud interminable no corresponde a la idea de una infinitud verdadera. En cualquier caso, de nuestro hablar sobre un infinitamente finito o una finitud interminable no surge ningún concepto válido. En general, todo esto nos parece sin sentido.

No obstante, cuando el hombre adopta el punto de vista de la Existenz como suyo y advierte su propia finitud como infinitamente finita en su esencia, hay algo implícito que no puede ser simplemente obviado. Aquí la contradicción lógica de ser algo infinitamente finito más bien saca a relucir el hecho de que la infinitud ha sido descubierta como finitud radical. Esto indica una revelación de la esencia de la finitud como finitud. Esta revelación de la esencia es imposible para un modo conceptual de pensar la finitud; sólo puede producirla una autoconciencia existencial confrontada directamente con su propia finitud.

En esta perspectiva de la Existenz, la esencia de la finitud no es finita. En el pensamiento especulativo decir que la finitud es finita es una tautología evidente; en la autoconciencia existencial de que lo finito se comprende pura y simplemente como finito quiere decir comprender su propia finitud no existencialmente, esto es, de forma contemplativa o, más bien, representacional. La propia finitud es representada como finita, como algo que un día dejará de ser.

Sucede más o menos lo mismo con nuestra manera cotidiana de considerar la muerte: ese día de los años futuros cuando yo muera, la muerte

dejará de ser conmigo. Esta representación de la muerte es totalmente diferente de aquello a lo que antes nos referíamos como realizar existencialmente la esencia de la muerte junto a la esencia de la vida desde la propia existencia vivida. Si se parte de una aprehensión del yo y de la muerte según la cual la propia muerte significa además la muerte de la propia muerte, se bloquea el acceso a una vía más allá del nacimiento-y-muerte, el tránsito a un campo que ha abandonado el nacimiento-y-muerte. No es que no exista un pasadizo por encima de nacimiento-y-muerte, sino sólo que el hombre lo excluye y lo confina al olvido. (Ésta es la verdadera forma de indiferencia sobre los asuntos religiosos.)

En suma, afirmar que lo finito es finito, mientras que es perfectamente válido en términos de pensamiento especulativo, es un error desde un punto de vista existencial. Tal afirmación omite la esencia de la finitud y puesto que surge de un punto de vista que no reconoce la finitud existencial existencialmente no consigue revelar la finitud verdaderamente. Desde el punto de vista de la Existenz, no únicamente la lógica del entendimiento discursivo sino también la lógica de la razón especulativa implican fundamentalmente esa omisión. En efecto, fue justamente esa intuición la que motivó el enfrentamiento entre Kierkegaard y Hegel.

La afirmación de que la esencia de la finitud no es finita supone un significado de *ratio* que es totalmente distinto al del entendimiento discursivo o de la razón especulativa. Encontramos una concepción de esa envergadura en nuestra época, por ejemplo, en el desarrollo de lo que se denomina una perspectiva fenomenológica. Alcanzó su plenitud en la «intuición de la esencia» de Husserl y se desarrolló más en la interpretación existencial de la fenomenología existencial de Heidegger. En esa perspectiva es donde sale a la luz una *ratio* de carácter totalmente distinto a la *ratio* de la lógica.

Ahora bien, ¿qué tipo de *ratio* y qué clase de Existenz es supuesta al decir que la finitud se considera como infinitamente finita en su esencia y que es una revelación radical de la finitud? Consiste en la comprensión del hombre de su propia finitud en una dimensión de trascendencia, de «trans-descendencia», que atraviesa la perspectiva del entendimiento discursivo y la razón especulativa hacia la profundidad de su propia existencia. Es una conciencia de que la finitud del Dasein, así como el Dasein finito mismo, llega a manifestarse en ese campo de trascendencia. En otras palabras, es la conciencia extática del Dasein.

En comparación con esta trascendencia como éxtasis, incluso la razón especulativa absoluta de Hegel resulta inmanente. Desde el punto de vista de la razón absoluta, donde se puede decir que se ha revelado la continuidad más profunda entre Dios y el hombre, todos los fenómenos son absorbidos en el autodesarrollo del orden racional de la razón y se convierten en parte del proceso por el cual el pensamiento de la razón retorna a sí mismo.

La dimensión de la trascendencia, o campo del éxtasis, en comparación con la cual incluso este proceso circular de la razón absoluta todavía es inmanente, es el campo donde la esencia de la finitud alcanza la conciencia. Es el campo donde el nacimiento-y-muerte es contemplado como una «rueda de causación» sin fin (génesis cíclica, κύκλοςγενέσεως; o eterno retorno, saṃsāra); o, podríamos decir, como el proceso cíclico de la existencia finita misma. Confrontar la finitud existencialmente es confirmar intuitivamente la esencia de la existencia real como un ser en el mundo y hacerlo directamente en la base de esa misma existencia, es decir, en ese campo de trans-descendencia. En otras palabras, el confrontar la existencia real y su finitud directamente bajo los pies, como lo que llega a ser manifiesto desde un campo que reside más allá incluso de la dimensión de la razón, es la revelación de la esencia de la finitud. La esencia revelada de esta forma es de un carácter completamente distinto a lo que se denomina esencia comprendida conceptualmente en la dimensión de la razón. Sólo puede ser indagada existencialmente.

Sin embargo si la posesión de la razón, en general, es el rasgo distintivo de la humanidad y si el hombre se define como *animal rationale* se deduce que la investigación existencial de la existencia humana referida y su interpretación existencial se sitúan fuera del alcance humano, en tanto que algo de la dimensión de una trascendencia extática. La esencia de la finitud o el nacimiento-y-muerte puede descubrirse en la investigación existencial del hombre de su propia existencia, en el campo del éxtasis en el que esa esencia surge en la conciencia como una finitud infinita, como una finitud interminablemente cíclica o como el proceso circular de la finitud misma. Con todo, la revelación de esa esencia requiere una perspectiva que vaya más allá del alcance de lo meramente humano. Para una investigación fundamental de la existencia humana, el punto de vista antropocéntrico, es decir, la concepción en la que el hombre se coloca a sí mismo en el centro, ha quedado superada. Examinar el nacimien-

to-y-muerte del hombre, es decir, la aparente finitud en la especie denominada hombre, como una transmigración por los seis caminos, desde un horizonte total que abarca las otras formas de existencia y los tipos de especies dentro del mundo, apunta de hecho a la verdadera aprehensión de la esencia de la vida y la muerte del hombre mismo. Señala una confrontación directa y radical con el nacimiento-y-muerte que ha penetrado todo el camino hacia el campo del éxtasis. Ahí nacimiento-y-muerte es verdaderamente comprendido como nacimiento-y-muerte.

Tenemos dos perspectivas: una examina la esencia del nacimiento y muerte en tanto que interminable y la otra como algo que atañe al ámbito total que abarca al hombre y a las demás especies. En la confrontación existencial directa ambas están totalmente fusionadas. Si puede decirse que la finitud infinita constituye la faceta temporal de la esencia del nacimiento y muerte en el ser en el mundo, el horizonte total puede ser denominado su aspecto espacial. Los ciclos, que se alternan sin fin, de la finitud, el mismo proceso cíclico de finitud, son una peregrinación sin fin de la existencia finita en un horizonte que abarca las formas de la existencia humana y la existencia de las demás especies. La misma correlación entre temporalidad y espacialidad es considerada también de forma que el hombre comprende el sufrimiento samsárico de su ser en el mundo, contra un trasfondo de transmigración por las seis formas, como sufrimiento universal. Esta doctrina budista puede ser vista como expresión de una investigación e interpretación existencial de la existencia humana.

No hace falta decir que, en términos de su contenido representacional, la noción de transmigración es mítica y puede ser fácilmente criticada como fantasía precientífica. Y, según avanza en el contenido, esas críticas son bien admitidas. Sin embargo, las cosas no son así de simples. En general, la crítica científica contra lo mítico es perfectamente correcta para indicar los límites del pensamiento prelógico envuelto en el contenido representacional del mito. Pero también es algo incorrecta porque pasa por alto los elementos existenciales que componen el núcleo del mito: la confrontación existencial directa con el ser en el mundo y la *ratio* única que descubre, tal como la vemos encarnada en los aspectos mítico-religiosos de la existencia humana de las sociedades precientíficas. En este punto además, el intelecto está inclinado a actuar con exceso de celo y de algún modo el cuidado excesivo parece traicionar el ojo del intelecto.

El campo que ha superado la dimensión del conocimiento intelectual no entra en el campo de visión del intelecto.

Decimos intelecto pero, de hecho, aquí las cosas tampoco son tan sencillas. Hay un intelecto desde la perspectiva de la ciencia y desde la de la filosofía. Aun cuando la filosofía nació como *logos* o ciencia (aunque las opiniones se dividen en esta cuestión) lo hizo como una desmitificación –o, mejor, una *logificación*– de la visión del mundo mítica en la que, a pesar de todo, permanecía firmemente enraizada. Incluso podríamos decir que la raíz subyacente del *mythos*, oculta profundamente debajo de la filosofía griega, ha permanecido intacta durante todo su desarrollo y que esto responde en parte a la profundidad y riqueza de su *logos*. Mientras pudiera ser denominada desmitificación de lo mítico a través de lo lógico, no era una pura y simple negación de lo mítico. Este tipo de negación se inicia con el punto de vista adecuado a la ciencia, o más bien, cientifismo. La ciencia comprende lo mítico en la dimensión de su corteza externa de representaciones, que descarta como no científicas. Por su parte, la filosofía reconoce en las mismas representaciones símbolos del *logos* que luego restablece en la dimensión del *logos*.

Sin embargo, ni la negación del mito por parte del intelecto científico ni su transmutación en *logos* por parte del intelecto filosófico pueden agotar la esencia interna del mito. Lo mítico debe ser devuelto a lo existencial que lo origina en un sentido elemental y ahí el contenido esencial de su significado puede armonizar de nuevo con una interpretación existencial en la dimensión de la Existenz. La significación positiva del mito será demostrada verdaderamente sólo a través de aquello a lo que Bultmann se refiere como *existentielle Entmythologisierung* (desmitologización existencial). Lo mismo es aplicable a la noción de transmigración.

La dinámica de la desmitificación ha funcionado en este sentido en toda la historia del budismo. De hecho, desde la época en que el budismo nació, desde sus comienzos como religión, esta dinámica ya estaba presente, de forma que puede incluso tomarse como el rasgo peculiar del budismo que lo distingue de otras religiones.

La noción de transmigración recogida por el budismo ha vuelto una y otra vez a lo largo de su historia al problema de la esencia de la Existenz. El significado de transmigración ha sido extraído de una interpretación existencial de la existencia humana. En una palabra, era la esencia o verdadera Forma de la finitud de la existencia humana: la finitud infi-

nita que es la verdadera finitud. Pero una nihilidad infundada se abría existencialmente en el fondo de la existencia humana. Si bien era una nihilidad tan abisal como para anular todo lo que tiene ser en el mundo (denominado en conjunto «los tres mundos» en el budismo), vino a actualizarse en el Dasein del hombre aun cuando anulaba su ser.

En esa realización de la nihilidad, el hombre se apropia del nacimiento y muerte tal como es, esto es, toma posesión de la Forma original de su propio Dasein y de la Forma original de las cosas en el mundo tal como son. En resumen, lo que tenemos aquí es un encuentro existencial con la nihilidad. La nihilidad sólo puede ser conocida existencialmente. Si nos desviamos un paso del camino de la Existenz, la nihilidad sólo puede parecernos una noción completamente sinsentido, desprovista de realidad. De hecho, gran parte de los filósofos, desde múltiples puntos de vista, han llegado a esta conclusión. Vendría a ser como una radio que no ha sido sintonizada adecuadamente y que capta sólo interferencias sin sentido que bloquean totalmente el sonido real de la transmisión. Sólo con la confrontación existencial con la nihilidad, la lucha a vida o muerte por la trascendencia del nacimiento-y-muerte escapa de la causalidad sin fin del karma, y alcanza la «otra orilla» más allá del mar espectral del sufrimiento. En otras palabras, es la lucha por el *nirvāṇa*.

II

Sólo al atravesar el campo de la trascendencia extática (o trans-descendencia) despertamos al nacimiento-y-muerte como transmigración. Esta trans-descendencia extática aparece en la infinitud de la vida finita y en la totalidad del horizonte que comprende el modo de ser del hombre junto a las demás especies. La nihilidad se revela sólo en esta trascendencia. La nihilidad hallada en la anulación de todo lo que es o puede ser constituye el significado existencial contenido en la noción de transmigración. Esta nihilidad representa el fundamento último del ser-en-el mundo en una universalidad que abarca todas las formas posibles de existencia (los seis caminos) y en la infinitud del nacimiento y muerte que migra por todas esas formas de existencia.

En esta nihilidad, las situaciones límite de la existencia humana son llevadas más allá del campo en el que son consideradas normalmente, hacia el campo de la trans-descendencia extática. La situación límite que aquí emerge en la conciencia está situada contra un horizonte de mun-

danidad que va más allá de la perspectiva de lo meramente humano y se detiene para reposar sobre un campo, libre de un modo de ser determinado por un ego humano, que cae en el lapso de tiempo que va desde el nacimiento a la muerte. La Forma real de nuestra existencia en el mundo (en otras palabras, la esencia de la existencia real o el significado del ser en el mundo) es descubierta en su fundamento, sólo en un campo que ha ido más allá del alcance de una visión antropocéntrica y ha perdido un modo de ser subjetivo, egoísta.

La situación límite que encontramos en ese ámbito de trascendencia omniabarcador, como una finitud infinita, señala el punto en que se hace consciente del fondo de la existencia humana. Ahí, directamente bajo el Dasein del hombre, la Forma real de su existencia surge en la autoconciencia a la vez que la forma real de todas las demás cosas del mundo. Ahí la esencia del ser en el mundo humano se manifiesta como un ser-en-el mundo de esta especie de infinitud omniabarcadora (finitud infinita) y por lo tanto, también en su propia mismidad.

Por esta razón, en los límites exteriores de la existencia humana, su esencia ya no es meramente humana. Pertenece a la categoría de los seres sentientes en el sentido de que abarca toda otra forma de existencia. Libre de las determinaciones de lo humano, es, por así decir, un ser en el mundo desnudo como tal. Es puro ser en el mundo en su sentido estricto, existencialmente más esencial que el ser en el mundo como hombre. La autoconciencia existencial de la existencia en tanto que humana sólo es susceptible de ser verdaderamente esencial cuando avanza hacia un ser-en-el mundo en ese sentido estricto y de ahí pasa a convertirse en una conciencia de la existencia humana.

Esto es lo que antes queríamos decir con la afirmación de que la autoconciencia existencial sólo puede desplegarse en el campo de una trascendencia extática donde el marco del yo humano se ve derrumbado a causa de una nihilidad abisal que anula de una vez la existencia del hombre y de todas las cosas. La nihilidad abisal es el lugar donde el ser en el mundo se encuentra como puro ser en el mundo, libre de todas sus posibles determinaciones. Es el punto en que todas las cosas existentes son despojadas de todas las formas de existencia halladas en los seis caminos, sean divinos, humanos, animales, o como sean; son llevadas hacia la forma pura y simple de tener meramente su ser en el mundo.

Ahora bien, la trans-descendencia extática a la que nos hemos estado

refiriendo es una existencia totalmente en el mundo y choca contra su propio fondo. En este sentido, permanece completamente como algo intramundano. Este puro ser en el mundo libre de todas las determinaciones no representa en sí mismo una trascendencia del mundo. Tampoco es un punto de partida de los tres mundos. Por el contrario, revela la forma última del ser en el mundo y la forma esencial de la existencia de todas las cosas que tienen su ser en el mundo. Esta forma esencial es finitud sin fin, nacimiento-y-muerte como transmigración. Indica un avance hacia la frontera final del campo del puro ser en el mundo en el que el hombre supera las determinaciones de lo humano. Es la colisión del hombre con la barrera esencial de su propio Dasein. Esto sería el llamado borde de la desesperación y, con todo, es también la forma definitiva de estar en el mundo del hombre.

La desesperación es la Forma verdaderamente real de existencia: hace sentir su presencia como algo que no toma en cuenta la *skepsis*. Mientras que la *skepsis* es un asunto de la dimensión de la razón, la desesperación pertenece a la dimensión de la trascendencia. Es la Forma que asume la existencia misma en la nihilidad que se ha desplegado. Éste es el mismo sentido por el que antes nos referimos al «hacerse presente de la gran duda», la duda sin duda que surge como la misma existencia humana en la dimensión de la trascendencia.

En el budismo, la verdadera trascendencia, separada como tal del mundo del saṃsāra, ha sido denominada *nirvāṇa*. Si la existencia en el mundo descansa en la nihilidad, como una cosa que es anulada; y si la vida, sujeta al ciclo de nacimiento-y-muerte, es en esencia muerte; entonces el nirvāṇa, que implica morir a esta vida de nacimiento-y-muerte y, por tanto, morir en sentido esencial, es vida en su sentido esencial. O también, si la esencia del ser en el mundo es tomada como un «ser para la muerte» (para adoptar un término de Heidegger), entonces, el nirvāṇa apunta a una conversión esencial, a un atravesar derrumbando este ser para la muerte. Es la conversión esencial de la finitud como mala infinitud de la Existenz hacia una infinitud de la existencia como Existenz. El nirvāṇa, como salida del ciclo interminable de nacimiento-y-muerte, es un renacimiento a la verdadera vida. Es una nueva vida. Y en este momento, por primera vez, aparece la verdadera infinitud.

La infinitud, como realidad, está fuera de la aprehensión de la razón. Tan pronto como intentamos asirla desde la dimensión de la razón se

vuelve en el acto algo conceptual. La verdadera infinitud como realidad rehúye ser encontrada en cualquier parte salvo en el transcurso de la Existenz. Esta misma infinitud emerge a la conciencia sólo al llegar a hacerse presente en la existencia humana, aún cuando lleva a cabo una conversión esencial en esa existencia. Apropiarse de la infinitud sería su llegar a ser realidad como vida; estar realmente viva.

La Existenz que connota una vida nueva como ésta no es otra que el nirvāṇa, y esa infinitud verdadera es el śūnyatā. En la salida del saṃsāra hacia el nirvāṇa tiene lugar una conversión de la nihilidad a śūnyatā. Es una conversión esencial de la muerte, en su sentido fundamental, a la vida en su sentido originario, de la finitud verdadera a la verdadera infinitud.

III

El tránsito del mundo del saṃsāra al más allá de la otra orilla implica una conversión esencial (ontológicamente hablando, existencial) en la Existenz. Sin embargo, en las enseñanzas budistas, la investigación existencial sobre la propia existencia y la autoconciencia no se detiene aquí. El regreso de la Existenz a su propio terruño y la búsqueda del yo del sí mismo original todavía alberga la posibilidad de una gran conversión última. La apertura de la trascendencia existencial tiene que avanzar a un grado más profundo de su desarrollo. Antes me referí a la nihilidad como la verdadera Forma real del nacimiento-y-muerte y a la finitud verdadera como nihilidad; más aún, me referí al nirvāṇa como vida verdadera, y a la infinitud verdadera como nirvāṇa o śūnyatā. Pero ¿es ésta la cuestión en realidad? Aun si todo esto es aceptado como verosímil para la existencia que empieza con el hecho del ser en el mundo de la vida y muerte, ¿puede decirse lo mismo después de la conversión del mundo de la vida y muerte a su más allá? En los capítulos anteriores se mencionó cómo el más allá llega a ser un más acá absoluto en el punto de vista de śūnyatā. Pero ¿qué tiene lugar realmente en ese punto de vista? ¿Es la verdadera finitud y la verdadera forma de nacimiento-y-muerte, de hecho, nada más que nihilidad? ¿La verdadera infinitud y la verdadera vida se reducen al nirvāṇa?

Un hecho conocido de la historia del budismo es que con el desarrollo de la enseñanza Mahāyāna apareció en escena un punto de vista totalmente nuevo: una perspectiva a la que se refiere como un «no morar

en el nirvāṇa» o como «saṃsāra-en-el nirvāṇa». Lo encontramos expresado clara y sencillamente, por ejemplo, en las célebres palabras de Dōgen en *Shōbōgenzō Shōji*: «Basta con entender que el nacimiento-y-muerte mismo es nirvāṇa... Solamente entonces puedes liberarte del nacimiento-y-muerte». Y más adelante: «Este mismo nacimiento-y-muerte presente es la vida del Buda». Esto es la Existenz en la perspectiva en la que «el nacimiento mismo es no-nacimiento» y «la extinción misma es no-extinción»[39].

Tal vez podamos ver, en la amonestación de Dōgen de entender el saṃsāra-en-el nirvāṇa, esa Existenz-como-realización de la que acabamos de hablar. Este entendimiento es la realización (manifestación y aprehensión) del punto exacto en que saṃsāra es nirvāṇa y nirvāṇa es saṃsāra; y, por tanto, donde saṃsāra y nirvāṇa no son saṃsāra y nirvāṇa. Es la realización de una realidad que tampoco es saṃsāra ni nirvāṇa, en suma, es la realización de lo que se entiende con la cópula «en» (soku) de la fórmula saṃsāra-en-el nirvāṇa. La esencia de esta realidad que se manifiesta tal como es –o, en terminología budista, la mente del Tathāgata (uno que ha llegado desde e ido hacia el tathatā) o mente del Buda– se proyecta (en el doble sentido de una reflexión y una transferencia) en la esencia de la existencia humana, en la mente del hombre que propicia su conversión; al mismo tiempo la esencia proyecta esa realidad hacia atrás, hacia sí misma. Es como el conocido símil budista: dos espejos reflejándose uno a otro sin ninguna imagen en medio. La mente del Tathāgata y la del hombre se reflejan una a la otra de forma que la misma luz (la denominada luz de la mente) se transfiere de una mente a otra recíprocamente. Éste es el sentido de la palabra que utiliza Dōgen para el «entender» (ver *supra*), una palabra que quiere decir literalmente «obtener la mente de».

En japonés, el significado de un determinado *koto* (un término que quiere decir tanto cuestión o asunto, como palabra) puede ser denominado también su mente o *kokoro*. Por ejemplo, al resolver un acertijo podemos decir que hemos obtenido su mente cuando hemos entendido lo que significa[40]. «Obtener la mente» del contenido de un koto (asunto) dado, aprehender su *ratio* o *logos*, es, para la realidad que se ha hecho manifiesta como ese koto (asunto y palabra), transferirse esencialmente, tal como es, al hombre que lo entiende; y para el hombre que lo entiende significa ser transferido a esa realidad. En otros términos, la mente del asunto en cuestión (o la realidad misma manifestada en el koto) se refle-

ja en la mente del hombre y la mente del hombre se refleja en la mente del koto. La transmisión viva de mentes, siendo proyectadas una en otra tal como son, y la obtención de la mente que produce, es el modo de comprensión elemental del significado. Por lo tanto, no es que primero exista el significado de cierta cosa en alguna parte y luego vayamos a comprenderlo. Más bien, la obtención de la mente (entender) es previa, ya que es el tipo de realización por la que un koto se apropia de nosotros y se nos transfiere, al mismo tiempo que nosotros realmente nos transferimos en el koto para que nuestra mente llegue a ser y funcione como koto.

El significado es algo abstraído fuera de esta coproyección viva entre mente y koto: una abstracción en la que la mente y el koto se basan conceptualmente en alguna correlación ideal. El encuentro elemental con el koto reside en el fondo de la dimensión que considera la aparición del significado al que normalmente nos referimos como entender por medio del intelecto y la aparición de objetos inteligibles. Es ahí donde se constituyen los significados y la inteligibilidad. El intelectualismo, frente a la decisión de si un koto determinado es o no significativo, opera como con un punto ciego en su fundamento, porque adquiere una posición que asume este tipo de significado como su criterio. Un koto, como un asunto considerado objetivamente o como la palabra pronunciada, está ya, junto a su ratio o significado, disociado de la realidad. Tenemos meramente una imagen especular de la realidad proyectada en la dimensión del intelecto.

Respecto al koto del saṃsāra-en-el nirvāṇa, he dicho que su significado es aprehendido existencialmente de manera que la mente del Tathāgata se proyecta en la mente del hombre, y la mente del hombre se proyecta en la mente del Tathāgata. También hablaba de esta coproyección como la realización de la realidad del «en». Sin embargo, ¿qué representa todo esto para nosotros? Recordemos que Dōgen decía que sólo a través de un entendimiento de esta índole podemos liberarnos del nacimiento-y-muerte. Es decir, sólo en una Existenz de saṃsāra-en-el nirvāṇa hay una verdadera emancipación de la trascendencia del nacimiento-y-muerte.

Cabría subrayar el uso que hacemos aquí de la palabra «verdad», ya que ha sido todo el tiempo nuestro centro de atención, para averiguar qué significa. Con respecto a esto, se destacó antes que en la orientación hacia la trascendencia extática de la existencia humana, el nirvāṇa (la trascendencia a la vacuidad), más que la trascendencia a la nihilidad, es la ver-

dadera trascendencia. También, nos referimos a la verdadera infinitud del nirvāṇa en contraste con la mala infinitud existencial de la nihilidad. Ahora sostengo que la verdad a la que nos referíamos allí no es, con todo, verdad verdaderamente. No se trata de lo denominado nirvāṇa, sino más bien de un no-morar en el nirvāṇa, es decir, el saṃsāra-en-el nirvāṇa que es verdaderamente la verdadera trascendencia, la verdadera infinitud y, en este sentido, el verdadero nirvāṇa.

Del mismo modo, nos enfrentamos a una situación en la que el nirvāṇa sólo es nirvāṇa cuando no es nirvāṇa. Cuando persistimos en nuestra indagación de lo que es verdaderamente verdad entre las cosas que son verdaderas, la verdad aparece verdaderamente en el modo de paradoja o absurdo, bajo condiciones consideradas por lo general como totalmente en contradicción con la verdad. Allí donde la ratio es forzada hacia su extremo, se presenta lo irracional. Allí donde el significado es llevado hacia su extremo verdadero, se hace patente el sinsentido. Y sin embargo, lo que de este modo aparece como paradoja, irracionalidad o sinsentido, es verdaderamente la realidad absoluta. Es la vitalidad de la vida misma. En este caso decir que la vida como tal es no tiene sentido es como decir que la vida misma está verdaderamente viva. Es, en otros términos, el lugar donde la vida trasciende todo significado, a pesar de que todo significado es susceptible de ser constituido como significado sólo en relación a ese lugar. Es el lugar que el Maestro Eckhart denomina *Leben ohne Warum* (vida sin por qué). Es lo mismo que afirmar que la paradoja es la verdad y que la irracionalidad es la ratio.

Por tanto, el campo del nirvāṇa aparece sólo cuando uno no se apega al nirvāṇa y cuando el nirvāṇa da un giro completo para no ser nirvāṇa. Antes se observó que el nirvāṇa es esencialmente vida porque es una muerte a la vida samsárica, que es esencialmente muerte. Sin embargo, cuando seguimos esta vida esencial hasta el final, la vida no-esencial aparece donde la vida esencial alcanza su límite externo, su punto de consumación, en donde está, por decirlo así, en el lugar del ser totalmente consumado. En otros términos, el verdadero nirvāṇa aparece como saṃsāra-en-el nirvāṇa. Aquí la vida es pura vida y, sin embargo, es del todo paradójica. Podemos hablar, por ejemplo, de esencialidad en su verdadera esencia como una no-esencialidad. Si no pudiéramos expresarlo en esos términos la vida no sería verdaderamente vida. No sería vida a la vez verdaderamente eterna y verdaderamente temporal.

Entonces, no es suficiente decir que el nacimiento-y-muerte es esencialmente muerte. Es esencialmente vida en tanto que la muerte permanece esencialmente. Como dice Dōgen, «el nacimiento-y-muerte es la vida del Buda». El saṃsāra es verdaderamente saṃsāra como saṃsāra-en-el nirvāṇa, «saṃsāra no es saṃsāra, luego es saṃsāra» –esta es su verdad–. Este ser/no-ser en el saṃsāra y ser/no-ser en el nirvāṇa se funden en uno. Saṃsāra-en-el nirvāṇa es el verdadero saṃsāra y el verdadero nirvāṇa. Es el tiempo verdadero y la verdadera eternidad. El lugar en que la dicha del nirvāṇa se hace presente debe ser la vida samsárica como tal, nacer y morir en cada momento, pero, a la vez, debe ser un vínculo transitorio del nunca-más y el todavía-no. Lo que llega a la conciencia como esencia del Dasein en este mundo de nacimiento-y-muerte (es decir, la finitud interminable del ser que abraza todas las formas posibles de existencia en el campo de lo que llamamos mundo) y la historia de la causalidad kármica que se desvanece en un futuro sin fin (como en el dicho zen «saliendo por el útero de la mula o entrando en el vientre del caballo»), estas cosas, tal como son, componen la vida del Buda. En palabras de Dōgen, «el nacimiento mismo es el no-nacimiento; la extinción misma es la no-extinción».

Dije que la finitud interminable del nacimiento-y-muerte es la verdadera finitud pero, de hecho, todavía no logra serlo verdaderamente. La verdadera finitud es verdaderamente la finitud del nacimiento-y-muerte en el nivel del saṃsāra-en-el nirvāṇa. El nirvāṇa, en tanto que negación-en-la afirmación del nacimiento-y-muerte, hace ser verdaderamente al nacimiento-y-muerte. El nirvāṇa llega a ser el tathatā del nacimiento-y-muerte, su realidad, su infundamentación. El nacimiento-y-muerte que llega a ser de este modo sin fundamento en el saṃsāra-en-el nirvāṇa, es decir, la finitud del nacimiento-y-muerte que aquí es un sin fondo samsárico, es la finitud verdadera.

Aquí, todo momento temporal que se hace manifiesto en su ser sin fondo, es decir, la vida de todo instante del tiempo del Dasein en el nacimiento-y-muerte es realizada (manifestada y aprehendida) como la vida del Buda. En una Existenz así, estamos temporalmente sin fundamentación en el tiempo. Al abarcar sin fondo el pasado sin fin y el futuro sin fin, llevamos al tiempo a su plenitud en cada uno de sus instantes. En el campo del más acá absoluto, donde la transitoriedad como tal es el nirvāṇa, el tiempo es todos los tiempos en su plenitud. Cada momento es un buen

momento para nosotros. «Cada día, un maravilloso día», dice Ummon. Y Dōgen, refiriéndose a esta forma de Existenz, dice «cae cuerpo-mente, cuerpo-mente caído».

Antes hemos dicho que entendimiento en el sentido de realización –esto es, como aprehensión de una realidad que se ha manifestado esencialmente, tal como es– significa que la mente del Tathāgata es proyectada en la mente del hombre y viceversa. Incluso si sustituimos vida por mente, por supuesto, no cambia este sentido. La mente que tratamos aquí no es la mente que normalmente concebimos como conciencia o intelecto. Al menos no es conciencia o intelecto en el campo en que se comprenden ellos mismos (y, en cambio, en su propia comprensión son apropiados). No es la mente discernidora discernida por sí misma, puesto que ya había sido superada en la trascendencia extática hacia el campo de la nihilidad. Tampoco es la mente de la autoconciencia existencial en el campo de la verdadera vacuidad, del nirvāṇa verdadero como saṃsāra-en-el nirvāṇa.

La mente de la que estamos hablando aquí es la mente no-discernidora, que es la negación absoluta del discernimiento de la conciencia o el intelecto. Esto es el no-discernimiento: «No os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo» (Mt 6, 34). Como dice un proverbio japonés: «El viento de mañana soplará mañana». Antes observamos que la vida verdadera sobrepasa todo significado y que sin embargo todo significado es constituido en relación a ella. Este carácter significativo de la vida corresponde al no-discernimiento de la mente a la que nos referimos aquí.

Ahora bien, esta significatividad y no-discernimiento no son lo mismo cuando los encontramos en la perspectiva del nihilismo. Aquí el no-discernimiento es el ser sin fondo del discernimiento que tiene lugar en una ocasión dada, su realidad, verdaderamente tal como es. Es lo que hace a cada discernimiento serlo en el verdadero sentido del término. Es un discernimiento sin discernimiento. Es como las palabras del Evangelio: «No andéis, pues, preocupados diciendo: ¿Qué vamos a comer?, ¿qué vamos a beber?, ¿con qué vamos a vestirnos? (...) Cada día tiene bastante con su propio mal» (Mt 6, 31; 34). Los problemas preocupantes de la vida cotidiana *(ἡ μαμία)* se bastan por sí mismos de un día para otro. El karma de los hechos, del mundo y del pensamiento del mundo del nacimiento-y-muerte, con sus consiguientes pasiones mundanas y el discer-

nimiento, se completa en sí mismo de un día a otro. Esto es lo que llamamos el discernimiento del no-discernimiento, que es un elemento esencial de la vida y la mente verdaderas. Aquí, en el discernimiento vinculado a nuestras preocupaciones por las pequeñeces de cada día, reside el ser sin fondo del no-discernimiento. En las enseñanzas cristianas, este ser sin fondo parece revelar el Reino de Dios y su justicia (Mt 6, 33). En el budismo, se puede decir que se descubre el estado absoluto donde, por ejemplo, «cada día es un maravilloso día».

En cualquier caso, la mente no-discernidora aquí en cuestión no es algo subjetivo a la manera de lo que es denominado comúnmente mente. Es un campo que permite que el ser de las cosas sea, donde todas las cosas pueden ser cada cual en su propio terruño, el campo de śūnyatā que he denominado el campo de la posibilidad elemental de la existencia de todas las cosas. Esta vacuidad –donde se dice «la forma eso es, vacuidad, vacuidad eso es, forma» y donde algo parecido puede decirse de los otros agregados o *skandhas* (sensaciones, percepción, impulsos volitivos y conciencia)– es la mente del no-discernimiento. En términos objetivos esta mente es más objetiva que cualquier cosa objetiva. En términos subjetivos es más subjetiva que cualquier cosa subjetiva. Mientras ella misma trascienda las determinaciones de la objetividad y la subjetividad, ya otorga objetividad sobre cualquier cosa que se diga objetiva y otorga subjetividad sobre cualquier cosa que se diga subjetiva. Esta mente no es un objeto de contemplación; sólo es realizada (manifestada y aprehendida) existencialmente. Aquí, incluso la contemplación es transformada en Existenz.

En la *Sūtra del Corazón* leemos:

> En el tiempo en que el Bodhisattva Avalokitesvara se comprometió a la práctica en profundidad del prajñāpāramitā, vio con una intuición iluminadora que los cinco agregados (skandhas) estaban vacíos y los seres sensibles, libres de todo su sufrimiento.

La práctica y el tiempo mencionados aquí son asuntos de la Existenz. Por este motivo, la «intuición iluminadora» no se detiene en la mera contemplación. Forma parte de la liberación de todos los seres en el tiempo desde el sufrimiento universal del mundo. Cuando esta mente es realizada, lo hace como algo parecido a una realidad que hace a todas las cosas ser reales, como «vacuidad verdadera, ser maravilloso», una frase general-

mente admitida como la expresión de la esencia del budismo Mahāyāna. Es más real que cualquier cosa real. Al ser llamada mente, no es que sea concebida meramente en términos de una analogía a partir de la conciencia subjetiva. Justo al contrario, cada una de las actividades de nuestra conciencia subjetiva e intelecto, en tanto que «discernimiento sin discernimiento» verdadero, procede de la mente referida como «vacuidad verdadera, ser maravilloso».

En general, nuestro verdadero yo sólo es un yo como el «yo que no es un yo» del que hablamos antes. El yo autoconsciente y egocéntrico, que normalmente tomamos por el yo, no está fundamentado en sí mismo. El yo originario que está dentro del ego como su propio fundamento es, en el fondo, extático. La esencia del ego no es del ego. Eso que emerge en la naturaleza y disposición del ego es el negativo del ego: el yo como no-ego. La razón por la que el ego puede surgir al fin sólo puede residir en la naturaleza esencial del ego mismo, y con todo, el mismo ego en su aparición siempre viene a aparecer como algo que oculta su propio fundamento de ser y su propia naturaleza.

Anteriormente se apuntó que el yo se pone al descubierto cuando «en la gran muerte, cielo y tierra se renuevan» y donde el mundo mundea. Este yo originario ya está presente invariablemente en cada operación concreta del ego, aunque en el modo de ser al que nos referimos al decir que «el ojo no ve el ojo». Sin embargo, por otra parte, el ego nunca puede hacerse presente al yo originario. En tanto que el ego es ego, la presencia continuada del yo original en el ego siempre está oculta al ego. Tanto más es así para la mente como discernimiento sin discernimiento.

Lo mismo puede decirse de lo que hemos llamado aquí vida. Pero no debería entenderse simplemente los fundamentos de la vida como solemos pensarlos, en términos de vida y muerte, como si las palabras de Dōgen fueran meramente una expresión de la vida cotidiana mediada por el análisis conceptual (o, en el mejor de los casos, metafísico). Desde esa aproximación, la vida como tal no podría ser concebida como vida del Buda. Considerar el discernimiento desde fuera, separado de la Existenz, sería como poner el carro delante de los bueyes. En una palabra, decir que el nacimiento-y-muerte es la vida del Buda sería una pura falacia. Implicaría no tener en cuenta la manera de examinar el nacimiento-y-muerte así como la vida del Buda, con el resultado de que ambos dejarían de ser el «entender recto» al que se refiere Dōgen. Sólo

en el campo del saṃsāra-en-el nirvāṇa, de la «liberación del nacimiento-y-muerte», es posible hablar del cuerpo-mente samsáricos como vida del Buda.

Por eso, cuando aquí empleamos los términos «mente» y «vida» queremos decir mente y vida en el campo en que el cuerpo-mente cae y donde el cuerpo-mente caído está presente en la autoconciencia plena y en la apertura a la vitalidad de la vida. Este «cuerpo-mente» no se refiere sencillamente a cualquier cosa o conciencia en sus sentidos habituales. Tampoco este cuerpo-mente está en un campo en que pueda convertirse en objeto de estudio para la física, la fisiología, la psicología, etc. Como lo expresa Dōgen, «cuerpo-mente caído no es una forma [cosa] ni tampoco conciencia».

IV

La frase «dejar caer cuerpo-mente» expresa el rasgo característico del zen de Dōgen según le fue impartido por su maestro chino Ju-ching (1163-1268). Además nos ofrece una mirada a una configuración refinada de la Existenz religiosa que se halla en el budismo en general.

Normalmente consideramos nuestro propio cuerpo-mente como nuestro yo. Por decirlo así, lo fijamos como un punto cardinal en nuestro interior del que depende todo nuestro ver y hacer. Pero, como se mencionó antes, la verdadera forma del yo originario aparece cuando esta estructura es derribada y llegamos a liberarnos de nuestro apego al cuerpo-mente. Dōgen nos cuenta que cuando estaba estudiando y practicando el zen junto a Ju-ching, alcanzó la gran iluminación en un instante al escuchar a Ju-ching decir: «Practicar el zen es dejar caer cuerpo-mente». En el mismo contexto encontramos sentencias como: «Practicar el zen es dejar caer cuerpo-mente: es sólo sentarse, ser libres de los cinco deseos y liberarnos de los cinco obstáculos».

Desprenderse de cuerpo-mente y sólo sentarse son una y la misma cosa aquí: nos emancipan de los cinco deseos (los deseos que nos atan al mundo exterior a través del apego a los objetos de nuestros cinco sentidos) y de los cinco obstáculos (las pasiones mundanas que nos ligan a nosotros mismos al confundir nuestras mentes y mantener nuestra verdadera mente encubierta). Y este desprendimiento emancipador de cuerpo-mente nos deja libres de esas trabas y ataduras, y, por lo tanto, del mundo del sufrimiento y el nacimiento-y-muerte, así como de nosotros mismos. Sig-

nifica que nuestra mente verdadera, una vez despojada de sus obstáculos, se pone al descubierto como apertura extática y salida del mundo. Es la Existenz que se sitúa en el campo de la trascendencia en el mismo momento en que se revela. Y todo esto no es otra cosa que practicar el zen.

Se dice que la práctica del zen consiste en dejar caer el cuerpo-mente, y el dicho «dejar caer» es sentarse en la meditación zen *(zazen)*. Pero Ju-ching nos habla de que salir de la oscuridad fundamental de la ignorancia (avidyā) constituye la base de los cinco obstáculos en el sólo sentarse. Con sus palabras:

> Los descendientes de los budas y los patriarcas primero se liberan de los cinco obstáculos y después se liberan de los seis obstáculos. Los seis obstáculos consisten en los cinco obstáculos más el obstáculo de la oscuridad de la ignorancia. Si únicamente eliminamos el obstáculo de la oscuridad de la ignorancia, de ese modo eliminamos también los cinco obstáculos. Aunque consigamos liberarnos de los cinco obstáculos, si no conseguimos liberarnos del obstáculo de la oscuridad de la ignorancia, no podremos alcanzar la práctica y la realización de los budas y de los patriarcas.

Este obstáculo de la oscuridad de la ignorancia, la denominada aflicción fundamental, me parece que es la forma adecuada al puro ser en el mundo que antes denominé como el modo de ser básico en el mundo samsárico. Aquí se dijo que salimos de la oscuridad de la ignorancia exclusivamente por medio del sólo sentarse.

En otra parte de la misma obra, Dōgen da cuenta de su recepción de la siguiente instrucción por parte de Ju-ching:

> Que tú hayas estado esforzándote hasta ahora no es otra cosa que un medio de liberación de los seis obstáculos... Al adoptar una resolución con sólo sentarse, el cuerpo-mente viene a dejarse caer. Ésta es la técnica para liberarse de los cinco deseos, los cinco obstáculos y así sucesivamente. No existe más que esta forma[41].

