

La Vía Media Budista como deslimitación del Sujeto.

Antonio Madrid Arap

Universidad de Chile, Magíster en Filosofía

Profesor: Cristóbal Holzapfel

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objetivo indagar en los alcances de una de las principales construcciones de la soteriología budista, la sabiduría de la Vía Media, y evidenciar su potencialidad transformadora y deslimitadora del sujeto.

Cuando me refiero a transformación hablo, esencialmente, del funcionamiento de una operatividad que puede suscitar en el sujeto, en su cuerpo, tanto deslimitación, sensación de infinito y un salto a la ilimitación. Estos estados, en el marco del camino budista no son sucesivos o secuenciales sino que pueden acaecer sin interdependencia entre ellos. Esta misma posibilidad es lo que yo entiendo, lisa y llanamente por iluminación, que es potencia infinita de cambio y de romper cadenas ancladas al deseo.

Para esto debe considerarse como central el sunyata o vacuidad budista, lo que ayudará a otorgarle relevancia filosófica a estas líneas. Pienso que en Budismo, más que en cualquier otra filosofía o religión, se ha pensado la nada, el vacío, hasta sus últimas consecuencias, y esto porque la nada budista no deviene nihilismo sino que, casi paradójicamente, ética; por la intervención de la meditación.

La meditación, al ser desarrollada sistemáticamente suscita el estado de compasión en el sujeto por todos los seres vivientes, sean humanos o no, ante el sufrimiento al que están arrojados y mantenidos por el apego. A la base de este estado compasivo se encuentra un elemento mundano, terreno, que ocurre en el cuerpo, que es el desarrollo de la intuición (o conciencia intuitiva).

Examinaré este último punto haciendo un pequeño parangón con lo que Karl Jaspers entiende como actitud contemplativa en sus facetas intuitiva y mística, cuyos alcances desarrolla en obra *Psicología de las Concepciones del Mundo*. Mencionaré también en el desarrollo del trabajo ejemplos de la tradición occidental que han cuestionado la identidad unitaria del sujeto o persona.

Este somero análisis podrá ayudar a entender y situar la sabiduría budista como lo que precisamente es, una sabiduría entendida como modo de estar en el mundo y una doctrina salvífica liberadora; una verdadera Filosofía, si entendemos Filosofía como la antigua háiresis griega, o estilo de vida. (Silva, 2012).

I

Las 4 verdades del Budismo ("nobles verdades" según las conoce la tradición), predicadas por Buda después de su iluminación son: todo es sufrimiento (duhkha); el sufrimiento es provocado por el anhelo o deseo; existe la posibilidad de liberarse del sufrimiento mediante la iluminación o nirvana, finalmente, que existe el camino hacia la salvación o iluminación -el óctuple sendero budista. (Williams, Tribe, & Wynne, 2013).

Lo que quiero mostrar en las líneas que siguen es que estas 4 verdades, al alero de la sabiduría de la Vía Media budista, devienen en una serie de presupuestos filosóficos que pasan de ser una mera abstracción a una pauta de realización ética que deslimita a un sujeto, produciendo en su conciencia sensación de infinito y un salto a la ilimitación.

Estos presupuestos son: impermanencia de todas las cosas y fenómenos (de lo que deriva la famosa "impermanencia" o vacuidad: anitya), y Yo ilusorio (anatman).

El sujeto tal como lo conocemos, de esta manera queda desvanecido en su anhelo de existir como sustancia unitaria y experimentador privilegiado de los fenómenos.

La sabiduría de la Vía Media es una filosofía existencial (háiresis), que tiene como principales herramientas de apoyo la meditación y la argumentación. Ambas tienen como fin último el desapego del sufriente de actitudes absolutistas o nihilistas que se producen por ignorar las 4 verdades antes reseñadas, y especialmente el presupuesto de la vacuidad o vacío universal.

La Vía Media Budista es uno de los primeros intentos registrados en la historia de la filosofía de controvertir la lógica, por lo que su ideario se considera la principal construcción epistemológica del Budismo Mahayana¹, basada en una postura de no compromiso epistémico (Arnau, 2006 a).

Como adelanté, el Budismo trae aparejado un cuestionamiento severo y radical a la idea de identidad e individualidad de un yo como experimentador de fenómenos, que serían predados por un mundo externo. Para el budista la vida misma es sólo un flujo irrefrenable de cambios, resultando inútil intentar petrificar esa realidad continuamente cambiante.

Señala Arnau (2007): *"La vida humana es para el Budismo una corriente salvaje, una tormenta marina, la crecida torrencial de los ríos en la época de lluvias. Este torbellino líquido se llama samsara"* (p. 21).

No debemos olvidar que, a pesar de sus alcances epistémicos, el Budismo es una soteriología, porque propende a la liberación del sufrimiento anclado a la repetición del ciclo de reencarnaciones en el samsara.

La visión budista es una visión de un cautiverio en la vida, de encontrarse atrapado en una prisión de sufrimiento y dolor frente a la cual se hace imperativo el escape, cuya vía ha sido cimentada de muchas formas según sean las distintas aproximaciones o escuelas budistas, siendo la metáfora del despertar liberador la que mejor ilustra la mayoría de las tradiciones.

El despertar se produce según la tradición búdica al superar el estado de ignorancia (avidya), que mantiene atados a los seres al ciclo de reencarnaciones. (Arnau, 2007). De este estado de ignorancia deviene el dolor, que a su vez deviene del anhelo o deseo, que se explica por la necesidad de petrificar esta realidad continuamente cambiante que nos rodea.

Además del dolor, para el Budismo la impermanencia de todos los fenómenos y el carácter ilusorio del yo, transforman la existencia en condicionada, interdependiente y compuesta. (Williams, Tribe, & Wynne, 2013).