Por tanto, el lugar en que el hombre sale de la oscuridad de la ignorancia es el lugar en el que la verdadera mente se abre de par en par. Es el lugar, como sostiene Dōgen, donde el «cuerpo-mente disminuye de forma natural y el rostro original se hace presente»[42]. Ju-ching llama «mente flexible» a este rostro original: «Discernir y afirmar el dejar caer

el cuerpo-mente del Buda y de los patriarcas es la mente flexible. Lo llamamos la mente sellada del Buda y los patriarcas»[43]. La mente flexible que acierta en su discernimiento de la caída del cuerpo-mente en el Buda y los patriarcas y la afirma, ella misma es el cuerpo-mente y da fe de una vida nueva animada por la vida del Buda. No obstante, esta vida del Buda no puede existir a parte del nacimiento-y-muerte. Sólo al obtener la mente del saṃsāra-en-el nirvāṇa se puede participar de esta liberación del nacimiento-y-muerte. En un antiguo comentario sobre el capítulo del *Shōbōgenzō*, sobre *Shōji* (Nacimiento-y-muerte), éste es descrito como el nacimiento del «uno solitario puesto al descubierto en medio de la miríada de fenómenos»[44].

En cualquier caso, en el campo del saṃsāra-en-el nirvāṇa, la Existenz es un dejar caer cuerpo-mente, es decir, el rostro original de la mente flexible. Y tal como habla Ju-ching acerca de «dejar caer cuerpo-mente, cuerpo-mente caído», el campo de la liberación del nacimiento-y-muerte reside directamente bajo el cuerpo-mente del nacimiento-y-muerte. Por esta razón, después de citar las palabras de Ju-ching sobre el propósito de la práctica del zen de dejar caer cuerpo-mente, que es alcanzable con sólo sentarse, Dōgen destaca que el cuerpo-mente sentado en la meditación es como tal el Rey Samādhi de los samādhis, que «arranca el ojo del Buda y los patriarcas y sólo se sienta en su cavidad»[45]. Aquí vemos como el «sólo» de «sólo sentarse» implica la resolución de recogimiento (samādhi) en la práctica del zazen.

El carácter del «sólo sentarse» es explicado detalladamente en otro pasaje más adelante:

> Ahora sabemos, sin ninguna duda, que sentarse cruzado de piernas es en sí el Rey Samādhi de los samādhis. Es entrar en la iluminación. Todos los samādhis se subordinan a este Rey Samādhi. Sentarse con las piernas cruzadas es el cuerpo tal cual es (tathatā), la mente tal cual, el cuerpo-mente tal cual, los budas y los patriarcas tal cual, la práctica como iluminación tal cual, la corona en la cabeza tal cual, el linaje Dharma tal cual es.

Al hacerse presente esta piel, carne, huesos y médula humanos juntos, se forma el Rey Samādhi de los samādhis[46].

En otra parte, Dōgen denomina «sólo sentarse» a un «samādhi autorregocijante». Su *Shōbōgenzō Bendōwa* empieza con las célebres palabras:

Todos los Buda-Tathāgatas tienen un método maravilloso exento y libre de mediación humana, para transmitirse entre ellos el Dharma maravilloso sin modificación y actualizar el despertar supremo y pleno. El que sólo sea transmitido sin desviación de Buda a Buda es debido al samādhi autorregocijante, el cual es su piedra de toque.

Para regocijarse libremente en este samādhi, la entrada correcta es sentarse adecuadamente en zazen. Este Dharma está ampliamente presente en cada persona, pero a menos que se practique, no se manifiesta; a no ser que haya actualización no es alcanzado. No es cuestión de uno o muchos; déjalo suelto y te llenará las manos. No está limitado vertical u horizontalmente; pronúncialo y ocupará completamente tu boca...

Los patriarcas y los budas, que han conservado el Dharma Buda, han sostenido todos que la justa práctica de sentarse correctamente en samādhi autorregocijante fue el camino correcto que abrió su iluminación[47].

El saṃsāra-en-el nirvāṇa o saṃsāra-en-la vida del Buda, se transmite más o menos a la Existenz del dejar caer el cuerpo-mente en este sentido de Rey Samādhi de los samādhis, o samādhi autorregocijante.

Además, en este mismo sentido, Dōgen observa en otro contexto:

Dejar caer cuerpo-mente no es forma [cosa] o conciencia. No digáis que es iluminación o ilusión. ¿Cómo puede ser alguna cosa o un buda?[48]

Esta afirmación de que el dejar caer el cuerpo-mente no pertenece al campo de la ilusión o de la iluminación, de que no es una cosa o un buda, debe apreciarse, pues expresa la culminación del zen.

En ese caso la mente flexible, vista como un dejar caer el cuerpo-mente, contiene otro aspecto que señala Ju-ching y que haríamos bien en tener presente:

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. Ésta es la razón por la que los budas y los patriarcas siempre moran en el mundo del deseo y disciernen el camino en el zazen[49].

Después de su regreso de la China el primer sermón que impartió Dōgen a sus estudiantes en la sala de meditación de su monasterio fue el siguiente:

No he andado por muchos monasterios zen. Sólo por casualidad encontré a mi último maestro T'ien-t'ung Ju-ching, y en seguida comprendí que los ojos son horizontales y la nariz vertical. Totalmente libre de cualquier engaño por parte de otros regresé a casa con las manos vacías. Por esta razón, no tengo un solo ápice del Dharma del Buda. Ahora paso el tiempo aceptando cualquier cosa que pueda venir.

Cada mañana el sol se levanta por el este,
cada noche la luna desciende por el oeste.
Las nubes se disipan, la montaña desnuda sus huesos,
la lluvia cesa, las colinas circundantes son bajas.
¿Después de todo, cómo es esto?
[Hace una pausa y prosigue:]
Nos encontramos con un año bisiesto cada cuatro.
Los gallos cantan a las cuatro de la mañana[50].

Podría decirse de estas palabras que indican el «dejar caer el cuerpo-mente, cuerpo-mente caído». «Los ojos horizontales y la nariz vertical» se refieren al cuerpo-mente en el campo del Rey Samādhi de los samādhis, donde se dice que uno «arranca el ojo del Buda y sólo se sienta en su cavidad», o también se refieren al cuerpo-mente caído en el campo de la «penetración en la iluminación» que no es Forma ni conciencia, no es cosa ni buda. Es el rostro original.

También se denomina a la práctica del zen promovida por Dōgen la «entrada correcta» a «la actividad libre y sin restricciones en el samādhi gozoso». «Los ojos son horizontales y la nariz vertical» es Existenz en el campo donde el nacimiento-y-muerte es, como tal, la vida del Buda. Es en la Existenz del «uno solitario que se pone al descubierto en medio de la miríada fenoménica». En tanto que es Existenz en samādhi autorregocijante –donde el yo puede ser absolutamente él mismo-, y en tanto que todas las cosas (en la frase de Pascal, lo infinitamente grande así como lo infinitamente pequeño) son verdaderamente «tesoros de la propia casa», entonces, en la vasta extensión de nuestro propio fundamento, al dejar

caer el cuerpo-mente del yo, cae la carga de los demás, incluso del Buda y los patriarcas. Sólo como un seguidor solitario, independiente del camino del Buda e «inmune a las artimañas» (incluso en lo que afecta a las relaciones hacia el Buda y los patriarcas), esta Existenz llega a ser un saṃsāra-en-la vida del Buda. La esencia de la vida del Buda no aparece excepto como la Existenz descrita antes como Rey Samādhi autorregocijante.

El lugar de la no-objetivación absoluta –donde el ojo no ve el ojo, el fuego no quema el fuego y el agua no moja el agua, donde los sauces son verdes y las flores son rojas– es un lugar que se retira más allá de toda razón y logos y sólo puede revelarse en la Existenz del dejar caer el cuerpo-mente. El lugar donde el fuego, como algo que no se quema a sí mismo, es fuego (o es en el modo de ser del fuego), donde el verde de los sauces es verde (o es el modo de ser del verde) en el no-ser verde, es lo que he denominado ser-samādhi o autoestablecimiento. Este es el modo de ser no objetivable de una cosa en sí. Ser-samādhis no es, después de todo, más que la aparición del Rey Samādhi de los samādhis y, por tanto, como tal es una autorrealización de la Existenz del cuerpo-mente caído o de la Existenz del solitario absolutamente independiente, puesto al descubierto en medio de la miríada de fenómenos. Cada modo de ser samādhi es llamado un samādhi como una «mota de polvo»[51], que, al fin y al cabo, es el Rey Samādhi de los samādhis. Sólo ahí se manifiesta verdaderamente la vida del Buda.

«Los ojos horizontales, la nariz vertical» y «el regreso a casa con las manos vacías» de Dōgen también señala esta manifestación verdadera. El regreso a casa se refiere, por supuesto, a su vuelta desde China a su tierra natal, Japón. Al mismo tiempo, sus declaraciones de que «nacer es no-nacer, morir es no-morir» y que «en el Dharma del Buda se dice que el nacimiento es a un mismo tiempo no-nacimiento» sugieren que este regreso a la tierra de su nacimiento y de su no-nacimiento vienen juntos en su «regreso con las manos vacías». Hay un conocido dicho zen que reza: «El Bodhidharma no vino de China, el Segundo Patriarca no vino de la India». Dōgen cruzó la China y regresó al Japón en un ámbito donde puede decirse que nunca ha cruzado la China ni ha regresado al Japón. Allí, el nacimiento-en-el no-nacimiento viene a ser en el tiempo continuamente, en ese momento al que Kierkegaard se refería como el «átomo de eternidad» en la temporalidad. Es la vida del cuerpo-mente caído que no es mente ni

conciencia, tampoco cosa o buda. Aquí, cada tiempo es tiempo porque no es tiempo, porque no es sino un instante de eternidad en la temporalidad.

Palabras como las de Dōgen, «ahora paso el tiempo aceptando cualquier cosa que pueda venir», se refieren justo a ese tiempo. Puesto que el cuerpo-mente caído no es allí «ni mente ni cosa ni buda»[52] sino «este cuerpo humano de piel-carne-huesos-médula», ahora el Rey Samādhi de los samādhis con las piernas cruzadas señala el tiempo sin más que un ápice del Dharma del Buda, justo tomando las cosas como vienen, tal como están destinadas a venir, confiándose uno mismo al destino de las circunstancias. Ésta es sencillamente la vida cotidiana con el sol naciente cada mañana y la luna naciente cada noche: la vida cotidiana del Rey Samādhi de los samādhis que es totalmente distinta de cualquier clase de fatalismo o resignación.

Un célebre sacerdote del período Tokugawa llamado Genkō Dokuan (1630-1698), que perteneció a la línea del Sōtō zen de Dōgen, escribió como sigue:

> «Los ojos horizontales, la nariz vertical» es la realización de la confirmación del Dharma del maestro Dōgen. Su testimonio para el Dharma es un no testimonio. Asola cielo y tierra justo en el acto, y detiene una infinidad de tiempo con chasquear los dedos[53].

Se refiere a que en la vida cotidiana, que marca el tiempo y toma las cosas como vienen, vemos a la Existenz del Rey Samādhi de los samādhis instantáneamente borrar la infinitud del espacio y andar a zancadas a través de interminables kalpas de tiempo. Esta Existenz es el tiempo verdadero, el tiempo que es tiempo porque no es tiempo; o, más bien, es Existenz en tanto que el tiempo verdadero llega a su plenitud.

En esta misma relación, encontramos este cuerpo en su llegar a ser y desaparecer comparado a un diamante por su dureza, su brillo y la forma que le posibilita cortar todas las cosas. Una vez se le planteó la cuestión a un maestro zen: «El cuerpo del hombre *[rupa-kāya]* se descompondrá al final; ¿qué es el cuerpo dhármico indestructible *[dharma-kāya]*?». El maestro respondió: «Las flores cubren las laderas de las montañas como un brocado, el arroyo del valle se hace más profundo como en un charco añil»[54].

Aquí, nuevamente no debemos adherirnos al significado literal de las palabras al leerlas en términos racionales y transformarlas en logos, sino

considerar las flores de la montaña y el riachuelo del valle, en tanto que son efímeros, como apariencias o símbolos de una especie de cuerpo dhármico inmutable y perdurable. No debemos convertir la denominada lógica de ser/no-ser implicada en el copulativo «en» (soku) en una mera lógica explicativa[55]. La lógica del ser/no-ser es la lógica de la Existenz, o la Existenz de la lógica (en el sentido en que la Existenz es una lógica).

Para entender verdaderamente de qué asunto o palabra (koto) se trata necesitamos prestar atención al fundamento originario del cual procede para calibrarlo bien y afirmar su mente o significado (kokoro). Desde este fundamento incluso el koto de las flores de la montaña como brocado y el agua del charco que parece añil, todo está imbuido de un significado peculiar inagotable que en términos de logos carece de sentido. Y el sabor de la belleza inextinguible de ese koto debe ser entendida (obtenido su kokoro) como algo que procede del mismo terruño.

En cualquier caso, la Existenz del cuerpo-mente caído, también llamado el Rey Samādhi de los samādhis, se manifiesta en la respuesta del maestro para llegar a ser lo que denominamos Existenz, como el tiempo verdadero llevado a su plenitud. Al fin y al cabo, lo que Nishida califica en su filosofía de «cuerpo histórico» debe ser una cosa de este tipo.

Recordemos que Dōgen, hacia el final de su primer sermón formuló la pregunta: «¿Después de todo, cómo es esto?». Y él mismo respondió: «Nos encontramos con un año bisiesto cada cuatro./ Los gallos cantan a las cuatro de la mañana». En estos dos fenómenos aparece un orden o una ley (Dharma) que gobierna el mundo de la transitoriedad. Probablemente los científicos modernos irán más allá y verán detrás del Dharma no sólo lo más abstracto y universal sino también las leyes más exactas e inexorables de la ciencia. En ambos casos, todos los fenómenos y los cambios que subyacen en ellos existen de acuerdo con un orden racional definido: el de los fenómenos, que son lo que deberían ser y que llegan a ser lo que deberían llegar a ser. Con otras palabras, en el orden ontológico y bajo el control del logos, todas las cosas son de naturaleza dhármica. Incluso lo que es considerado racional o anárquico desde el punto de vista de los intereses humanos jamás se separa del Dharma pues tiene que ver con su existencia o con su cambio. En este sentido, todas las cosas, tal como son, son dhármicas.

Ahora bien, ¿qué puede querer decir que éste es el lugar en que alguien se encuentra a sí mismo, «después de todo», al regresar a casa con

las manos vacías, perfectamente libre de preocupaciones? Anteriormente se dijo que la Existenz caracterizada como un llegar a casa con las manos vacías es un nacimiento-en-el no-nacimiento en el tiempo, a cada momento, es decir, que ésta es la vida del cuerpo-mente caído que no es mente o conciencia ni tampoco cosa o buda y que esto no es otra cosa que la vida cotidiana como Rey Samādhi de los samādhis. En una palabra, éste es el punto de vista de śūnyatā como saṃsāra-en-el nirvāṇa. Y, después de todo, se dice sin embargo que éste es el punto de vista donde las cosas son dhármicas.

Decir que el dharma controla la existencia y el cambio de todos los fenómenos o, más bien, que por la apariencia dhármica las cosas son tal como son, es como decir que la vacuidad permite a todos los fenómenos ser lo que son (o lo que viene a ser lo mismo, que la vacuidad les permite ser lo que deberían ser). El modo de ser elemental de lo fenoménico –que es lo que significa ser en la vacuidad–, es decir, el modo de ser de las cosas tal como son en sí en su propio terruño, está completamente en armonía con lo que debiera ser. Esto es lo que quiere decir ser-dhármico. (Como he tratado esto considerablemente en el capítulo anterior desde el punto de vista de la relación circumincesional, no llevaré más lejos la discusión de las relaciones estructurales de su ser-dhármico.)

En suma, la Existenz como un «llegar a casa con las manos vacías» y un nacimiento-en-el no-nacimiento es Existenz en el campo de śūnyatā como saṃsāra-en-el nirvāṇa, es decir, el campo del lugar de nacimiento que es idéntico en sí mismo al lugar del no-nacimiento. Este campo abarca todas las cosas en su propio terruño, donde se hacen manifiestas como lo que son en sí mismas. Si el término «abarca» es concebido como para tender demasiado hacia un sentido espacial de unidad, podríamos parafrasearlo: el que todas las cosas son individualmente lo que son en sí mismas implica directamente que están reunidas. Así es el campo de la vacuidad.

La Existenz en Rey Samādhi de los samādhis al volver a casa con las manos vacías está conectada indisolublemente con el campo de la vacuidad. Puede ser vinculada al modo de ser del rey cuya posición como soberano es inconcebible sin una tierra en la que regir. Su tierra representa la magnitud política de sus poderes rectores. Es un dominio inaugurado y mantenido en virtud de ese poder, por el cual su posición como monarca es una clase de autorrealización. Una relación similar existe entre la

Existenz del Rey Samādhi de los samādhis y el campo de śūnyatā. En el campo de śūnyatā cada cosa se establece allí donde es lo que es en sí misma, en ese modo de ser tal cual es, no objetivable, antes referido como el modo de ser-samādhi. Este campo de śūnyatā pertenece intrínsecamente a la esencia de la Existenz-en-la vacuidad y participa en su estructura básica. Sólo la Existenz en el Rey Samādhi de los samādhis abre de par en par el campo de la vacuidad existencialmente, mientras que al mismo tiempo adopta una posición en ese campo en donde deja caer cuerpo-mente.

La Existenz referida como «dejar caer cuerpo-mente, cuerpo-mente caído» implica la apertura infinita del campo donde todas las cosas son en sí individualmente. O, dicho de otra manera, la totalidad de las cosas individuales están reunidas para formar un único y mismo mundo. Es el lugar que hace a todas las cosas «ser en el mundo». Es donde Dōgen vio el punto de vista de Rey Samādhi de los samādhis. Es un punto de vista donde, tomando prestada una frase de Rinzai, «ser señor dondequiera que estés es ser verdadero dondequiera que estés». Toda cosa al ser sí misma en su propio terruño (ser-dhármico) está preservada originalmente por ese señor en la Existenz del cuerpo-mente caído; se trata de un maestro que ha ascendido a una autoconciencia establecida en su propio dominio de vacuidad ilimitada.

Como vimos antes, las cosas en su propio terruño se afirman en una posición que es su ser-samādhi. En este sentido, que todas las cosas sean como realmente son en su posición dhármica significa que en el cuerpo-mente caído acaecen bajo el Dharma supremo del Rey Samādhi de los samādhis. O podemos decir que esas cosas están sujetas a la ley promulgada por quien llega a ser señor dondequiera que esté. Todas las cosas son reunidas en un mundo dominado por la Existenz del Rey Samādhi a través del ser y el devenir del Dharma esencial e inherente a las cosas y a través de la realidad coincidente de esas cosas con el Dharma. Todas las cosas, incluida la humanidad entera y los demás seres sentientes, en la medida en que son considerados básicamente en su puro ser en el mundo, constituyen una unidad del mundo en la vacuidad: una unidad de libertad básica e irreductible y de regulación igualmente básica e irreductible. Libre en el sentido de que cada ser está establecido como lo que es en sí mismo, y regulado en el sentido de que cada ser es como debería ser según la posición determinada para ello en tanto que vinculado al ser en el

mundo. Y la realidad que lo hace posible se cumple en la Existenz del campo de la vacuidad y se actualiza cuando mora en la Existenz señorial del Rey Samādhi de los samādhis. Del mismo modo, esta Existenz que se actualiza como naturaleza de todos los fenómenos dhármicos es en sí el señor de todos los fenómenos. Por esto nos referimos al cuerpo-mente caído como a un «uno solitario puesto al descubierto en medio de la miríada fenoménica». Aquí se revela el campo en el que un año bisiesto llega cada cuatro años y el gallo canta cada mañana al amanecer.

V

Hemos empleado los términos «orden ontológico» y «logos» para caracterizar la ley o Dharma que por ejemplo se manifiesta en el canto del gallo al amanecer. Tradicionalmente, el logos ha sido concebido como el orden racional inherente a la existencia de las cosas y ha sido considerado por la filosofía como objeto de cognición de la razón o del intelecto especulativo. En la modernidad, también ha adquirido el carácter de ley científica porque ha llegado a ser el objeto del entendimiento discursivo de la ciencia.

Una y otra vez hemos vuelto al punto en que la mismidad de una cosa, no importa cuál, nunca puede ser comprendida en el campo de ese logos. Esto parece contradecir lo que ha sido expuesto respecto a la verdadera Existenz como «cuerpo-mente caído». Ahí se consideraba la Existenz como lo que mantiene un sustento colectivo *(dhāranī)* de todos los fenómenos en sus propios terruños, esto es, allí donde son en sí mismos tal como son en sus naturalezas dhármicas, que podríamos describir también como el control de todas las cosas en su logos. Con todo, esto no niega que el logos de la existencia venga a significar algo cualitativamente distinto ya se considere desde el punto de vista de la razón o de la Existenz (la Existenz del cuerpo-mente caído).

Logos también contiene el significado de «palabra» o «habla». En el punto de vista de la Existenz, viene a significar asunto y palabra (koto). Ahí, podemos referirnos al orden racional de la existencia como palabra o habla. Al igual que las promulgaciones de la ley y el orden jurídicos son un tipo de habla sin voz que muestra a la gente el camino que debería seguir su vida social, también el orden racional es, bajo el control del Rey Samādhi de los samādhis, el habla sin voz de quien «es señor dondequiera que esté». El orden racional es, por decirlo así, su predicación del Dharma.

Desde luego, aunque hablemos de predicación del Dharma, esto no quiere decir que por una parte tengamos palabras y por otra al Dharma. La palabra expresada en la predicación es el mismo Dharma, tal como es. El Dharma es siempre la misma predicación en y a través de los fenómenos que son ese Dharma. De ahí que esta predicación pueda ser denominada una predicación sin palabras, una predicación de no-predicación.

Además, puesto que el Dharma no existe aparte de las cosas dhármicas podemos decir que en la predicación del Dharma son las cosas las que predican. Las cosas, al ser tal como son, muestran en sí mismas su propio dharma. Y mientras predican acerca de su propio dharma puede decirse que las cosas se predican a sí mismas. Por supuesto, podemos decir también que el Dharma predica acerca de las cosas cuya propia esencia intrínseca está formada por el Dharma. Estos cuatro aspectos –que el Dharma se predica a sí mismo en los fenómenos; que el Dharma predica acerca de los fenómenos; que los fenómenos predican acerca del Dharma y que los fenómenos se predican a sí mismos– se reducen a un único y mismo asunto (koto). Y el conjunto constituye el significado de la predicación dhármica.

Pero aquí hay un señor que sin predicarse a sí mismo hace que las cosas prediquen el Dharma. Y hace a las cosas revelar su propio Dharma mientras que al mismo tiempo les permite revelarse a sí mismas; hace al Dharma predicarse a sí mismo así como a las cosas. Después de todo, el Dharma no es más que el predicar de no-predicar de este señor.

Ahora bien, como hemos dicho, en el modo de ser de las cosas tal como son en sí mismas en la vacuidad, el cómo son las cosas y cómo deberían ser es completamente uno y lo mismo. Y en este uno aparece el logos como asunto y palabra (koto). Es decir, aparece la naturaleza como Dharma del ser de esas cosas. El «ser» implica «deber», luego tenemos aquí un carácter de sumisión. Supone la presencia de alguna palabra de mandato (lo que Heidegger llama *Geheiss*). En la naturaleza dhármica de las cosas que son como deberían ser hay una cualidad de atender de forma sumisa. Esta naturaleza dhármica es el imperativo del señor sobre el cuerpo-mente caído: es su imperativo categórico.

En resumen, aquí *logos* o *koto* como orden racional (donde *ratio* y *orden* son tomados en sentido ontológico) indica el modo de ser originario de las cosas allí donde se manifiestan originariamente (en el campo de *Urständigkeit*) y, al mismo tiempo, implica que éste es el modo de ser que

esas cosas deberían mostrar originariamente. El que las cosas sean de forma elemental significa que se expresan a sí mismas; y que al expresarse ellas mismas dan expresión, al mismo tiempo, al ser que las hace ser, ofreciendo testimonio de ello (en el doble sentido de evidenciar y confirmar). Esto es lo que significa el modo de ser dhármico para las cosas. Un aspecto hace referencia a las cosas predicando el Dharma y el otro a las cosas obedeciendo sus imperativos. Ambos son uno en la naturaleza como Dharma de la existencia.

Puede sonar raro decir que las cosas predican el Dharma o hablar de logos. Pero todo lo que sabemos del orden racional proviene de las cosas. Es lo que oímos de ellas. Todo nuestro conocimiento procede de y vuelve al lugar donde, en palabras de Bashō, deberíamos:

El asunto del pino
apréndelo del pino,
y el del bambú
del bambú.

El pino pronuncia el asunto (koto) del pino, el bambú el asunto del bambú. Nuestro conocer el orden racional, o logos, siempre empieza y acaba en el lugar donde las cosas hablan de sí mismas, de su propio asunto. Su punto de partida está donde las cosas se manifiestan en su propio terruño, tal como son, en su mismidad. Por eso, el que las cosas sean como realmente son y que pronuncien su propio asunto son una y la misma cosa.

Hemos dicho que en su naturaleza dhármica las cosas expresan y dan testimonio (evidencian y confirman) de aquello que las hace ser lo que son. Lo que evidencian y confirman no es otra cosa que la Existenz del «dejar caer el cuerpo-mente, el cuerpo-mente caído», que se revela como el campo de la vacuidad que hace a las cosas ser originariamente (esto es, como son y como deberían ser). No es otra cosa que el yo en la iluminación que indican las palabras anteriormente citadas de Dōgen: «Practicar y confirmar todas las cosas [dharmas] por el hecho de transferirles el propio yo es ilusorio: para todas las cosas, avanzar hacia el yo, practicar el yo y confirmarlo es la iluminación». Este yo en la iluminación es lo que le convierte en señor dondequiera que esté.

Por tanto, cuando se decía que el dharma de las cosas tiene a la vez el

carácter de predicación del Dharma y de obediencia al Dharma, lo que este dharma atestigua, –o, en otras palabras, lo que le hace predicarse a sí mismo y obedecerse a sí mismo así como aquello que predica y ordena ese Dharma– es este yo en el sentido mencionado. Es el yo como no-yo.

De la misma forma que los automóviles y los peatones que se detienen y marchan de acuerdo con las señales de tráfico confirman las leyes del tráfico y por ello también al hombre como legislador (la persona jurídica), también el año bisiesto que se da cada cuatro años o el gallo cuyo canto se escucha al amanecer, al demostrar que todas las cosas son «naturalmente de acuerdo con el Dharma» también confirman al hombre como legislador. Es hombre, impersonal y no-yo y, sin embargo, es hombre personal y yo.

En una palabra, en el terruño de la Existenz del cuerpo-mente caído aparece el sustento colectivo (dhāranī) de la totalidad del orden racional. Aquí todas las cosas, mientras son reunidas conjuntamente en el ámbito de la Existenz, llegan a ser cosas en el mundo. Como dice Dōgen: «A menos que el propio yo se esfuerze ahora mismo, ni un solo dharma o una sola cosa puede manifestarse inmediatamente él mismo...»[56].

Así pues, en el punto de vista de la Existenz, el logos como orden racional de la existencia no es diferente de la naturaleza dhármica del modo de ser original de las cosas donde cada cosa es tal como es. No es diferente de las cosas puestas al descubierto como sí mismas. Aquí, el logos es directamente la naturaleza dhármica de las cosas. Es tathatā o mismidad en el sentido en que hemos utilizado antes esos términos, siempre con una connotación de la veracidad manifiesta de una cosa. El logos es la verdadera mismidad que, al final, es la mismidad del «Así llegado» (Tathāgata).

Como es bien sabido, Heidegger interpretó la verdad como *Ἀλήθεια*, desocultamiento *(Unverborgenheit)* en el sentido de un poner al descubierto o desvelar las cosas tal como son. También puede decirse que el logos de las cosas en la vacuidad es verdadero en este sentido. Y en este poner al descubierto las cosas tal como son, la Existenz del cuerpo-mente caído se desvela a sí misma directamente como el «uno solitario puesto al descubierto en medio de la miríada de fenómenos». Es decir, ahí es donde está la verdad absoluta. Ahí es donde se encuentra la verdad absoluta.

El logos adquiere su pleno sentido principalmente en el fundamento de esa Existenz. Y desde su punto primario el logos de la razón especulativa o del entendimiento discursivo se desarrolla en las dimensiones de

la razón o el entendimiento. En la medida en que sólo es considerado desde esas dimensiones, el logos ya no es una revelación de las cosas tal como son. Para llegar a ser esa revelación el logos que se ha desarrollado de ese modo debe ser devuelto a su punto primordial, al fundamento de la Existenz vacía que se revela como el campo de śūnyatā mismo.

De esta manera, cosas como encontrarse en un año bisiesto cada cuatro años u oír al gallo cantar al amanecer significan que un campo como la Existenz asume (en su naturaleza dhármica) un dhāranī sobre todos los fenómenos dentro de este mundo de transitoriedad. Significa que un campo de Existenz comprende su propio terruño, donde es un yo que es no-yo, donde cada cosa tal como es está en su propio terruño. En este caso, la Existenz del cuerpo-mente caído también significa ser verdaderamente en el tiempo o, mejor dicho, existir verdaderamente como tiempo. Esta Existenz como nacimiento-en-el no-nacimiento está sin fondo en el tiempo o es como tiempo que ha llegado sin fondo a la plenitud del tiempo. Repitiendo lo que dijimos antes: es tiempo en el sentido del «tiempo que no es tiempo, luego es tiempo». En la Existenz a la que nos estamos refiriendo el ser es uno con la verdad (ser desvelado) del tiempo, llegando así a ser manifiesto. Es una Existenz viva en el mundo donde:

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

Es una Existenz viva en el mundo que es tiempo, en el mundo temporal, mientras que al mismo tiempo es el yo como señor y el no-yo que cumple su propia existencia. Ahí, en la verdadera Existenz el verdadero ser es uno con la verdad del tiempo; ser quiere decir «ser como el tiempo». Mientras que en el transcurso del tiempo vivir es a cada paso un nacimiento-en-el no-nacimiento. Es la vida en la que se pasa el tiempo aceptando cualquier cosa que pueda venir.

Esta Existenz, si bien siempre en el tiempo, siempre es en el principio del tiempo. Si bien es una vida concedida por medio de los padres es, sin embargo, «anterior al nacimiento de los padres». Por supuesto, este anterior no es un mero suceso temporal previo. Es más bien el principio del origen del tiempo mismo, lo anterior al origen de la temporalidad.

San Agustín se preguntó qué hacía Dios antes de crear el mundo y respondió que el tiempo fue creado por Dios junto con el mundo. En un sentido similar, el «antes del nacimiento de los padres» es anterior al tiempo mismo, es el principio del origen del tiempo. Y este principio reside directamente debajo del cuerpo-mente caído. También es anterior a todo antes temporal (todos los principios inmanentes temporalmente). El principio del tiempo mismo es anterior a todos los pasados posibles. Y es asimismo posterior a todos los futuros posibles. Los hechos pasados, no importa lo pasados que sean, y los hechos futuros, no importa lo futuros que sean, se comprenden conjuntamente en el fundamento originario del tiempo; sólo como tales vienen a ser uno y todos. Puede decirse que todos los diversos hechos posibles del pasado y el futuro se mantienen originariamente en dhāranī, en el tiempo que llega a la plenitud del tiempo desde su principio.

Antes, al hablar de la idea de la transmigración caracterizamos la esencia del nacimiento-y-muerte como una finitud infinita. Desde el punto de vista del saṃsāra-en-el nirvāṇa, esta finitud infinita no está apartada del fundamento de la Existenz del cuerpo-mente caído, para que esta Existenz sea liberada del saṃsāra en medio de la existencia samsárica. Toma su posición de nacimiento-y-muerte porque en un tiempo dado se sitúa continuamente en el principio, donde ese tiempo llega a la plenitud del tiempo, es decir, el principio del tiempo mismo.

Al tratar la frase inicial de la *Sūtra del Corazón* –«En el tiempo en que el Bodhisattva Avalokitesvara se comprometió a la práctica en profundidad del prajñāpāramitā»– se observó que la «práctica» y el «tiempo» aludidos son asuntos de esta Existenz. Esta Existenz es la Existenz del yo en el sentido de que todas las cosas «avanzan hacia el yo, practican el yo y lo confirman». Es la Existenz del yo que vive en el mundo como tiempo desde el principio, donde el tiempo llega a la plenitud del tiempo y donde el mundo mundea. La Existenz en este sentido no difiere del tiempo esencial.

Sucede lo mismo con la práctica. Ya hemos citado a Dōgen con el propósito de mostrar que la práctica del zen consiste en desprenderse del cuerpo-mente. El fundamento de la Existenz del cuerpo-mente es el punto en el cual el mundo mundea, allí donde todas las cosas son tal como son. Es el punto donde el yo es confirmado por todas las cosas (dharmas); donde, como dice Dōgen, los budas y los patriarcas han «mantenido esa observancia basada en el sentarse adecuadamente en *zazen* en el samādhi

autorregocijante». Puede servir a nuestros propósitos repetir un pasaje de Dōgen ya citado:

> Aprender el camino del Buda es aprender el propio yo. Aprender el propio yo es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo es ser confirmado por todas las cosas [dharmas]. Ser confirmado por todos los dharmas es llevar a cabo el dejar caer el propio cuerpo-mente y también el cuerpo-mente de los demás.

El dejar caer cuerpo-mente y el cuerpo-mente caído constituye la práctica del zen. Que el yo es confirmado por todos los dharmas, y que de esa forma el mundo mundea, es lo que fue llamado «el Rey Samādhi de los samādhis de piernas cruzadas». Es aquí donde todos los dharmas llegan a practicar y confirmar el yo. Éste es el sentido en el que la observancia en profundidad del *prajñāpāramitā* del que habla la *Sūtra del Corazón* puede venir a significar la Existenz del cuerpo-mente caído.

Como se apuntó en los pasajes anteriores, esta Existenz del cuerpo-mente caído denota el «uno solitario puesto al descubierto en medio de la miríada de fenómenos» y es la verdad *(Ἀληθεια)* de esa Existenz absolutamente desvelada a sí misma. Al ser testigo de este uno solitario puesto al descubierto, todo fenómeno está más lejos de sí mismo que en su propio terruño. Podemos decir que en el principio donde el mundo mundea, el mundo es más verdaderamente él mismo de lo que lo es en el mundo mismo. Que «todos los dharmas avanzan hacia el yo, practican el yo y lo confirman» significa que todos las cosas vuelven del lugar donde son menos capaces de ser verdad que cuando son en y por sí mismos, es decir, las cosas regresan a la verdad absoluta, a lo que es desvelado en su plena grandeza solitaria en medio de la miríada de cosas.

Considerado desde este enfoque, la idea de que todas las cosas avanzan hacia el yo, practican el yo y lo confirman no es diferente que definir el cuerpo-mente caído como la práctica del zen. El cuerpo-mente caído es la presencia misma del rostro original. El rostro original está presente en el lugar en que el mundo mundea, donde «el propio tesoro se abre y puede usarse a voluntad»[57]. Es el lugar del samādhi autorregocijante. No es otro que el lugar donde los budas y los patriarcas practican el zazen. En general, éste es el significado de observancia.

Hakuin (1685-1768), comentando el caso de la palabra «observancia» en la *Sūtra del Corazón*, en efecto, destaca[58]:

¿Qué hay acerca del movimiento de las propias manos y pies, o del comer y beber? ¿Qué del movimiento de las nubes, el curso de los ríos, la caída de las hojas y las flores desparramadas por el viento? Tan pronto como se intenta imprimirles una Forma, aunque sea leve, el resultado está obligado a ser el mismo que en la fábula de Chuang-tsu sobre el Caos: al sacar el Caos y poner un globo ocular en su lugar, el Caos murió.

Si, como dijimos antes, *observancia* significa el samādhi del autorregocijo, es decir, una libertad absoluta de armonía u orden, entonces la conclusión es lógica. Si no hay nada aquí que no es «el propio tesoro», en la propia disposición para usarlo como se desee, no tenemos motivo para infligir una herida en este orden permitiendo que intervenga un acto del pensamiento reflexivo, dándole la forma de globo ocular. Tan pronto como la actitud de la representación objetiva ha salido a escena, se genera la Forma como algo de fuera del yo, como alguna cosa que no es el propio tesoro y que no se presenta en la propia disposición. El caos muere. Uno ya se ha desviado de la observancia.

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

Prosiguiendo con el término «prajñāpāramitā profundo» (la sabiduría que ha llegado al más allá), Hakuin también se refiere a esto como «el excarvar perfectamente en la carne sana para hacer una herida». Y respecto al tiempo, señala de forma similar: «Aquí de nuevo, la carne sana es arrancada». Su significado es el mismo que antes. Quiere decir que hablar deliberadamente del *prajñā* y el tiempo, y pensar en ellos como cosas concretas, es idéntico a infligir en la carne sana del orden una herida. En la Existenz del cuerpo-mente caído todo prajñā y tiempo deben ser sin Forma. Son la Forma sin Forma de la Existenz.

Hasta el momento nos hemos ocupado del nacimiento-y-muerte en el plano del saṃsāra-en-el nirvāṇa como si se tratara de un problema del tiempo. La interpretación se concentra en la temporalidad de la Existenz como śūnyatā (vacuidad en su verdadero sentido). He escogido la expre-

sión de Dōgen «cuerpo-mente caído» justamente como señal de esa existencia extática como vacuidad. Esa existencia es un punto de vista de libertad absoluta, por medio de ella todo lo que es en el mundo de la transitoriedad en su naturaleza dhármica es sustentado (dhāranī) y utilizado para su propio regocijo. De ahí que cuando el yo como cuerpo-mente nace, su nacimiento es un no-nacimiento y cuando muere, su muerte es una no-muerte.

Esto no es diferente del tiempo que llega a la plenitud del tiempo desde antes del tiempo, desde el comienzo del tiempo mismo. Sin embargo, aún queda abierta la cuestión de cómo es posible que lo que llamamos historia se explique como resultado de esta clase de tiempo. Éste es el problema de la historicidad del tiempo. No importa como se sitúen las cosas en relación al punto de vista del cuerpo-mente caído, la historia humana es un mundo de seres humanos que no se han desprendido de su cuerpo-mente y deambulan continuamente en la ilusión, ignorantes del verdadero camino. Los hombres pueden ser salvados a través de la religión pero esto es un asunto individual. Las sociedades humanas vienen y van en la historia indiferentes a la salvación de los individuos. Por tanto, necesitamos preguntar concretamente si el punto de vista budista de śūnyatā no es transhistórico y por ello también ahistórico. Así es como es concebido por lo general. En las doctrinas budistas no se ha desarrollado una conciencia histórica tal como se entiende comúnmente. Sólo cabía esperar que durante el desarrollo del budismo Mahāyāna se cuestionara el problema de la historia desde el punto de vista del saṃsāra-en-el nirvāṇa y en concreto en su discusión acerca de la budeidad. Pero éste no ha sido el caso. ¿En qué estriba la causa? Ciertamente el hecho de que sea un tema de actualidad nos llevaría a remontarnos a las causas de esta ausencia, pero no es una tarea en la que podamos embarcarnos aquí. En vez de eso plantearé las diversas visiones básicas de la historia que han aparecido en Occidente y si éstas agotan en efecto las maneras posibles de examinar la historia o si el punto de vista de śūnyatā aquí expuesto puede aportar alguna.

VI

Arnold Toynbee, en su libro *La aproximación de un historiador a la religión*[59], alega razones en contra de la opinión de que la distancia entre el liberalismo y el comunismo representa el máximo vacío cultural de nues-

tra época. Ya que la oposición entre ellos es sumamente visible en nuestros días, no puede considerarse como fundamentalmente determinante del curso futuro de la humanidad. Si revisamos las fuentes de esos dos movimientos, continúa Toynbee, vemos que ambos pertenecen al mismo grupo de ideologías religiosas procedentes de las tradiciones judaicas occidentales. (Los términos «judaicas occidentales» son empleados aquí para comprender un amplio abanico de ideologías, incluidas el cristianismo, el islam y el judaísmo.) La confrontación que basta para determinar los problemas de la humanidad en su conjunto, afirma Toynbee, tiene que ser situada en la distancia existente entre el pensamiento budista y el pensamiento judaico occidental. (Aquí «budista» no incluye únicamente a las tradiciones Mahāyāna e Hīnayāna, sino también a la filosofía india prebudista y al hinduismo postbudista.) La distancia entre estos dos modos de pensamiento conforma también el fundamento de cada forma de oposición económica y cultural. Este distanciamiento, aunque de forma inmediata no sea tan obvio como la oposición entre comunismo y liberalismo, es de la máxima importancia para el futuro de toda la humanidad. Según Toynbee para la historia futura del mundo ésta es la auténtica cuestión.

En opinión de Toynbee, el pensamiento budista presenta dos rasgos característicos. El primero sostiene que los movimientos de la naturaleza y el cosmos son cíclicos. Y el segundo que aquello que rige el cosmos y el mundo del hombre es concebido como un orden impersonal (Dharma). Ésta es la concepción que determina la visión de la naturaleza y la historia halladas en el pensamiento budista. Por el contrario, de acuerdo con la visión de la historia del pensamiento judaico occidental, el tiempo histórico es lineal y todo el proceso está gobernado por un ser personal. La historia está caracterizada básicamente como algo que puede ser determinado y que puede cobrar significado gracias al intelecto y la voluntad.

Aquí el modo de pensar budista tiene una ventaja peculiar frente al modo occidental: contiene la posibilidad de ir más allá del egocentrismo innato no sólo al hombre sino a todas las cosas vivas. Pensar en los ritmos del cosmos como cíclicos o considerar que el cosmos y el mundo humano quedan bajo el control de un orden impersonal equivale a examinar las cosas desde lo concreto de cada cosa individual. Toynbee interpreta esto como un punto de vista en el que lo individual es. de una forma u

otra, disuelto en lo universal. Y así es como logra superar el egocentrismo. Pero, en cambio, a esta visión de la historia se le priva de su significado. Para un mundo donde todo se reduce al punto de vista de lo universal no puede ocurrir nada esencialmente nuevo. Las mismas cosas se van repitiendo en el movimiento cíclico de las mismas entidades universales.

Por otra parte, en el modo de pensar judaico occidental se toma la historia del mundo como algo parecido a los ritmos de la vida individual. Igual que un drama, tiene su principio, se desarrolla de acuerdo con cierto argumento y toca a su fin. En su transcurso se suceden todo tipo de crisis dramáticas y altibajos pero a la larga el argumento siempre llega a un final. Cuando la historia es concebida en términos de un drama así o como una carrera individual, el factor que la controla es la voluntad. En esta óptica lo divino mismo es concebido como un Dios personal cuya voluntad rige toda la historia. Y lo mismo hace cada persona individual que se mueve en el drama del mundo por medio de la voluntad y de otras diversas fuerzas personales. Aquí se concibe a la historia como algo que contiene su significado en su interior.

Pero, sin embargo, desde este punto de vista, el egocentrismo difunde su sombra sobre todas las cosas. Todo intento de eludirlo es vano. Una ejemplificación extraordinariamente clara de esto es el modo en que la religión de Israel está estrechamente vinculada a la conciencia de constituir una elección divina. Por supuesto, en la religión del pueblo de Israel, el egocentrismo del hombre como quien se antepone a Dios es rechazado como pecado. Pero el hombre que ha desechado su egocentrismo ante Dios, obedeciéndole incondicionalmente y siguiendo su voluntad sumisamente, acto seguido recobra la conciencia de ser el pueblo elegido en relación con los demás hombres. En suma, el egocentrismo aparece una vez más sólo en este momento y en un plano más elevado como la voluntad del yo respaldada por la voluntad de Dios. A pesar de que esta concepción de la voluntad permite proveer al mundo de sentido nunca supera su egocentrismo inicial.

Ésta es, a grandes rasgos, la tesis de Toynbee. Y en mi opinión toca lo esencial del asunto. La historia está esencialmente relacionada con el hecho de que el yo aquí descrito como centrado en sí llega a actuar desde su interior en cierto sentido como una personalidad. Esto sucede en forma de contraste con el mundo de la naturaleza. De ese modo, ¿qué cla-

se de significación posee la historia cuando se considera desde el punto de vista de la religión?

El egocentrismo humano es una fijación permanente en las religiones de Occidente. Una vez negado reaparece a la manera del pueblo elegido de Dios. Bajo el concepto de una elección divina se oculta la proyección directa sobre Dios del deseo del pueblo de Israel de que Dios sea severo en sus juicios con los demás pueblos. La petición inconsciente del yo de condenar a los otros pueblos se proyecta en Dios. Dicho crudamente, aquí hay un resentimiento que llega en la forma de un egocentrismo que pasa por Dios para así llegar a ser religioso. El completo abandono de sí y la humildad incondicional (*Demut* total) hacia Dios da la vuelta a su propio acuerdo y se coloca como la piedra de toque de una superioridad compleja frente a los demás hombres, y eso sólo al nivel prereflexivo y prevoluntario al que se refiere esa profunda psicología.

Sea como fuere, no podemos sino tener la sensación de que a pesar de una abnegación religiosa del yo, las raíces de este punto de vista egocéntrico continúan profundamente inalterables. En ese punto entra en juego una reacción inconsciente que vuelve esta abnegación en egocentrismo disfrazado inconscientemente. Este punto ha sufrido el más duro de los ataques de un gran número de críticos modernos del cristianismo, en particular, Feuerbach y Nietzsche.

La posibilidad de que una inversión así permanezca incontestable deja intactas las raíces del egocentrismo como una fuerza inconsciente y apunta a una cierta falta de transparencia en la propia iluminación, que es la quintaesencia del yo del hombre. El yo permanece opaco y ya no es penetrado hasta su centro. En terminología budista, el yo todavía lleva intacto el avidyā básico (la oscuridad de la ignorancia) como su raíz. Por tanto, si es cierto que la historia sólo puede ser dotada de un significado desde el punto de vista del yo o de lo que llamamos subjetividad, el cual a pesar de su nombre de personalidad no puede evitar ser egocéntrico, también la historia sería esencialmente un mundo de existencia cargada de avidyā y por eso estaría además ligada a la posición del karma y a sus frutos. En realidad, esta situación acompaña constantemente a la historia, la sigue a todas partes como una sombra.

Por el contrario, se sostiene generalmente que la historicidad tiende a diluirse cuando se orienta hacia una negación radical de la centralidad del yo a través del proceso de la disolución de lo individual y de lo personal

en lo universal y en lo impersonal. Ésta ha sido durante mucho tiempo la visión convencional de Occidente. Como hemos visto antes, incluso un historiador tan eminente como Toynbee es de esta opinión. Esta opinión nos envolvería en un dilema que complicaría a la religión y la historia. Pero ¿es ésta realmente la cuestión?

En primer lugar, la interpretación del budismo por parte de Toynbee que acabamos de explicar y en concreto su interpretación del budismo Mahāyāna es discutible. Parece asumir que la concepción del tiempo en el budismo Mahāyāna es meramente cíclica y que todas las cosas están regidas por un Dharma impersonal y de este modo introduce una ambigüedad en el significado de la historia o bien una ausencia de conciencia histórica. Examinado desde la idea occidental de la historia puede ser ésta la manera en que aparece, pero las cosas no son tan simples. Aquí, por fin topamos con el problema decisivo.

Con respecto a la denominada naturaleza cíclica del tiempo, todas las religiones que pueden ser caracterizadas en términos de *mythos* comparten la visión en común de que el tiempo es recurrente y ahistórico. Aun dentro de la misma filosofía, donde se supone que la liberación de los modos de vida y pensamiento míticos representa su rasgo característico (tema antes mencionado en referencia al carácter de la filosofía de la antigua Grecia), existen numerosos ejemplos de la consideración cíclica del tiempo. Esta idea del tiempo es lo bastante adecuada si examinamos el universo o todas las cosas del universo desde el punto de vista de la naturaleza. En el mundo de la naturaleza, las cuatro estaciones se siguen una a otra periódicamente y los bloques de tiempo que llamamos meses y años continúan la recurrencia. El tiempo de la naturaleza, incluido el tiempo astronómico, siempre regresa a su punto de partida, una vez tras otra, siguiendo el mismo recorrido.

Puede pensarse la vida del hombre de manera similar de acuerdo con este tiempo cíclico, incluso sus contenidos. Por ejemplo en el Japón antiguo, durante la cosecha del nuevo arroz, el vino recién obtenido era ofrecido en el palacio real a las deidades del cielo y la tierra. En la celebración, el emperador y sus subordinados bebían el vino todos juntos. Se cuenta que en la antigüedad esta ceremonia de acción de gracias tenía lugar cada año. Probablemente se llevaba a cabo por la firme convicción de que este vino poseía una cualidad de maná. Cuando un hombre bebía vino hecho del nuevo arroz, la fuerza espiritual inherente al arroz

confería nuevas garantías a su vida y una seguridad nueva a su existencia.

El arroz está también vinculado a la fuerza generativa latente en la tierra nativa. Esta fuerza de la tierra funciona para sostener la existencia del hombre. A causa de que el emperador y sus súbditos bebían el mismo vino, las relaciones entre el gobernador y los gobernados que posibilitaban la cohesión política y constituían el estado eran también renovadas. Es más, todo esto está basado en una relación entre el hombre y los dioses. En otras palabras, las relaciones entre el hombre y los dioses, los dioses y la tierra, el hombre y la tierra, el hombre y el hombre forman un todo, un vínculo social y políticamente unificador, cuya integridad se renueva una vez al año. Con esta finalidad se mantiene sin falta una fiesta anual en una fecha establecida. Si no se observara, la vida de todo el año siguiente no podría continuar con una base sólida. Al observar la festividad se garantizaba y regeneraba la vida durante el año que iba a tener lugar y hasta que llegase la siguiente fiesta, la existencia del hombre, la existencia y el nexo sociopolítico del estado, la producción de arroz y otras actividades económicas de todo el año. Puesto que todo envejece después de que un año haya transcurrido, debe ser regenerado de nuevo al final del ciclo anual. El nexo total debe volver a ponerse en orden y solidificarse por medio de la misma fuerza vital concedida por los mismos ritos festivos. Esto es lo que quiere decir que la vida es cíclica.

Aquí, el carácter de la historia en su sentido original no se muestra claramente. El mundo natural y el humano se mueven al mismo paso según un acuerdo definido. La vida humana en sus diversas fases tiene sus propias convenciones y marcha de acuerdo con sus normas. Las convenciones que han venido a formar parte de la vida cotidiana, mientras mantienen sus bases en la religión, han estado con nosotros desde el principio de la historia o, como el ejemplo expuesto, desde los inicios de la constitución del estado. En otros palabras, la historia es concebible sólo en términos de la repetición de algo recurrente. Cada desviación de este recorrido es condenada como pecado o profanación. Maldad y pecado en sentido ético-religioso significan apartarse de las normas de la vida, esto es, del molde que ha estado vigente desde los comienzos de la historia. Para decirlo de forma sencilla, las religiones que se basan en el mito producen tal concepción. Al mismo tiempo, pienso que es digno de destacar que, en el mito japonés del nacimiento de la nación, los principios de constitución del estado están asentados en un hecho de-una-

vez-por-todas, no recurrente: el descenso a la tierra del nieto de la deidad del sol.

En múltiples aspectos, afirmar que la conciencia histórica se ha originado con el pueblo judío contiene serios problemas. La conciencia histórica ha visto desde entonces extraordinarios desarrollos en Occidente. En concreto, en la modernidad, la misma vida humana va tomando forma gradualmente a través de la conciencia histórica del hombre. Pero ¿qué implica este desarrollo?

Sin duda, también en el cristianismo como en el Japón antiguo, la rectitud era considerada como una vida en la obediencia al esquema de las cosas ordenado divinamente. Pero en las enseñanzas cristianas el hombre es visto como quien se ha rebelado contra la voluntad de Dios y ha roto el orden divino. El pecado se convierte en el factor más esencial de la visión cristiana del hombre en la historia. En el concepto de pecado original, la conciencia del hombre del pecado, es decir, de su separación de Dios, está íntimamente ligada a la conciencia del hombre de su existencia como ser autónomo e independiente. La implicación de la conciencia del pecado es conocida como parte de la conciencia subjetiva de la existencia del hombre.

Y, al mismo tiempo, la conciencia de la libertad que está ausente del punto de vista de la recurrencia cíclica hallada en las religiones míticas ha aparecido en el cristianismo a la vez que la conciencia del ser sí mismo individual. También podemos decir que sólo aquí el tiempo ha dejado de ser recurrente, por lo que cada paso de la vida humana llega a ser parte de un drama y cada instante del tiempo llega a ser algo nuevo y creativo fuera del cual pueden emerger nuevas cosas.

En una palabra, la conciencia de la propia existencia en el hombre ha surgido en relación a tres factores: la conciencia del pecado original, la conciencia de la libertad, y la conciencia de la naturaleza única *(Einmaligkeit)* del tiempo. La conciencia de la historia está vinculada aquí a una conciencia de la existencia egocéntrica. Y puesto que la salvación es considerada como un hecho histórico a través del cual este modo de ser egocéntrico hallado en el pecado original se conquista mediante una reconciliación con Dios, la religión es en definitiva constituida con la libertad humana y la historicidad como sus fundamentos y el pecado original como su piedra de toque. Este tipo de religión descansa sobre un punto de vista fundado más profundamente que el mito. Por esa razón, cuando se-

guimos la historia, nos encontramos inevitablemente un punto de vista vinculado con el problema de la autoconciencia del hombre y, junto con él, el problema del pecado, la libertad y la historicidad del tiempo. Este punto de vista recorre como una sola amenaza todo el cristianismo y su precursor, la religión de los profetas hebreos.

¿Qué clase de problema implica esta situación para la cristiandad? No puedo entrar aquí en una consideración detallada del tema; al respecto, no puedo más que mencionar nuestra preocupación actual, el problema de la historicidad desde la perspectiva de śūnyatā. Dentro de esos límites, me parece que los puntos problemáticos contenidos en el cristianismo están relacionados con los tres factores antes referidos como implícitos en la conciencia cristiana de la propia existencia del hombre: la conciencia de pecado, la conciencia de libertad y la conciencia de la naturaleza única del tiempo.

El primer punto en cuestión tiene que ver con el carácter egocéntrico que aparece en la autoconciencia del hombre religioso. Como planteamos antes, en el cristianismo, donde los comienzos de la historia son pensados como involucrados con el pecado, por una parte, el nacimiento y desarrollo de la historia, y por otra, la existencia del hombre centrada en el yo, están esencialmente vinculadas una con otra. (En este aspecto, Kant ha observado que el mal fue tomado como el origen de la historia.) Además, la conquista de esta existencia, es decir, la salvación producida a través de la expiación del pecado original y la reconciliación con Dios, es asumida como un evento histórico, preparado por el curso de la historia de acuerdo con un plan divino. La encarnación del Hijo de Dios en Jesucristo y la expiación del pecado a través de su muerte en la cruz son considerados como lo que ha posibilitado el plano de la salvación del hombre en la historia, esto es, han revelado el *agapé* de Dios en la historia; el énfasis recae aquí en la facticidad histórica. El *agapé* de Dios es revelado en la historia: proviene de parte de Dios y va hacia el ser humano egocéntrico que lleva el peso del pecado original. El arrepentimiento y la fe por parte del hombre están relacionados con esta revelación histórica, esto es, con Jesucristo como una realidad histórica actual.

Ahora bien, la concepción religiosa que surge así lleva un carácter de absolutidad exclusiva que no deja espacio para una relación con las demás religiones. La facticidad histórica de cualquier *factum* o actualidad es absolutamente inconmensurable como tal, pues se acentúa el carácter de

facticidad histórica que pertenece a los objetos de la fe religiosa. En un caso como éste, la absolutidad requerida de una verdad religiosa se combina con la naturaleza irreversible del hecho histórico, es decir, con el resultado de que esta visión de la fe no puede sino reclamar para sí una absolutidad exclusiva. En este punto la intolerancia asoma su cabeza inevitablemente. Como la conciencia de pueblo elegido de la religión de Israel, tenemos aquí otro caso de dimensión religiosa centrada en el yo a la que se refería Toynbee.

La intolerancia aquí tiene que ver esencialmente con el hecho de que la fe nace de una perspectiva personal: la perspectiva de una relación personal con un Dios personal. Esto es así porque, en definitiva, en la religión lo personal contiene alguna clase de egocentrismo. En consecuencia, la fe del cristianismo no pudo evitar los antagonismos, activados de tiempo en tiempo, entre este egocentrismo y el otro elemento del *agapé*, es decir, el amor al prójimo. Las batallas por la conquista de los paganos que vemos al final de la antigüedad, durante toda la edad media (como en las Cruzadas, por ejemplo) y en toda la era moderna, la persecución de la herejía, la Inquisición, las guerras de religión dentro del mundo cristiano y la intolerancia, así como el fenómeno similar del Islam, están ausentes en la historia del budismo.

La segunda zona problemática que me gustaría poner en relación con la visión cristiana de la historia es su escatología. Es normal encontrar en las religiones míticas una escatología recurrente según la cual, al final de su ciclo periódico, el mundo perece en una gran conflagración y surge un nuevo mundo de sus cenizas. En el budismo también el pensamiento es dado al nacimiento, la existencia, la destrucción y la vacuidad del mundo. No hay tal carácter cíclico en la escatología cristiana, pero, como es bien sabido, el *eschaton* que brota sin aviso de Dios hacia el mundo y lleva a la historia a su fin está relacionado con la segunda venida de Cristo y el juicio final.

Ahora bien, me parece que hay problemas con esta noción del fin de la historia. De acuerdo con los principios del cristianismo, el juicio final se considera como un hecho histórico que realmente tendrá lugar en el mundo histórico. La epifanía de algo transhistórico que llevará toda la historia previa a su conclusión está representada aquí como un suceso irrepetible perteneciente sólo a la dimensión del hecho histórico. Esto en mi opinión es discutible. La historia de Europa está llena de ejemplos que

muestran una lectura literal del eschaton del hecho histórico, sucumbiendo al pánico ante la inminencia del fin del mundo. Hoy en día, no pensamos que sea posible tomar literalmente la idea de un final de la historia como algo inmanente a la historia misma. La teología contemporánea toma la escatología lo bastante seriamente como para que puede resultar posible una interpretación existencial. Pero incluso en ese caso, todavía sería difícil pensar el eschaton como algo inherente al hecho histórico.

Para resumir, en el cristianismo fue asumida la historicidad del tiempo único y fue descartado el tiempo recurrente de las religiones míticas. Junto a esto, la escatología mítica se convirtió en una escatología histórica. El eschaton entonces vino a ser considerado como aquello que lleva a término, en la dimensión del hecho histórico y como un acontecimiento histórico irrepetible, la totalidad de la historia anterior de la humanidad. De esta manera podría hacerse de toda la historia anterior una prehistoria, como en el caso incluso de pensadores modernos como Marx y Nietzsche, o como el «tiempo intermedio» del que hablan los teólogos cristianos.

Aunque admitiría que el establecimiento de la conciencia histórica fue un acontecimiento que hizo época, todavía me parece problemática esta conciencia por estar entrelazada con esa clase de escatología y esa representación del fin de la historia. (Todo esto está ligado a la visión cristiana de los orígenes de la historia en el pecado original, un asunto que tendremos la ocasión de tratar más tarde.)

Después del establecimiento de la conciencia histórica moderna y de la constitución de la historia como una ciencia, la escatología ha dejado, por lo general, de figurar en la visión de la historia de quienes hacen del hecho histórico el tema de su estudio. En la dimensión del hecho histórico inmanente es sencillamente impensable que aparezca un eschaton en la historia desde fuera. En esa dimensión, es totalmente posible concebir alguna orientación o algún propósito inmanente a la historia, aunque no como algo que va hacia un fin. Una de las expresiones más simplistas de esto se ve en la idea de progreso característica de la Ilustración dieciochesca.

La noción idealista del avance progresivo y ascendente de la humanidad en la historia permanece diametralmente opuesta a la visión escatológica de la historia. Sin embargo, incluso esta concepción unilateral con-

tiene en ella un elemento innegable de conciencia histórica. Según la idea de un último día en el que todo será sometido al juicio divino, el mundo histórico revela su aspecto de progreso incesante a través del despliegue de novísimos desarrollos. Aún en nuestros días, quienes adoptan una posición firme en la idea de progreso lo hacen fundamentalmente desde esa visión de la historia.

En términos de su génesis, esta visión de la historia apareció como confrontada a la fe cristiana y a su intolerancia. Esta visión de la historia está basada en la confianza en la razón humana. Este énfasis en la razón se puso en marcha en medio de conflictos sangrientos dentro del mundo cristiano, por la voluntad de hallar un punto de vista común al margen de la fe dogmática. De ahí que este punto de vista racional naciera de un espíritu de tolerancia. Por una parte, se dirigió hacia los resultados del deísmo con la intención de reinterpretar las doctrinas cristianas desde una óptica racional. Más tarde, se desarrolló en las perspectivas de la filosofía de la religión y de la ciencia de la religión, esta última dividida en psicología, sociología, antropología, historia (como historia de las religiones), y así sucesivamente, penetrada y gobernada totalmente por una actitud de tolerancia religiosa. Por otra parte, el punto de vista racional se desarrolló en dirección a una aproximación científica a la historia y a la sociedad en la que la tendencia dominante era criticar la religión u oponerse abiertamente a ella. La visión de la historia como progreso, en general, seguía esta última orientación.

Todo esto tiene algo que ver con la tercera problemática, que apunta a un aspecto relacionado con la autoconciencia humana subjetiva y que no puede agotarse meramente en términos del pecado original: me refiero al hecho de que el punto de vista racional y la demanda de racionalidad en los dominios del conocimiento y la praxis están implicados en esta autoconciencia. A nivel fundamental, este punto de vista de la razón se reduce a la libertad del hombre como ser racional. La libertad humana contiene en su base no sólo el aspecto del pecado en la relación del hombre con Dios, sino también el de la relación del hombre consigo mismo, que puede ser vista como razón. En eso se oculta al mismo tiempo la discordia entre fe y razón y entre tolerancia e intolerancia, de la que el cristianismo nunca ha estado libre en el curso de toda su historia.

Por supuesto, no podemos pensar la historia sólo como un progreso de la razón humana. Es significativo, por ejemplo, que un historiador

contemporáneo como Butterfield trate la noción de «juicio» no como dogma de fe sino como una categoría a través de la cual elucidar la historia[60]. Además, la aparición de cosas como el nihilismo de Nietzsche, con su declaración de que «Dios ha muerto», significa que las nociones cristianas de escatología y juicio divino han perdido su poder para dar una dirección al espíritu humano. Al mismo tiempo se dirige críticamente contra el «asesino de Dios» con su idea superficial de racionalismo optimista. El nihilismo de Nietzsche se convierte en un escepticismo radical, una espada de doble filo contra dichos puntos de vista conflictivos. La idea de progreso, por tanto, no puede ser más la única categoría a través de la cual elucidar la historia. Pero, aun así, el problema de la conciencia histórica moderna que toma forma en torno a la idea de progreso apenas puede ser solventado meramente por el hecho de volver a una visión escatológica de la historia.

En esta sección he intentado averiguar por una parte qué problemas están implicados en el acontecimiento simultáneo de la conciencia del hombre de su existencia subjetiva en las religiones que Toynbee denomina judaicas occidentales: en concreto en el cristianismo; por otra, los problemas contenidos en la historicidad en su doble sentido de conciencia histórica y de la historia que llega a ser consciente de sí misma. Los tres problemas que hemos tratado están relacionados básicamente unos con otros y si los seguimos, llegamos a la noción de una personalidad divina y por eso, también, una personalidad humana[61].

VII

A pesar de que las visiones cristiana e ilustrada de la historia representan puntos de vista diametralmente opuestos, ambas coinciden en reconocer un significado en la historia. El cristianismo, desde su concepción teocéntrica de la fe, considera que la providencia divina opera en la historia; la Ilustración, desde su concepción antropocéntrica de la razón, sitúa el *telos* de la historia en la racionalización consumada de la vida humana. En contraposición a ambas, la visión del mundo del nihilismo moderno vuelve a un abismo en el que al final no sólo la historia sino también todo los procesos del mundo se transforman en sinsentido. Esta situación abisal significa una trascendencia extática del ser en el mundo humano y es la estructura de la existencia autoconsciente del hombre en sus situaciones límite.

El punto de vista del eterno retorno como una revelación de la voluntad de poder de Nietzsche supone un giro completo a este nihilismo. Este eterno retorno es diferente de la forma cíclica de los procesos del mundo hallada en las religiones míticas, por el hecho de que el eterno retorno incluye la totalidad de los procesos considerados como nuevas creaciones de la historia. De acuerdo con esto, no puede ser caracterizado simplemente como ahistórico. Históricamente el nihilismo ha surgido de las profundidades de la historia occidental en la forma de autorreflexión intransigente. Por eso, el giro que dio el nihilismo a partir de la «voluntad de poder» se vio vinculado con el problema de la historia. Pero en la medida en que la voluntad de poder se reduce a la perspectiva del eterno retorno, también el significado que da a la historia en su fundamento último, es decir, en el ámbito de la trascendencia extática, está basado sólo en un polo negativo.

Sin embargo, no debemos pasar por alto el polo positivo del pensamiento de Nietzsche. Desde la perspectiva de la voluntad de poder, todo significado histórico, que había perdido su significado a causa de la nihilidad, fue provisionalmente restaurado en un modo afirmativo junto a todos los significados del mundo como el resultado de la fundación de valores que la voluntad de poder había intentado. El punto de vista de la voluntad de poder y del eterno retorno es un punto de vista de la gran afirmación, que no podía sino aparecer después de una gran negación nihilista. Todos los significados de la historia en su sentido habitual (como históricamente inmanente) –incluso aquellos significados que la razón humana confiere a la historia al hacer de sí misma un principio de significado– perdieron su sentido por causa de la nihilidad y luego lo recuperaron una vez más cuando la voluntad de poder, como trascendencia extática, los transformó en su propia perspectiva. Pero si la voluntad de poder, como el fundamento extático en el que esos significados son restablecidos, sólo se revela en el ámbito del eterno retorno del mismo mundo temporal, finalmente el restablecimiento de la historia no puede ser completo. Mientras no pueda llevarse hasta las últimas consecuencias la visión de que algo absolutamente nuevo está siendo creado en el tiempo, la historia queda privada de su verdadero significado.

En este punto, la visión de Nietzsche del eterno retorno conlleva un problema que es justo el opuesto del que encontramos en la escatología cristiana. Como hemos visto, el cristianismo rompió el carácter cíclico

del tiempo mítico y confirió historicidad al tiempo. Pero a la vez también suplió el final mítico del tiempo con la historicidad, de manera que se esperaba que el *eschaton* descendiera desde una dimensión transhistórica y apareciera en la dimensión histórica del acontecimiento único e irrepetible de la segunda venida de Cristo y el juicio final: un acontecimiento histórico que llevaría toda la historia a su final. Así, la historicidad de la historia era llevada a su cumplimiento por medio de la historicidad de la escatología, de manera que se escribía un periodo final para la historia real misma. En el pensamiento de Nietzsche del eterno retorno no hay un tal final y la historia actual es empujada en dirección a un fin inmanente (denominado, desde el punto de vista del presente, el «superhombre»). Al ser el eterno retorno un fundamento último extático (y en este sentido transhistórico), la historia no está predestinada a un fin súbito y tiene asegurada su infinitud con el único precio de no poder rehabilitar plenamente su historicidad.

Por lo tanto, la pregunta decisiva viene a ser ésta: ¿Cómo puede lo que llamamos historia llevar su historicidad hasta sus últimas raíces transhistóricas, sin acabar como historia en manos de lo transhistórico? En otros términos: ¿Cómo es posible para la historia llegar a ser radicalmente histórica en virtud de que su historicidad sea llevada a cabo a través de un fundamento transhistórico? Creo que la pregunta nos conduce inevitablemente a la relación entre la historia y la perspectiva de śūnyatā. Queda por ver de qué manera.

El problema de la escatología no tiene nada que ver con un final de la historia en el sentido de un cataclismo por el cual la tierra se enfriara y la humanidad quedara aniquilada. Más bien tiene que ver con la pregunta de la dimensión transhistórica que se despierta a través de la conciencia de la existencia histórica. Éste es el problema del fin de la historia en un sentido religioso. En concreto, encontramos en el cristianismo la afirmación de que el camino de salvación para el hombre fue transmitido a la historia desde una dimensión transhistórica en el acontecimiento histórico de la encarnación de Cristo. La encarnación es el inicio del eschaton, por así decirlo, que será llevado a su cumplimiento a través del acontecimiento histórico futuro de la segunda venida de Cristo.

Ahora bien, la noción del fin de la historia corresponde a la del comienzo de la historia; pues si tiene un final debe tener también un comienzo. Dicho comienzo es la caída de Adán. La encarnación de Cristo

tuvo lugar para traer la salvación al hombre que vivía en estado de pecado desde la caída, esto es, para anunciar un fin a la historia que había empezado con Adán. La historia se inicia con el pecado de Adán y termina con la segunda venida de Cristo. O podemos decir que en su comienzo se halla el castigo de Dios y en su término el juicio final. Puesto que la caída, la encarnación y la segunda venida son acontecimientos históricos irrepetibles, considerados dentro de la historia, la religión está situada esencialmente en el ámbito de la historia; y, a la inversa, la historia está situada en el ámbito de la religión. La historia de la salvación y la historia del juicio como tales son religión.

No obstante, la representación del fin de la historia resulta un problema extraño a la conciencia histórica moderna. En ese punto, la escatología cae de nuevo en la idea del fin del mundo de las religiones míticas. Aquí vemos una regresión a la dimensión donde, por ejemplo, las personas conciben el enfriamiento del planeta como un destino impuesto por la voluntad de la naturaleza o ven el castigo de Dios en las catástrofes naturales como las inundaciones y los terremotos. Pero, la conciencia histórica moderna, tal como se expresa en la historia como ciencia o rama de estudio, surge en el punto en que el eschaton deja de tener relevancia, allí donde la conciencia histórica se compromete con la razón. Puede decirse lo mismo tanto del principio de la historia como de su final, pues según esto ya nadie en el mundo contemporáneo cree que la historia de la humanidad empiece literalmente con la caída de Adán.

El hecho de que la historia tiene un principio y un final debe ser negado terminantemente desde el punto de vista de la conciencia histórica. Y esta visión inmanente, la visión que se desarrolla en la ciencia de la historia, no es menos esencial ni indispensable para la historia que la visión transhistórica que se despliega en una concepción religiosa de la historia. Por tanto, la idea del principio y el fin de la historia que recorre toda la tradición de las enseñanzas cristianas choca con este punto de vista y deja abierto un problema. Se trata de comprender el significado de unas nociones, cuyo contexto de interpretación en el cristianismo tradicional todavía permanece confinado al marco de la antigua mitología.

¿Cómo han llegado las cosas a ese punto? La respuesta se orienta en una concepción de Dios como un ser personal que posee una voluntad consciente. El principio y fin de la historia son pensados en términos de castigo y juicio divinos. La historia se interpreta como una historia del

juicio o una historia de la salvación, a través de Dios. Detrás de la historia hay un Dios que administra el mundo con sabiduría y voluntad o con buena voluntad, sabiduría y providencia. Y sólo a través de la voluntad de Dios la historia empieza y alcanza su final. Estos acontecimientos son revelaciones de la voluntad divina. Esta visión de la historia según un principio y un final está conectada con la concepción personal de Dios desde una dimensión transhistórica; se trataría de un ser personal egocéntrico, en su caso teocéntrico, poseedor de voluntad. En fin: Dios es un ser.

No se puede negar que la imagen de un Dios personal, un Dios de justicia o un Dios de amor ha llevado lo sagrado a los seres humanos como un sujeto vivo, un Dios indudablemente sin igual en la sacralidad de toda su majestad y gracia; de este modo, ha conducido a la conciencia y al amor humanos a una transformación profunda y con ello ha ensalzado la personalidad humana. Y sólo esto debería hacer más deseable que la solución a la problemática expuesta más arriba se revelara en el futuro en el propio cristianismo. Esto me parece necesario no sólo para construir una visión de la historia adecuada para la humanidad futura, sino también para esa misma cristiandad que podría afrontar con éxito la visión secularizada de la historia del mundo moderno.

Respecto al eterno retorno de Nietzsche, mientras el término «eterno» tenga validez no hay tampoco principio ni fin; y mientras tenga validez el término «retorno» el mismo principio y el mismo fin siempre se repetirán. Los dos son aquí uno y lo mismo.

Este sinsentido ilimitado, rodeado por un aura de nihilismo, es superado a través de un giro por el cual el punto de vista de la voluntad de poder es desprovisto de este sinsentido y el mundo se convierte en la epifanía de esa voluntad. Desde esta perspectiva, la «voluntad de querer» impregna todos los procesos del mundo que entran en el «juego» del perfecto abandono y de los espíritus elevados en el campo de la pureza nueva de la «inocencia del devenir» *(Unschuld des Werdens)*. Esto es lo que podemos llamar una versión «voluntarista» modernizada de Heráclito. También puede ser interpretado como una de las tendencias del pensamiento occidental que más se acercan a la perspectiva budista de śūnyatā. Parece que estamos respirando aquí el mismo aire puro de montaña que sentimos al aproximarnos al punto de vista de Dōgen con las palabras: «Nos encontramos con un año bisiesto cada cuatro./ Los gallos cantan a las cuatro de la mañana». Y, también, «No tengo un solo ápice del Dharma

del Buda. Ahora paso el tiempo aceptando cualquier cosa que pueda venir».

Pero a pesar de esto, el «eterno retorno» no hace al tiempo ser verdaderamente tiempo. Nietzsche también se refiere al instante como el parpadeo de un ojo *(Augenblick)*, pero es un momento asociado al transfondo del eterno retorno y por ello no posee la infundamentación del verdadero momento. Por eso, no puede significar el punto donde algo nuevo puede tener lugar verdaderamente. Como destacamos antes, la historicidad de la historia no puede quedar aquí rehabilitada completamente.

¿Cómo llegan a ese punto las cosas? Aquí, también debe decirse finalmente, un tipo de ser como la voluntad de poder ha sido concebido sobre un plano transhistórico. Desde luego, no es una entidad como el Dios del cristianismo. No es el fundamento absoluto del ser sino el principio del absoluto devenir. Tampoco es considerado como algo objetivo. Es nuestro propio yo como tal, que es una epifanía de esa voluntad. En sus fundamentos, el punto de vista de la voluntad de poder quizás pueda ser comparado a la unión mística del *Brahman* y *atman* que encontramos en la antigua India: «todo eso eres tú» *(tat tvam asi)*. Si la comparación es válida, es ciertamente un paso importante hacia adelante. Y, sin embargo, en tanto que aquí se trata de la voluntad, es decir, algo concebido en la tercera persona gramatical, aún no se ha librado del carácter de un ser.

Aunque según Nietzsche podemos decir que nuestro yo es, en realidad, «eso», no podemos decir, sin embargo, que «eso» es en sí mismo, en efecto, nuestro yo. En otros términos, aunque se pueda hablar de un «yo que no es un yo», no puede sin embargo hablarse de un «yo que es no-yo». Esto nos lleva a una diferencia fundamental entre la posición de Nietzsche y la del zen que se refiere, por ejemplo, a la Existenz del «dejar caer cuerpo-mente, cuerpo-mente caído», como el Rey Samādhi de los samādhis del yo mismo como tal, con los ojos horizontales y la nariz vertical.

El que la voluntad de poder se involucre dentro de algo que no retorna todavía completamente al yo indica que éste sigue siendo representado como un ser que es. Si se hubiera retornado completamente al yo, no encontraríamos ni una sola hebra, en la dimensión extática y transhistórica, de la Existenz en el Rey Samādhi de los samādhis. Entonces el rostro original del tiempo sería desvelado en el tiempo al originarse como tiempo verdaderamente sin fondo; y el rostro original de la historia

sería desvelado en la restauración completa y radical de su historicidad.

En la perspectiva del yo, este tiempo y esta historia es la del dejar caer cuerpo-mente, cuerpo-mente caído; la del saṃsāra-en-el nirvāṇa; en una palabra, el punto de vista de śūnyatā. Es el punto de vista de la realidad real y completa. Por el contrario, la perspectiva de Nietzsche, que sustituye el poder dador de vida del Dios del cristianismo por la voluntad de poder, representa junto a su profundo sentido de la modernidad una regresión al *mythos*. Conceptos como el eterno retorno y lo dionisíaco apuntan a esa regresión; con ello, sus conceptos de tiempo, historicidad y realidad quedan anulados.

Al referirse a la noción del tiempo hallada en la *Sūtra del Corazón*, Hakuin observa que «éste, también, arranca la carne sana» y luego añade tres comentarios:

> *Antes de que todas las kalpas pasen y después de que todas las kalpas vengan.*
> *Una luz espiritual maravillosa centellea con frío austero en la fina hendura del filo de un cuchillo.*
> *Una gema redonda, que brilla en la noche oscura, sale a la luz en su caja.*

Y añade un verso zen:

> *Ayer al amanecer barrí el hollín del año viejo,*
> *esta noche muelo y amaso harina para los dulces del año nuevo.*
> *Hay un pino con sus raíces y un naranjo con sus hojas.*
> *Luego me pongo ropas nuevas y espero la llegada de los invitados*[62].

Basta con las palabras de Hakuin para que nos hagamos una idea de lo radicalmente real que es el tiempo en el budismo y de la perspectiva en que se funda esa visión tan radicalmente realista. Antes sugerí que es en el punto de vista de śūnyatā donde la historicidad es capaz de realizarse radicalmente. Me gustaría volver sobre este asunto en el último capítulo.

6. Śūnyatā e historia

I

En primer lugar, volveré sobre mis recelos anteriores respecto a la interpretación que hace Toynbee de la concepción budista del tiempo como meramente cíclica. Un proceder del mundo cíclico hasta el punto de que carece de principio y fin implica infinitud. Pero en la medida en que llega a un final para volver a su principio, ese carácter cíclico indica finitud. Así pues, posee, por decirlo de alguna manera, una finitud infinita, o bien, podría expresarse como una finitud de orden superior. Este orden más elevado de finitud (que ha sido denominado eterno retorno) sólo logra ser infinito respecto a la repetición del movimiento cíclico que sigue el mismo curso una y otra vez sin fin. Pero puesto que este retorno interminable es un eterno retorno del mismo tipo de acontecimientos y fenómenos, su interminabilidad es pura abstracción. Cuando ya todo ha sido dicho y hecho la infinitud carece de sentido o, dicho en palabras de Nietzsche, es *umsonst* (vana).

La frase budista «desde el tiempo pasado sin principio» ¿no pertenece a una dimensión distinta? Es cierto que el kalpa es pensado en términos de un sistema temporal cerrado, acabado en sí mismo. Y que a partir de la sucesión de estos kalpas se concibe un sistema formal de orden superior, dirigido a su vez hacia unos sistemas todavía más elevados y más abarcadores. De una acumulación de kalpas menores se concibe un kalpa mayor, y de su acumulación, uno aún más grande, y así sucesivamente sin fin. Sin embargo, en este caso, todos los sistemas temporales imaginados uno tras otro en esferas aún más abarcadoras son simultáneos. Piénsese en la rotación de la tierra alrededor del sol en el sistema solar, cuyo conjunto, a su vez, se mueve alrededor de algún otro centro. Y luego imagínese un círculo que se amplía continuamente según ese modelo y que sigue así hasta el infinito. De este modo tiene sentido hablar de la participación simultánea de la tierra en esos movimientos en cada instan-

te del tiempo, en cada «ahora». Del mismo modo sucede con los kalpas.

Con esto me refiero a algo distinto del sistema cíclico, sin fin, del tiempo idéntico, en el cual el mismo proceso del mundo vuelve a producirse en eterno retorno una y otra vez. En el eterno retorno suponemos un antes y un después en las sucesivas repeticiones del mismo tiempo del mundo y en esa reiteración el tiempo es representado pura y simplemente como una línea recta, sin principio ni fin. En el budismo el tiempo es cíclico pues todos sus sistemas temporales son simultáneos, pero también es rectilíneo, en tanto que sucesión de ahoras continuos individuales en los que los sistemas son simultáneos. El tiempo es a la vez cíclico y rectilíneo.

La idea de una formación estratificada de sistemas temporales simultáneos necesita concebir una apertura infinita en el fondo del tiempo como una gran extensión de vacuidad, vasta como la línea del horizonte, que no pueda ser confinada en un cerco sistemático. Al tener una apertura así en su fondo, cada ahora, aunque pertenece a cada uno de los diversos estratos acumulados a través del sistema temporal en su conjunto, es algo nuevo y no admite en ningún sentido la repetición. La secuencia de ahoras es realmente irreversible. De acuerdo con esto, en sentido estricto, cada ahora nace y muere en cada instante fugaz. En otras palabras, es algo impermanente en el pleno sentido del término. El tiempo, como esa sucesión de ahoras con una apertura infinita por debajo, debe ser concebido sin principio ni fin. A la inversa, sólo cuando el tiempo es concebido de este modo, cada ahora acontece como nuevo y efímero. Es más, en el tiempo esta novedad y fugacidad están entrelazadas una con otra indisolublemente. En esa interrelación aparece una ambigüedad esencial del tiempo.

Pensar los kalpas –que también podemos denominar eones, en su doble sentido de tiempo y edad del mundo– como un sistema temporal vasto y múltiple sugiere una representación mítica del tiempo. Pero el significado de esta representación puede ser interpretado como el reconocimiento de una apertura infinita en el fondo del tiempo. Asimismo, la frase «desde el tiempo pasado sin principio» es un modo de pensar vulgar y vago, que pertenece a un período previo a la reflexión kantiana sobre la antinomia implícita en la cuestión de si el tiempo tenía o no principio. Sin embargo, esto no quiere decir que, a la vez, no podamos ver en ella la verdadera Forma del tiempo. La verdadera Forma del tiempo puede ser

considerada esencialmente como ambigüedad. Se ha señalado como un aspecto de esa ambigüedad la conexión indisoluble entre el sentido de novedad y de impermanencia que encontramos en el ahora. Pero esta ambigüedad se extiende a todos los aspectos del tiempo.

Repitámoslo, el tiempo sólo llega a ser permanentemente nuevo en cada ahora cuando está abierto infinitamente sin principio ni fin. Pero esta novedad tiene un doble significado. Por una parte, la generación constante de novedades contiene la significación positiva de génesis o creación. En ese sentido, el tiempo es un campo de posibilidad ilimitada en la libertad creativa o, mejor aún, es la posibilidad misma. Un tiempo sin principio ni fin que se abre infinitamente descubre una infinidad de posibilidades. Un tiempo así enuncia el carácter indefinido de las posibilidades que alberga nuestra naturaleza de seres temporales (o seres en el tiempo).

Por otra parte, este constante originar no es algo que podamos interrumpir aunque lo deseemos. No nos concede descanso, nos empuja hacia adelante. Nos induce a hacer cosas y nos presiona interiormente para que sigamos tomando nuevas direcciones. Esta obligación de novedad incesante carga a nuestra existencia con un lastre infinito. También implica que el tiempo aparece ante nosotros como algo infinitamente oneroso. Por decirlo así, la naturaleza del tiempo y de nuestra existencia está cargada, desde el principio, con una deuda inagotable. Por la naturaleza de nuestra existencia somos incapaces de sostenernos en ella salvo estando ocupados en algo sin interrupción. Dicho de otra forma, nuestra vida es tal que debemos trabajar sin descanso para devolver la pesada deuda que llevamos a cuestas.

Por tanto, esencialmente, el tiempo y el ser asumen para nosotros el aspecto de responsabilidad puesto de manifiesto en la necesidad que tenemos de estar continuamente dedicados a hacer algo. Es más, cualquier cosa que hagamos siempre se traduce en una nueva responsabilidad y nos impone la obligación de hacer algo más. En el acto de obrar constantemente para pagar nuestra deuda se añade otra nueva obligación. Y así la disolución de una deuda se convierte en el germen de otra. En este nexo causal advertimos el carácter interminable por el que nuestro ser y tiempo llegan a convertirse en una carga infinita para nosotros. En cualquier caso, tener siempre que hacer algo o planearlo pertenece a la forma esencial de nuestra vida. Nuestra existencia real puede ser denomina-

da en esencia «proyecto» *(Entwurf)*. Y aquí, apenas hace falta mencionar que incluso no hacer nada –como, por ejemplo, cuando descansamos– ya supone estar en funcionamiento y haber quedado atrapado en la red de las condiciones causales. Es un *saṃskṛta*, un «ser-en-el hacer». De hecho, nuestro propio ser y tiempo ponen al descubierto de forma más clara su carga justo cuando no estamos haciendo nada, aspecto que a menudo se ha relacionado con el fenómeno de *ennui*.

En suma, el hecho de que somos en el tiempo significa que estamos condenados a hacer algo incesantemente y en este constante hacer, nuestro ser tiene lugar como devenir. Esto es, la existencia en el tiempo ocurre como un continuo «devenir incesante».

Pero aquí el problema es la infinitud implícita en el lastre mencionado. La ineludibilidad o inevitabilidad intrínseca de nuestro estar siempre comprometidos a hacer una cosa u otra tiene el carácter de carga por su pura infinitud. Surge en la autoconciencia con nuestro propio Dasein como un impulso interior hacia adelante, infinito e incansable. Nuestra vida es finita pero la esencia de esa vida llega a nuestra conciencia como esa clase de impulso infinito que interiormente nos acucia sin cesar. El aspecto finito de nuestra vida revela su esencia como finitud infinita (en este punto, como observamos antes, es donde reside el sentido original de la noción mítica de transmigración). Nuestra existencia y el tiempo se nos manifiestan aquí como cargas.

Desde la antigüedad, este impulso infinito ha sido considerado como codicia o lujuria (*cupiditas* y *concupiscentia* en sus equivalentes occidentales). El ser así impelido por un impulso infinito e incapaz de contenerse para no hacer algo nuevo constantemente –esto es, el modo de ser que constituye la esencia de nuestra vida o ser en el mundo, unido al vínculo causal que implica– nos conduce a la idea de karma. Este término, karma, expresa una conciencia de la existencia que considera el ser y el tiempo como unos lastres infinitos para nosotros y, a la vez, una conciencia de la esencia del tiempo mismo.

Si recapitulamos la cuestión principal, en la novedad incesante vemos dos aspectos simultáneos del tiempo: uno es el de la creación, la libertad y la posibilidad infinita; y el otro, el del peso infinito y la necesidad inextricable. La novedad es esencialmente equívoca y por ello el tiempo también lo es.

Como vimos, sólo al llegar a ser sin principio y fin en una apertura

infinita, el tiempo puede expresar su doble significado de un ahora siempre nuevo y de impermanencia. Pero dicha impermanencia contiene en sí misma una ambigüedad. Por una parte, indica la fugacidad del tiempo según la cual cada ahora –que contiene fundamentalmente una apertura infinita en su fondo y por ello carece de base en la que reposar a salvo– nace en un instante fugaz y perece en el siguiente. En este sentido, cada ahora representaría el esfumarse del tiempo en el aire. De ahí expresiones sobre la fugacidad de la existencia, frágil y transitoria, que la comparan al destello de un relámpago, al galope de un caballo visto al pasar por una puerta entreabierta, o las expresiones que comparan las cosas del mundo con fantasmas errantes o con gotas de rocío en el sol matinal[63]. El tiempo siempre está a punto de extinguirse y todas las cosas muestran la fragilidad de ser que las mantiene siempre al borde del colapso. Tiempo y ser revelan una propensión constante a la aniquilación desde su fondo. Esto es la impermanencia.

A la vez, desde otra perspectiva, la impermanencia es la negación de la permanencia en el sentido del apego a una cosa concreta u otra. Decir que la impermanencia es una no-permanencia significa que un modo de ser determinado no se convierte en impedimento para el ser determinado mismo. Aquí el tiempo y la nada, como anulación de todas las cosas, significan la libertad y el vuelo sin esfuerzo de un pájaro que planea, liviano, por el cielo sin un momento de interrupción. Como el pájaro, que no deja huellas a lo largo del recorrido de su vuelo, la impermanencia aquí significa la posibilidad de estar libre de la carga del propio pasado y de las restricciones procedentes de las vidas anteriores. Por tanto, así como el ser y el tiempo que implica la novedad son ambiguos, también lo es el significado de la impermanencia, y el de la nada (o anulación) y el tiempo correlativos a ella. Y, de este modo, también el significado del tiempo es ambiguo.

Por último, dijimos que el tiempo sólo acontece en virtud de la apertura infinita que tiene en su fondo. Esta apertura infinita también contiene una ambigüedad propia. En una palabra, puede significar la nihilidad o śūnyatā en su sentido original. De acuerdo con el sentido que adquiera el tiempo y todas las cuestiones relativas a él, asumirán significados fundamentalmente opuestos. La verdadera Forma del tiempo consiste en la posibilidad simultánea de estos significados contrarios. La ambigüedad esencial de la significación del tiempo implica que el tiempo es

esencialmente el campo de la conversión fundamental, de una *metánoia (pravṛitti-vijñāna).*

II

En la sección precedente hemos visto cómo el tiempo, al contener en su fondo una apertura infinita, mostraba la cualidad de «tiempo pasado sin principio». El tiempo acontece desde un pasado que puede ser rastreado infinitamente y avanza hacia un futuro que puede inaugurarse interminablemente. Y por lo que hace a nuestra existencia en el tiempo, nos hemos referido al impulso infinito del karma.

El tiempo está inextricablemente unido a las cosas existentes y da origen a su existencia en este mundo. Encierra a su ser (y, por consiguiente, también a su nada) en el más profundo de los enigmas. La pregunta por el fundamento de nuestro Dasein mismo (¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?) está envuelta en brumas. Eso provoca en nuestro interior desasosiego respecto a nuestra propia existencia. Significa que nuestra existencia está esencialmente entrelazada con la ausencia de fundamento y la angustia. Desde el momento en que el tiempo es visto como algo sin principio ni fin, la conciencia de nuestra existencia pone radicalmente al descubierto el enigma y la angustia. Mi nacimiento proviene de mis padres, como el suyo de sus padres y así interminablemente hacia el pasado. Si continuamos con nuestra indagación, al final nos remontamos al momento anterior a la aparición de la raza humana, de la vida, de la tierra y del sistema solar y así sucesivamente hasta el infinito. De ese modo, podemos continuar indefinidamente hacia el futuro, de padre a hijo, a nieto, y llegar así a la extinción de la raza humana, de los seres vivos, de la tierra y del sistema solar hasta que todo se pierda en la vasta extensión de un futuro sin fin.

Pero aquí hay algo más en cuestión que las meras relaciones cronológicas y verticales. Tengo hermanos, hermanas y parientes tal como los tuvieron mis padres y los suyos. Cuando seguimos esas relaciones horizontales o espaciales junto a las cronológicas, al final las hallamos desplegadas en todas direcciones en una red desmedida de relaciones. Mi existencia se sitúa contra el trasfondo de esa red de relaciones, cuyo principio y fin está por encima de toda comprensión, y nace en medio de ellas. Desde esta perspectiva, preguntar por el origen de mi existencia queda al final sin respuesta. No importa cuánto se haya progresado en la explicación cien-

tífica de la historia de los seres vivos de la tierra y de la historia del universo como un todo, pues esa historia sólo puede retroceder a un pasado e inaugurar un futuro interminablemente, sin ser capaz de llegar a conocer el secreto de su principio o fin.

Aún así, un hecho permanece incontestable: realmente estoy existiendo aquí y ahora. Por mucho que el tiempo no tenga principio ni fin, este ser presente está realmente presente. Su presencia está fuera de toda duda. Y, como ya se mencionó, incluso la manifestación del tiempo sin principio ni fin sólo es posible porque la apertura infinita en el fondo del tiempo presente llega a la conciencia de la existencia que tiene lugar en esa presencia real. El descubrimiento del tiempo sin principio ni fin no puede separarse de la manifestación de la apertura infinita que yace en el fondo de esta presencia real. Sólo en esa apertura infinita el tiempo aparece como una regresión infinita y una progresión infinita, es decir, como algo sin principio ni fin.

Por esta razón, aunque preguntar por el principio o el fin del tiempo (o por el principio o fin de nuestro ser como realmente existente) sea una contradicción y sea imposible en un tiempo que no tiene principio ni fin, el principio y el fin de ese tiempo pueden buscarse en su presencia real misma. Ésta es la búsqueda del principio y el fin del tiempo y del ser en un nivel más elemental, que se sitúa cerca del fundamento elemental y que pregunta por la esencia del tiempo y del ser.

Puesto que el principio y el fin del tiempo –en sí mismo sin principio ni fin– pueden buscarse en su presencia real, esa misma presencia implica que algo queda fuera de nuestro alcance, no importa lo lejos que retrocedamos o avancemos. Esto comporta algo de otra dimensión, tan diferente como lo es un cuerpo sólido de una superficie llana, algo como una infinitud verdadera que nunca puede ser alcanzada por lo finito por mucho que se dilate. Desde esta perspectiva es lógico que el principio y el fin del tiempo y del ser no puedan ser encontrados en el tiempo. De la misma manera que un sólido tridimensional nunca puede ser reducido a un plano bidimensional (por ejemplo, el ángulo de visión en el que la cima de una montaña es vista por alguien que está en un plano inferior nunca alcanza el 0°, por mucho que uno se distancie de la montaña), nunca encontramos el principio o el fin del tiempo por muy profundamente que retrocedamos en el pasado o lo lejos que lleguemos hacia adelante en el futuro. Porque ésa, en el fondo, es la esencia del tiempo.

El principio y el final del tiempo residen directamente bajo el presente, en su base, y es ahí donde deben ser buscados sus orígenes. Buscar el fundamento del tiempo (o del ser) siguiéndolo hacia atrás o hacia adelante interminablemente es sucumbir a una especie de ilusión óptica, una confusión de dimensiones. Es errar la orientación en la búsqueda del fundamento.

Aquí también encontramos una buena explicación a la concepción cristiana del tiempo como creación de Dios y, en particular, la idea del principio y el fin del tiempo de la historia de la humanidad como castigo y juicio divinos, esto es, como voluntad de Dios. También es bastante natural en el cristianismo considerar vigentes en el presente la creación y el castigo divinos, así como el juicio venidero.

De forma similar, no es casual que Nietzsche llegara a su idea del eterno retorno a partir de la intuición, en una especie de visión filosófica, de un tiempo que se remonta infinitamente hacia atrás en el pasado y que avanza infinitamente adelante hacia el futuro encontrándose en sus límites exteriores; esto le hizo proclamar que «el tiempo es curvo». Como el mismo Nietzsche señala en el *Zaratustra*[64], el encuentro del pasado y el futuro, así como la revelación del tiempo del mundo (eón) como eterno retorno, deben tener lugar directamente bajo el ahora del momento presente.

En ambos casos, la ilusión óptica a la que nos referimos está resuelta provisionalmente. Sólo que, como hemos indicado, las respectivas orientaciones hacia la trascendencia son contrarias y por ello, la problemática que traen consigo aparece de forma diametralmente opuesta.

En el cristianismo, la voluntad de Dios otorga un principio y un fin al tiempo del mundo y del hombre pues los gobierna desde su fundamento y los mantiene en vigencia en el presente. Desde el principio, se vence la ilusión óptica que resulta de la persecución infatigable del tiempo hacia atrás y hacia adelante en la búsqueda del fundamento del tiempo y del ser. Por tanto, al situar elementalmente el origen histórico del tiempo en su dimensión transhistórica, el tiempo llega a ser histórico en su sentido elemental. Y las cuestiones religiosas unidas a la dimensión transhistórica de la relación entre el hombre y la voluntad de Dios se convierten en acontecimientos históricos.

Pero en la otra cara de la moneda encontramos que la historia general y secular, sujeta a una comprensión inmanente de la historia, no pue-

de más que separarse completamente del marco de un principio y un fin postulados por el poder de un Dios absoluto. Como explicamos en el capítulo anterior, la secularización del concepto de historia –esto es, una visión de la historia basada en la idea de progreso– o la secularización de la realidad histórica misma, se originó en contra de esa visión.

A la inversa, el nihilismo ateo de Nietzsche rechaza cualquier principio o fin postulado en la historia desde una dimensión transhistórica; en vez de ello permite a la historia efectuar su propia evolución en todas partes y sin límites. Aquí está supuesta desde el comienzo la secularización de la visión de la historia y, por lo tanto, también está más o menos aceptado el punto de vista de la ilusión óptica vinculado a aquélla.

Sin embargo, cuando nos referimos a que el tiempo en términos de un pasado y un futuro ilimitados se convierte en un todo único y circular; cuando se dibuja este círculo temporal en el lienzo de la nihilidad como una repetición sin sentido; y cuando todo ser en el tiempo es anulado desde el fondo y se vuelve un puro devenir sin fin; entonces, la ilusión óptica o la confusión de dimensiones que busca el fundamento del tiempo y del ser, despierta de su ilusión y se conduce de nuevo hacia eso que Nietzsche llama un «nihilismo radical». En el mundo de ese puro devenir, de ese tiempo del mundo circular que gira eternamente sobre sí mismo, no hay ningún fundamento que buscar. Y allí donde todas las cosas son representadas incesantemente de la misma manera, donde todo es anulado y se traduce en sinsentido, cualquier búsqueda de lo elemental pierde su significado.

El nihilismo radical (elemental) ha sustraído el fundamento de su significado a la ciencia –que en todas partes retrocede en el tiempo para indagar las causas de los fenómenos del presente–, a la filosofía científica y su positivismo y al idealismo del progreso que está en las antípodas de ese positivismo vuelto hacia el futuro en la búsqueda de su ideal como *telos*. A nivel más elemental sucede lo mismo con la contemplación platónica, que en su búsqueda del fundamento de las cosas temporales se remonta al pasado transtemporal («preexistencia») para devolver las Ideas eternas al presente. Y también a este nivel sucede lo mismo con la fe cristiana, que en su búsqueda del mismo fundamento, se dirige a un futuro transtemporal *(«eschaton»)* para «esperar la venida» del Hijo de Dios. A ojos del nihilismo, también estos puntos de vista deben ser rechazados y, cada uno a su manera, finalmente no se reducen más que a una especie de ilusión

óptica. A mi modo de ver, esta opinión radical entraña un grave problema, por lo que me gustaría examinarla con más profundidad.

Las ciencias naturales, sociales e históricas representan el punto de vista de la teoría positivista en su obstinado regreso al pasado en busca de causas, o de un fundamento originario. El punto de vista del progreso representa una praxis idealista que se dirige de forma insistente hacia el futuro en la búsqueda de un *telos* o de un fundamento originario en el sentido de fin. Su base común, no obstante, estriba en la autoafirmación de la independencia del intelecto y la voluntad dentro de la razón humana o, en otras palabras, en la secularización de esa razón. Pero, examinado más a fondo, en el interior del hombre reside el impulso de una existencia que se pretende autónoma: para avanzar, autosostenerse y ser dueño de sí. A pesar de todo, en lo más hondo de este impulso reside la voluntad de persistir en ser ella misma, una voluntad que quiere decidir siempre su propio camino. Es, en ese sentido, una «voluntad en sí», o, como la denominaba Heidegger, «una voluntad de querer». Se manifiesta como fenómeno en el logro de la independencia o la secularización por parte de la razón humana.

En efecto, es una secularización en el sentido preeminente de la palabra. Con esto quiero decir que es un punto de vista que sólo busca en el tiempo el fundamento de todo lo que existe y se origina en él. Trata de construir las relaciones causales necesarias, sean mecanicistas o teológicas, entre las cosas realmente existentes y su fundamento, únicamente dentro de los confines del tiempo. No toma en consideración cualquier otro fundamento más allá del tiempo. Esta posición tiene su propio sentido pero no consigue darse cuenta de que el tiempo que le proporciona su fundamento, un tiempo abierto sin restricciones al pasado y al futuro, sólo puede acontecer en virtud de una apertura infinita residente en el fondo del presente. Esta total carencia de visión respecto a un fondo más allá del tiempo, pertenece a la secularización en su sentido preeminente y es característica de una época y un mundo dominados por la ciencia y la tecnología.

Por tanto, en este sentido, el enfoque de las ciencias naturales, la sociología, la historia, la filosofía científica, el realismo positivista y el idealismo del progreso contienen en potencia la ilusión óptica. Cuando llegan a satisfacerse, cada una por sus razones científicas, positivistas, racionales o progresistas, y luego prosiguen para absolutizar su secularización y des-

cartar la búsqueda religiosa y metafísica de un fundamento transtemporal como si se tratase de vana fantasía –en suma, cuando caen de bruces en la presunción de una actitud antropocéntrica–, se hace una realidad el potencial latente de ilusión óptica. En cualquier caso, allí donde la apertura infinita del tiempo ha sido radicalizada hacia la nihilidad y ha llegado a la trascendencia extática en el fondo del tiempo, estos diversos enfoques secularizados no pueden evitar tener que afrontar preguntas sobre las raíces del sentido que ofrecen.

En contraste, las enseñanzas cristianas y la metafísica que representa Platón conciben el fundamento de las cosas temporales como algo que ha sido en una inmutabilidad eterna más allá del tiempo. El Dios cristiano es el fundamento originario incluso del tiempo mismo. Las cosas de este mundo no poseen las raíces de su propia existencia en sí mismas. Su ser adquiere su fundamento en un ser trascendente, más allá de este mundo. Ninguna cosa temporal como tal puede tener un sentido o valor por sí misma, pues el sentido y el valor sólo son otorgados desde lo transtemporal.

No obstante, sobre todo en la modernidad, la ciencia investiga las causas de las cosas temporales estrictamente en ellas mismas, mientras que la ética y la cultura se dedican a buscar los objetivos de la vida secular exclusivamente en su interior. Sólo en este mundo, las cosas de este mundo han recobrado únicamente desde sí mismas las raíces de su propia existencia, así como su propio sentido y valor. Como señalamos antes, el cristianismo, debido a su intolerancia y sobre todo a sus divisiones y conflictos internos, ha relativizado su propia búsqueda de lo absoluto; y si a ello le añadimos el hecho de que la autoridad del ser trascendente ha emprendido una retirada gradual, el movimiento secular en sentido amplio se ha llegado a hacer dominante.

En resumen, el punto de vista que Nietzsche tildaba de «platónico-cristiano» buscaba el fundamento del tiempo y del ser temporal en un ser trascendente, por lo que no pudo arreglárselas para adjudicarse un lugar dentro de la visión secularizada del tiempo; según ésta, el tiempo puede extenderse hacia atrás y hacia delante para llegar a poseer una apertura infinita en ambas direcciones y contener alguna clase de infinitud (o más bien, una finitud infinita). A causa de su infinitud intrínseca, el tiempo se independizó de la eternidad, y las cosas temporales, las «cosas de este mundo», fueron susceptibles de ser consideradas desde los confines de este mundo.

Como ya se dijo, la perspectiva de la secularización pierde de vista la orientación del tiempo en la trascendencia e incluso la ignora totalmente. A pesar del hecho crucial de que la perspectiva de la secularización descansa en el tiempo de este mundo, el rasgo característico de ese tiempo –la infinitud (o finitud infinita) abierta en dos direcciones–, en realidad, sólo es una proyección de la apertura infinita (o vacuidad) transtemporal abierta directamente bajo el presente y sólo puede aparecer en tal suposición (en el sentido de fondo subyacente).

Por eso puede decirse que respecto al problema del tiempo, la visión teocéntrica representada por el cristianismo y la antropocéntrica de la secularización se encuentran actualmente en el punto de su exclusión mutua. La filosofía de Nietzsche no hubiera nacido sin tomar posiciones en ese punto.

III

«Dios ha muerto» significa que todo ha muerto. Esto quiere decir que el fundamento elemental de todas las cosas se ha vuelto nihilidad, que el ser de todas las cosas ha sido anulado desde su fondo elemental. Las cosas, perdida su unidad y su centro trascendente con ningún fundamento al que regresar, se han desperdigado y, a la vez, han sido barridos sus límites. Esta anulación del ser transforma a todas las cosas en transitoriedad. Al mismo tiempo, la base donde se asienta el sentido de toda la existencia ha sido suprimida transformando el todo en un masa de sinsentido.

Pero una muerte tan total como para incluir la muerte de Dios, esto es, un nihilismo así de radical, es a la vez el lugar de una conversión a la vida. La visión del eterno retorno implica ese significado. De otro lado, al asumir el tiempo mundano el carácter de un eterno retorno, el devenir viene a ser completamente puro y transparente. La impermanencia del tiempo se radicaliza en pura impermanencia y el sinsentido del tiempo se radicaliza en un abismo de sinsentido *(Ungrund)*. Éste es el extremo externo de la aniquilación a la que nos referimos aquí. A primera vista, todo esto podría parecer mera ficción. Pero de hecho, si el todo es elevado con todas sus consecuencias a la dimensión de una *Weltanschauung*, aparece un mundo secularizado, y un tiempo del mundo que ha dejado fuera a Dios debería adoptar inevitablemente una forma de este tipo.

Por otra parte, cuando los dos extremos del tiempo abiertos infinitamente en dos direcciones se encuentran de nuevo, el tiempo llega a ser

un círculo, regresa al fundamento originario del ahora, aquel momento en que el tiempo mismo está siempre presente como un todo único. Entonces, todos los seres dispersados ilimitadamente a través del tiempo son reunidos de nuevo en uno, aun siendo puro devenir, y aparecen en el presente. La visión del tiempo mundano como eterno retorno es indisociable del regreso al campo del presente.

Y esto quiere decir que la nihilidad se revela como el lugar de la trascendencia extática del mundo y del tiempo en el fundamento del presente; directamente debajo del presente, que penetra verticalmente a través de la acumulación estratificada de numerosos ciclos temporales mayores y menores. Lo que significa que el abismo de la nihilidad, en el cual tiene lugar este retorno sin fin, aparece como una apertura infinita directamente debajo del presente.

Por ejemplo, cuando Nietzsche se refiere en *El crepúsculo de los ídolos* al hecho de que *«es gibt Nichts ausser dem Ganzen»* (no hay nada fuera del todo) como una «gran liberación», está diciendo que fuera del mundo como un todo no está Dios, que no hay ningún mundo en el más allá, que no puede encontrarse nada fuera de este mundo: «el todo». Pero al mismo tiempo, está diciendo que el ámbito de la nihilidad (la *Nichts*) se revela como un lugar de gran liberación. Esta revelación implica que la nihilidad viene a participar en el tiempo, como un acontecimiento siempre presente. Esto devuelve el todo al presente. «Nada fuera» y «todo» aparecen a un tiempo en el presente. Y esto indica una gran liberación.

Cuando el tiempo es un círculo y el mundo un eterno retorno, este tiempo del mundo (o tiempo mundano) se hace presente en el ámbito del presente, al revelarse la nihilidad abisal directamente debajo suyo. También en este caso, la apertura infinita como trascendencia más allá del mundo y del tiempo adquiere un carácter de eternidad. No obstante, no es la eternidad de un ser trascendente sino algo que podría ser llamado la eternidad de una nada trascendente, o por decirlo así, la eternidad de la muerte misma. Se revela directamente debajo del presente y sólo allí puede hacerlo. Cuando se revela el campo de la eternidad, esto es, de la trascendencia, cuando se otorga *(es gibt)* al mundo y al tiempo como el don de poder presentarse como mundo temporal, se revela sólo de manera que el mundo y el tiempo regresan como un todo único al presente. Por tanto, este regreso significa que el fundamento del presente directamente bajo sus pies, por decirlo de alguna manera, se abre paso y se esclare-

ce; que el presente en su propio fundamento se abre a sí mismo a una apertura infinita, a la eternidad; en suma, que el presente regresa a su propio terruño.

Todo esto indica que lo que hemos denominado abismo de nihilidad, o eternidad de la muerte, desde la perspectiva de la conciencia de nuestra propia existencia en el presente, viene seguidamente y se hace presente desde el fundamento de nuestra existencia. Llega a ser nuestra propia muerte absoluta. Declaramos que el campo de la eternidad o trascendencia sólo puede ser abierto en el fondo del presente, puesto que lo que denominamos eternidad o trascendencia no puede ser indagado verdaderamente ni revelado excepto como nuestro propio asunto (koto). Sucede lo mismo con la nihilidad y la muerte. Cuando decimos que la fuente elemental de los seres, de todos y cada uno, se transforma en nihilidad o que el mundo se transforma en un mundo de muerte no apuntamos meramente al asunto objetivo. No es el asunto de alguien más. En vez de ello, todas las cosas del mundo, junto con el yo, se vuelven una en la nihilidad, y la gran muerte se presenta fuera del fondo en donde el mundo y el yo son uno. Es el asunto del ser en el mundo mismo. Es «nuestro propio asunto».

Sin embargo, no es nuestro propio asunto desde un punto de vista contemplativo como si fuera el asunto de otro. Este asunto no puede ser meditado o discutido a través del lenguaje del logos en una dimensión racional. Es un asunto que sólo se hace presente allí donde una realidad es realmente real. Es el asunto de nuestro propio yo como Existenz. Además, a causa del mismo koto, la «eternidad de la nada», que se presenta a sí misma desde el terruño del mundo como la gran muerte, llega a ser, a su vez, la autoconciencia existencial despierta en nuestro Dasein. Hablar de la apertura infinita de la nihilidad que aparece bajo el presente, no significa más que el regreso del presente a su terruño. Es otra forma de expresar esta autoconciencia existencial.

Hallamos algo parecido en la visión de Nietzsche del eterno retorno. Esta visión, inseparablemente vinculada con el instante que denominamos ahora y que surge directamente debajo suyo, lleva la marca de una conciencia existencial presente y de un despertar a la presencia eterna de la totalidad del tiempo del mundo y de la nihilidad. También podemos referirnos a la aparición del tiempo del mundo como eterno retorno, como la nihilidad que constituye su campo o como la eternidad de la muer-

te que llega a ser revelada en la autoconciencia existencial. Así pues, el eterno retorno de Nietzsche significa que somos conducidos a la Existenz de la gran muerte, tan grande como el propio mundo. El eterno retorno del tiempo del mundo significa la «realización» de la gran muerte. (Lo que decimos está relacionado con el problema que recorre, por ejemplo, el *Zaratustra*, empezando por la sección titulada «De los grandes acontecimientos», de la segunda parte, y siguiendo hasta el final de la tercera parte.) Esta nihilidad se manifiesta como esa muerte existencial, como nuestra propia gran muerte. Esto sucede en el momento que Nietzsche dice: «Cuando contemples largamente el abismo, el abismo empezará a devolverte la mirada». Es el hacerse presente de la nihilidad que antes hemos considerado como una participación en la nihilidad.

Con todo, sólo cuando se alcanza ese extremo puede tener lugar la conversión fundamental. Es el giro de la gran muerte a la gran vida. Algo de lo que no podemos preguntarnos por qué. No puede concebirse una razón para ello, ni unos fundamentos en los que arraigarla. Es decir, esta conversión es un acontecimiento que se da en un lugar más fundamental que la dimensión de los acontecimientos racionales. Si se busca una razón sólo puede hacerse a la manera de las religiones tradicionales: del «otro» lado, en Dios o en Buda, en algo como la divina providencia, el amor de Dios o la voluntad original del Buda Amida. Pero una razón que esté del lado de Dios o de Buda no es la misma que reside tras la pregunta del hombre por el porqué. (El Libro de Job bloquea profundamente este estado de cosas.) Después de todo, no podemos más que decir: es así. No hay lugar para un qué o un porqué, incluso ni el qué o porqué de la razón absoluta hegeliana. Todo lo que queda es así. Todo lo que podemos decir es que ésa es la manera de ser de la Existenz. Y así es en efecto; como dijo Kierkegaard, el primer apóstol del existencialismo, sólo es posible un salto y una «dialéctica cualitativa».

Según Nietzsche, lo que aparecía en la conversión de la gran muerte a la gran vida era la voluntad de poder. Allí todo lo que hasta ese momento había mostrado la Forma elemental de la muerte ahora mostraba la de la vida. El campo de la trascendencia extática del mundo y del tiempo, de la eternidad, ahora aparece en su Forma original como la gran vida. Y la voluntad de poder, que revelaba este mismo campo de vida como propio, se manifiesta en ese campo o como ese campo mismo. Podríamos compararlo a una luz irradiante que crea un campo de luz a su alrededor

en su acto de aparecer en él como el centro de su propia circunferencia.

El mundo repetido eternamente en su «inocencia del devenir» *(Unschuld des Werdens)* es la revelación de esta voluntad. El eterno retorno es su juego inocente, su actividad sin objeto (o transteleológica). Esta voluntad es inmanente al mundo como dinamismo impulsor del movimiento infinito del mundo. También es inmanente a todas las cosas del mundo como su esencia o mismidad. No hay nada que no sea una revelación de la voluntad de poder.

Un punto de vista como ése parece una antítesis clara y sorprendente de la secularización y el cristianismo que antes hemos tratado. Contrariamente a la aproximación secular antropocéntrica y su declaración de independencia de la razón humana, aquí el hombre es algo que debe ser superado. En la secularización, el hombre llega a ser antropocéntrico y asesino de Dios. Nietzsche dice en su *La Gaya Ciencia* que hemos sido arrastrados a una nihilidad infinita, que somos una raza que está lejos de merecer la sublimidad del deicidio. El hombre, para ser verdaderamente él mismo, tiene que autoliberarse del modo de ser meramente humano o antropocéntrico. Ha de volver al ámbito de la voluntad de poder y allí autosuperarse extáticamente. Debe morir la gran muerte en el abismo de nihilidad y regresar de nuevo a la vida. Al hacerlo, renuncia a la existencia en el *eidos* de un ser humano, es decir, al modo de ser humano mismo.

La visión del mundo en eterno retorno, que como veremos más adelante suponía la culminación del nihilismo de Nietzsche, es un martillazo que hace pedazos la ilusión óptica del hombre. La ilusión antropocéntrica no es una excepción: el hombre en la época de la secularización debe ser templado a golpes de martillo. La razón humana, principio de la secularización, desde el punto de vista de la gran voluntad, no es más que un instrumento de la carne; o mejor dicho, la carne misma es la gran razón. La carne es más elemental que la razón y, como tal, pertenece por completo al hombre.

El contraste entre el punto de vista de la voluntad de poder y el del cristianismo es bastante evidente y no requiere demasiada explicación. Antes se destacó que la caída en el olvido de la dimensión trascendental pertenecía a la esencia de la secularización, en donde había que tener en cuenta una ilusión óptica. Pero también parece haber una ilusión óptica esencial en el punto de vista platónico-cristiano, aunque de configura-

ción opuesta. En vez de una nada trascendente respecto al mundo del puro devenir, este último punto de vista concibe un ser trascendente; esto es, concibe un mundo en la otra orilla más allá de este mundo y un Dios eterno trascendente, por lo que este mundo es despreciado por ser un mundo de pecado, de muerte y de impermanencia. Pero desde el punto de vista de la voluntad de poder, que contempla este mundo y ve «inocencia del devenir» en lugar de pecado, y en vez de muerte e impermanencia ve «esta vida, esta vida eterna», la visión cristiana no sería sino una ilusión óptica. No sólo el modo de ser centrado en el hombre debe ser golpeado por el martillo de la idea del eterno retorno, reclamaría Nietzsche, sino también el que se centra en Dios. Sólo cuando ha sido demolida esta especie de ilusión óptica a través de este «transnihilismo», sale a la luz el punto de vista de la gran afirmación de la gran vida.

Todas esas ilusiones ópticas tienen su origen en la debilidad nacida de la incapacidad para asentarse firmemente en la voluntad, que es la verdadera esencia del mundo y del yo, de la incapacidad para desistir, con una voluntad atrevida, de la intención de buscar el yo que se afirma a sí mismo, el punto de vista de la voluntad de poder. En otro aspecto, esta debilidad es el temor a las diversas negaciones y autonegaciones que requiere la voluntad del yo mismo, esto es, el temor a las diversas muertes que uno debe morir. El hombre, a causa de esa debilidad, erige todo tipo de ideales fuera de sí mismo a la manera de un otro al que volver para apoyarse, algún lugar con el que pueda contar. Todos estos ideales son productos de aspiraciones engendradas por esa debilidad esencial de la voluntad que no persiste en la búsqueda de ser y devenir el yo mismo.

Por consiguiente, en este sentido, cualquier clase de ilusión óptica es en esencia una autodecepción inconsciente. Y el bloqueo de esas ilusiones a través de la idea del eterno retorno, implica una demolición de todas esas aspiraciones que desvían al hombre de la voluntad de ser y devenir él mismo totalmente. Esta demolición es la autosuperación del hombre y su templanza. Es un despertar a todas sus aspiraciones con sus desilusiones y la decepción inconsciente. Es el regreso a la voluntad esencial del yo.

Desde la voluntad de poder misma todas las cosas son apariencias suyas. La voluntad de poder funciona incluso en la ignorancia de las aspiraciones procedentes de la debilidad de la voluntad aludida y los productos de esas aspiraciones. Por ejemplo, que uno sea capaz de vivir en paz y se-

guridad sólo en la dependencia pasiva de un absoluto sería, en efecto, una expresión de la voluntad que se busca a sí misma como la voluntad de afirmación. Sólo aquí, y éste es el rasgo característico de este caso, la voluntad aparece indirectamente al dar un rodeo a través de otro absoluto. Todas las ilusiones ópticas y autodecepciones son, vistas de esta forma, ignorantes de sí mismas y apariencias de la voluntad de poder. Como antes mencionábamos, todas las interpretaciones del mundo vienen a ser consideradas como múltiples perspectivas, reveladas desde la propia voluntad de poder. Las diversas interpretaciones del mundo golpeadas por el martillo del eterno retorno dan lugar a una reinterpretación desde el punto de vista de la voluntad de poder. Desde un punto de vista que ve todos los procesos históricos del mundo como un intento de la voluntad de poder de regresar a sí misma, éstos son incorporados en el proceso de esa «voluntad de querer».

Sin embargo, aun sin poner en duda la profundidad con que la filosofía de Nietzsche expone los obstáculos fundamentales con los que el hombre tiene que habérselas en la modernidad y con la que intenta abrir una posible vía para salvarlos, debo reiterar lo que dije antes: el punto de vista de Nietzsche del eterno retorno y de la voluntad de poder no fue totalmente capaz de dar cuenta del significado de la historicidad de lo histórico. Y la razón fundamental de ello reside en el hecho de que la voluntad de poder, el último punto de vista de Nietzsche, fue concebido como una cosa llamada voluntad. En tanto que se considera como una entidad denominada voluntad no ha perdido del todo su connotación de ser un «otro» para nosotros y, por ello, no puede llegar a ser algo en lo que podamos ser conscientes de nuestra fuente elemental.

No hay necesidad de desarrollar esto por el momento. Ahora lo que me interesa es que en todos los puntos de vista occidentales mencionados, se hace de la voluntad el fundamento y se une esencialmente a problemas como el tiempo y la eternidad, lo histórico y lo transhistórico. En múltiples ocasiones he argumentado cómo la voluntad de Dios en el cristianismo y la voluntad de poder de Nietzsche están vinculadas indisolublemente a los problemas del tiempo, la eternidad, la historia, etc. Incluso desde la secularización encontramos que, en la visión de la historia como progreso, la forma de entender el tiempo y la historia está esencialmente relacionada con la idea del hombre como voluntad. Esto es así porque en el fondo de la exaltación de la razón humana hacia su inde-

pendencia –que sirve como base para la gran conversión a la secularización que empieza con un mundo sin Dios–, que se extiende por todos los aspectos de la cultura, la sociedad y el hombre mismo, encontramos oculto un hecho importante: la comprensión del hombre de su propio ser como voluntad, y de su propia voluntad como voluntad en sí.

En la sección anterior, al tratar sobre el sujeto de la secularización moderna, en sentido preeminente, se observó que en el fondo de la independencia de la razón humana reside lo que podía ser denominado el impulso de la existencia misma a llegar a ser autónoma y, más aún, que en el fondo más profundo de ese impulso opera la voluntad en sí –que Heidegger denomina la «voluntad de querer»–. En la primera teología cristiana, se consideraba que esto era el modo de ser del espíritu humano que intentaba usurpar el trono de la omnipotencia de Dios y sucumbía a los engaños de las seducciones de los demonios, que los eruditos modernos han denominado lo «demoníaco». Por supuesto, hablar de esta forma del punto de vista secular no presupone que éste haya sido consciente de todo esto. Sólo pretendo señalar que dentro de la secularización de la época moderna, en su sentido preeminente, la vida del hombre, completamente libre de un orden del mundo divino, ha venido a presentar algo que puede ser denominado impulso infinito en todos los aspectos. En campos como el estudio científico de la naturaleza, las revoluciones tecnológicas, la búsqueda del progreso social e incluso la sexualidad, los deportes, etc., ¿no podría decirse que empieza a destacar un impulso dinámico orientado hacia el infinito? En todos esos dominios de la vida permanece inactivo un ardor o una pasión determinados. Y esto significa que junto a la secularización, cada una de las diversas facetas de la existencia humana llega a ser su propio fin, por decirlo así, llega a ser autónoma. Todo empezaría a contener una especie de infinidad, una finitud infinita.

En este llegar a ser el propio fin, todos los campos del esfuerzo humano devienen sin objeto. Dejan de estar subordinados a algo más elevado que ellos mismos para ser su propio fin y servir como su sustrato. Junto al colapso del sistema teleológico de un orden del mundo divino, también se bloqueó la jerarquía de valores que comportaba. Más tarde, las diversas ocupaciones del hombre se fragmentaron, cada una era un fin en sí misma y autónoma. En otras palabras, el impulso infinito aparecía como algo sin un fin. Esto corresponde a la situación de un mundo que re-

chaza a Dios y donde el tiempo estaría abierto en dos direcciones. El tiempo que ha perdido el principio y el fin como voluntad de Dios, es el tiempo de la secularización. En ese tiempo, cada función de la vida, como su propio fin y, por tanto, sin objeto, se entrega a la persecución sin límites de sí misma. Aquí se ve el impulso infinito, o lo que hemos nombrado «voluntad en sí mismo».

Por tanto, en Occidente los problemas del tiempo y la eternidad, de lo histórico y de lo transhistórico, al final siempre vienen a imbricarse con el concepto de voluntad. Probablemente es debido al problema de la existencia del mundo y del hombre, o más bien, al problema del ser en el mundo, que al final, debe ser considerado, no *sub specie aeternitatis* sino *sub specie infinitatis*. Para dar un giro a nuestro punto de vista, el ser en el mundo se ve envuelto invariablemente en lo que está implícito en conceptos como providencia, destino, fatalidad, etc. Ninguna de las posturas discutidas –la voluntad de Dios, la escatología, el eterno retorno, la voluntad de poder, el tiempo sin principio ni fin, el impulso infinito, y así sucesivamente– ha examinado el ser en el mundo sencillamente bajo la Forma de la eternidad. En vez de ello, se originan en la consideración de la Forma dinámica de la infinitud, desde el punto donde se cruzan el tiempo y la eternidad, lo histórico y lo transhistórico. De ahí que el significado de destino y las nociones afines aparezcan naturalmente en la pregunta por el ser en el mundo. Con él se comprende cómo la voluntad llega a ser considerada la esencia de la existencia.

Esto nos recuerda una característica similar que puede hallarse en la noción oriental de karma. Podría parecer que también el karma considera al ser en el mundo bajo la Forma de infinitud en el sentido dinámico aludido y que un destino aparece junto a él y una esencia de la existencia es captada como una cosa de la voluntad. Es más, aquí el principal problema es que el karma es considerado desde el ámbito del tiempo sin principio ni fin, como se refleja en expresiones como: «karma desde el tiempo pasado sin principio ni fin».

En Occidente, la noción de tiempo sin principio o fin surgió en la modernidad como resultado de la secularización y sigue siendo influyente. Aunque las limitaciones esenciales de ésta han sido expuestas críticamente especialmente desde el cristianismo y desde el nihilismo radical, todavía se espera su verdadera superación *(Aufhebung)*. Continuaremos mostrando cómo la secularización moderna encierra un impulso infinito

en su fondo, aun cuando no sea consciente de este hecho. Y cómo, cuando la secularización comienza a ser consciente de sí, empieza a desmoronarse.

Por el contrario, el punto de vista de la noción del karma implica esta autoconciencia. El tiempo sin principio ni fin y el impulso infinito son, desde el principio, elementos característicos del karma. Esto significa que en el karma, el ser en el mundo de la secularización moderna sólo aparece tras haber pasado por la reflexión bajo la forma de infinitud. Por lo menos parece posible decir que, en esencia, la idea de karma incluye un sentido que permite esa interpretación. Explicado de este modo, este desgaste a causa del tiempo, casi semejante a la idea mítica, guardaría relación con nuestro problema contemporáneo un tanto inesperadamente. Con él por fin regresamos al punto de partida de nuestra indagación.

IV

No es necesario ocuparnos ahora de la historia de la idea de karma en el budismo. Nos interesa el contenido básico de esta idea tal como se encuentra, por ejemplo, en la fórmula budista del arrepentimiento: «Todo el karma malo que yo he causado desde hace mucho, procede de una codicia, una ira y una locura sin principio. Todo nace de mi cuerpo, de mi boca y de mi mente. Ahora me arrepiento de ello». En este sentido básico la idea de karma guarda relación con el problema contemporáneo que explicábamos arriba.

Habría que destacar dos puntos a propósito del tiempo sin principio ni fin implícito en la expresión «desde el tiempo pasado sin principio». Primero, el tiempo sin principio ni fin otorga a la existencia, de una vez, el carácter de carga o deuda y de creatividad o libertad, en la medida en que una clase de impulso infinito opera en su trasfondo. En segundo lugar, el tiempo sin principio ni fin sólo puede acontecer si contiene en su fondo la presencia de una apertura infinita.

Antes señalé que, en cuanto a la imperiosa necesidad de hacer algo constantemente, nuestro ser y tiempo llevan las marcas de un peso infinito. El sentido de un proyecto, un «lanzarse hacia adelante» *(entwerfen)* esencial para el Dasein humano, significa que nuestra propia existencia es una carga en sí misma. El hecho de que el tiempo esté abierto infinitamente en dos direcciones, sin principio ni fin, convierte a nuestra exis-

tencia en el tiempo y a él mismo en un peso infinito con el que tenemos que cargar. O bien, visto desde el interior, significa que somos impelidos hacia el nuevo devenir constante y el cambio incesante en el seno de un tiempo en que nacemos y morimos de un instante fugaz al siguiente. Un impulso infinito nos insta a ir hacia adelante sin un momento de descanso. A la vez, no obstante, el impulso infinito muestra la naturaleza interior de la posibilidad ilimitada que poseemos. Así, estar haciendo siempre algo –la actividad kármica del «cuerpo, boca y mente»–, a pesar de su necesidad interna, es ya un obrar libremente para crear algo nuevo.

El tiempo, en ese sentido sin principio ni fin, y nuestra existencia en ese tiempo no pueden ser pensados sin la totalidad de relaciones que configuran el mundo. Como mencionamos antes, nuestra existencia tiene lugar dentro de un nexo infinito, que se remonta al pasado, de nuestros padres a los suyos, antes de la aparición de la raza humana, antes de la constitución del sistema solar y así sucesivamente *ad infinitum*, de igual modo que se extiende sin límites hacia el futuro. Esta concatenación temporal, ligada infinitamente a un gran nexo de relaciones espaciales, configura nuestro mundo. Según esto, todos nosotros estamos dedicados a hacer algo en el tiempo sin principio ni fin, es decir, el ser-en-el hacer (saṃskṛta) de cada instante como devenir del tiempo mismo se reduce en definitiva a la intersección de dos movimientos: verticalmente, resulta del nexo total de relaciones presente «desde el tiempo pasado sin principio» en el trasfondo de nuestro propio ser en el mundo y el tiempo, y horizontalmente, sucede en conexión con todas las cosas que existen simultáneamente a nosotros. La existencia en la que nuestro ser hace constantemente algo, acontece desde un nexo del mundo dinámico e ilimitado. El tiempo sin principio ni fin y el ser en ese tiempo, o lo que hemos denominado impulso infinito, debe considerarse desde esta perspectiva. Esto es lo que significa que el ser en el mundo debe ser examinado «bajo la Forma de la infinitud». La misma perspectiva aparece en la anterior fórmula del arrepentimiento como la confesión de que el mal del karma es consecuencia del cuerpo, boca y mente (acción, palabra y pensamiento) y que, aún más, este karma emana de «una codicia, una ira y una locura sin principio». Pero ¿qué puede significar todo esto?

El tiempo sin principio o fin, junto a nuestro ser en ese tiempo, se nos presenta, por tanto, con el carácter de una tarea inagotable que nos ha si-

do impuesta, lo que significa que podemos sostener nuestra existencia en el tiempo sólo bajo la forma de hacer constantemente algo. El ser en el tiempo consiste esencialmente en estar obligado incesantemente a hacer algo. Sería como el siervo feudal forzado a trabajar año tras año para recibir su cuota o el preso de una prisión que realiza una dura labor para pagar su deuda a la sociedad y expiar su delito. Para asegurar nuestra propia existencia, tenemos que pagar con nuestro trabajo la carga impuesta. El peso de nuestra existencia no puede ser atribuido a nadie. Desde el principio forma parte de la esencia de una existencia temporal.

Podríamos buscar una respuesta a ese modo de ser en el tiempo en el castigo que se impone a alguien a causa del pecado. Éste sería, por ejemplo, el caso de Adán, que se considera el origen del ser en el tiempo, esto es, ser algo que nace y muere, algo que debe trabajar con el sudor de su frente. Ésta es una de las representaciones míticas del destino según la cual la existencia humana debe ser entendida bajo la Forma de la infinitud. La idea de la deuda o culpa de la existencia aparece a menudo en el mito antiguo. En lo que respecta a la esencia de la existencia humana, podríamos decir que creadores del mito vieron cosas que el intelectual no ha logrado ver.

Ahora bien, esta deuda como parte esencial del ser en el tiempo comporta una inagotabilidad. Mientras que hay límites en las obligaciones impuestas por la legislación social o legal, la deuda esencial de la existencia es tan elemental como la existencia misma. Es infinita, porque al hacer algo que agota nuestra deuda, sembramos las semillas de una deuda nueva. Por medio del trabajo que nos libera del peso de la existencia, es decir, a través de nuestro propio trabajo liberador, preservamos nuestra propia existencia. (No obstante, como veremos más tarde, ésta es una libertad que surge de la apertura infinita de la nihilidad en el fundamento del presente.) El pago interminable de esta deuda genera una nueva deuda a través del saṃskṛta del pago y en este proceso se ve el funcionamiento del patrón básico del karma. Este modo de ser saṃskṛta (ser-en-el hacer), condenado a estar entregado continuamente a hacer algo, contiene este sentido de lo infinito o lo inagotable. El campo que da nacimiento a la deuda es el de la actividad kármica que actúa para disolverla. Cada uno de los hechos que eliminan la deuda vuelven invariablemente al fundamento de la deuda, la reinstauran en cada caso. Y este regreso es, al mismo tiempo, el impulso para que la actividad kármica nueva

pueda saldar la nueva deuda con el trabajo. Así nuestro Dasein, aunque sale de sí mismo sin parar, por ese mismo acto nunca sale de su propio fundamento, sino que se mantiene silenciado perpetuamente dentro de sí mismo. El yo está en todo momento, interminable y permanentemente atado a sí mismo. Esta dinámica contradictoria de «atarse uno mismo con la propia cuerda», por decirlo así, es la esencia de nuestra existencia.

En esta relación, la escuela de la «Sólo conciencia» *(Vijñapitamātratā)* se refiere a una «conciencia depósito» *(ālaya-vijñāna)*, en base a la cual se concibe un nexo dinámico por el que las semillas hacen nacer la acción manifiesta en los hechos, palabras y pensamientos que, a su vez, perfuman las semillas con un aroma persistente *(vāsana)*. Aunque el pensamiento que se desarrolla en torno a esta concepción es rico en intuiciones, no podremos desarrollarlo aquí.

De este modo, la esencia de nuestro ser en el tiempo ha llegado a ser concebida en un marco dinámico, de autodesarrollo espontáneo, causal, infinitamente abierto en las dos direcciones del tiempo. La concepción del tiempo sin principio ni fin es esencialmente inseparable de esa comprensión del ser en el tiempo.

Como ser en el mundo, la esencia de nuestro Dasein reside dentro del mundo-como-nexo infinito descrito antes. Este endeudamiento de nuestra existencia y el carácter kármico de nuestras actividades tienen lugar sólo bajo las condiciones de ese mundo-como-nexo. Este condicionamiento es un momento esencial de nuestro modo de existencia saṃskṛta. El mundo-como-nexo está profundamente ligado a la cualidad del autodesarrollo espontáneo de nuestro ser en el tiempo (o nuestro ser como tiempo). Es parte del ser del devenir sin descanso, incesante, que parece ser estimulado desde dentro por un impulso infinito. Cuando nuestro ser acontece como un devenir incesante que ha surgido a la luz a causa de su hacer constante, este hacer sólo puede tener lugar como hacer algo y éste, a su vez, no puede llegar a ser sin ese mundo-como-nexo.

En general, los dos aspectos, el aspecto del yo determinándose a sí mismo y el del yo determinado por otro, son inseparables de la existencia en el tiempo. En otros términos, la existencia acontece invariablemente como una codeterminación. Básicamente, que una existencia sea determinada por otra significa que se determina a sí misma a causa de la otra. La determinación a causa del otro es en todo momento autodeterminación, y la existencia que se ha determinado a sí misma de esa ma-

nera, determina a su vez al otro. Sólo como algo que se determina a sí mismo, puede experimentar la determinación a través del otro. Si adoptamos una expresión de los antiguos, se trata de una «relación causal» *(hetu-pratyaya)* situada en el mundo-como-nexo y entretejida de causas internas y externas, de forma que todos los seres en el mundo vienen a ser en virtud de esta afinidad causal.

Si admitimos que el hecho de que yo soy en el tiempo, de que soy yo mismo, tiene lugar a través de una constante actividad (llegar a ser quien soy determinado a cada momento) en mi existencia, entonces la totalidad del mundo-como-nexo surge a la luz como un vínculo de relaciones causales. En la medida en que este nexo le da una determinación actual a mi existencia, aquel vínculo infinito del tipo de causalidad descrito arriba se halla sujeto a mi existencia. Esto nos lleva necesariamente a considerar la totalidad de la humanidad, la totalidad de los seres vivos, la totalidad del mundo, como destinada a formar un todo único con mi existencia y mi obrar. En el terruño de mi Dasein, directamente debajo de mi obrar, este vínculo trabaja para hacer a este Dasein lo que es, esto es, para determinarlo. Mis propias tareas llegan a ser uno con el flujo y reflujo del nexo total desde el tiempo pasado y sin principio. Podría decirse que mis tareas han surgido de ese todo ilimitado que reside tras ellas. El ser en el mundo llega a ser él mismo por estar condenado a hacer algo.

En este aspecto, no obstante, no podemos omitir el segundo elemento aludido al comienzo de esta sección: la apertura infinita que constituye el campo de la libertad de hacer cosas, la nada que es una con el ser en el devenir incesante del tiempo.

Aunque el ser en el mundo sea visto dentro de un mundo-como-nexo ilimitado en los términos de su relación causal con la totalidad del «todo en todo», no podemos decir que esto sea visto desde una perspectiva especulativa o metafísica. Aquí el ser y el devenir del ser en el mundo no pueden ser separados del hacer; no pueden ser pensados aparte del karma del cuerpo, de la boca y de la mente. Pero lo principal es que las obras, las palabras y los pensamientos se hacen conscientes en el campo del tiempo sin principio ni fin y en el mundo-como-nexo ilimitado, es decir, como algo siempre comprometido en tejer la red de causalidad que configura el mundo.

Ya hemos visto cómo la actividad kármica del hacer, es decir, cada acto que disuelve la deuda, invariablemente retorna al fundamento origi-

nario de esta deuda, por lo que queda restituida. En ese fundamento, cada actividad dirigida a cumplir con las obligaciones de uno determina a su vez nuevas obligaciones. El hacer determina de nuevo al ser: hace ser; deviene ser y por ello recrea el ser en el tiempo. En otras palabras, el hacer renueva y restablece el ser en el tiempo. Pero entonces la actividad kármica que regresará nuevamente a ese ser, ya restituido una vez como deuda, al regresar a su fundamento originario –es decir, el hacer que disuelve la deuda– ha salido ya otra vez de ese fundamento. Así, este Dasein nuestro que está constantemente haciendo algo es un devenir incesante en el tiempo y como tiempo. El Dasein es extraído de su fundamento constantemente y, al mismo tiempo, devuelto allí constantemente. Incluso en la incesante liberación de sí mismo, acaba siempre de nuevo en su fundamento.

Y por eso nuestro ser por hacer algo constantemente, se relaciona con aquello que es distinto de nosotros y de este modo deviene transitoriamente en el tiempo. O, más bien, digamos que somos porque nosotros mismos producimos el tiempo como el campo de nuestro devenir transitorio. En este ámbito, nuestro ser nunca puede librarse de sí mismo. Constantemente debemos pagar una deuda y aligerar una carga infinita, puesto que nuestro ser renace interminablemente desde nuestro propio terruño. De esta manera, en el fondo de nuestro ser y hacer, en el terruño de nuestro Dasein, surge la autoconciencia de un impulso infinito.

En el terruño del Dasein, donde encontramos la fuente de este impulso infinito, advertimos un autoenclaustramiento, o lo que Toynbee denomina egocentrismo. Los antiguos tomaban este autoenclaustramiento elemental, que es la fuente de la actividad kármica interminable, como la oscuridad de la ignorancia (avidyā) u «oscuridad fundamental». En ella, el karma de nuestra acción, habla y pensamiento es considerado como infinito, como algo existente en el campo de un tiempo infinitamente abierto en dos direcciones y que constituye infinitamente el nexo causal. En mi opinión denominamos karma a la situación que nos obliga a un impulso infinito, procedente de nuestro propio fundamento originario, con la intención de estar entregados a hacer algo constantemente; de esta manera, nos vemos forzados a establecer una relación con los demás en la forma de una mutua codeterminación, pero permaneciendo siempre incapaces de olvidarnos del yo que pesa onerosamente sobre nosotros. Podemos considerar al karma como una autoconciencia de la

esencia de la existencia en el tiempo, concebida como un nexo dinámico del ser, del hacer y del devenir.

Normalmente, la idea de karma está vinculada a las nociones de transmigración y metempsicosis. Y junto a esto se habla de cosas como un «mundo anterior» o «vidas anteriores» previas al nacimiento y un «mundo más allá» o una «vida futura» que empieza con la muerte. Además, respecto a la causalidad del karma tal como se extiende por los «tres tiempos del mundo» (siendo el tercero el presente) se han propuesto diversas teorías (incluso desde la biología). No es difícil explicarlo. Nuestro ser en el tiempo tiene que habérselas esencialmente con la infinitud, de manera que somos impulsados incesantemente a hacer algo y a entrar en relación con los demás como habitantes del mundo-como-nexo. Es más, llegamos a ser conscientes de que, aun dentro de esta relación causal, no podemos dejar el fundamento originario del yo mismo. De ahí se sigue, lógicamente, que esta conciencia de la existencia, al participar de esa infinitud, irá más allá del marco de la vida limitado a este mundo, para abarcar también la apertura ilimitada del antes y el después.

Al referirnos al concepto de transmigración en un capítulo anterior, observamos que sólo podemos comprender el significado de una representación mítica si lo llevamos de nuevo a nuestra existencia en el presente. De hecho, las representaciones míticas, en general, nacen del deseo de preguntar por el fundamento del Dasein humano; contienen una clase de intuición de la esencia (*Wesensschau*) del ser en el mundo. Después de la interpretación del significado existencial de la transmigración, vimos que la finitud del hombre es comprendida existencialmente como infinita, en el horizonte de un mundo que también abarca otras especies además del hombre, y en un nivel más básico que el puro ser en el mundo desprendido de cualquier diferencia concreta.

Sucede lo mismo con la idea de karma en los «tres tiempos del mundo». La significación esencial de esa idea reside, en primer lugar, en el hecho de que nuestro obrar como seres humanos es comprendido como una finitud infinita en el presente –e incluso en el momento en que el *eidos* de lo humano ha sido abandonado–. Esto significa, además, que nuestro ser es comprendido como algo que, aún en su estar presente como humano, extiende sus raíces ilimitadamente por todo el mundo-como-nexo. Y, por último, consiste en el hecho de que nuestro ser, nuestro hacer y nuestro devenir en el tiempo es comprendido a la vez que el mun-

do-como-nexo en forma de relación causal, es decir, la vinculación recíproca de todas las causas interiores y exteriores. Este modo de comprender el Dasein en el fundamento del presente, como observamos antes, implica devolver el Dasein a su propio terruño.

Podemos concebir la transmigración del ser humano según la causalidad del karma que se extiende sobre los «tres tiempos del mundo» (pasado, presente y futuro), de manera que probablemente venimos de un modo de ser y vamos hacia otro modo de ser sentiente. Si esto es así, podemos decir que el fundamento de la actividad kármica presente ha sido penetrado directamente en su base para alcanzar esa profunda perspectiva. Y si consideramos a esa causalidad desde la perspectiva de la apertura del tiempo sin principio ni fin, por la que se muere y se renace interminablemente en la «rueda de la transmigración», debemos concluir que en ese caso buscamos el fundamento de la actividad kármica presente y lo recuperamos directamente debajo del presente, en dirección hacia una apertura infinita de la nihilidad. Es decir, significa una profundización de la autoconciencia de la existencia en el presente.

V

Esto nos lleva al segundo aspecto mencionado arriba a propósito del tiempo sin principio ni fin: este tiempo acontece junto a la aparición de una apertura infinita más allá del tiempo que procede del fundamento del presente.

Aquí, la apertura se manifiesta como una nihilidad más allá de la existencia y de todas sus formas. Ya sea la idea mítica de una transmigración sin fin junto a la de los kalpas y grandes kalpas, o la idea del eterno retorno de Nietzsche, o bien, la idea de los mundos incontables que se suceden en el tiempo o coexisten en el espacio, o cualquier otra idea la que abriguemos, todos estos mundos tienen lugar en la apertura del campo de la nihilidad. Este campo está siempre abierto directamente bajo nuestro Dasein. De hecho, sin esta nada, no sería posible lo que hemos estado denominando ser en el tiempo. El hecho de que este ser esté ocupado incesantemente significa que el hacer al que es empujado desde dentro, por un impulso infinito, es a su vez un hacer totalmente libre. Es una actividad kármica que crea el ser hasta entonces inexistente. Es nuestra existencia al recibir una determinación completamente nueva.

En lo precedente, estas determinaciones han sido consideradas como

si acontecieran en forma de relación causal, esto es, junto al mundo-como-nexo ilimitado en donde nuestro ser hunde sus raíces. Sin embargo, el hecho de que esas determinaciones siempre constituyan un modo de ser nuevo para el yo y, de acuerdo con esto, deban ser autodeterminaciones, implica que la libertad de la actividad kármica participa en ese proceso de determinación. Si nuestro ser en el tiempo consiste en un hacer constante, este hacer necesita asirse a la apertura infinita de la nihilidad, que en general trasciende al ser y a todos los vínculos de la conexión causal del mundo-como-nexo que forman sus determinaciones.

Por supuesto, esto no quiere decir que exista una cosa llamada nihilidad. Para que el ser acontezca nuevamente en el tiempo, para que la existencia tenga lugar constantemente en forma de un devenir nuevo, es necesario que exista la libertad de restituir esa posible determinación nueva. En otras palabras, para que el ser no quede congelado en una inmovilidad permanente, debe haber una impermanencia, una transitoriedad no obstaculizada por el ser. Y esto sólo es posible si el hacer, ser-en-el hacer (saṃskṛta), está fundado en la nihilidad. Entonces el ser en el tiempo –como un devenir nuevo, sin fin, esencial y constante– y el tiempo sin principio ni fin pueden ser constituidos al mismo tiempo, pues ambos participan del carácter de la finitud infinita. El ser-en-el hacer está en esencia ligado a la nihilidad.

Desde esa perspectiva, el mundo del karma es un mundo donde cada individuo está determinado por sus vínculos y por su conexión causal dentro de un mundo-como-nexo infinito, y cada existencia y conducta individuales, así como cada momento de su tiempo, surgen como algo completamente nuevo que posee libertad y creatividad.

A pesar de que el flujo y reflujo del nexo total «desde el tiempo pasado sin principio» sea concebido como una cadena infinita de necesidad causal, el que no tenga principio implica por el contrario, un antes previo a cualquier pasado imaginable. Para un tiempo como ése no tener fin significa que tiene un futuro aunque sea el más remoto de los futuros posibles. Un antes y un después así (por encima de cualquier antes y después definido) están en el presente de cada hombre y hacen del presente una actividad libre y creativa.

La apertura infinita del tiempo en dos direcciones no es otra cosa que una irrupción en el tiempo de la apertura transtemporal o trascendencia extática, que reside directamente debajo del presente, una irrupción que

se alcanza en cada función de la actividad kármica. Cuando el hacer constituye al ser en el tiempo, lo constituye en tanto que devenir sin principio ni fin. Y los hechos kármicos que hacen manifiestos su devenir incansable e incesante, al mismo tiempo, regresan siempre al fundamento del karma, el presente. En otros términos, el hacer se abre a sí mismo en cada ocasión a la apertura de la nihilidad y así preserva la dimensión de trascendencia extática.

Esto comporta que el yo siempre es él mismo. Del mismo modo que mi karma constituye constantemente mi existencia en el devenir como ser, en ese karma estoy en mi propio terruño: soy siempre yo mismo. Por ello el devenir incesante en el tiempo constituye sin descanso mi existencia. El karma es siempre mi karma. Y esto significa que es un karma libre que implica una trascendencia extática hacia la nihilidad.

Por supuesto, aunque lo llamemos libertad o creatividad todavía no lo es verdaderamente hasta ese momento. Aquí la libertad es una con la necesidad interior que nos exige hacer algo constantemente. Es al unísono con el impulso infinito y ese impulso, a su vez, es al unísono con la libertad. Por otra parte, estar siempre relacionado con algo o con alguien en el mundo-como-nexo ilimitado y estar condicionado y determinado en esas relaciones es una autodeterminación. Mientras que el karma aquí presente es la actividad libre del yo, al mismo tiempo, posee el carácter del destino que aparece en la conciencia al unísono con esa libertad. Este karma llega a la conciencia bajo su forma de infinitud, como impulso infinito en su esencia voluntariosa.

La relación del yo con algo, considerada como una autodeterminación, es el libre ejercicio de la voluntad del yo. El yo acepta voluntariamente una cosa como buena o rechaza otra como mala. Pero en tanto que está determinado por la relación causal del nexo total, esta libre voluntad es un destino, una necesidad causal, sin dejar de ser por ello voluntad libre. Aceptar o rechazar una cosa implica un apego simultáneo a ella. El karma que se relaciona con alguna cosa, al codiciarla, es a un tiempo voluntario y forzoso. El ser del yo que tiene lugar en ese karma es a la vez libertad y carga. La espontaneidad se vuelve lastre y deuda. Es más, la actividad espontánea y voluntaria que absuelve la deuda, disfruta en el proceso y, de este modo, renueva el deseo original. En el karma, gozo y melancolía *(Schwermut)* están entrelazados. Como ya observamos, la existencia en el tiempo es esencialmente ambigua.

En la creatividad a la que nos referimos, la creación de algo nuevo significa estar constantemente expuesto a la nihilidad. El ser del yo en el mundo –el yo mismo junto al asunto (koto) que resulta de las relaciones con las cosas– implica la impermanencia esencial en la cual el yo nace en un instante fugaz y perece al siguiente. Esto es, nuestro karma presente consiste en regresar a la apertura de la nihilidad del presente. Nuestro ser en el mundo, que llega a ser por su dedicación constante en el hacer, siempre se mantiene en suspenso sobre la nihilidad y sujeto a una anulación constante, sin tener nada a que agarrarse ni un lugar para descansar. Nuestra existencia está en constante peligro de desmoronarse.

Nuestra presente actividad kármica, considerada bajo la forma de infinitud, es anunciada constantemente por la libertad espontánea, el deseo, el gozo de vivir y las raíces profundas del apego (impulso infinito) y por un sentido igualmente elemental de profunda vacuidad, nihilidad e impermanencia de las cosas. Sería la misma ambigüedad vista desde otro ángulo.

Lo que en japonés se llama *mono no aware* (el *pathos* de las cosas), indica el momento en que deseo y gozo son uno con la tristeza a causa del sentimiento de impermanencia. En otras palabras, esta expresión significa que el ser del hombre experimenta vivamente la infinitud y la caducidad de las cosas. Es decir, que allí donde el ser del hombre, como algo apegado a las cosas en el tiempo, se despierta a la conciencia «perfumado» con el sentimiento del mundo y del tiempo, bajo la forma de la infinitud, allí también se experimenta estéticamente la esencial impermanencia de las cosas o del puro ser en el mundo, según la expresión de Kierkegaard «existencia estética». Significaría que todas las cosas del mundo y el yo mismo son totalmente realizadas estéticamente en el rostro original de su manifestación.

De este modo, cuando las obras de la libertad y la fatídica naturaleza de la determinación se hacen manifiestas como unidad inseparable en nuestro karma presente, el fondo último de la propia existencia en el tiempo –lo que he denominado antes el egocentrismo o autoenclaustramiento infinitos– aparece en la autoconciencia junto a una nihilidad transtemporal y eterna. El egocentrismo indica un *avidyā* fundamental. Es el origen del impulso infinito que se oculta en la esencia del ser en tanto que devenir y le hace ser un ser en tanto que devenir en el tiempo ilimitado. La apertura infinita del tiempo en dos direcciones es la irrupción

de la apertura de la nihilidad eterna en el tiempo revelada en el presente. Es una irrupción que ocurre cada vez que se lleva a cabo un hecho kármico; cada hecho del yo es un hecho kármico. Por esta razón, por lo general, el egocentrismo, que es la fuente elemental del ser en el tiempo, es constituido al unísono con la nihilidad como algo situado siempre en la nihilidad eterna.

Todo esto indica lo profundamente arraigado que está el egocentrismo. Las raíces del yo se extienden tan profundamente que nunca pueden ser alcanzadas por ninguna actividad kármica. El karma del yo siempre vuelve a su propio fundamento, es decir, al yo mismo, pero no consigue regresar allí sin más. El karma sólo puede volver a su propio terruño en el yo y una vez allí restaurar su existencia cargada de deudas. En el karma, el yo está constantemente orientado interiormente hacia su fundamento; y sin embargo, la única cosa que consigue con ello es reconstituir el ser como devenir en un tiempo sin principio ni fin. La verdadera forma de nuestro karma, esto es, de nuestro ser en el tiempo, de nuestra vida, consiste en transitar por el tiempo interminablemente en busca del fundamento del yo.

El karma del «tiempo pasado sin principio» es la verdadera forma de nuestra vida. Esto implica un sentido de desesperación esencial. El karma sería lo que Kierkegaard denomina «enfermedad mortal». Su desesperación surge directamente en la conciencia desde el fondo de nuestro cumplir los hechos, las palabras y los pensamientos actuales desde el origen del tiempo sin principio o fin, y desde el fondo del ser de ese tiempo; en suma, desde nuestro egocentrismo. También podemos ver una conciencia de esa desesperación subyacente en la confesión de la fórmula del arrepentimiento budista, que sugiere que todo karma procedente del cuerpo, la boca y la mente del yo está fundado en la codicia, la ira y la locura sin principio.

Así pues, aunque la fuente elemental del ser que ha llegado a ser uno con la nada, y del egocentrismo constituido con la nihilidad, resida directamente debajo de la existencia humana, ahí la forma de esa existencia es abandonada. Puesto que la nihilidad es absolutamente sin forma, es decir, representa el lugar donde toda forma regresa a la nada, el ser –en esa fuente elemental donde es a la vez nada– es un ser que se ha librado de toda forma. En el sentido anterior, es un puro ser en el mundo como tal.

En su fundamento último, la propia existencia del hombre no es humana. Puede decirse que el Dasein humano emerge de la conformación de la forma de lo humano y la transformación del ser en un todo único. En el fondo de nuestro ser humano reside un nivel de puro ser más allá de cualquier determinación de lo humano. Y el ser humano, precisamente por implicar ese nivel, también es ser en el mundo concreto. El hecho de que nuestra existencia esté interrelacionada con las demás cosas por relación causal en un mundo-como-nexo sin fin, se debe a que en el fondo de las tareas a las que como hombres nos dedicamos, disponemos de un horizonte de intercomunicación con el ser de todas las cosas del mundo. En este horizonte somos un puro ser en el mundo como tal, libre de todas las determinaciones particulares.

En otros términos, el ser de todas las cosas es conducido al fundamento de nuestro egocentrismo y allí reunido en uno. Aunque en el karma la existencia sale constantemente de sí para estar en el fundamento del otro y adherirse a él en el contexto de la red de causalidad, esta existencia kármica, al mismo tiempo, une el ser de todas las demás cosas a su yo en el horizonte de su puro ser en el mundo. Esto significa que el yo se transforma en el centro del mundo. A este modo de ser en el campo de la nihilidad lo denominamos autoenclaustramiento absoluto o soledad abisal. Esta soledad es tanto más abisal para la existencia en el mundo (que ha sido aquí el máximo foco de discusión) porque su autoenclaustramiento tiene lugar en el horizonte de la intercomunicación más profunda con cada una de las demás cosas.

Aquí el karma contiene indicios de culpa y pecado. En cierto sentido, adquiere el carácter de pecado original, es decir, el pecado que es tan elemental como el trabajo liberador y la existencia del hombre. El karma está determinado en la libertad por la necesidad causal de todo el vínculo infinito, una libertad de espontaneidad en la atadura y, por lo tanto, una libertad totalmente limitada por el destino. Al mismo tiempo, al haber reducido el vínculo causal de todo a su propio centro, es una libertad completamente ilimitada. En el karma estos dos aspectos de libertad y necesidad causal son uno. Por consiguiente, como libertad que deriva por entero de la fuerza que determina la necesidad causal, una libertad atrapada y arrastrada por la necesidad, el karma se fuerza a adherirse a lo demás, mientras que permanece como libertad ilimitada al unir a lo demás en el centro del yo. Es una libertad a modo de pecado original.

Pero el ser-sí mismo en su verdadero sentido, egocéntrico, es otra cosa totalmente distinta. El verdadero egocentrismo supone una centralidad sin yo; un yo que es no-yo. Consiste en aquello a lo que nos referimos en un capítulo anterior como interpenetración circumincesional en el campo de śūnyatā. Recoger el ser de todas las cosas en el fundamento del yo sólo puede tener lugar mientras el ser del yo se subordina al ser de las cosas en sus fundamentos. Pero en esta centralidad del yo que hallamos en el karma, y que a su vez reside en la nihilidad, no es posible un recogimiento de todas las cosas en el fundamento del yo, excepto por un autoenclaustramiento.

En el mismo contexto, se asignó el término naturaleza a la fuerza que actúa para recoger todas las cosas y conectarlas unas con otras. En el karma, la naturaleza puede ser concebida como la fuerza elemental por la que el yo vincula a todas las cosas, mientras las recoge en sí mismo a la manera de un autoenclaustramiento; y por tanto, como la fuerza por la que el yo mismo entra en el devenir incesante sin principio ni fin, mientras se dedica a relacionar a las demás cosas unas con otras. Puede pensarse como la fuerza elemental que opera en un yo que ha llegado a ser el centro del mundo. En su fuente elemental, el karma de los hechos del cuerpo, de la boca y la mente del hombre se origina a través de la fuerza de esta misma naturaleza, es decir desde el horizonte de lo que he denominado puro ser en el mundo.

VI

Lo que venimos diciendo acerca del karma tiene que ver con la forma fundamental de la vida humana en la historia cotidiana. Todo nuestro obrar pertenece a este mundo de la historia. Por tanto, como ha sido apuntado, también la vida humana y el punto de vista del karma en el mundo secularizado se aproximan. El modo de ser antropocéntrico que muestra el hombre secularizado contiene en esencia lo que he denominado impulso infinito o «voluntad en sí». Incluso en la época moderna, la naturaleza esencial del hombre reclama ser considerada bajo la forma de la infinitud. Y la idea de karma puede ofrecer una interpretación y claridad a este modo de ser secularizado del hombre.

No obstante, el punto de vista del karma debe ser abandonado para alcanzar el de la vacuidad, un desprendimiento que señala una conversión del punto de vista de la nihilidad al de śūnyatā. Es una conversión del

saṃsāra-en-el nirvāṇa. En el curso de nuestras observaciones sobre el «dejar caer el cuerpo-mente, cuerpo-mente caído» de Dōgen, se apuntó que el funcionamiento de nuestras vidas cotidianas –el karma del hecho, la palabra y el pensamiento– puede favorecer la aparición de la verdad absoluta (verdad como *Ἀλήθεια*).

Desde el punto de vista del śūnyatā, todo lo que se ha dicho sobre el punto de vista del karma puede ser transformado por vía de una negación absoluta y llevado a una vida nueva. En cualquier caso, el punto de vista del śūnyatā budista, especialmente el Mahāyāna, se sitúa –aunque sin afiliación ninguna– entre las religiones centradas en una visión cíclica del mundo, en las que la historia, según Toynbee, desaparece (él incluye al budismo en este grupo); lo mismo sucede con la tradición religiosa judeo-cristiana, a pesar de su sentido marcadamente histórico y sin que por ello se libre al final de su egocentrismo.

Tal como indicarían expresiones como «no-yo» y «cuerpo-mente caído», śūnyatā es el aspecto de la liberación radical del egocentrismo. No deja espacio para éste en la conciencia religiosa, por ejemplo para el nivel más elevado de egocentrismo que encontramos en la idea de ser elegido o predestinado por Dios para la salvación. En términos más elementales, śūnyatā implica una negatividad absoluta respecto a la voluntad que reside en el fondo de cada forma de egocentrismo. Esto implica una orientación directamente opuesta a la de la voluntad. Como destacamos antes, podemos hallar el concepto de voluntad en el fondo de todas las principales concepciones occidentales de la historia y el tiempo. Éste sería obviamente el caso de la voluntad de Dios en el cristianismo y de la voluntad de poder del ateísmo de Nietzsche; pero en la secularización moderna, tras la razón antropocéntrica yace oculta una voluntad humana en sí, que puede ser llamada impulso infinito demoníaco. En Oriente, como ya se destacó, se toma conciencia de este impulso infinito tempranamente con la idea de karma.

Ahora bien, el punto de vista de śūnyatā sólo se constituye en un lugar sin fondo más allá de esas concepciones de la voluntad y, de hecho, más allá de cualquier concepción relacionada con la voluntad, a través de la negación absoluta. Esa ausencia de fundamentación de śūnyatā es la de la Existenz del no-ego.

En la Existenz del no-ego, no-ego no significa sencillamente que el yo no es ego. Debe significar también, al mismo tiempo, que el no-ego

es el yo. El yo debe alcanzar la autoconciencia como algo que procede de su propia negación absoluta. No es que el yo sea meramente no-yo (esto es no-ego). Más bien, debe ser que el yo es yo porque no es yo. Si simplemente fuera cuestión de que el yo no sea yo, todavía quedaría abierto el camino para seguir a Nietzsche en su acepción de la voluntad de poder como el yo verdadero, o la mismidad del yo. Igualmente, sería posible adoptar la noción oriental de karma, o algo parecido a la voluntad de vivir de Schopenhauer, como la mismidad del yo. O bien, también podría buscarse el yo real en la unión con algún ser absoluto como Dios o el Uno de la mística occidental, o en la unidad del Brahman y el yo (*tat tvam asi*: Todo eso eres tú) del misticismo oriental. Sin embargo, en todos ellos, el punto de vista del no-ego verdadero todavía no puede aparecer del todo. Sólo al dar un paso más adelante nos encontramos el verdadero no-ego en la inversión, «yo no es yo» (yo es no-ego), luego es yo. Esta inversión es precisamente esa autoconciencia existencial por la que el yo es realizado (manifestado y aprehendido) emergiendo a su naturaleza de no-ego. Es Existenz como «dejar caer el cuerpo-mente, cuerpo-mente caído».

En esta Existenz de no-ego, como hemos visto, la acción se origina a cada momento desde el principio del tiempo. Es una revelación del principio del tiempo mismo y, en ese sentido, es la aparición de ese principio en su naturaleza. Es, por decirlo así, un instante de eternidad que aparece en el tiempo. Aquí, también, nuestra vida se convierte en una dedicación a hacer algo. Nuestro ser presenta la forma de devenir incesante en el hacer incesantemente. Este ser, como un ser-en-el hacer (saṃskṛta), es un devenir que llega a ser y desaparece a cada momento.

Sin embargo, aquí nuestro quehacer ya no es un pago interminable ni la restitución de una deuda. Nuestra existencia no llega a ser para nosotros una carga infinita. Nuestra acción, nuestro karma de hecho, palabra y pensamiento, no surge de la oscuridad de la ignorancia (la raíz del egocentrismo), que es el ámbito del impulso infinito; ni regresa a ese ámbito. Cada una de nuestras acciones ya no son algo que produce el ser en el tiempo sin principio o fin. Tampoco el karma que produce el ser al mismo tiempo que lo anula está en la nihilidad.

Como Existenz de no-yo, el ser, hacer y devenir en el tiempo aparecen en su naturaleza en la vacuidad, que constituye su negación absoluta. Y aquí el hacer constante es un no-hacer constante. El constante llegar a

ser y desaparecer es no llegar a ser y no desaparecer. Estar constantemente entregado a hacer algo es, como tal, un no hacer nada. Ser un giro de la rueda de la transmigración en el devenir incesante significa no abandonar la tierra natal del «nonato». Volviendo a la frase de Dōgen citada en el capítulo anterior, podemos decir que la vida cotidiana del cuerpo-mente «con ojos horizontales y nariz vertical», como tal representa volver a casa con las manos vacías, pasar el tiempo y tomar las cosas como vienen.

En la vacuidad, entonces, todas nuestras acciones adquieren el carácter de juego. Cuando nuestro hacer, ser y devenir, cuando nuestra existencia, nuestra conducta y nuestra vida aparecen en sus respectivas naturalezas desde su extremo más remoto, esto es, cuando emergen desde el lugar donde el no-ego es el yo en su propia mismidad, ya se han desprendido del porqué o el para qué. Son sin propósito o razón fuera de sí mismos, y llegan a ser verdaderamente su propio fin y sin causa o motivo, un verdadero *Leben ohne Warum* (vivir sin porqué). En el fondo, en su fuente elemental, nuestra existencia, conducta y vida no son un medio para otra cosa. En vez de ello, todas y cada una de las cosas existen por su causa, y obtienen su significado por su relación con ella, al mismo tiempo que son su propio *telos*. Su existencia, su conducta y su vida asumen el carácter de juego cuando se manifiestan en su fuente elemental.

Con todo, la fuente elemental es el lugar donde el no-ego es yo, lo que significa que ser un fin para uno mismo es algo todavía impuro y no es del todo cierto. Ser el propio fin no es algo a lo que apegarse ni algo que pueda tener conciencia de sí. Allí donde nuestra existencia, conducta y vida son verdaderamente un fin para sí mismos, incluso entonces este fin debe ser superado. Esto es lo que se denomina samādhi. La fuente elemental es el Rey Samādhi de los samādhis, tratado por extenso en el capítulo anterior. Es el lugar en que el no-ego es yo. Aunque samādhi no contiene el sentido de ser su propio *telos*, justamente por ese motivo es verdaderamente su propio *telos* y por ello es denominado no-mente.

El juego aludido debe tener un significado similar. Este juego no está al nivel de ser un propio fin, ni se sitúa en el sentido fundamental de lo que acostumbramos a llamar juego. En su sentido cotidiano, el juego comprende los deportes y demás diversiones como un reposo ante el trabajo de la vida cotidiana. El juego, al contrario que el trabajo que tiene un fin concreto, encuentra su fin en sí mismo y así sirve como una liberación de la fatiga.

En el sentido que le damos aquí a la palabra, nuestra acción, sin discriminación entre el trabajo y el juego, tiene carácter lúdico. Ambos, tanto el trabajo que se afana con motivo de otra cosa, como el juego que es diversión en sí mismo, cada uno a su manera, son actividades lúdicas a las que nos dedicamos.

Aquí el trabajar y el jugar regresan al hacer que tiene lugar en el más acá previo a su diferenciación; pero, al mismo tiempo, se nos muestran como acontecimientos que emergen a su naturaleza desde el más allá de esas diferencias. Tanto trabajar como jugar se manifiestan fundamentalmente en el fondo como un puro hacer elemental. Esto es lo que el budismo denomina «samādhi lúdico».

En el ámbito de śūnyatā, al que el hombre «regresa con las manos vacías», el hacer presenta en todo momento (en el transcurso del tiempo sin principio ni fin) un carácter lúdico. En otros términos, el ser-en-el hacer (saṃskṛta) como el vínculo dinámico entre ser, hacer y devenir adopta la forma de un no-hacer, de un «tomar las cosas como vienen».

Repitiendo lo que se ha destacado antes, nuestro ser posee el carácter de una obligación que nos ha sido impuesta, que nuestro hacer disuelve constantemente y se esfuerza por saldar. Por así decir, devolvemos nuestra deuda en plazos exiguos. Pero, entonces, nuestro hacer continuo genera directamente una nueva deuda en el acto de redimirnos de la antigua. El fin de una deuda crea otra. De esta manera, nuestro hacer comporta el sentido de karma como una acción que implica a la vez el desaparecer y el llegar a ser de nuestra deuda. Nos llegamos a liberar del ser al tiempo que el ser está en proceso de anulación. Es más, en esa anulación la liberación de la nada es igual al abrirse de la nada, de una nada que constantemente es deuda en su propio hacer-ser. En virtud de esto, nuestro Dasein se muestra en la forma de devenir incesante.

Ahora bien, lo que se dijo acerca del carácter lúdico del hacer respecto al ámbito de śūnyatā y de que todo saṃskṛta (ser-en-el hacer) asume directamente la forma de un no-hacer, significa que el hacer da vida a la deuda en el acto de no darle vida. De esta manera, el hacer se libera de su endeudamiento, lo que constituye su esencia, dando como resultado una verdadera disolución de la deuda y la liquidación de todas las cuentas pendientes. Con todo, en tanto que es un hacer nunca llega a ser sin carga. Pero entonces, lo que cargamos es hecho en un lugar donde la deuda ha sido absolutamente perdonada. Por tanto, no es que no haya

carga sino que ha sido tomada de nuevo desde el lugar en la que había sido dejada. Llevar a hombros la carga adquiere el sentido de juego por el que la cargamos espontáneamente y por propia voluntad libre. El trabajo impuesto, sin dejar de ser una imposición, es transformado en juego porque surge espontáneamente de manera elemental.

Esta espontaneidad elemental es el punto de vista de samādhi y su concepción de la no-mente, o no-hacer, ambos en el sentido ya mencionado. La espontaneidad elemental, verdadera, nace en un ámbito donde el no-ego es yo, donde el yo aparece en su naturaleza de no-ego. Libertad y espontaneidad de la voluntad, tal como se conciben normalmente, todavía pertenecen al punto de vista del karma y sus tareas. No pueden abandonar el autoenclaustramiento o avidyā del egocentrismo y escapar a sus ataduras. No ofrecen un punto de vista donde la tarea es transformada verdaderamente en juego.

Sólo cuando llevar a cuestas la carga se convierte en un juego, la carga nace (espontáneamente) de verdad. La deuda es instaurada y se manifiesta verdaderamente sólo cuando ha sido primero totalmente perdonada, es decir, cuando el hacer es algo que la deuda ha asumido verdaderamente. Entonces la deuda viene a significar la responsabilidad aceptada por el yo. La deuda como parte asignada llega a ser entonces tarea propia de uno, en el sentido de impuesto como deber o vocación. (Como explicaremos más tarde, la deuda, una vez ha sido completamente cancelada es una deuda para con el prójimo, una deuda que, por decirlo de alguna manera, no es una deuda. Y, a pesar de ser una «deuda sin deuda», todavía es una deuda que el yo asume como responsabilidad propia.)

En suma, en la conversión del punto de vista del karma al de śūnyatā, del de la voluntad egocéntrica al no-ego del samādhi, todo lo que hacemos es a la vez un verdadero pago de la deuda y una verdadera aceptación de ella. Como resultado, nuestro hacer se manifiesta de verdad como hacer. En la espontaneidad surgida de esta conversión, el hacer llega a ser hacer verdadero, extático. Este hacer implica una responsabilidad con el prójimo; y, como trataremos más adelante, es algo que asume uno mismo como tarea infinita. Es un hacer desde el punto de vista del no-ego, de la «no-dualidad del yo y el otro».

Allí donde nuestro trabajo llega a ser juego, al mismo tiempo, es seriedad elemental. En realidad, no existe más juego ecuánime que la emergencia del yo a su naturaleza de no-ego; y, al mismo tiempo, nada hay

que sea más serio y formal. Esto sucede con todas las cosas en el estado de naturaleza dhármica. Por eso, desde tiempos inmemoriales la imagen del niño ha sido evocada para representar ese modo de ser elemental. Pues el niño nunca es más serio que cuando está absorto completamente en el juego.

VII

En el capítulo anterior he intentado explicar que nuestra existencia, nuestro comportamiento y nuestro devenir tienen lugar en un mundo-como-nexo sin límites, no sólo respecto al tiempo sino también al espacio. Además, desde el punto de vista del karma, el Dasein del nexo dinámico entre el ser, el hacer y el devenir tiene lugar dentro del tiempo sin principio ni fin, en tanto que la apertura infinita de la nihilidad se abre bajo el presente. Pero puesto que este nexo dinámico aparece sólo en una relación perpetua con algo, nuestro Dasein y el mundo-como-nexo que lo determina tienen un destino común.

El Dasein se manifiesta en cada momento como el fluctuar propio de las olas, que recoge en sí todo el flujo y reflujo del mundo-como-nexo en el tiempo sin principio ni fin. En este contexto, nuestro hacer es libre en dos formas: una necesaria y la otra arbitraria; la primera viene determinada por la necesidad causal del nexo total y la segunda, porque contrae el nexo total en el centro único del yo.

Por eso nuestro hacer es el karma que permanece sobre la nihilidad. En este hacer, la nihilidad, aun cuando se manifiesta desde el fondo donde el yo y el mundo son uno, anula el ser del yo y pone al yo a la deriva en el devenir transitorio, transformando al yo y las demás cosas en una existencia saṃskṛta (ser-en-el hacer).

Como se hizo notar antes en este mismo capítulo, el ser determinado en el mundo-como-nexo y la autodeterminación son uno. Pero en el punto de vista del karma, esta autodeterminación hace del impulso infinito, que se origina en la fuente egocéntrica de avidyā, su esencia, y lo manifiesta cuando adquiere la forma de una voluntad que quiere y controla. Ser determinado significa ser condicionado a través de la necesidad causal de este nexo total e ilimitado.

Además, se ha señalado que el libre ejercicio de la voluntad, entendido como el apego y el control que mantiene en sus relaciones con las cosas, se configura siendo determinado por el destino, que finalmente es el

karma. Por tanto, en este modo de ser kármico, la nihilidad se manifiesta desde el fondo donde el yo y el mundo son uno. Y la razón para ello, como venimos explicando, es que avidyā, como un autoenclaustramiento infinito del karma, surge en la conciencia al mismo tiempo que la nihilidad en la que permanece. Ser quiere decir estar obligado a relacionarse con algo. Esto significa que nuestro ser es una deuda para sí mismo y que nuestro hacer en tanto que liquidación de esa deuda equivale directamente a la aparición de una nueva deuda. Por una parte, esto quiere decir que nuestro ser nace y muere en cada instante, en cuya fugacidad se revela la nihilidad que anula nuestro ser incesantemente. Por otra parte, allí donde se anula continuamente la deuda aparece alguna cosa que nos urge sin cesar internamente. En ese impulso infinito, nuestro Dasein es incapaz de renunciar a su propio fundamento y nuestro yo deviene constantemente en ese nexo dinámico del ser, hacer y devenir.

Avidyā llega a la conciencia como el fundamento del yo, en donde éste permanece atrapado en un devenir incesante y es incapaz de liberarse, esto es, como el límite más externo del egocentrismo. Como resultado, en avidyā, el yo persiste en ser sí mismo y emerger en su naturaleza egocéntrica, mientras la nihilidad se revela anulando el ser del yo. También ahí tiene su causa la incapacidad del yo para desvincularse del fundamento de su devenir transitorio; el ser del yo aunque es siempre él mismo está en cambio constante. Esto es lo que significa el karma. El Dasein en el nexo dinámico del ser, hacer y devenir es el yo que se constituye directamente bajo el presente como una aparición desde la nihilidad en la naturaleza de avidyā.

Ahora bien, desde la perspectiva de śūnyatā, que representa una conversión del punto de vista del karma, una cosa permanece invariable: el hacer tiene lugar todavía en el mundo-como-nexo mientras se relaciona con las demás cosas. Sólo aquí esta relación deja de depender del apego y arbitrariedad de la voluntad. Tiene lugar como una relación en el más allá de todas las concepciones de la voluntad con su consiguiente egocentrismo. En otras palabras, es una relación en el campo de śūnyatā. Es más, es una autodeterminación en el sentido elemental del juego, es decir, la aparición del yo en su naturaleza en un lugar más allá de los confines del aislamiento de avidyā, así como en el lugar del no-ego, en donde se ha renunciado a su consiguiente impulso infinito.

Aquí, el nexo del ser, hacer y devenir que conforma el Dasein posee

el carácter de no-hacer. Aquí el ser es una naturaleza no-misma. Tampoco es racional, ni sustancial, ni subjetivo, es lo que anteriormente expresamos como mismidad. En otros términos, es un yo que emerge a su naturaleza donde cada cosa es en sí y es su fundamento (por el cual el fuego es fuego porque no se quema a sí mismo, el sauce es verde porque no es verde, y el tiempo es tiempo porque no es tiempo) y se da a la misma vez que todo lo demás, a modo de la lógica del ser/no-ser (soku).

Este yo que no es un yo, el yo que emerge a su naturaleza al salir del no-ego, es el verdadero yo original. El hacer sin hacer es un hacer que «se hace durante todo el día sin hacer una sola cosa». Al no hacer, el devenir llega a ser libertad completa y actividad espontánea, a la que nos referimos antes como «dejar pasar el tiempo y tomar las cosas como vienen». Es un verdadero hacer y un verdadero devenir.

El nexo dinámico que emerge a su naturaleza en esta vacuidad es una «orilla lejana» respecto a todo tiempo, espacio y causalidad, y llega a ser una unidad (ser/no-ser) con todos los demás seres. El Dasein, como este nexo dinámico, es a la vez con el mundo-como-nexo a la manera de ser/no-ser (en otras palabras, como mismidad). Para decirlo en los términos de la interpenetración circumincesional antes mencionada, es el lugar en que nuestro Dasein constituye el fundamento de todas las cosas, se da a sí mismo en todas las cosas y hace que cada de una de ellas sea en su respectiva mismidad; al mismo tiempo, reúne a todas las cosas en su propio fundamento, llegando a ser su centro y dueño absoluto.

Así es el yo en el campo de la vacuidad, que emerge del no-ego a su naturaleza. De esta forma tiene su carácter lúdico elemental. En el pensamiento occidental, Heráclito o Nietzsche también apuntan en esta dirección cuando conciben el mundo cíclico y lo consideran una especie de juego. Como he expuesto, para que el mundo fuera considerado cíclico tenía que ser concebido intuitivamente como un todo único y esa intuición lo devolvía a la base del instante, es decir, al fundamento del Dasein. Por tanto, devolver el mundo al fundamento del Dasein es devolver el Dasein a su propio fundamento y excavar en su fondo.

No hay duda de que ésta es la razón por la que pensadores como Heráclito y Nietzsche experimentaran la vida «como un salto» desde el fondo del mundo y su miríada de seres por medio del fondo de sus Dasein, como si fueran un fuego en erupción desde las entrañas de la tierra. Desde su fondo, la vida del universo había, por decirlo así, penetrado sus Da-

sein. Y eso, en mi opinión, estaba esencialmente vinculado, en el sentido explicado arriba, con la intuición de la repetición del mundo. ¿No podríamos decir que el fuego primigenio de Heráclito (el fuego como *archē*) y la voluntad de poder de Nietzsche son intuiciones y experiencias de este tipo? En cualquier caso, estos filósofos relacionaron el proceso cíclico de la repetición del mundo con el juego de los niños, pretendiendo expresar con ello una actividad pura incomparable a ningún indicador teleológico (como es el caso, por ejemplo, de la inocencia del devenir –*Unschuld des Werdens*– de Nietzsche). Es el punto de vista que considera el *homo ludens*, el modo de ser humano más elevado. Es el punto de vista del hombre que ha regresado al terruño del yo al transformar el proceso del mundo en un juego espontáneo. En la fuente elemental donde el yo emerge a su naturaleza como yo, su Dasein está en juego con el mundo.

Pero, de nuevo, recordaremos que el juego es algo serio. Por eso, el juego como distracción no es verdadero juego, como tampoco la seriedad del trabajo separada del juego es verdadera seriedad. Además, sólo cuando se elimina la deuda esencial al Dasein, en el punto de vista de śūnyatā, aparece la verdadera deuda. Esta deuda no significa simplemente que el Dasein, mientras es presionado constantemente a hacer algo, se experimente a sí mismo como carga. Es una deuda que asumimos espontáneamente; una deuda constituida en el estado de samādhi, en su naturaleza de no-ego y su consiguiente no-mente. Es lo que hemos llamado una deuda sin deuda, donde la carga impuesta como destino (esto es, el Dasein mismo) llega a ser una tarea y una vocación para el Dasein mismo. Puede decirse que el Dasein deja de ser algo impuesto como destino para ser aceptado como vocación. Aquí, la seriedad no significa otra cosa que el *sein* (el ser de la existencia) del Dasein.

En la conversión del punto de vista del karma al de śūnyatā, el Dasein alcanza una espontaneidad verdadera y elemental pero ésta es a su vez seriedad y juego. Desde el punto de vista de la voluntad previa a esa conversión cualquier otra seriedad comparada con la elemental es mero pasatiempo o *Zerstreuung*. Fuera del campo del samādhi, la mente ocupada en el hacer, por profunda que sea, está siempre distraída o dispersa.

En el punto de vista del no-ego y el no-hacer, el Dasein mismo, y todas las actividades que lo acompañan, se convierten en una vocación. Este punto de vista reside en la orilla alejada del egocentrismo fundamen-

tal de avidyā, allí donde se ha abandonado el impulso infinito denominado codicia y la deuda kármica ha sido saldada. Por esta razón, la deuda del Dasein que emerge a la vacuidad es una deuda sin deuda. Es una deuda que se libera del egocentrismo y del impulso infinito que lo acompaña. Es una deuda para con el prójimo. Al ser admitido como tarea y misión, el Dasein (que implica todo nuestro ser, todo nuestro hacer, todo nuestro devenir) comporta una deuda con su prójimo.

Cuando el Dasein regresa a su propio fundamento en el campo de śūnyatā para llegar a ser él mismo extáticamente (o en su tathatā), su ser se constituye en función de la deuda con los demás. Su deuda con los demás lo hace ser tal como es. La existencia como tarea está en el fondo dirigida al otro y centrada en el otro.

En su modo de ser fundamental, el Dasein convierte a todas las cosas en su dueño, las comprende y les da su ser. Esto pertenece a la esencia de la existencia desde una interpenetración circumincesional. La tarea que implica la deuda hacia los demás pertenece a la esencia del modo del Dasein en la vacuidad. Es natural que desde el punto de vista de śūnyatā el Dasein emerja desde el no-ego. El «como es» y «como debería ser» son aquí lo mismo; la tarea del «deber» está dirigida al «ser». Por tanto, si este ser existe en un hacer constante (que es aquí un hacer como no-hacer), y, además, en el campo de la vacuidad hacer se manifiesta extáticamente como verdadero hacer, entonces, el hacer en su forma elemental y original viene a ser, en nosotros, algo que está dirigido a los demás y hace de éstos su señor.

No obstante, recordemos que este dirigirse hacia el otro o centrarse en el otro es un aspecto del modo de ser de las cosas tal como son (en su tathatā) en el nexo de interpenetración circumincesional. Como tal, sólo puede tener lugar concretamente junto a su otro aspecto, el del Dasein que comprende todas las cosas en su propio fundamento y llega a ser señor, dondequiera que esté como centro absoluto, de todas las cosas. En otras palabras, como explicamos en el capítulo anterior, mantiene a todas las cosas en un sustento común (dhāranī) en su naturaleza dhármica. Ésta es la faceta dirigida a uno mismo: el egocentrismo del Dasein. Empleo el término «egocentrismo» aquí, pero es el centrarse de un yo que es no-ego, de un «yo que no es un yo». Es verdadero egocentrismo.

Desde este punto de vista, el carácter de tarea del Dasein significa que el Dasein se realiza (actualiza y aprehende) para siempre como sí mismo

en su sentido original. La tarea es actualizar la existencia que emerge a su naturaleza desde el no-ego y revelar el significado de esa existencia; y, al hacerlo, situar y aprehender esa existencia. A la luz de lo que ha sido expuesto en el capítulo anterior, podemos decir que «obtenemos la mente de» la naturaleza de esta tarea al adaptar nuestra propia existencia a su fuente.

Lo que acabamos de señalar sobre la realización del Dasein como una emergencia en su propia naturaleza desde el no-ego no es diferente de lo que se dijo antes sobre el entendimiento samsárico: la vida del Buda en la Existenz del «dejar caer el cuerpo-mente, el cuerpo-mente caído». No es distinto de la manifestación y la aprehensión de la mente Tathāgata o mente del Buda. En cuanto al yo que llega a ser él mismo no es meramente una cuestión de la voluntad del yo. Tiene que ver con el modo natural del yo en la emergencia a su naturaleza de no-yo; tiene que ver con que el Dasein, en el fondo, constituya una tarea para sí mismo.

Cuando Dōgen dice que dejar caer cuerpo y mente es la práctica del zen, parece sugerir lo mismo. Practicar y observar la senda del Buda no es más que el Dasein del yo en el campo de la vacuidad. Aquí hacer adquiere el carácter de una observancia religiosa; aquí el ser uno mismo no es distinto del llegar a ser uno mismo o del hacer un sí mismo de uno mismo. Respecto al carácter vocacional de nuestro Dasein, cargar una deuda sin deuda significa que la existencia como tal es una práctica religiosa. En el campo de la vacuidad, el nexo dinámico de ser, hacer y devenir implica esencialmente que uno es una tarea para sí mismo.

A pesar de que hablemos de practicar zen y observar la senda del Buda, no sugerimos que sólo el budismo pueda mostrar el rostro original de la existencia en la observancia. Está implícito en toda vida religiosa verdadera. Hay diferentes interpretaciones de la práctica religiosa, tantas como diferentes maneras de entender el karma, por ejemplo, en las enseñanzas del Propio poder (el denominado «sendero de los santos» ejemplificado por el zen) y las del Otro poder (de las escuelas budistas de la Tierra Pura). Aquí, no obstante, no nos aferramos a ninguna religión o concepción filosófica determinada. Mi propósito es investigar la forma original de la realidad y del hombre –que es parte de esa realidad-, incluyendo los puntos de vista antirreligiosos y antifilosóficos de los que son ejemplos el nihilismo de Nietzsche y el cientifismo de la secularización.

Si he tratado con frecuencia los puntos de vista del budismo y, en par-

ticular, del budismo zen, la razón fundamental es que, en mi opinión, es ahí donde aparece este rostro original de forma más clara e inequívoca. En unos párrafos anteriores, sostenía que la forma original de la realidad y del hombre, en palabras de Dōgen «saṃsāra como vida del Buda», se explicaba como la realización (manifestación y aprehensión) de la mente del Tathāgata. El hecho de que el yo llegue a ser él mismo radicalmente de esta forma, nos muestra la emergencia natural del yo desde el no-ego. Sin embargo, la misma visión se encuentra en un partidario del *nembutsu* (la invocación del nombre de Amida) de la escuela del Otro poder absoluto, Manshi Kiyozawa (1863-1903). En las primeras palabras de su célebre ensayo «La gran vía del Otro poder absoluto», describe el yo como sigue: «Mi yo no es otro que este ser que está aquí y se encuentra arrojado en las circunstancias presentes, se deja llevar confiado en el obrar maravilloso del Uno absoluto e infinito, tomando las cosas como vienen y viviendo de acuerdo con el dharma»[65].

Si nos remontamos más atrás en la historia, recibimos ecos de esto, por ejemplo, en el pasaje de Shinran que dice: «"Quien se regocija en la fe", dice el Buda, "es idéntico al Tathāgata". La «gran fe» es la naturaleza del Buda; la naturaleza del Buda es Tathāghata»[66]. O en otra obra: «El *nembutsu* es el único camino libre de obstáculos»[67]. De ahí, se deduce que la observancia de la invocación del nombre del Buda, en tanto que es una actividad humana que tiene lugar en el sendero del Buda, no tiene nada que ver con los cálculos del individuo que practica. Es un errar libre y alegre. Tal observancia no es distinta de la «mente en juego de la Tierra Pura» que menciona Shinran en sus himnos búdicos. ¿No apunta esto a la misma forma original del hombre y de la realidad?

En cualquier caso, el tema de este ensayo es la investigación de esa realidad al margen, de momento, de un juicio sobre posturas religiosas como las del Otro poder y el Propio poder; y, por esa razón, se aparta de un punto de vista religioso o filosófico determinado. También era ésa la intención que nos condujo en la discusión sobre las nociones de vacuidad y karma. No me he interesado por ellas como doctrinas simplemente reducidas a un contexto budista. Y también la tarea del Dasein ha sido tratada desde este horizonte.

Por tanto, repetimos que en el campo de la vacuidad no hay diferencias entre la orientación hacia el yo o el egocentrismo del Dasein y esa otra orientación descrita arriba. Son una y misma tarea o vocación. Esto

se da de forma natural en el Dasein que emerge a su naturaleza en el campo de la vacuidad en la forma de no-ego, de no-dualidad del yo y del otro. Desde la perspectiva que sitúa al otro en el centro, parecen naturales afirmaciones como la de Dōgen, según la cual antes de cruzar a la otra orilla uno mismo primero hay que llevar a los demás al otro lado. Sólo con el regreso de los demás al más allá, a la «otra orilla», al saṃsāra-en-el nirvāṇa, donde están libres del nacimiento-y-muerte y por ello están en su propio terruño, el yo puede regresar realmente al suyo propio. La salvación de uno mismo consiste solamente en la salvación de los demás.

A la inversa, tenemos una declaración como la de Rinzai:

> Si encuentras a un Buda, mátalo; si encuentras a un patriarca, mátalo; si encuentras a un sabio, mátalo; si encuentras a tu padre o a tu madre, mátalos; si encuentras a tus parientes, mátalos. Sólo entonces obtendrás la liberación y morarás en completa libertad emancipadora, sin estar atrapado emocionalmente por las cosas[68].

Estas palabras parece provenir de una mirada egocéntrica. Aquí, en el ser verdaderamente sí mismo del yo, el medio por el que cada otro regresa a su propio fundamento se revela como el Dasein mismo. Esto significa que el camino del Buda, que existe por el impulso a la salvación de los demás, se comprende y se mantiene como el Dasein mismo. El campo en el que todos los demás debieran encontrar la salvación (más bien, el campo donde están salvados en el fondo pero no lo saben, y donde su salvación se actualiza cuando se dan cuenta de ello) es aquel que se manifiesta en el Dasein. Darse cuenta de ello es otra forma de decir que el yo viene a confiar en sí mismo. Y esto significa confiarse al modo de ser en ese campo y como ese campo. Ésta es la «autoconfianza» a la que se refiere Rinzai como aquella que en su propio beneficio es, al mismo tiempo, un beneficio para los demás. Por tanto, tras las palabras de Rinzai vemos una profunda compasión natural.

El verdadero ser centrado en el yo significa que el yo llega a ser un centro absoluto a través de su negación absoluta, que tiene lugar en la conversión del campo de la nihilidad al de la vacuidad, y del campo del karma al del no-ego. No obstante, he descrito la vacuidad como una esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna. En el fondo, cada cosa entre las demás es un centro absoluto. Es más, pa-

ra regresar a nuestro propio terruño, debemos pasar por una conversión, fuera de nuestra morada habitual en el campo del karma y la nihilidad. Tenemos que matar al yo completamente. Y esto implica matar al Buda, los patriarcas y todo lo demás; es atravesar el lugar donde el yo y lo otro son diferenciados y son relativos uno a otro. El yo mismo regresa a su propio fundamento sólo cuando mata a todo otro, y, en consecuencia, se mata a sí mismo. Esto podría ser expresado como egocentrismo del yo sin forma, o el yo del no-ego que ha abandonado todo egocentrismo. La observancia (y su Dasein) que sostiene la «carne y la sangre» de ese yo de la no-Forma, en tanto que realiza ese sendero y ese lugar, no es otra cosa que la revelación del camino para que los demás regresen a su propio terruño matando a todos los demás y con ello a sí mismos.

Esta relación de interpenetración circumincesional abriga una lucha elemental en el sentido de lo que Heráclito llama padre de todas las cosas. El que cada cosa sea un centro absoluto anuncia una lucha superior a toda lucha. Puesto que tiene lugar sólo en la vacuidad y el no-yo, esta lucha también es armonía absoluta y paz elemental. Una calma que no alcance ese punto está contaminada de lucha, no es verdadera calma. En la vacuidad, la lucha y la armonía elementales son esencialmente una. Ahí, la lucha es lucha absolutamente sin lucha, una lucha que es porque está absolutamente libre de lucha, y de ese modo, como tal, es armonía. El lugar de la interpenetración circumincesional es el lugar de esa armonía. Y en el fondo, todas las cosas se manifiestan en su forma elemental y original en ese lugar; y el Dasein, cuando emerge a su naturaleza desde el no-ego, es la realización de ese lugar. Por eso el ser centrado en el yo sucede a la vez que la centralidad del otro, y la centralidad del otro a la vez que el egocentrismo. Y esto es lo natural y lo que debe ser. Es decir, es «dhármicamente natural».

En este sentido, las palabras citadas arriba de Dōgen deben querer expresar también este egocentrismo que es además una centralidad del otro. Nos dice sobre el Rey Samādhi de los samādhis que «arranca el ojo de los budas y los patriarcas y entonces se sienta en su cavidad». Al referirse al «samādhi autorregocijante», señala: «Divertirse uno mismo libremente en este samādhi es propio del sentarse en zazen»[69]. Aquí juego es la práctica del zen y practicar el zen es juego; este juego elemental es seriedad elemental, y viceversa. Es el punto de vista donde el no-yo es el yo, donde el verdadero yo emerge a su naturaleza de no-yo, el campo del «dejar caer

cuerpo-mente, mente-cuerpo caído». Es también el punto de vista donde se lleva a los demás al otro lado antes de cruzar a la otra orilla uno mismo. Por ello en otro lugar hallamos a Dōgen recalcando:

> El zazen de los budas y los patriarcas, desde los primeros pasos de una mente religiosa, ya supone el voto de recoger los dharmas de todos los budas. Por tanto, en su zazen no olvidan a ningún ser sensible..., prometen salvarlos a todos y entregarles cada mérito que obtengan. Ésta es la razón por la que los budas y los patriarcas siempre habitan en el mundo del deseo y siguen el camino del zazen.

En el denominado Rey Samādhi de los samādhis, «el voto de llevar a los demás a la otra orilla» es, como tal, el juego del «samādhi autorregocijante». La práctica del zen sería el punto de vista de la deuda sin deuda hacia todos los demás seres. Todo es «beneficio propio»-en-«la práctica del beneficio del otro»; a esto lo hemos denominado el carácter de tarea del Dasein mismo. También, por este motivo, la más solemne observancia religiosa que se emprenda en beneficio de los demás es un samādhi regocijante; y el juego totalmente libre y sin restricciones que no se ve afectado por nada, es la seriedad más elemental.

Antes se hizo una breve alusión a las concepciones del juego elemental en Heráclito y Nietzsche, pero, a la luz de lo que hemos visto después, resulta difícil decir que esas concepciones alcanzan el verdadero carácter de juego. No contienen la centralidad del otro por la que llegan a estar vacíos y a hacer de los otros su señor. El egocentrismo de su juego carece de un significado que sea al mismo tiempo una práctica dhármica. Carece de la práctica del punto de vista del Rey Samādhi que mantiene a todas las cosas en dhāranī, de acuerdo con el dharma (o *logos*). No puede decirse que hayan llegado al auténtico egocentrismo del yo de la vacuidad absoluta que mantiene bajo su dominio a todos los dharmas y que como señor dondequiera que esté impone su verdad. Continúan siendo puntos de vista de la voluntad, no de śūnyatā.

VIII

Si en la vacuidad el Dasein asume el carácter de tarea, tal como se describió anteriormente, lo remarcable aquí es la infinitud que esta tarea implica esencialmente. El Dasein es para sí mismo una tarea esencialmente

ilimitada. El hecho de que sea él mismo, se haga a sí mismo, y así llegue a ser él mismo, significa que se debe a sí mismo una deuda ilimitada. Y esto, a su vez, comporta una deuda infinita con todos los demás. Esta deuda puede atribuirse a tres hechos: a que el Dasein existe en un mundo-como-nexo temporal y espacialmente infinito; a que en relación a las cosas esté constantemente ocupado haciendo algo; y a que se origine en el tiempo.

No obstante, a diferencia de lo que tiene lugar en el karma, en śūnyatā, el Dasein atraviesa el autoenclaustramiento total de avidyā y vuelve a su Forma original de la no-dualidad del yo y del otro. En vez de permanecer en la nihilidad, permanece en el no-ego. Al desprenderse del impulso infinito, logra un no-hacer, esto es, un hacer que está libre de la mediación del yo.

En este sentido, la vacuidad es un campo de trascendencia absoluta, una trascendencia del tiempo y el espacio, de la necesidad causal y del mundo-como-nexo. Pero esta trascendencia absoluta es, al mismo tiempo, una inmanencia absoluta. El saṃsāra-en-el nirvāṇa, como ha sido observado, es el verdadero saṃsāra y el verdadero nirvāṇa; pero el nirvāṇa, el más allá absoluto, sólo se manifiesta como saṃsāra, que es el más acá absoluto. El campo de la vacuidad verdadera se manifiesta sólo al unísono con ese nexo dinámico del ser, hacer y devenir en el tiempo o, más bien, como tiempo. Ése es también el significado de lo que se dijo respecto al verdadero Dasein como un yo que emerge a su naturaleza desde el no-ego. El Dasein, en su ser en el mundo es un no-ser-en-el mundo; y porque es un no-ser-en-el mundo es un ser en el mundo. Como tal, está esencialmente libre de cualquier deuda y, de este modo, carga también esencialmente con una deuda sin deuda.

El Dasein, en la vacuidad, como un nexo dinámico junto al mundo-como-nexo ilimitado, puede ser considerado bajo tres formas. La primera es una existencia que hemos denominado saṃskṛta (un ser-en-el hacer), un devenir infinito en el mundo, nacer y morir de un momento fugaz a otro en un tiempo sin principio ni fin. Esta forma implica hacer algo continuamente.

En segundo lugar, en el campo de la vacuidad, como trascendencia absoluta, percibimos un antes en el fundamento del presente, anterior a cualquier pasado –no importa lo lejos que se remonte–, y un después, más allá de cualquier futuro susceptible de ser proyectado. En este funda-

mento del presente, el Dasein es eterno; permanece en el principio y por eso, también, en el fin del tiempo más allá del mundo y su causalidad (los «tres mundos»). Sin embargo, esta trascendencia absoluta se manifiesta al unísono con la inmanencia absoluta que se mantiene desde la primera forma del Dasein.

En tercer lugar, de la misma forma que podemos referirnos al nacimiento como no-nacimiento, y a la extinción como no-extinción, cada instante temporal puede ser denominado «mónada de eternidad». Aquí, todo momento del tiempo pasado que se remonta a la antigüedad y todo tiempo que se dirige al futuro infinito que no podemos ver, es asimismo simultáneo con el instante presente. El instante presente sólo se hace manifiesto como algo que proyecta (refleja) en sí mismo, por decirlo así, todo pasado y futuro posible. Indistintamente, el instante presente sólo se hace manifiesto como algo en lo que están proyectados (transferidos) todos los pasados desde el principio del tiempo y todos los futuros desde el final del tiempo. El instante acontece como un dhāranī que mantiene todos los pasados y todos los futuros en el presente. (Por esta razón he utilizado el término «mónada de eternidad», en vez del «átomo de eternidad» de Kierkegaard.)

Desde otra perspectiva, en el instante presente, el presente es el fundamento de todos los momentos del tiempo pasado y futuro sin dejar de ser nunca el fundamento del presente. Puesto que un instante siempre es un ahora presente, cada momento pasado y futuro, sólo puede ser constituido como tiempo en tanto que instante. De esta forma, el presente es simultáneo con cada momento pasado y futuro, mientras que inexorablemente es tiempo presente. El pasado y el futuro nunca dejan de ser un antes y un después respecto del presente; el orden del antes y el después en la secuencia temporal nunca es abolido. Esto es, mientras todo momento temporal es él mismo –el pasado inexorablemente como pasado, el futuro inexorablemente como futuro– es simultáneo al presente. En esta simultaneidad, el presente comprende todos los pasados y todos los futuros y mantiene un sustento colectivo (dhāranī) sobre ellos. ¿Qué está siendo comprendido y mantenido de este modo en el presente? No es sólo lo que realmente ocurrió en el pasado y lo que realmente ocurrirá en el futuro. Es también lo que no ocurrió en el pasado, pero podría haber ocurrido. Todas esas diferentes posibilidades, que han sido eliminadas de la determinación a ser actualizadas y que no sabemos dónde están, tam-

bién entran en el dhāranī del presente, aun sin lograr nunca pasar más allá de la mera posibilidad.

La realidad, como campo de interpenetración circumincesional y como vacuidad, es un ámbito de indeterminación infinita o posibilidad inagotable. Es lo que la sentencia zen denomina: «El depósito inagotable que no contiene nada». Y el Dasein, que emerge a su naturaleza en el campo de la vacuidad, lo hace como algo que mantiene un sustento colectivo en ese depósito inagotable del presente.

La idea de un presente simultáneo a cada momento del pasado y del futuro puede sonar, en principio, más bien inverosímil. Pero si pensamos que el principio del tiempo siempre es presente, e investigamos el momento a fondo, encontraremos que esa simultaneidad se sigue como algo evidente.

En la vida cotidiana, el tiempo es considerado sin principio ni fin, pero también como irreversible. Ésta es también una Forma esencial del tiempo y la primera forma del Dasein mencionada. Cuando en el nexo dinámico del ser, hacer y devenir del Dasein, el ser como devenir surge en el hacer, donde nacer y morir coinciden en el instante presente, entonces consideramos al tiempo como algo que se extiende hacia atrás y hacia adelante, sin fin, con su punto de origen en el presente. Este infinito es la proyección en el tiempo de la apertura infinita que se oculta directamente por debajo del hacer del presente y desde cuyo interior se origina el hacer. Y el hacer, como algo originado en esta apertura infinita, anula constantemente el ser (o lo hace impermanente). Esta anulación al mismo tiempo hace del ser un nuevo ser, de modo que el ser es constituido como lo que está deviniendo.

No obstante, en tanto que este devenir siempre es nuevo –y el hacer es en cada ocasión un hacer de una vez para siempre–, el tiempo debe ser considerado irreversible. El hecho de considerar el tiempo como algo dilatado y sin límites, antes y después del presente sin principio ni fin, está vinculado esencialmente al tiempo irreversible. Sólo en el tiempo irreversible podemos hablar de remontarnos hacia atrás en busca de un principio y hacia adelante en busca de un final. Por el contrario, no puede hablarse de irreversibilidad excepto en términos de un tiempo que se abre infinitamente en ambas direcciones desde el presente.

Todo esto es, en efecto, una Forma esencial del tiempo. Cuestiones como la novedad o la naturaleza irrepetible del presente son momentos

esenciales de la historicidad del tiempo. Sin embargo, cuando esta forma se considera en abstracto desde la totalidad, obtenemos el punto de vista progresista de la secularización. En su abstracción, este punto de vista no tiene en cuenta que la idea del tiempo sin principio ni fin se constituye al unísono con una apertura infinita del presente. Esta apertura, como apertura de la nihilidad, se oculta en cada paso del progreso. Pero cuando tiene en cuenta dicha apertura, el punto de vista del progreso sólo puede desembocar en el nihilismo.

Ahora bien, este punto de vista nihilista ya apunta a la segunda forma del Dasein. Aquí el principio, y por tanto también el fin del tiempo, ya ha surgido a la conciencia, y el horizonte de eternidad ya se ha revelado en el fondo del presente. Pero esta eternidad alcanza la conciencia como nihilidad eterna, y en ese campo de nihilidad el mundo es intuido como un todo, en el sentido antes mencionado de «no hay nada fuera del todo» *(Es gibt Nichts ausser dem Ganzen)*. Esto es, aquí el tiempo es indirecto: principio y fin son uno. El proceso del mundo se vuelve un acontecimiento indirecto, en donde tiempo y mundo son intuidos como un todo único en el terreno del presente.

Entonces, en vez de un tiempo sin principio ni fin, tenemos un tiempo cuyo principio y fin son el mismo. Aquí el tiempo no es irreversible. La repetición circular y la irreversibilidad son Formas del tiempo mutuamente excluyentes. El retorno de los mismos acontecimientos implica una reversibilidad esencial. Mientras que es cierto que la presencia de un principio y un fin del tiempo en el fundamento del presente y que la apertura del horizonte de la eternidad constituyen una Forma esencial del tiempo (y del Dasein), sin embargo, la idea de un tiempo del mundo recurrente ha abstraído únicamente uno solo de los aspectos. El presente aquí no es un campo donde se origine algo nuevo en sentido elemental. El tiempo y el proceso del mundo se convierten en las mismas cosas reiteradas una y otra vez. Este proceso de repetición fue comprendido en la visión mítica del mundo como la actividad de la vida en el campo de lo que se denomina naturaleza panteísta y en la visión del mundo de la filosofía moderna, como la actividad de la voluntad en el campo del nihilismo ateo. Sin embargo, en ninguno de estos casos, la apertura del horizonte de la eternidad en el fundamento del presente significa, verdaderamente, un momento esencial de la historicidad del tiempo. No van más allá de una mera deshistorización del tiempo.

En ellas, por ejemplo, no encontramos el sentido de «instante» que Kierkegaard llama, en *El concepto de angustia*, «síntesis del tiempo y la eternidad». La forma de la eternidad del presente puede funcionar como la Forma elemental del tiempo (y, por consiguiente, del Dasein) al unísono con la primera Forma. En sus *Migajas filosóficas*, Kierkegaard, como es bien sabido, concede a la aparición del «instante» en la cristianismo una significación decisiva. Y en algunas de sus obras discute la «simultaneidad con Jesús».

No obstante, dejando a Kierkegaard aparte, cuando nuestro Dasein es considerado en el presente, en el momento donde tiempo y eternidad se cruzan, o bajo la forma de la infinitud, se piensa a las criaturas sostenidas en el fundamento de su existencia a causa del poder del Dios Creador, en el sentido de que la creación de Dios sigue en marcha. También en la filosofía moderna, desde Descartes, esta relación ha recibido todo tipo de interpretaciones. Pero a pesar de éstas, en dicha relación de Dios con las criaturas, se abre el horizonte de la simultaneidad, en la medida que incluye el sentido de una síntesis del tiempo y la eternidad en el fundamento del presente. En el horizonte de la eternidad, las cosas anteriores y posteriores en el tiempo, son proyectadas (reflejadas y transferidas) al presente, del mismo modo que el presente es proyectado en el pasado y en el futuro.

Por ejemplo, en el caso del pecado original que señala el principio de la historia, se dice que en el pecado de Adán todos los hombres han pecado simultáneamente y, a la inversa, que el pecado de Adán todavía actúa, como herencia, en el fundamento de la existencia de todos los hombres. Encontramos el mismo modo de pensar en el juicio que señala el final de la historia. Según esto, el último día ya ha llegado en el presente o, por el contrario, el presente ya está en el juicio final.

Una visión del tiempo de este tipo no es producto de una fantasía ociosa, sino que, de hecho, muestra una conciencia del Dasein muy profunda. La voluntad que opera en la creación y la providencia de Dios es, visto desde el devenir de las criaturas, siempre una voluntad nueva, que emerge como una secuencia de sucesos irrepetibles. Pero visto desde el lado de la voluntad misma, el conjunto debe tener lugar de una vez. En un sentido, la totalidad del tiempo sólo puede existir como un instante único. En el lugar del fundamento del presente, donde la voluntad de Dios y las criaturas entran en contacto entre sí, donde se cruzan tiempo y eternidad, las cosas consecutivas pero irrepetibles deben ser simultáneas.

Ahí tenemos un campo donde el tiempo irreversible, sin dejar de serlo, se hace reversible. El arrepentimiento, el perdón de los pecados, la resurrección, etc., sólo son concebibles en este campo.

No puedo entrar en esas cuestiones aquí. Basta con recordar lo que se dijo antes del carácter radicalmente histórico en el que aparece el tiempo en el cristianismo, a pesar de que la historia misma sea pensada con un principio y un fin; y no deberíamos olvidar lo que se dijo de la secularización como un giro hacia el nihilismo.

Aquí se ha considerado el punto de vista del karma como algo que implica, al igual que la secularización, una visión del tiempo sin principio ni fin e irreversible, pero a diferencia de ésta, la primera conlleva en su fondo una conciencia de la nihilidad. Es más, hemos tratado la perspectiva de śūnyatā como una conversión de la perspectiva del karma. Se ha sugerido que en śūnyatā, la síntesis de tiempo y eternidad en el instante presente significa una simultaneidad de todos los pasados y futuros con el presente, al tiempo que permanecen sostenidos (dhāranī) en el Dasein. Esto significa que el Dasein emerge a su naturaleza en el campo de la vacuidad en el interior de un mundo-como-nexo ilimitado en una interpenetración circumincesional con todos los demás seres existentes. Aquí todas las cosas pasadas y futuras, sustentadas colectivamente (dhāranī) en el fundamento del presente –es decir, todas las cosas que aparecen en el mundo– se convierten en responsabilidad y tarea del Dasein como una deuda sin fin (aunque, como deuda sin deuda). Es una tarea cuya modalidad es la de una «no-dualidad del yo y el otro»; es un estar centrado en el yo, estando centrado en el otro y un estar centrado en el otro, estando centrado en el yo.

En los *Cuatro grandes votos de bodhisattva* es, quizás, donde mejor se ha mostrado el rostro original de ese Dasein:

Por numerosos que sean los seres sentientes,
hago el voto de salvarlos a todos.
Por inagotables que sean las pasiones mundanas,
hago el voto de extinguirlas todas.
Por inconmensurables que sean las puertas del Dharma,
hago el voto de abarcarlas todas.
Por incomparable que sea el camino del Buda,
hago el voto de alcanzarlo.

Son votos ilimitados pronunciados ante las realidades ilimitadas. El rostro original del Dasein que emerge a su naturaleza en el campo de la vacuidad no puede ser de otra manera. Debe expresar la naturaleza esencial de su tarea.

La voluntad de salvar a todos los seres sentientes puede ser considerada, provisionalmente, como el aspecto de esa tarea dirigida al otro; y las promesas de extinguir las pasiones mundanas inagotables, abarcar el inconmensurable Dharma y realizar los límites infinitos del camino del Buda, como el aspecto dirigido al yo. Pero ambos aspectos –la fórmula tradicional del «descender para salvar a los seres sensibles» y «ascender para buscar la iluminación»– son esencialmente interdependientes e inseparables. Por ello, en el campo del «depósito inagotable que no contiene nada», es decir, en el campo de la simultaneidad, el Dasein es constituido en el interior de esa interpenetración circumincesional con todos los pasados y futuros proyectados (transferidos y reflejados) en él y, asimismo, él es proyectado en ellos. (Por el contrario, en el concepto del «karma de las existencias previas» encontramos una simultaneidad similar a aquélla de la noción de pecado original.) Y así como el «dejar caer el cuerpo-mente, cuerpo-mente caído» se consideraba la práctica del zen como un «samādhi autorregocijante» y lúdico, aquí la seriedad es un juego elemental y viceversa; y también aquí todo llega a ser observancia religiosa, y como tal, completamente libre de obstáculos.

Todo momento del tiempo ilimitado sin principio ni fin es una «mónada de eternidad» que proyecta en el presente la totalidad del tiempo infinito; y el Dasein que emerge a su naturaleza como tal tiempo es sí mismo, se hace a sí mismo como sí mismo y llega a ser sí mismo. Este Dasein en la práctica religiosa, libre de obstáculos carga sin fin con las demás cosas que aparecen dentro del mundo-como-nexo ilimitado. Éste es un tiempo histórico, un tiempo del ser en el hacer histórico y causalmente condicionado, que consiste en una novedad constante y en sucesos irrepetibles y, con todo, es un tiempo histórico firmemente arraigado en el no-hacer incondicionado. Mientras el Dasein tiene lugar como este saṃskṛta (ser-en-el hacer) nuevo y elemental dentro de un tiempo y un mundo ilimitados, es al mismo tiempo una trascendencia absoluta del tiempo y del mundo. De esta manera, se halla en interpenetración mutua con todos los pasados y futuros y mantiene a todas las cosas del mundo en dhāranī (sustentadas colectivamente) en el instante presente. El Dasein como saṃskṛta

histórico emerge, así, en el presente a su naturaleza, poseyendo una historicidad firmemente enraizada en lo transhistórico.

Mientras se pueda decir que en la vacuidad el Dasein es finito, es decir, en el interior profundo de cada instante, puede decirse que también está completamente enraizado en lo eterno y por ello es verdaderamente infinito. Los votos ilimitados, tomados como respuesta a las realidades ilimitadas, manifiestan la infinitud en el presente, que es la vida infinita del Dasein. En el budismo, se puede decir que el llamado sendero del bodhisattva expresa un despertarse a la vida en ese sentido.

En el sendero del bodhisattva, donde cada momento del tiempo histórico atraviesa el campo de la vacuidad, cada tiempo debe ser un tiempo de solemnidad infinita. Los momentos más solemnes del cristianismo son quizás el momento en que Dios creó el mundo, cuando pecó Adán, cuando nació Cristo y cuando surgió de entre los muertos y ese momento del fin del mundo en que las trompetas anunciarán la segunda venida de Cristo. También puede decirse que el momento solemne por antonomasia, es cuando el yo experimenta la *metánoia* a la fe.

Desde el punto de vista del sendero del bodhisattva, la solemnidad de esos momentos especiales que posee el cristianismo es la misma que posee cada instante individual de tiempo sin fin. Podemos decir también que mientras se reúnen esos tiempos en el fundamento del presente, el Dasein realiza la solemnidad del presente como una mónada de eternidad, y por ello realiza todos los tiempos en su verdadera solemnidad.

¿No podríamos decir que en todo esto hay una única visión de la historia? Las tres Formas del Dasein y el tiempo ya mencionadas –llamémoslas sus formas de ilusión, vacuidad y centralidad– aquí también son un Dasein. Este Dasein, a pesar de estar dentro y fuera de esas tres formas, puede, sin embargo, mostrar su propia totalidad en cada una de ellas. Puede decirse que aquí el Dasein obtiene su libertad y su autosustento. Y, por ello, cada una de las tres formas llega a ser algo que refleja a las tres en una sola. Esta estructura de uno-en-tres, tres-en-uno del Dasein y del tiempo es demasiado multifacética para ser estudiada aquí.

El sendero del bodhisattva está esencialmente vinculado a la pregunta por la denominada gran compasión o lo que se llama amor religioso. Y lo mismo sucede con los votos antes citados. Ya me he referido al fondo en que tienen lugar. En lo que sigue, me gustaría dirigirme a esta cuestión más concretamente.

IX

Al haber discutido antes la filosofía teorética de Kant en relación con el problema del conocimiento, ahora me gustaría decir algo sobre su filosofía práctica. Kant, como sabemos, pone el acento en que la persona es un fin en sí misma y que nunca puede ser tratada como un simple medio. Esta persona es el punto en el que la ley moral universal, que va más allá de la voluntad arbitraria del individuo, y su verdadera libertad individual se actualizan como una unidad; este punto es tanto el propio individuo como *sujeto* original de la conducta, como el individuo en tanto que *telos* original que se actualiza en esa conducta. De esta forma, la aprehensión por parte del hombre del objeto para ser actualizado según los dictados de su propia voluntad (esto es, como su propio modo de ser moral) tiene lugar, invariablemente, en el yo como la expresión más profunda de la autoconciencia subjetiva del hombre moderno, es decir, la revelación del verdadero significado de la autonomía humana.

La persona como un fin en sí misma y el concepto de «reino de los fines» formado por una comunidad de personas, no sólo descubren el fundamento más profundo de la moralidad, sino que al mismo tiempo conducen a la persona al despertar de su humanidad en su sentido más elevado. El punto más elevado que el hombre puede alcanzar en la moral sólo puede tener lugar a partir de la conciencia subjetiva. Pero ¿se crea el sujeto del comportamiento a través de un sujeto ético como tal? Desde luego, el sujeto sólo puede serlo verdaderamente como algo que siempre tiene sus raíces en sí mismo, algo que es, en su autonomía, autosuficiente. El modo de ser del sujeto no puede tener lugar sin esta autonomía –o libertad de ser su propio señor–. Y el punto de vista de la persona como fin en sí misma es la imagen suprema de la esencia de ese sujeto.

Lo que pretendo preguntar aquí, no obstante, es si este punto de vista del sujeto autosuficiente que hunde sus raíces en sí mismo, reside o no en un fondo aún más profundo. No cabe duda de que sólo desde la autonomía el punto de vista del sujeto se manifiesta allí donde el yo encuentra la autosuficiencia. Pero ¿reside, en efecto, en el sujeto mismo la posibilidad de que se manifieste de esta manera, así como el fundamento para la posibilidad de su existencia? Mientras que la autonomía está fuera de toda duda, ¿pertenece realmente la esencia del sujeto sólo al punto de vista del sujeto? ¿Es completamente inmanente al sujeto?

De hecho la naturaleza del hombre es algo que éste tiene en sí mismo de forma esencial y consciente. Pero ¿se agota dicha esencia –el hecho de ser hombre– cuando consideramos al hombre únicamente desde el punto de vista del hombre mismo? La existencia humana, que de este modo es consciente de su humanidad, ¿se manifiesta en un campo más fundamental? En una palabra, la cuestión es si el hecho de que la persona sea o no un fin en sí misma pone al descubierto la autoconciencia del hombre en su ámbito más fundamental.

Desde un punto de vista ético, decir que es así sería sin duda la última palabra. Pero cuando llegamos a lo que la religión llama amor *(agapé)* o compasión *(karuṇā),* parece que algo ha atravesado y derrumbado el punto de vista de la persona allí donde el fondo del yo subjetivo se considera sólo como un fin en sí. El yo no es aquí en modo alguno un fin en sí mismo. Más bien es la negación de cualquier modo de ser así, incluso en el mejor de los sentidos.

Por supuesto, el punto de vista de la persona también presupone una enérgica autonegación. Necesita de la voluntad para evitar ser arrastrada por las inclinaciones del deseo y seguir el imperativo categórico de la razón práctica, de forma que el comportamiento del hombre pueda estar de acuerdo con una ley moral. Esta autonegación, no obstante, implica escoger una de las dos orientaciones reñidas entre sí dentro del yo y determinarlo en esa dirección. La autodeterminación consiste en el establecimiento de la persona. Y, sin embargo, el amor religioso consiste en la autonegación absoluta, una completa renuncia del yo como tal. En este sentido, es fundamentalmente distinto del punto de vista de la moral de la persona, que es el del yo que aprehende el yo original.

Aún desde el punto de vista de la persona, es posible, en cierto sentido, hablar de amor. La persona como fin en sí misma no puede tener lugar sin reconocer a los demás como fines en sí mismos; sólo si se produce dentro del yo la apertura de un campo donde los otros sean también reconocidos como personas, puede existir el yo como persona en ese mismo campo. El punto de vista de la persona implica invariablemente una reciprocidad, que sólo puede tener lugar en la formación de una comunidad de personas: el «reino de los fines». En tanto que pone en evidencia un respeto por la dignidad de la persona hacia uno mismo y hacia los demás, puede ser interpretado como una especie de amor fraternal o «hermandad» en sentido eminente. La relación entre personas puede ser

considerada como un amor religioso al prójimo («Amarás al prójimo como a ti mismo») transferido al dominio de la ética, desde el punto de vista del hombre moderno secularizado. Es como si la libertad e igualdad religiosas hubieran alcanzado su forma más elevada de secularización en la libertad e igualdad de los sujetos morales del personalismo kantiano. Pero, aunque podamos reconocer una clase de hermandad de estima y cariño entre personas, es fundamentalmente distinta de la hermandad en el sentido religioso de amor al prójimo.

La afirmación de Kant de que la persona es siempre su propio fin y nunca puede ser tratada como un mero medio, nos indica que nunca podemos considerar a los demás como cosas. Cuando la voluntad del hombre es movida por la pasión y la codicia, siempre actúa en él el principio del amor propio: los demás son tratados como medios (obtención de felicidad, por ejemplo), como si fueran cosas. La moral tiene lugar al negar y superar este punto de vista.

En relación a la epistemología de Kant hemos dicho que un conocer sin conocer, que dispone el campo en donde se realiza la cosa tal como es en sí misma, hace necesario que su revolución copernicana realice otro giro. En relación a la pregunta sobre la praxis se hace igualmente necesaria una conversión radical del anterior punto de vista de la persona; un giro completo del punto de vista en el que el yo como persona es un fin en sí mismo, a aquél en que es un medio para los demás. El yo que ha regresado al yo original (mientras se afirma en la universalidad de la ley moral), y que encuentra su *telos* en el yo mismo, debe atravesar también su punto de vista y regresar al yo que encuentra su *telos* en todos los demás seres. Este punto de vista, donde el yo regresa al fundamento de todos los demás seres y encuentra su destino final en ellos, tiene que manifestarse como una negación completa del sujeto y de su autonomía, en cualquier sentido, incluso en su sentido (ético) auténtico. Aquí el yo no puede ser un fin para sí mismo en ningún sentido vulgar del término. Al contrario, el yo como persona, incluyendo a la razón y la voluntad, o sea, el yo en su totalidad, tiene que llegar a ser una cosa para todos los demás seres. Y esto es posible en la vacuidad como un más acá absoluto.

Como destacamos antes, el yo como sujeto es el yo proyectado en sí mismo (transferido y reflejado) en el campo de la razón. Esto es así para el sujeto epistémico, pero lo es igualmente para el sujeto moral, en quien su autoconciencia subjetiva llega a verse más profundamente. Cuando el

yo en sí es transferido a la praxis en el campo de la razón, esto es, cuando el sujeto es razón práctica, constituye la proyección más íntima e inmediata (transferencia y reflexión) del yo como es en sí. También hemos observado que en el campo de la vacuidad el ser en sí del yo, como un ser a la vez que la vacuidad, permanece en una posición subordinada y hace a los demás sus señores, al constituirlos como lo que son y darles su ser. (Por supuesto, esta relación implica un modo de ser totalmente no-objetivo para ambos, yo y otros.) Es más, se dijo que el yo en sí sólo se hallaba en su propio fundamento y se convertía en señor al regresar al fundamento de todas las cosas.

En una relación circumincesional como ésta, la subordinación y la autonomía absolutas tienen lugar al unísono. Lutero empezaba su ensayo *La libertad del cristiano* con dos frases contradictorias:

> El cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie;
>
> el cristiano es un siervo, al servicio de todo y a todos sometido[7].

Por supuesto ambas frases vienen a ser lo mismo. Sólo quien regresa a la fe en el fundamento de Dios y recibe la libertad como señor sobre todas las cosas, puede convertirse en siervo de todas ellas allí donde se niega el yo y su autonomía como sujeto. Y a la inversa: sólo aquel que puede ser siervo de todas las cosas, y cuyo yo se haya negado, puede ser en el fundamento de Dios, señor de todas las cosas y en ese sentido sujeto de todas las cosas. Aquí puede reconocerse la profunda relación circumincesional entre el yo y todas las demás cosas.

Para que una relación así tenga lugar, el yo debe permanecer en un campo de superación mutua del sujeto en el sentido moderno y del sustrato o *subjectum* («eso que se extiende por debajo») de la filosofía antigua. Un punto de vista como éste se revela a través de una negación absoluta que hace del yo una nada cuando regresa al fundamento de Dios, y a través de una afirmación absoluta por la que recibe vida en el amor de Dios.

Así es como son formuladas estas cuestiones desde el cristianismo, y encontramos una situación análoga con el punto de vista de śūnyatā. Del maestro del T'ang zen, Chao-chou (pronunciado Jōshū en japonés) se cuenta el siguiente relato:

Un monje dijo a Jōshū: «El puente de piedra de Jōshū es ampliamente renombrado, pero al venir aquí encuentro tan sólo una serie de escalones y no veo el puente de piedra». Jōshū dijo: «¿Ves sólo los escalones y no ves el puente?». El monje le preguntó: «¿Cuál es el puente de piedra?». Jōshū le contestó: «Permite cruzar a los burros y a los caballos»[71].

El maestro es como un puente que ayuda a los otros a alcanzar la iluminación. Ésta es la actitud de servicio y sumisión a todas las cosas del humilde bodhisattva Sadāparibhūta que aparece en la *Sūtra del Loto*; una actitud que alguien ha descrito como «la práctica de la vida cotidiana tras las huellas de Sadāparibhūta, tan pequeño y modesto como un puente».

Ahora bien, el punto de vista en que se es capaz de permanecer bajo las pisadas del burro, bajo el que pregunta y debajo de todas las cosas, no es distinto del punto de vista donde se es señor de todas las cosas. La respuesta de Jōshū surge de una óptica como ésta. En este aspecto, Hakuin se refiere a la «mente señora» en estos términos:

> Debes decidir renunciar a ti mismo hoy, reducirte al nivel de un siervo o un lacayo, y, sin embargo, llevar tu mente-señora a una resolución firme y segura...
>
> Cuando la mente-señora permanece firmemente establecida, es como una gran roca inamovible... como una cadena de montañas elevadas, como un mar vasto y sin orillas[72].

Esta autonomía, o «ser uno su propio señor», que tiene lugar cuando uno llegar a ser una cosa o un medio para las demás cosas, parece que sea una cuestión completamente distinta a la de la autonomía del sujeto moral. La autonegación absoluta, que no ve al *telos* del yo en sí mismo, sino en todas las cosas, y la autoafirmación absoluta, que ve la mismidad original del yo en todas las cosas, son una. Esto es posible desde el punto de vista de śūnyatā. Y mirando atrás, desde este lugar privilegiado, debemos decir lo siguiente: la constitución del sujeto moral autónomo y la constitución de la persona que se relaciona, son posibles sólo en virtud de la autonomía elemental del yo y de la relación circumincesional del yo y el otro. Todo comportamiento se manifiesta en el fondo de un campo original como ése. (Esto se mantiene, como señalamos antes, incluso en el caso de la praxis social.)

En este contexto decíamos que el yo es yo y al mismo tiempo no es yo; y resultaría inadecuado decir que todas nuestras acciones, aunque sean consumadas por el yo, las cumple el yo. Como ya no se trata de un yo, ya no cumple las acciones. Es decir, hacer no es simplemente algo que se origina espontáneamente desde dentro del yo como sujeto a causa de la libertad de la voluntad. Esto no quiere decir que necesariamente deba ser originado desde fuera del yo, por ejemplo, desde alguna clase de relación material. Lo que surge de la necesidad no puede ser descrito adecuadamente como comportamiento del yo, o como algo hecho por el yo. En sus sentidos habituales, ni el punto de vista de la libertad ni el de la necesidad comprenden el comportamiento en su realidad. El comportamiento del hombre es siempre el hacer del yo y, sin embargo, al mismo tiempo, nunca es el hacer del yo. En su incapacidad para ser expresado, excepto a través de esa paradoja, es la verdadera realidad. Por eso en la antigüedad se llamaba a esto la «acción sin acción». Este «no-hacer», libre e incondicionado, es al que nos referimos antes.

En general, este es el punto de vista implícito en lo que ha venido a denominarse amor religioso o compasión. En el cristianismo, el mandamiento de amar a Dios ha ido acompañado del mandato de amar al prójimo como a uno mismo. Me parece que aquí tenemos de forma implícita la relación circumincesional que constituye la estructura de todo amor religioso.

¿Qué significa, al fin y al cabo, este «como a ti mismo»? En primer lugar, amar al prójimo como a uno mismo presupone que los hombres se aman a sí mismos más que a ninguna otra cosa. Pero desde luego no estamos unidos a los demás con el mismo grado de fervor con el que nos amamos a nosotros mismos. El amor a los demás es una negación del amor propio. Es más, el amor propio del hombre, presupuesto en ese mandamiento, es comprendido absolutamente como algo contradictorio con el amor del hombre a Dios. Por tanto, amar a otros debe significar aquí la negación absoluta del amor de sí mismo. No se trata de una comparación superficial y cuantitativa del amor a los demás respecto al de uno mismo. Tiene que ver con la cualidad del punto de vista del yo como tal; se trata de una conversión esencial del yo hacia el lugar en donde la comparación con los demás llega a hacerse irrelevante.

Por eso el cristianismo sostiene que sólo se puede amar verdaderamente al prójimo al amar a Dios. A propósito de la frase «como a ti mis-

mo», Kierkegaard señala, en sus *Obras de amor*, que el mandato implica penetrar en el secreto más hondo del amor del hombre por sí mismo y contiene la inmediatez de la severa negación característica de lo eterno. Requiere la negación absoluta del amor de sí (y en consecuencia, del yo). Esto quiere decir que hacer del yo una nada y hacer de los demás un sujeto opuesto al yo –es decir, hacer del yo un siervo y de los demás su señor– viene a significar que el otro sea amado tal como es y allí donde se manifiesta como es en su propio fundamento. Significa amar al otro justo como es: amarlo como pecador si es un pecador, como enemigo si es un enemigo. Es el amor indiferenciador que hace que brille el sol tanto sobre buenos como sobre malos. Kierkegaard dice que en su amor al prójimo, el hombre se asemeja a Dios y se hace uno con él.

Sin embargo, el punto de vista de este amor indiferenciador debe ser el del *subjectum* o *hypokeimenon* («lo que se extiende por debajo de todas las cosas del mundo») antes mencionado. La metafísica antigua, al analizar la naturaleza de la existencia de una cosa, distinguía entre su forma eidética y la materia que recibe esa forma, refiriéndose a la materia como sustrato *(hypokeimenon)*. Pero aquí, por supuesto, no estoy usando la palabra simplemente en el sentido de un momento inmanente en la constitución de la naturaleza de la existencia de las cosas. Más bien tomo *hypokeimenon* en el sentido antes explicado de un campo que hace que se manifieste tal como es una cosa individual, con una totalidad más allá de agotarse con el análisis. Este campo no es un momento inmanente a la existencia sino que la trasciende. Es el campo del *hypokeimenon* absoluto que aparece sólo a través de la conversión del yo en una nada.

Abrir en el yo un campo así es amar al prójimo como a uno mismo con el amor indiferenciador que hace a uno «semejante a Dios». La naturaleza indiferenciadora del amor, y la igualdad que contiene, consiste en que todos los demás, todos y cada uno sin excepción, sean amados «como a uno mismo». Es más, «como a uno mismo» significa que uno se convierte en una nada para regresar al campo en que las cosas se manifiestan tal como son. Es aquí en realidad donde el amor a uno mismo deja de funcionar incluso en su fondo más oculto. Pero también es aquí, y sólo aquí, donde todo otro tiene su ser como otro, es decir, como es en su propio terruño; o, dicho de otra forma, todas las cosas son recogidas en ese lugar como un mundo y en una interpenetración circumincesional «como» «todas en una».

Al contrario, podemos decir que el campo del mundo donde «Todo es Uno» es también el campo de la «apercepción trascendental» del amor indiferenciador donde todos los demás son amados individualmente como a uno mismo.

Esta situación, en la que cada cosa se hace realmente manifiesta como es en su respectivo modo de ser propio –en un mundo visto como un sistema circumincesional donde Todo es Uno–, es, originalmente, lo que el budismo llama tathatā o verdadero ser tal cual es. Pero el campo donde este tathatā verdadero se manifiesta como tal siempre es sólo junto con el «como a uno mismo». Ésta es la forma original por la que todas las cosas llegan a ser manifiestas justo como son. Para recordar un ejemplo anterior, este tathatā verdadero aparece cuando «un pájaro vuela y es como un pájaro». El vuelo del pájaro y el conocimiento de su tathatā coinciden. En el mismo campo de la vacuidad, en la negación absoluta del amor de sí, este «como» ahora llega a ser también el «como» de «como a uno mismo».

Así es el ámbito donde el ser es trascendido. Es el ámbito que sirve como fundamento de la posibilidad de la existencia de las cosas como son en sí mismas, de la posibilidad del mundo. Y, como campo que lleva a manifestarse a todas las existencias, es previo al ser (en un sentido esencial, no temporal). La apertura de este campo en el yo supone que éste, en la negación absoluta del amor de sí, llega a ser el *subjectum* que está por debajo de todas las cosas a su servicio, al amar a cada cosa «como a uno mismo» en su propio terruño. Pero significa que, al mismo tiempo, el yo regresa verdaderamente a su propio terruño, donde al haberse elevado sobre todas las cosas, llega a ser verdaderamente el yo mismo. Esto significa que cada cual llega a ser «el yo del yo», su verdadero propio yo. Todos los seres están aquí en su propio terruño, tal como son en sí mismos; y ahí también, todos son uno. De aquí que el punto de vista en el que uno se ve a sí mismo en los demás y ama al prójimo como a uno mismo implica que el yo está en el fundamento del otro, en la «nada» del yo, e implica que el otro está en el fundamento del yo en esa misma nada. Sólo cuando estos dos son uno –en una relación de interpenetración circumincesional– tiene lugar este punto de vista.

Si esto es lo que quiere decir el amor al prójimo como a uno mismo, entonces el campo donde ese amor actúa no es simplemente el de amor del prójimo, un amor entre los hombres; sino que debe ser un campo de amor hacia todos los seres vivos, e incluso hacia todas las cosas. Nunca

debe dejar de ser un campo donde el propio hombre pueda permanecer. Y, sin embargo, no es una esfera sólo para los humanos o las relaciones humanas. Aquí el yo parte de la perspectiva de la persona como un fin en sí misma y avanza hacia un punto en donde puede ver su telos en todos los demás y se ve a sí mismo como un asunto *(Sache)* que es totalmente un medio para todas las demás cosas.

Cuando san Pablo se llamó a sí mismo «instrumento de Dios» quizás no habló meramente de forma metafórica. Sus palabras expresan un modo de ser que, en el fondo, está libre de lo meramente humano. Es el mismo modo de ser al que me he referido como el punto de vista del sustrato (*subjectum* o *hypokeimenon*) subyacente a todas las cosas. Cuando, en la metafísica antigua, se llamaba a esto materia, esta concepción de la materia no era la misma que encontramos en la ciencia moderna. Sin embargo, pueden tener en común el carácter de ser sin forma, aún cuando constituyen los fundamentos de las cosas que tienen forma. Así pues, la materia es lo que las cosas con forma devuelven con la disolución o la muerte. A esto puede llamarse el límite exterior de una existencia orientada hacia la muerte de las cosas.

El *hypokeimenon* al que me he estado refiriendo a propósito del amor religioso, no obstante, tiene un significado completamente distinto del que emplea la metafísica. Es el campo donde el yo es llevado hacia la nada oculta en un sentido religioso, el campo de la negación absoluta o gran muerte del yo. Aquí, donde «llegamos a ser muertos mientras vivimos», es el campo del *hypokeimenon* absoluto. Si tomamos la materia o la materialidad, en sentido metafísico o científico, entonces, el campo del *hypokeimenon* religioso es una trascendencia de la existencia, una orientación a la gran muerte del yo. Aquí, el yo, con cuerpo, conciencia, personalidad, etc., tal como es, tiene su lugar como cosa o materia con la función de herramienta o instrumento. En otras palabras, sin dejar de ser un ser humano, el yo viene a ser un modo de ser donde consigue liberarse de lo humano. Y ese modo de ser no es otro que la Existenz como no-ego, la Existenz de la «no-dualidad del yo y el otro».

X

Dado que el amor al prójimo tiene lugar en tal campo, ese campo no se limita sólo al amor al prójimo. El yo aquí está en el terruño de todas las cosas. Es en sí un fundamento donde cada cosa se hace manifiesta co-

mo lo que es, donde todas las cosas se reúnen en un mundo. Éste debe ser un punto de vista donde el propio yo se vea en todas las cosas –en las cosas vivas, en los ríos y colinas, pueblos y aldeas, tejas y piedras– y ame todas esas cosas como a sí mismo. Y por tanto, apenas sería necesario mencionarlo, el yo es un yo absolutamente transformado en una nada.

Podría objetarse que no es posible amar a algo que no es un ser humano como a uno mismo, puesto que el amor en su sentido original no puede obtenerse de seres inferiores al hombre. Y en concreto es así en el amor religioso, que es posible sólo entre personas –un Yo y un Tú–. La idea de amar todas las cosas como a uno mismo podría ser interpretada como una especie de panteísmo.

En el budismo, no obstante, la compasión religiosa que se extiende a todas las criaturas vivas no es meramente un sentimiento de filantropía o hermandad universal. Esto se deduce de la esencia de la visión del budismo como religión. En la historia del cristianismo, vemos algo parecido, por ejemplo en san Francisco de Asís, quien, es sobradamente conocido, no se refería sólo a sus compañeros humanos sino a todas las cosas como si fueran parientes suyos. Cuando san Francisco se dirigía al sol, la luna, el agua, el fuego y el viento como a sus hermanos y hermanas en su famoso *Cántico al sol*, no estaba adoptando meramente una figura poética del discurso. Los veía así en realidad. Debía pensar que para él cada cosa era realmente un hermano o una hermana, ya que habían sido creadas, como él mismo, por Dios. Se abría un campo donde todo podía hallarse porque había radicalizado el punto de vista según el cual se refería a los «pequeños» *(minores)*, pues él mismo se hacía «más pequeño que todo lo demás», por debajo de ellos. Esta visión se abría en el extremo de su abnegación y dedicación a Dios. Seguramente esto no es un panteísmo. El caso de san Francisco puede ser excepcional en el cristianismo pero nos sirve al menos como un ejemplo de amor religioso que sobrepasa las fronteras de lo humano para abarcar a todas las cosas.

En el amor religioso o en la compasión, aparece un punto de vista superior a cualquier todo. Aristóteles, como sabemos, situaba el modo de perfección y felicidad más elevado permitido al hombre en la vida contemplativa. Sostenía que la autosuficiencia de esa vida es lo que lleva al hombre más cerca de Dios: es la vida de la parte superior del alma humana, la parte más afín a Dios. En este sentido, se trata de la actualización más elevada del carácter único del hombre por naturaleza y, al mis-

mo tiempo, de una vida superior a lo meramente humano. Pero ¿éste es realmente el punto de vista más elevado posible?, ¿es esa perfección y autosuficiencia, después de todo, verdadera perfección o autosuficiencia?

La ética de Aristóteles está basada en su metafísica. En esa metafísica, Dios, como «pensamiento del pensamiento», existe en perfecta autosuficiencia. Como «motor inmóvil» no es movido por algo fuera de sí mismo, pero esencialmente toma las demás cosas del mundo en sí en la pura contemplación. Por el contrario, todos los seres sensibles están orientados esencialmente en su ser hacia Dios; se mueven mientras el ser es movido por su *eros* hacia Dios. Dios es el «primer motor» en un mundo teleológico. El hombre participa de esta autosuficiencia de Dios en la vida contemplativa.

La forma de entender la realidad divina y su autosuficiencia en Aristóteles, no obstante, parece ser una abstracción unidireccional que abarca sólo el aspecto de la trascendencia. La autosuficiencia y la perfección no consisten simplemente en ser uno mismo completo y suficiente (en identidad en sí inmediata). La perfección debe incluir también el campo donde las cosas, aunque inacabadas e imperfectas, e incluso las cosas que operan contra su perfección, como el pecado y el karma, son llevadas al ser en toda su posibilidad y actualidad. La verdadera perfección adviene en el momento en que la idea de perfección aristotélica y su número infinito de contrarios y contradicciones son uno. Igual sucede con la autosuficiencia. Cuando algo es autosuficiente meramente en una autoidentidad inmediata, el yo de esa autosuficiencia, aunque sea el yo del Dios único, que es uno en él mismo y contiene todas las cosas, todavía retiene un resto de ego individual. La verdadera autosuficiencia no debe ser egoísta sino más bien una autosuficiencia de lo que denominamos «el no-ego individual». La verdadera autosuficiencia no significa otra cosa sino el yo que se vacía a sí mismo y así permite ser a todo.

Es evidente que el cambio del budismo Hīnayāna al Mahāyāna implica este tipo de conversión de las ideas de perfección y autosuficiencia. Desde luego, fue ahí donde apareció la concepción de la gran compasión. Podría decirse lo mismo del giro que se produjo con amor, de lo que los griegos denominaban *eros* a lo que los cristianos denominaban agapé. Ambos indican una conversión a una visión completamente nueva de Dios o Buda, así como del hombre. Pero ¿qué relación tienen estos puntos de vista de la compasión y el amor con una visión del mundo?

La filosofía griega antigua establecía una distinción entre la forma *(eidos)* y la materia de las cosas existentes, y elaboró una visión del mundo con esa forma como su centro. Esta filosofía concebía una visión del mundo teleológica con un orden jerárquico del ser como marco y con Dios como «primer motor». Anteriormente he hablado de la característica de la noción de materia, que es común a toda metafísica y toda ciencia de la naturaleza moderna, como los límites extremos de una existencia orientada a la disolución de las cosas con forma, es decir, a la muerte de las cosas. Por el contrario, en un mundo teleológico que se orienta a la forma eidética, la vida contemplativa, incluido Dios como primer motor o «pensamiento del pensamiento», ha sido concebida como el límite extremo de una existencia dirigida a la autoconservación de las cosas, es decir, a la vida de las cosas.

Sin embargo, desde el nuevo punto de vista al que me he estado refiriendo, el mundo no se considera ni en términos de una orientación a la muerte ni en términos de una orientación a la vida. Lo que aparece en este punto de vista es la orientación del ser sí mismo llevado a la nada en la Existenz religiosa: la orientación a la gran muerte. Es el punto de vista de la muerte y el renacer implícito en la frase «En la gran muerte cielo y tierra se renuevan».

El mundo que tenemos aquí tampoco es el mundo mecanicista de la ciencia moderna ni el mundo teleológico de la metafísica antigua. Es un mundo de «la otra orilla», más allá de todas esas determinaciones, un mundo del hecho primordial, en donde cada hecho se manifiesta sin fundamento en su propio terruño, separado de toda razón o causa o fin, sin cómo ni por qué o para qué: un mundo en el cual todas las cosas son verdaderamente como ellas mismas y tal como son, y se encuentran como uno mismo en su tathatā. El campo de la vacuidad en el que un mundo así tiene lugar no es otro que el del renacer del yo, donde cielo y tierra se renuevan en la gran muerte. El yo en ese campo es verdaderamente el yo de la expresión «amar al prójimo como a uno mismo».

Se cuenta la historia de que san Francisco de Asís, cuando estaba a punto de restañarse un ojo infectado, se volvió hacia el cauterio y le dijo:

> Fuego, hermano mío, tan noble y tan útil entre todas las criaturas, yo te pido que te muestres benigno conmigo en esta hora, pues ya sabes que antes te amé y te amaré siempre por amor de Aquel que te creó. Pido, además, al Cria-

dor, que nos sacó de la nada, que modere de tal manera tu ardor, que pueda fácilmente tolerarlo[73].

Y, dicho esto, hizo la señal de la cruz sobre el hierro cauterizador.

Parece ser una práctica habitual hacer la señal de cruz ante una cosa, o para protegerse de alguna amenaza o para dar una bendición. Pero, en general, ¿cómo ha llegado a significar la señal de la cruz, en primer lugar, una bendición? ¿Qué relación esencial tiene con el hecho de que con Jesús, la muerte en la cruz tomó el significado de un amor que expía el pecado en favor de toda la humanidad? Si se me permite aventurar mi visión del asunto: ¿no podría ser que la señal de la cruz, transferida a la relación entre uno mismo y los demás, señalara la apertura de un campo donde el yo y los demás están unidos en el agapé divino, donde ambos se hacen una nada y se vacían, y sea donde tiene lugar el encuentro con los demás? El signo de la cruz, ¿no adquiere el significado de una bendición porque al amar a los demás «como a uno mismo» en Cristo, todos los hombres se convierten en hermanos y hermanas?

En cualquier caso, para san Francisco la finalidad de hacer la señal de la cruz era solicitar el amor de su querido hermano fuego. Este amor tuvo lugar allí donde se vació a sí mismo y se hermanó con el fuego, y donde el fuego se vació a sí mismo (dejó de ser fuego) y se asoció con él. Cuando san Francisco hizo la señal de la cruz frente al hierro candente, este campo se abrió. Y, en efecto, el fuego no le causó ningún sufrimiento. Cuando el doctor aplicó el cauterio, llevándolo del lóbulo de la oreja a la ceja, san Francisco sonrió suavemente, como un niño que siente la caricia de la mano de su madre. Y cuando los hermanos que se habían marchado regresaron, les reprendió: «Oh cobardes, y hombres de poca fe, ¿por qué huisteis? En verdad os digo que no he sentido ningún dolor, ni el ardor del fuego».

Recordemos aquí el dicho japonés: «Cuando la muerte es aniquilada, incluso el fuego ardiente es frío». Por supuesto, el fuego era ardiente, y sin duda san Francisco sintió dolor físico. Pero el fuego no era ardiente en el lugar en que era ardiente, y el dolor no era doloroso en su ser doloroso. En el acto del arder mismo, el fuego no quemó: no era fuego. En quien sentía el dolor, no había dolor: no era él mismo. San Francisco y el fuego se asociaron en el punto en que el fuego no era fuego y él no era él mismo. El fuego fue tenido, en efecto, como hermano. En este en-

cuentro, el fuego estaba en el terruño del fuego mismo, donde el «fuego no quema el fuego» y donde «el fuego no es fuego, luego es fuego». Y también allí, san Francisco estaba realmente en el terruño de sí mismo, como un «yo que no es un yo». Cuando bendijo al fuego con la señal de la cruz, cuando se dirigió no sólo al fuego sino al agua y al viento, al sol y a la luna, y todas las demás cosas como hermano y hermana, ¿no se encontraba en realidad en un campo como éste?

En resumen, en la relación circumincesional, puede abrirse un ámbito en el que puntos de vista contrarios –donde el otro y el yo 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. Es el ámbito del «conocer sin conocer» al que nos referimos como algo no distinto del ser de las cosas mismas. Es también el campo de la verdadera libertad.

Con libertad, queremos decir la verdadera libertad que no es simplemente asunto de la libertad de la voluntad. Cuando la libertad es considerada como lo que reside en las operaciones de la voluntad de poder, de las que el hombre es consciente dentro de sí, entonces ya es una libertad reflejada en el campo de la autoconciencia y de ahí se transfiere fuera de la libertad misma. La libertad subjetiva, que es la piedra de toque de lo que llamamos liberalismo, no está, sin embargo, libre del modo de ser egocéntrico del hombre mismo. La verdadera libertad es, como observamos antes, una autonomía absoluta en el campo de la vacuidad, donde no hay nada en qué confiar. Y esto no es distinto del hacer de uno mismo una nada al servicio de todas las cosas; se aparta de la libertad del existencialismo ateo expuesto por Sartre y otros.

Lo mismo se aplica a la igualdad. La verdadera igualdad no es sencillamente una cuestión de igualdad de los derechos humanos y de posesión de la propiedad. Esa igualdad concierne al hombre como sujeto de deseos y derechos y se reduce, en definitva, al modo de ser egocéntrico del hombre mismo. Debe apartarse fundamentalmente del principio narcisista, pues ahí siempre se hallan las raíces de la discordia y la disensión disimuladas. Por el contrario, la verdadera igualdad tiene lugar en lo que podemos llamar un intercambio recíproco de desigualdad absoluta, de modo que el yo y el otro permanezcan simultáneamente en la posición de señor y siervo absolutos uno respecto de otro. Es una igualdad en el amor.

Todo esto sólo es posible en la vacuidad. A menos que los pensamientos y las acciones del hombre, de todos y cada uno de ellos, se sitúen en ella, los problemas que acosan a la humanidad carecerán de la menor oportunidad de ser realmente solventados para siempre.

Notas

[1] Las palabras «realidad» y «real» se utilizan normalmente para denotar algo que existe realmente por lo que se hace difícil adoptarlas para hablar de la nihilidad, que es la negación absoluta de la existencia real. Pero también a veces decimos: «Todo se convirtió en nada» y bien podemos declarar que entonces la nihilidad se ha hecho a sí misma realmente presente. No obstante, si empleamos «realidad» en ese sentido puede que sea mejor hacer una distinción en casos como la existencia de las cosas y referirnos ahí en su lugar a «ser real» (ser en contraposición a nada). Al hacerlo, todo ser real sería realidad, pero no toda realidad sería necesariamente un ser real. Cuando aquí uso los términos «realidad» y «real», estoy pensando en este sentido más amplio.

[2] Fiodor Dostoievski, *Memorias de la casa muerta*, trad. de Rafael Cansinos Assens, Obras Completas, Aguilar, Madrid 1957, pág. 1.329.

[3] Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid 1986, pág. 42 y n. 12, pág. 205.

[4] *Notes Lamenting Differences [Tanni shō]*, Epilogue III, Ryukoku Translation Series, Kioto 1966, pág. 79.

[5] Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, trad. de Victoria Praci de Fernández, Edhasa, Barcelona 1992, pág. 24.

[6] *Ibid.*, pág. 25.

[7] *Ibid.*, pág. 48.

[8] *Ibid.*, pág. 43.

[9] *Ibid.*, págs. 37, 46.

[10] *Ibid.*, pág. 47.

[11] *Ibid.*, págs. 74-75.

[12] San Agustín, *Confesiones*, trad. de Pedro Rodríguez de Santidrián, Alianza, Madrid 1997, pág. 319.

[13] «Unreal City,/ Under the brown fog of a winter dawn,/ A crowd flowed over London Bridge, so many,/ I had not thought death had undone so many», T. S. Eliot, *Poesías reunidas 1909-1962*, trad. de José M.ª Valverde, Alianza, Madrid 1978, pág. 78. Cf. Dante, *Inferno* III, 55-57: «...sì lunga tratta/ di gente, ch'io non avrei creduto/ che morte tanta n'avesse disfatta».

[14] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, «Prólogo de Zaratustra», trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1993, sec. 3, pág. 34.

[15] Lo he explicado con más detalle en mi ensayo «Niichie ni okeru nihirizumu: jitsuzon» [El nihilismo en Nietzsche: lo Existencial] en *Niichie kenkyū* [Estudios sobre Nietzsche]. H. Higami (ed.), Shakaishisō kenkyūkai, Tokio 1952.

[16] El budismo contiene un concepto de vacuidad similar llamado «śūnyatā». Śūnyatā es la naturaleza original del Buda eterno, del Buda tal como es, eternamente *in actu*. Es el estadio inmutable de la perfección del Buda eterno, presente en todos los tiempos y ya cumplido y por así decir, siempre en el tiempo verbal de pretérito perfecto. En la terminología budista tradicional, śūnyatā es el cuerpo dhármico del Buda, es decir, el modo de ser Buda más original y auténtico. Y como tal, representa al mismo tiempo el fundamento del *saṃbhoga-kāya* (el cuerpo de la recompensa), esto es, el fundamento del modo de ser Buda en su hacerse presente como el compasivo Tathāgata (Así llegado). Esta compasión se fundamenta en la vacuidad y se denomina «gran compasión». Aquí, la vacuidad se entiende en la cualidad y el sentido de anātman (no-yo). Es más, esta vacuidad idéntica a la gran compasión es el fundamento del *nirmāṇa-kāya* (el cuerpo de la transformación) del Buda, es decir, el fundamento del modo de ser de la existencia del Buda en su hacerse presente en forma de hombre como el Tathāgata Śākyamuni. El Buda, que originalmente es «vacío» y «sin forma», adopta la forma del «Así llegado», ya sea en la forma de Buda (como *saṃbhoga-kāya)* como en la doble forma de Buda-hombre, y como tal se manifiesta. Esencialmente esto significa una ekkenōsis (autovaciarse) aun cuando a primera vista pueda parecer lo contrario. La transición de ser sin forma a ser con forma implica el no-yo y la compasión, como un maestro de escuela que juega con los niños. En cualquier caso, los conceptos de vacuidad, compasión y no-yo se consideran vinculados indisolublemente en todo el pensamiento básico de la budología, especialmente en la tradición Mahāyāna. El modo de vida y el pensamiento budista están penetrados por la idea de kenōsis y ekkenōsis. Tathāgata significa tanto «Así ido» como «Así llegado». La razón es fácil de comprender puesto que aquí la revelación no puede separarse del ocultarse, el ser sin forma del ser con forma, o la vacuidad de la compasión. Es decir, tomar forma significa un autodeterminarse y, autodeterminarse significa negarse (o autonegarse). Compasión significa autonegación, esto es, autovaciamiento en tanto que revelación de la vacuidad original. «Así llegado» siempre significa «Así ido».

[17] Ver mi *Kami to zettai mu* [Dios y la nada absoluta], Kōbunsha, Tokio 1949/1971.

[18] «Alsô, als er mich durchbrichet, also durchbriche ich in wider. Got leitet, disen geist in die wüestunge und in die einekeit sin selbes, dâ er en lûter ein ist und in sich selber quellende ist.» *Meister Eckhart*, Franz Pfeiffer (ed.), Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1962, pág. 232, II. 17-19.

[19] Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, ed. y trad. de Amador Vega, Siruela, Madrid 1998, págs. 49, 79-81.

[20] La vida y la muerte son por naturaleza antagónicas y contradictorias. Si se examinan desde el fundamento en el que se presentan cada una en su propia naturaleza como vida y muerte eternas o absolutas se hallan en total contradicción una con otra. Hasta ese punto sólo se trata de una cuestión conceptual de evidencia lógica. Pero junto a esta oposición absoluta aparece la inseparabilidad de la vida y la muerte. A pesar de que la vida y la muerte son antagónicas y contradictorias en su naturaleza y conceptualmente diferenciables, no se nos presentan como dos cosas separadas sino como una unión indisociable en la que hay distinción sin haber separación. Esta unión no es una identidad en sentido objetivo pues no puede constituirse algo objetivo a partir de dos elementos contradicto-

rios, sería un sinsentido, una mera quimera o una fantasía. Esta unidad en cuestión no es en absoluto objetiva ni objetivable. Si se toma desde cualquier punto objetivo, inmediatamente deja de ser una unidad absoluta y se convierte en un objeto del pensamiento conceptual, cayendo así en la dualidad sujeto-objeto. La indisolubilidad esencial –la unidad absoluta– de elementos esencialmente contradictorios como la vida y la muerte, no puede entenderse sin atender a su carácter no objetivo. La comprensión sólo es posible existencialmente, es decir, a través de la experiencia inmediata dentro de la Existenz humana y principalmente de la experiencia en el ámbito de la religión. Para expresar este tipo de unión se han adoptado aquí los términos «vida-en-la muerte», «afirmación-en-la negación», y así sucesivamente.

[21] Seguimos la traducción de A. Vega de *Abgeschiedenheit* por «ser separado» (ver las notas al tratado «Del ser separado» en Maestro Eckhart, op. cit., pág. 211) *(N. de la T.)*.

[22] Lo trato con más detalle en *Dios y la nada absoluta* (ver n. 5).

[23] Maestro Eckhart, op. cit., págs. 80, 79-81.

[24] Emil Brunner, *La verdad como encuentro*, trad. de Heide A. Estruch, Estela, Barcelona 1967, págs. 120-121.

[25] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1995, sec. 40, págs. 65-66.

[26] Las «fuentes amarillas» se refieren al submundo o Hades.

[27] Para Eckhart, en tanto que el fondo del ser de Dios *(Gottesgrund)* es el fondo de mi ser *(Seelengrund)* y viceversa, el yo de la frase «fuera de sí» es al mismo tiempo la verdadera mismidad del yo.

[28] Ver Helmut Thielicke, *Der Nihilismus*, Otto Reichi Verlag, Tubinga 1950.

[29] *Shōbōgenzō genjokōan* [The Treasury of Knowledge regarding the True Dharma: Absolute Manifest Reality], trad. de N. Waddell y A. Masao, *The Eastern Buddhist*, N. S. 5, n.° 2 (1972): 133-134.

[30] Ésa fue la respuesta de Nangaku Ejō a la pregunta planteada por el Sexto Patriarca: «¿Qué es lo que así llega?».

[31] Atribuido a Ch'êng Hao, uno de los fundadores del neo-confucianismo Sung.

[32] La frase está tomada del dicho del maestro zen chino Chao-Chou (pronunciado Jōshū, en japonés): «No permanezcas donde está el Buda; cruza corriendo hacia donde no esté el Buda».

[33] Alude a la idea budista del alcanzar la «otra orilla» del mar del *saṃsāra* (vida y muerte).

[34] El relato aparece como la presentación de *Hekiganroku* [Blue Cliff Records / Recopilaciones del acantilado azul]; cf. en *Two Zen Classics*, ed., trad. y coment. de K. Sekida, Weatherhill, Nueva York y Tokio 1977, pág. 147.

[35] Ver mi *Gendai shakai no shomondai to shūkyō* [La religión y los problemas de la sociedad moderna], Hōzōkan, Kioto 1951, págs. 89-90.

[36] Ésta y las citas siguientes provienen del Libro 10, sec. 27 del *Avataṃsaka Sūtra*.

[37] He tratado estas cuestiones en un libro anterior, *Nihirizumu* [The Self-Overcoming of Nihilism]; cf. en la trad. de G. Parkes y S. Aihara, State University of New York Press, Albany, Nueva York, 1990.

[38] Los seis caminos referidos son: los infiernos *(naraka)*, los reinos de los animales *(tiryag-yoni)*, los fantasmas hambrientos *(preta)*, los demonios luchadores *(asura)*, los hombres y los devas.

[39] En la edición inglesa, ésta y las demás citas del capítulo «Shōji» [Nacimiento y muerte] del *Shōbōgenzō* de Dōgen proceden de la traducción de N. Waddell y A. Masao en *The Eastern Buddhist*, N. S. 5, n.° 1 (1972): 70-80. Esta traducción crítica del *Shōbōgenzō* ha ido apareciendo desde 1971 y estaba prevista su publicación completa.

[40] Para poner otro ejemplo, supongamos que pedimos a un amigo que haga algo por nosotros, le explicamos el asunto y qué deseamos que haga. Si contesta «kokoro-eta» (entiendo), está expresando su consentimiento (puedes contar conmigo). Literalmente, las palabras significan que ha captado nuestro pensamiento, la importancia del asunto requerido y también el significado de las palabras pronunciadas; todo ello queda implícito en una palabra, «kokoro» (mente, significado).

[41] Estos pasajes aparecen en *Hōkyō-ki*, una libreta de anotaciones, que llevaba Dōgen durante sus estudios en China con Ju-ching, en la que recogía sus entrevistas con su maestro.

[42] *Shōbōgenzō fukanzazengi* [Universal Promotion of the Principles of Zazen], cf. en la trad. de N. Waddell y A. Masao, *The Eastern Buddhist*, N. S. 6, n.° 2 (1973): 121-126.

[43] De *Hōkyō-ki* (ver n. 41).

[44] Respecto a esta frase, ver mi artículo «Science and Zen» publicado en inglés en *The Eastern Buddhist*, N. S. 1, n.° 1 (1965): 79-108 y en *The Buddha Eye*, F. Franck (ed.), Crossroad, Nueva York 1991.

[45] *Shōbōgenzō sammai ō zammai* [The King of Samādhis Samādhi]; cf. en la trad. de N. Waddell y A. Masao, *The Eastern Buddhist*, N. S. 7, n.° 1 (1974): 119.

[46] *Ibid.*, págs. 121-122.

[47] *Shōbōgenzō bendōwa* [Discourse on Negotiating the Way]; cf. en la trad. de N. Waddell y A. Masao, *The Eastern Buddhist*, N. S. 4, n.° 1 (1971): 128-129, 133.

[48] El pasaje aparece en el Libro V de Dōgen de sus escritos completos, *Eihei kōroku*.

[49] De *Hōkyō-ki* (ver n. 41).

[50] *Eihei kōroku*, Libro I (ver n. 48).

[51] «Polvo» [*jinjin*] significa lo contrario a pureza, claridad, etc.: partícula tras partícula de las experiencias triviales y los fenómenos de la vida cotidiana. Ver caso 50 *Hekiganroku*, en K. Sekida (ed.), op. cit., págs. 284-287.

[52] Una frase conocida atribuida al maestro zen Nansen (leído en chino, Nan-ch'üan).

[53] *Dokugokō* [Anotaciones de monólogos].

[54] Caso 82 *Hekiganroku*, en K. Sekida (ed.), op. cit., pág. 358 (se ha alterado la traducción para preservar el sentido del pasaje).

[55] D. T. Suzuki ha formulado la lógica de la intuición-prajñā como «A no es A, luego A es A. A es A porque es no-A». Esto es denominado la «lógica de *soku-hi*» (ser/no-ser); *soku* significa aquí la inseparabilidad esencial de dos entidades y *hi* expresa negatividad. Ver sus *Studies in Zen*, Delta, Nueva York 1955, págs. 119-120.

[56] *Shōbogenzō uji* [*Being-Time*], trad. de N. Waddell, *The Eastern Buddhist*, N. S. 12, n.° 1 (1979): 124.

[57] *Fukanzazengi*, trad. de Waddell y Masao, pág. 126.

[58] El pasaje original de estas paráfrasis aparece en el comentario zen de Hakuin a la *Sūtra del Corazón*, *Dokugo shingyō* [Palabras envenenadas sobre la Sūtra del Corazón]. Es lo que se denomina una glosa *(jakugo)*, es decir, un breve comentario añadido a las observaciones de los maestros zen o a pasajes de las sūtras. La glosa significaba la libre expresión de las apreciaciones personales.

[59] Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, Oxford University Press, Londres 1956.

[60] Hubert Butterfield, *El cristianismo y la historia*, trad. de Delfín Leocadio Garasa, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires 1957.

[61] He tratado este problema desde un ángulo algo distinto en un ensayo titulado «Religión, historia y cultura» contenido en el libro *Kongenteki shutaisei no tetsugaku* [La filosofía de la subjetividad elemental], Tokio 1940. Más tarde retomé el tema en «Religión y cultura» incluido en *Gendai shakai no shomondai to shūkyō* [La religión y el problema de la sociedad moderna], Hōzōkan, Kioto 1951.

[62] Del *Dokugo shingyō*.

[63] Alude al célebre verso final de la *Sūtra del Diamante*.

[64] Ver mi *Nihirizumu*, Tokio 1946/1973, pág. 112; ver n. 37.

[65] Manshi Kiyozawa, «The Great Path of Absolute Other-Power», *The Eastern Buddhist*, N. S. 5, n.° 2 (1972): 145. La edición inglesa ha alterado en parte la traducción de Kiyozawa.

[66] *Jōdo wasan* [Los Himnos de la Tierra Pura], Ryukoku Translation Center, Kioto 1965, 94:128.

[67] *Notes Lamenting Differences* [*Tanni shō*], Ryukoku Translation Center, Kioto 1966, 7, 30.

[68] *Rinzairoku* [Recopilaciones de Rinzai] n.° 63.

[69] *Shōbōgenzō bendōwa*: 129; cf. n. 47.

[70] Lutero, «La libertad del cristiano» en *Obras*, ed. y trad. de Teófanes Egido, Sígueme, Salamanca 1977, pág. 157.

[71] Caso 52 de *Hekiganroku*, en K. Sekida (ed.), op. cit., pág. 291.

[72] Este pasaje aparece en *Hebiichigo* [Fresas silvestres] de Hakuin.

[73] Citado en «Espejo de Perfección» en *Escritos completos*, ed. y trad. de Juan de Legísima y Lino Canedo, B.A.C., Madrid 1975, cap. 12, pág. 783.

Glosario

Este glosario contiene términos técnicos del budismo y del vocabulario filosófico específico de Nishitani y sigue a la edición inglesa aunque se han añadido algunos más, se han ampliado las explicaciones o se han adaptado al español. Primero aparece la equivalencia española o la palabra en idioma original en caso de no haber sido traducida (cuando viene del sánscrito se indica con la abreviatura «sáns.») y entre paréntesis, la transliteración japonesa de los caracteres chinos y a continuación una breve explicación de su contenido o del modo en que ha sido traducida. Los términos y expresiones en negrita indican que tienen su propia entrada en el glosario. En ocasiones se remite a secciones o notas del libro donde se aprecia claramente el sentido del término.

Acción sin acción *(musa no sa)*: se refiere a la acción que a pesar de que es consumada por el yo no puede decirse que es el yo el que la cumple pues no tiene origen en la libre voluntad del sujeto. Ser a un hacer que es un **no-hacer** libre e incondicionado que en la Antigüedad se habría expresado por medio de esta paradoja. La expresión lleva el carácter negativo *mu*, que indica que esta actividad tiene lugar en el campo de la nada absoluta (ver **nada**).

Acción manifiesta *(gengyō)*: ver **manifestación**.

Actualizar *(jitsugen suru)*: ver **realización**.

Agregado: ver **skandha**.

Anulación *(muka)*: debe entenderse en el sentido de «transformar algo en nada» *(Nichtung)*. La expresión alternativa *mu ni suru* ha sido traducida literalmente como «hacerse una nada» o «convertirse en nada». Para diferenciarla de éstas, la expresión relacionada *nakunaru* ha sido traducida por «ser aniquilado» en el sentido habitual de la palabra. Se ha optado por «**hacer ser**» *(Ichtung)* como lo contrario de «anulación». Ver **ser; nada**.

Apego *(shūjaku)*: el tipo de ataduras que impiden la verdadera **libertad**. Ver **obstáculo**.

Aprehensión *(etoku)*: adoptado regularmente como sinónimo de **apropiación** después del primer capítulo. Los caracteres chinos que le dan la connotación de **comprender** y **obtener** respectivamente, se asocian para dar el sentido de la actualización del entendimiento en el sujeto. Ver **realización**.

Apropiación *(tainin)*: el sentido literal en japonés viene a ser un «entendimiento encarnado» y señala un entendimiento real como opuesto al meramente especulativo, es decir, un entendimiento basado en la experiencia. Se ha empleado la misma palabra para traducir otro término que Nishitani utiliza para enfatizar más aún el elemento de «obtención encarnada» implícita en la actualización del entendimiento en el sujeto: *taitoku*. Ver **aprehensión**.

Asunto *(koto)*: en japonés *koto* significa tanto «asunto» como «palabra». El significado de un *koto* determinado puede denominarse su «**mente**» o *kokoro*. Ver cap. 5, sec. III.

Autoenclaustramiento *(jiko-nai-heisasei)*: se refiere al yo encerrado en sí mismo, privado de **libertad**.

Autoestablecimiento, posición *(jiko teiritsu)*: Nishitani separa los caracteres chinos y los reúne en el nuevo significado de un «autoestablecimiento» en **samādhi**.

Autonomía: ver **independencia**.

Avidyā (sáns.) *(mumyō)*: «oscuridad de la ignorancia» y «oscuridad fundamental»; los caracteres chinos significan literalmente «no-claridad».

Captar: ver **obtener**.

Centro *(chū)*: Nishitani se refiere a él como el **fundamento** originario o terruño de las cosas mismas para referirse al modo de ser de las cosas en el campo de la **vacuidad** *(śūnyatā)* en donde aparecen tal como son y cada cosa es centro de todas las cosas y, por tanto, es un centro absoluto. Ver **circumincesional**.

Cinco obstáculos *(gogai)*: literalmente «las cinco tapaderas», se refieren a los obstáculos mentales y morales del deseo, la cólera, la apatía, la excitabilidad y la duda. También puede escribirse *goshō*, recordando así a la palabra que se ha traducido en otra parte como **obstáculo**.

Circumincesional *(egoteki)*: seguimos la traducción inglesa que eligió este término para expresar esta idea. La relación a la que se refiere implica una reciprocidad total que no tiene equivalente en el pensamiento occidental salvo para describir la relación entre las personas divinas de la Trinidad. No se sugiere que la palabra japonesa sea un equivalente exacto de ésta.

Codicia *(don'ai* o *tonnai)*: alude al **impulso infinito**, de carácter negativo, que acompaña al egocentrismo de *Avidyā* (oscuridad de la ignorancia) contrapuesto a la tarea del **Dasein** en el campo de la vacuidad como vocación, como deuda para con el prójimo.

Compasión *(jihi)*: referida a *karuna*, el amor compasivo por todos los seres del Buda.

Comprehender *(esuru)*: el carácter chino añade el matiz de un «darse conjuntamente» para crear el sentido de «entendimiento a través del encuentro». Ver **aprehensión**.

Conocer sin conocer *(muchi no chi)*: conocimiento no-objetivo (ver cap. 4, sec. IV); se diferencia del «conocimiento del no-conocimiento» *(fuchi no chi)* en que este último es el reconocimiento de la ignorancia o de la falta de claridad (ver cap. 4, sec. VII).

Conversión *(tenkan)*: literalmente significa un «giro» o «cambio». Este término ha sido traducido por «conversión» no para dar un sentido religioso, sino para conservar el juego en japonés entre los términos «inversión» *(gyakuten)* y «perversión» *(gyakutō)*. Nótese que *ten* responde a un carácter que también aparece en **devenir incesante** y alude al girar de la rueda.

Corazón recto *(jikishin)*: ver **mente**.

Dasein *(gensonzai)*: estar-ahí. De la misma manera que Heidegger usaba el término *Dasein* para acentuar el aquí y ahora implícito en la palabra común *Da-sein*, Nishitani habla de *gensonzai* para distinguirlo de *genson*, que aquí se ha traducido por «presencia real». Este último término es utilizado raras veces y debería mantenerse la distinción a su vez con **hacerse presente**. Ver **Existenz**.

Dejar caer cuerpo-mente, cuerpo-mente caído *(shinshin datsuraku, datsuraku shinshin)*: se trata de una de las expresiones más conocidas de Dōgen (1200-1253) maestro zen japonés que introdujo la escuela Sōtō en Japón y al que Nishitani se refiere a menudo en esta obra. Ver **mente**.

Derrumbar, atravesar *(toppa)*: la idea viene a ser la misma que expresa el término alemán *Durchbruch*, es decir, al irrumpir por ejemplo, en el campo de la conciencia o de la nihilidad y atravesarlo se produce una ruptura y superación de dichos campos.

Desde el tiempo pasado sin principio *(mushi jirai)*: ver **tiempo sin principio ni fin**.

Devenir incesante *(shōjō tenke)*: aunque los caracteres chinos expresan el sentido del girar de la rueda del **saṃsāra** y la migración de las cosas existentes por la vida, seguimos la traducción de la expresión inglesa que se eligió para evitar cargar innecesariamente el texto.

Dhāranī (sáns.) *(sōji)*: utilizado aquí en el sentido de «mantener un sustento colectivo». En el budismo también se emplea para denotar una breve invocación como el mantra.

Dharma (sáns.) *(hō)*: este término es rico en significados y no admite traducción al inglés o al español, aunque el japonés usa un solo carácter para expresarlos con el significado de «ley» u «orden». En la presente obra puede referirse a las cosas, a la verdad universal proclamada por el Buda (donde se indica con el uso de la mayúscula) y por último, al orden. Adviértase que también podemos encontrar el carácter pronunciado *ho* en el término *rihō* traducido aquí como «orden racional», aunque sin referirse a un significado específicamente budista.

Dhármico/a *(nyohō)*: está relacionado con el término *nyohōshō* traducido aquí como «naturaleza dhármica».

Discernimiento sin discernir *(mufunbetsu no funbetsu)*: el sentido de la palabra japonesa *funbetsu* implica un entendimiento por medio de la discriminación o distinción, por lo que el término «discernimiento» parece el mejor equivalente. Ver **indiferenciación**.

Egocentrismo *(jikochūshinsei)*: en el sentido de centrarse en uno mismo como algo intrínseco a la personalidad. En el modo de ser de las cosas en su **mismidad** aunque se hable de egocentrismo no se trata de un «ego» sino de un yo que es sí mismo (ver cap. 6, sec. VII).

Emerger a la naturaleza de *(shōki suru)*: aquí tanto en el sentido de originación como de emergencia *(shōki)* de una cosa o individuo en su naturaleza *(honjō)*.

En *(soku)*: Nishitani a menudo repite los términos relacionados con la partícula *soku* en orden inverso para acentuar la reciprocidad, por ejemplo, «ser-en-la nada, nada-en-el ser». El budismo Tendai explica el significado de soku de este modo: 1) el estado en que dos cosas diferentes están unidas en una y no están divididas en dos; 2) el estado en que dos cosas que parecen ser diferentes desde fuera, internamente son una; 3) el estado en que A es idéntico a B, A y B no son dos. El carácter chino puede ser modificado para dar como resultado la palabra japonesa *sunawachi* (es decir), a pesar de que tiende a ser escrita en japonés moderno por medio de una sílaba como, de hecho, es el caso en gran parte del texto.

Entendimiento *(kokoroeru)*: ver **obtener, mente**.

Existencia *(sonzai)*: ver **ser; Existenz; Dasein; propia existencia**.

Existencial *(jitsuzonteki, jitsuzonronteki)*: de forma similar a la distinción alemana entre *existenziell* (existencial/óntico) y *existenzial* (existenciario/ontológico), el texto original utiliza dos palabras, reservando la última para las alusiones a la idea de Heidegger de «interpretación existenciaria *(existenzial)*». Tanto la traducción inglesa como la castellana utilizan una sola palabra para las dos acepciones.

Existenz *(jitsuzon)*: Nishitani restringe el uso del sustantivo de «existencial» al hombre mientras que aplica indistintamente **Dasein** al hombre y a las cosas.

Éxtasis, ekstasis: se ha utilizado la misma traducción para el éxtasis referido al hombre *(datsuji)* y a las cosas *(dattai)*. Nishitani emplea en ocasiones *ek-stasis*, de probable reminiscencia heideggeriana.

Extinción *(metsu)*: lo contrario de generación. Ver **llegar a ser y dejar de ser; devenir incesante.**

Finitud infinita *(mugen na yūgensei)*: el contraste entre el **ser** y la **nada** de la expresión japonesa se pierde en la traducción.

Fondo/sin fondo, infundado: ver **fundamento**.

Forma *(sō)*: traducción del sánscrito *lakṣaṇa*, esta noción es rica en significados en el budismo, entre ellos, apariencia externa, fenómeno (como opuesto a la naturaleza interna), marca, señal, característica y reciprocidad (en este último sentido, aparece generalmente compuesto con otro carácter chino y de acuerdo con ello ha sido traducido de otro modo). Se ha utilizado la mayúscula («Forma») para distinguir este término budista de los significados comunes y filosóficos de forma como por ejemplo *eidos (keisō)*, forma visible o imagen *(kensō)* y las formas kantianas de la intuición *(keishiki)*. De este modo se mantiene la distinción que hace Nishitani entre cosas como la «forma sin forma» *(mukeisō no keisō)* y la «Forma sin Forma» *(musō no sō)*. Adviértase que el término budista *sō* también aparece en las expresiones «forma real» *(jissō)* y «forma **original**» *(honraisō)*. Ver **forma, eso es vacuidad; vacuidad, eso es forma.**

Forma, eso es vacuidad; vacuidad, eso es forma *(shiki soku ze kū, kū soku ze shiki)*: «forma» aquí tiene el significado de «cosa». Ver **forma.**

Fórmula del arrepentimiento *(sangenbun)*: extracto de los votos del bodhisattva Samantabhadra en la *Avataṃsaka-sūtra*, el texto básico de la secta budista Hua-yen (Kegon).

Fuente elemental *(kongen)*: se ha traducido la forma adjetivada simplemente como «elemental». Los caracteres chinos combinan la imagen de «raíces» *(roots)* y «fuente» *(wellspring)*. A pesar de que el contexto es diferente, el intento de K. L. Reinhold de basar las nociones kantianas de sensación y entendimiento en una fuente común (que denominó *Elementarphilosophie*) parece sugerir una traducción adecuada para esta importante idea. Ver **fundamento.**

Fundamento, fondo *(kontei)*: el texto adopta diversos términos para calificar el sentido general del fundamento de una cosa existente. En la medida en que el fundamento es la fuente o lugar de nacimiento, es llamado «terruño» (en el sentido heideggeriano) o «fundamento originario» *(moto)*. Una duplicación del mismo término *(motomoto)* se refiere a una cosa como es «en el fondo», esto es, originalmente y por naturaleza. En tanto que base del **ser o** de la **existencia**, es llamada simplemente «fondo» *(bottom) (soko)* y como privación de esa base como «sin fondo» o «infundado» *(bottomless) (mutei)*. Como lu-

gar donde «agarrarse» *(take hold)* a su sustento o asidero se habla de «arraigo» *(roothold) (kokyo)*. Por último, todos estos términos, usados más o menos técnicamente, deberían ser distinguidos de la gran variedad de sinónimos empleados con el significado general de «base» o «fundamentos» *(basis/base)*. Ver **fuente elemental**.

Gran duda *(taigi)*: alude al tipo de duda radical que encontramos en el budismo zen y que Nishitani compara con la duda metódica cartesiana. Ver cap. 1 y **gran muerte**.

Gran muerte *(taishi)*: el budismo zen denomina así a la duda radical o **gran duda**, pues este tipo de duda es la que acompaña a la «gran iluminación» y nos devuelve nuestro «rostro original» (nuestra verdadera realidad) mediante una especie de muerte o desprendimiento del yo.

Hacer ser *(uka)* : ver **anulación**.

Hacerse presente, aparecer *(genzen)*: la forma verbal «hacerse uno mismo presente» o «llegar a presentarse» deja claro el sentido reflexivo del término. Este término viene a ser sinónimo de **manifestación** pero no debe ser identificado simplemente con «presencia real» (ver **Dasein**) o con el sentido temporal del presente.

Hecho primordial *(genjijitsu)*: Nishitani se refiere al mundo del hecho primordial como el mundo de la «otra orilla», más allá de todas las determinaciones. Este hecho tendría lugar en el campo de la **vacuidad**, en donde cada hecho se manifiesta tal como es, sin porqué, sin fundamento.

Ilusión *(ke)*: el carácter lleva el significado de lo temporal, lo provisional y lo efímero, además del sentido de «ilusión», o más completo de «apariencia ilusoria» *(keshō)*.

Impermanencia *(mujō)*: se refiere a la condición esencial del hombre y de las cosas por la que son algo pasajero, **transitorio**, que **llega a ser y deja de ser** a cada momento.

Impersonal: ver **personalmente impersonal**.

Impulso infinito *(mugen shōdō)*: implica un sentido de «impulso» semejante al término alemán *Trieb*, que lleva la connotación de un dinamismo innato o instintivo de la naturaleza.

Independencia *(jiritsu)*: la palabra japonesa connota simplemente un «autosostenerse», tal como sucede con la palabra «libertad» *(jiyū)*, que literalmente significa un «proceder de uno mismo». La palabra «autonomía» se aproxima etimológicamente a ambos términos pero se ha reservado para traducir *jishu*, cuyo sentido literal es ser «señor de uno mismo».

Indiferencia *(musabetsu)*: la traducción es del mismo Nishitani, pero donde no está indicada la traducción inglesa se prefirió seguir el significado literal de «no-discriminación» que no alude a la indiferencia psicológica. Ver **discernimiento sin discernir**.

Interpenetración circumincesional *(egoteki sōnyū)*. Ver **circumincesional**.

Intuición iluminadora *(shōken)*: alude a una expresión que aparece en la *Sūtra del Corazón* y que Nishitani explica como una realización liberadora de la mente que no se detiene en la mera contemplación. Ver cap. 5, sec. III.

Kalpa (sáns.) *(kō)*: eón, referido a la edad del mundo o a un sistema temporal.

Karma (sáns.) *(gō)*: los hechos humanos y los residuos que dejan tras ellos como efectos. El texto también menciona el «karma de las existencias anteriores» *(shukugō)* literalmente, un karma previo.

Libertad: ver **independencia**.

Libre de obstáculos, sin impedimentos: ver **obstáculo**.

Llegar a ser *(shōjō)*: los caracteres chinos implican tanto «devenir» como «venir a ser» o «generación». Ver **llegar a ser y dejar de ser, extinción**.

Llegar a ser y dejar de ser, nacer y morir *(shōmetsu)*: ver **extinción**.

Locus *(basho)*: Nishitani lo toma de su maestro Kitarō Nishida (1870-1945) particularmente de su ensayo titulado *Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan* («La lógica del topos y la cosmovisión religiosa» en *Ensayos filosóficos japoneses*, trad. de A. Jacinto, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 1997).

Manifestación *(genjō)*: la palabra recuerda al título de uno de los capítulos del *Shōbōgenzō* de Dōgen (ver nota 29). Contiene el sentido de hacerse presentes las cosas como son en sí mismas, sin interferencia de la reflexión humana, en la completud de la naturaleza que era la suya desde el principio. Se ha seguido la traducción inglesa de la palabra *«manifestation»* y la forma verbal «hacerse manifiesto» *(become manifest)* porque su etimología e historia parecen sugerir que este venir al encuentro de forma inmediata (como dice Nishitani, «a la mano») queda fuera de toda duda.

Más acá *(shigan)*: ver **más allá**.

Más allá *(higan)*: lo contrario de **más acá**, se ha optado por este término para expresar la noción budista de la «otra orilla» del mar del sufrimiento **samsárico** que emplea los mismos caracteres y que se identifica con el «otro mundo». Hemos mantenido la misma traducción para palabras que expresan la misma idea como *kanata* («lado lejano» o «más allá») y *konata* («lado próximo» o «más acá») aun cuando la alusión al *saṃsāra* está ausente.

Mente *(shin/kokoro)*: de forma similar al problema que presenta la traducción del término alemán *Geist*, la palabra japonesa para «corazón» o «mente» no tiene un equivalente preciso. Ha sido traducido como mente, excepto para la referencia a la expresión budista «corazón recto» *(jikishin)*. De acuerdo con esto hablamos aquí de «no-mente» *(mushin)*.

Mente flexible *(jūnanshin)*: es la forma en que Ju-Ching (1163-1268, maestro de Dōgen) llama a lo que Dōgen se refiere como el «rostro **original**» y que define como «Discernir y afirmar el dejar caer el cuerpo-mente de Buda y de los patriarcas». Ver cap. 5, sec. IV, y nota 41.

Mente señora *(shushin)*: expresión utilizada por Hakuin para referirse a la mente en estado de resolución firme y segura. Ver cap. 6, sec. IX, y nota 72.

Mismidad *(jitai)*: literalmente, el japonés transforma un pronombre reflexivo en un sustantivo para dar la forma «uno mismo» o «sí mismo» o «ellos mismos». Se ha optado por «mismidad» para evitar la proliferación de términos y debe tenerse en cuenta que no contiene una implicación de lo subjetivo sino que, como en el caso de la **naturaleza misma**, apunta a la *per-seitas* de una cosa o persona.

Modo de ser: ver **ser**.

Nada *(mu)*: la palabra se utiliza aquí con dos significados principales; como una traducción de cosas como *néant* de Sartre y *Nichts* de Heidegger (su «sentido occidental») y en un «sentido oriental» en el que su significado varía de acuerdo con su calificación de nada relativa –o negativa– (normalmente referida en este trabajo como **nihilidad**) o nada absoluta (referida normalmente como **vacuidad** o **śūnyatā**). Cuando Nishitani habla de «sin acción», «no-hacer», «sin conocer», «sin discernir», «sin forma», etc., la connotación

añadida de que esas actividades tienen lugar dentro de la nada está implícita en el uso del mismo carácter chino *mu* en vez de los caracteres *fu* o *hi* que son simples privaciones o negativos, aquí traducidas como «no», «a-», «in-», etc.

Naturaleza misma, la *(jijō)*: ver **mismidad**.

Naturalidad dhármica *(hōni jinen)*: término utilizado por lo general en los sistemas filosóficos budistas en China y Japón para expresar la forma última de naturalidad que aparece allí donde la asimilación con el dharma adquiere el carácter de naturalidad. En ocasiones también se da en orden invertido como *jinen hōni*, como por ejemplo en Shinran (1173-1262) fundador del budismo Shin.

Nihilidad *(kyomu)*: literalmente, una «nada hueca».

Nirvāṇā (sáns.)*(nehan)*: el estado final de liberación que sigue a la iluminación en el cual los **skandhas** que constituían la existencia empírica han cesado. Literalmente, el apagarse de la llama (de la ilusión o el deseo).

No-dualidad entre el yo y el otro *(jitafuni)*: Nishitani habla de esa no-dualidad a propósito de la negación absoluta del yo o una trascendencia de la existencia en sentido religioso que implica la superación de las distinciones entre uno mismo y los demás y da lugar a una verdadera igualdad.

No-nacimiento, nonato *(fushō)*: Nishitani parte de las declaraciones de Dōgen «nacer es no-nacer, morir es no-morir» y «en el Dharma del Buda se dice que el nacimiento es a un mismo tiempo no-nacimiento» para desarrollar su idea del campo de la **vacuidad**, donde el no-nacimiento viene a ser idéntico al nacimiento.

No-ego, no-yo *(muga)*: la razón por la que la traducción inglesa escogió «non-ego» en vez de la expresión más común «non-self» es que el mismo Nishitani establecía una distinción entre la palabra usada para «ego» (por ejemplo cuando trata de Descartes) y «self» (yo); en ocasiones hemos traducido «self» por sí mismo en referencia al sujeto autorrealizado (en su mismidad). Empleamos esta última (en la forma «no-yo») para traducir la palabra sánscrita *anātman*, mientras que la traducción inglesa mantiene «non-ego».

No-hacer *(mui)*: ver **acción sin acción**.

Obstáculo *(shōge)*: en contraposición a «no-obstáculo» *(mushōge)* cuya forma abreviada *(muge)* ha sido traducida por «libre de obstáculos» o «sin impedimentos». Ver **cinco obstáculos**.

Obtener *(toku/eru)*: el carácter chino connota un sentido figurado de «sostener» y de ahí viene a significar también «llevar dentro el poder» o «ser capaz de». Se usa en la composición de palabras como **entendimiento, aprehensión, apropiación** y del término *jitoku* que ha sido traducido como «sostenerse por uno mismo» o «autosostenerse». En el texto se utilizan palabras más concretas para la idea de sostener como la descripción del acto de aprehensión *(hasoku)* y la comprensión intelectual relacionada *(toraeru)*, que lleva a «ser atrapado en la comprensión de» *(toraerareru)*.

Original *(honrai)*: término usado en el texto para frases técnicas como «yo original» *(honrai no jiko)*, «rostro original» *(honrai no menmoku)* y «modo de ser original» *(honrai no arikata)* y también en el sentido habitual de «proceder del origen». Ver **parte original**.

Paravritti-vijñāna (sáns.) *(tenshiki)*: los caracteres chinos ilustran el sentido de un «giro del pensamiento», parecido a lo que los griegos se refieren como *metánoia*.

Parte original *(honbun)*: expresión de un pasaje de *Muchu mondo* (Preguntas y respuestas durante un sueño) de Muso Kokushi que cita Nishitani. Cf. cap. 3, sec. VII-VIII. Ver **original**.

Pasiones mundanas *(bonnō)*: *kleśa* (sáns.): el número de estas «pasiones mundanas» moralmente reprobables difiere ampliamente de una escuela budista a otra aunque todas mantienen el mismo significado básico.

Personalmente impersonal *(jinkakuteki na hijinkakusei)*: el texto también se refiere al concepto relacionado de «transpersonal».

Práctica, observancia *(gyō)*: el sentido aquí es de práctica u observancia religiosa. Se ha traducido *san* de *sanzen* como práctica del zen o participación en el zen y *shu suru* como ejercicios o disciplina. No obstante, todo esto debe distinguirse de la palabra praxis *(jissen)* y sus correlatos. Ver **observancia**.

Prajñā-pāramitā (sáns.): los caracteres chinos representan una transliteración de la palabra sánscrita que se compone de «sabiduría» (prajñā) y perfección (pāramitā), combinados para dar el sentido de una «sabiduría que ha trascendido o que ha ido más allá».

Propia existencia *(jiko sonzai)*: ver **existencia**.

Proyecto: la palabra *utsuru*, cuando se escribe sin caracteres chinos, contiene el doble sentido de «reflexionar» y «transferir». Hemos traducido ambos casos por «proyectar». Un tercer carácter que se pronuncia del mismo modo da el sentido de «reflejar» o «describir». No está relacionado con esto el uso del sustantivo «proyecto» para traducir la palabra alemana *Entwurf* o la francesa *projet* en el sentido en que la ha empleado el existencialismo europeo para hablar de la vida humana como un compromiso continuo del yo hacia el futuro *(kitō)*. Por último, «proyecto» se refiere al proceso de proyección psicológica *(tōei)* en un contexto. Ver cap. 5, sec. VI.

Punto de vista *(tachiba)*: Nishitani se refiere al «lugar» o «punto» *(tokoro)* donde suceden los acontecimientos como el «campo» del ser o de la vacuidad y al «punto de vista» del sujeto en ese campo como *tachiba*.

Realización: Nishitani usa una de las sílabas japonesas para transliterar la palabra inglesa *«realization»* en la cual encuentra un doble significado: por un lado el sentido de **actualización** o **manifestación** y por otro de **apropiación** o **aprehensión**. Ver cap. I, sec. II.

Relación causal *(innen)*: traducción literal de los caracteres como expresión equivalente a *hetu-pratyaya* (sáns.): relación mutua de todas las causas internas y externas.

Saṃsāra (sáns.) *(shōji)*: nacimiento-y-muerte. La misma palabra aparece en el término traducido aquí como «el mar del sufrimiento samsárico» *(shōji no kukai)*.

Saṃskṛta (sáns.) *(ui)*: ver **ser-en-el hacer**.

Samādhi (sáns.) *(sammai)*: «sammai» es una transliteración del término sánscrito que viene a significar «recogimiento» cuyo equivalente japonés sería *jō*, que ha sido traducido por «establecimiento» y que aparece en la frase «existencia samádhica» *(jōzai)*. Ver **establecimiento; samādhi autorregocijante**.

Samādhi autorregocijante *(jijuyū sammai)*: expresión de Dōgen referida a los budas y los patriarcas que habían mantenido la observancia religiosa basada en el sentarse adecuadamente en *zazen*. Ver cap. 5, sec. V.

Śūnyatā (sáns.): ver **vacuidad**.

Seis caminos *(rokudō)*: ver nota 38.

Ser: el carácter chino que se ha traducido como «ser» se pronuncia en japonés según su contenido conceptual. Para el propósito de este libro basta con distinguir entre la lectura *yū*, que se usa cuando el ser está ubicado en el marco del pensamiento filosófico occidental y *u*, que es apropiado para su uso en el marco de la tradición budista. El texto, por lo general, entiende el ser como el correlativo de la **nada** y además incluye normalmente la connotación de sostener, captar o estar condicionado por el **apego**. Se identifica con la «verdadera realidad» sólo cuando es finalmente subsumido en la nada última (ver nota 1). Sin embargo, puesto que tanto los usos de la tradición occidental como de la budista se encuentran por todo el texto sin ninguna indicación directa de cuál es cada una de ellas, el significado en cada caso tiene que determinarse por el contexto. En japonés la forma verbal *aru* resalta frente al término normal «ser» porque emplea el carácter chino en lugar de la forma silábica normal y lo mismo sucede con la expresión común «modo de ser». Este matiz es intraducible por lo que para indicarlo en algún caso se ha parafraseado con la forma «tiene su ser». Ver **existencia**.

Ser-en-el hacer: ver **saṃskṛta**.

Ser/no-ser *(sokuhi)*: ver **en** y nota 55.

Seres sentientes *(shujō)*: *sattva* (sáns.): se refiere a todos los seres vivientes que reciben la **compasión** *(karuna)* del Buda y los Bodhisattva por igual.

Skandha (sáns.) *(un)*: por lo general se habla de los «cinco skandhas» (o «cinco agregados») que componen un ser inteligente, en particular el hombre: corporeidad o forma, sensación, percepción, impulsos volitivos y conciencia.

Sólo sentarse *(taza)*: término usado en la meditación zen.

Subjetivo: La palabra «subjetivo» es ambigua e incluye al menos dos sentidos: 1) tiene que ver con las acciones privadas, emotivas y arbitrarias de la psique humana –de ahí que se oponga a la objetividad real o científica; y 2) tiene que ver con el creador y transmisor de la realidad cultural, con el individuo históricamente creativo –y de ahí que se oponga a la observación abstracta y objetiva de la realidad cultural–. El japonés tiene dos términos, *shukanteki* y *shutaiteki* que más o menos apuntan a estas dos direcciones respectivamente. A pesar de que el contexto suele dejar claro lo que se quiere decir, se ha hecho un esfuerzo para parafrasear el último sentido de forma que se evite la forma adjetival «subjetivo».

Tathāgata (sáns.) *(nyorai)*: se suele traducir por el «Así llegado» (ver nota 16) y en el contexto del budismo Mahāyāna se refiere al que «conoce a las cosas tal cual son» pues es uno con lo indecible (**tathatā**).

Tathatā (sáns.) *(nyojitsu)*: el elemento clave del término en japonés es el primer carácter leído *nyo* y que puede conjugarse y modificarse para dar afines como «tal» o «así», por lo que algunas traducciones en español hablan de «talidad» o «asidad». Se ha optado por mantener la palabra sánscrita o por la paráfrasis «ser tal cual» puesto que significa «la realidad o el estado verdadero o natural de las cosas». Nishitani juega con este hecho para dar a entender las conexiones entre *tathatā* o «verdadero *tathatā*» *(shinnyo)*, el **Thatāgata** y el tathatā de todas las cosas. Nótese que este mismo carácter *nyo* aparece en el término **dhármico** *(nyoho)*.

Testimonio: la escritura de la palabra *akasu* en forma silábica se emplea con el doble sentido de «aclarar» y «declarar», ambos se pronuncian igual.

Tiempo sin principio ni fin *(mushi mushū naru toki)*: corresponde a la forma de representar el tiempo en la concepción del eterno retorno, como una línea recta sin principio ni fin. En cambio, la frase «desde el tiempo pasado sin principio» apuntaría, según Nishitani, a una concepción budista del tiempo distinta del eterno retorno, en la que el tiempo sería circular pero a la vez rectilíneo.

Trans-descendencia: ver **trascendencia**

Transitorio *(ruten)*: *pravṛtti* (sáns.): el doble sentido de «girar» y el «rodar» de las ruedas de saṃsāra es difícil de captar con una sola palabra.

Trascendencia *(chōetsu suru)*: puesto que la palabra «transcendencia» parece transmitir la imagen de «surgir de arriba» mientras que Nishitani pretende resaltar el movimiento «hacia el fondo», en una sección propuso la lectura de «transdescender» para algunas ocasiones. Los primeros dos caracteres de la composición se utilizan para expresar el sentido de «sobrepasar» o simplemente «ir más allá de» *(koeru)*, o para dar la idea de «trans-» de expresiones como: transhistórico, transtemporal, transteleológico, transconsciente, transformar, transnihilismo, y super-(esto es trans-)hombre. La palabra que ha sido traducida aquí como «incomparable» *(chōzetsu)* también lleva este sentido de más allá de los límites.

Tres mundos *(sangai)*: los tres reinos del sentido del deseo *(yoku)*, de la forma (cosas) *(shiki)* y la nada *(mu)*.

Uno, unidad *(hitotsu)*: Nishitani cuando se refiere a «llegar a ser uno» con alguna cosa más tiene cuidado en evitar la asociación de este «uno» con alguna alusión metafísica o lógica de la filosofía occidental. Para preservar esta diferencia hemos alternado la traducción de esta frase con «a la vez que», «al unísono con» y en alguna ocasión «en unidad con». Ésta es la unidad circumincesional que se ha puesto de relieve aquí, una unidad que admite que los opuestos vayan a la par en la relación de soku (**en**).

Vacío: el «hueco» de la **nihilidad** y del «cielo» de la **vacuidad** se combinan aquí.

Vacuidad *(ku)*: *śūnyatā* (sáns.). De acuerdo con la imagen sugerida por el carácter chino, se emplea en el sentido de ser «como el cielo» y en el texto se compara con un cielo cósmico omniabarcador. El mismo carácter puede ser leído en forma adjetivada como *munashii*, creando así un parecido fonético con *mu* o **nada**.

Verdadera vacuidad, ser maravilloso *(shinkū myōu)*: frase generalmente admitida como la expresión de la esencia del budismo Mahāyāna. Ver cap. 5, sec. III.

Vikalpa (sáns.): ver **discernimiento sin discernir**.

Virtus *(toku)*: en japonés lleva el doble sentido del vocablo latino, potencia y fuerza moral, aunque Nishitani lo emplea sólo en el primer sentido en los pasajes en que se ha traducido como *virtus*.

Índice onomástico

Índice analítico

I.S.B.N.: 84-7844-471-8
Depósito legal: M. 31.168-1999
Impreso en Anzos, S. L.