¹ El Budismo Mahayana es una de las 3 ramas principales del Budismo, originada en la India entre los siglos I y VIII D.C. caracterizada por la presencia de procesos de mitificación y deificación, influencia de la metafísica occidental, medievalismo e idealismo filosófico. (Rodríguez de Peñaranda, 2012)

El Budismo muestra un sendero para conseguir la liberación, el del desapego y la serenidad (Arnau, 2007), actitudes y/o sentimientos que, creo, son la puerta de entrada a la deslimitación y envío a la ilimitación de un sujeto que se pretende y se mira como aislado y con una existencia unitaria, fija. Este envío a la ilimitación implicará que se deshaga de su propia idea de lo que es un sujeto.

Así, esta deslimitación y salto a la ilimitación no tienen origen en la conciencia de un sujeto individual (ello sería una contradicción con la propia manera descentrada que acá proponemos para mirar al sujeto). En esas actitudes (o caminos), necesariamente nos encontraremos con otras personas cara a cara, por lo que en esta parte del camino también deberemos desprendernos de la propia idea de que somos discontinuidades individuales (Holzapfel, 2012).

Para que esto no termine en violencia, la deslimitación de un sujeto y su salto a la ilimitación deben ser precedidas o concomitantes con el desarrollo de un camino ético que implique el desarrollo de un sentimiento que nos permita mirar cara a cara al otro pero sin bajar la mirada, o anularlo, hablo de la compasión budista, o amor en su faceta universal (no romántico-novelesca).

La meditación cobra un rol fundamental para el desarrollo de todas estas pautas, otorgando especial importancia al cuerpo. Prefiero, intencionadamente, hablar de cuerpo en tanto lo concibo como primera y privilegiada pauta de desestructuración del sujeto. Valga decir que esta concepción del cuerpo como libertad no es patrimonio de la tradición oriental únicamente, por ejemplo Husserl (2005), concibió al cuerpo como producido en la sensación, y otro fenomenólogo, Lévinas, expresó:

“un primer pensamiento intencional que es el tiempo mismo, una presencia de sí a través de la primera distanciamiento, una intención en el primer lapso de tiempo y la primera dispersión; percibe en el fondo de la sensación una corporeidad, es decir, una liberación del sujeto respecto de su petrificación misma de sujeto, un camino, una libertad que deshace a la estructura. (Lévinas, 2005: 233).

El desarrollo sostenido de la meditación, técnica que siempre utiliza el cuerpo, permite al experimentador observar toda esta fenomenología, deslimitándolo porque le permite ver en lo más profundo de su conciencia la sensación de infinito; llevándolo consecuentemente

hacia la ilimitación: éxtasis de fusión, disolución de frontera sujeto-objeto y de las distancias temporales y espaciales: conocimiento intuitivo.

Como ya se aprecia, las nociones de deslimitación, sensación de infinito y salto a la ilimitación (Holzapfel, 2012), son claves para entender este proceso de desestructuración o desarme de un sujeto.

En efecto, puedo entender conceptualmente esas nociones como *producción de la transgresión* a través de la sensación y las emociones, actitudes del experimentante que devienen en "*salto de los entes al ser ilimitado de la plenitud*" (Holzapfel, 2012: 9). Actitudes que pertenecen privilegiadamente al arte, la mística y la filosofía (Holzapfel, 2012). Son modos vivenciales, no entelequias metafísicas producidas por el intelecto, por ello prefiero llamarlas en lo sucesivo actitudes (Holzapfel, 2012).

Holzapfel (2012), nos recuerda "*En quien medita, en quien procura la unión mística, en el artista y el filósofo, y en las obras que producen uno u otro, detectamos aquella sensación y el subsecuente salto (...), ello constituiría lo más esencial de estos distintos ámbitos*" (p.10).

El vivir en la sensación de infinito -donde se ve la desmarcación de uno mismo, para encontrar a los demás-, es posible para un budista (no me refiero acá a la actitud monástica, sólo englobo como "budista" a cualquiera que en su corazón tenga la inquietud de mirar y seguir un camino práctico-filosófico que incorpore la compasión hacia otros seres sufrientes y hacia sí mismo), siempre que entienda y perciba el mundo como "*[...] la ilusión ostentosa de un castillo de naipes creado por el deseo y las acciones que nacen del mismo*". (p.53). Para el budista sólo existe una aproximación a la verdad como un mero convencionalismo (Arnau, 2007); según Tola y Dragonetti (2013), un fenomenismo absoluto.²

En este contexto, emerge un concepto clave para la liberación, es la vacuidad (sunyata), cuyo ejercicio como modo de estar en el mundo es otra manera de hablar de la visión liberadora que nos lleva más allá de la causalidad. La nada es una experiencia, no

² El Fenomenismo es una corriente de pensamiento que sostiene que la realidad no tiene existencia en sí sino que se presenta sólo como algo que se da en el espacio y en el tiempo. Sus principales exponentes son Berkeley, Hume y Kant.

anonadamiento ni muerte empírica sino *lugar* en que mora un sujeto deslimitándose y negando su subjetividad constantemente y así haciéndose uno (fundiéndose) con la expresividad del mundo absoluto, que a su vez se niega a sí mismo como la propia negación dialéctica de Dios. El sujeto visado por esta nada es la auto-negación expresiva del mundo mismo (Nishida, 2015).

En la obra del célebre pensador indio Nagarjuna *Fundamentos de la Vía Media*, escrita en según se cree alrededor del siglo II D.C., están plasmados los principales aspectos de la Vía Media budista, con un lato desarrollo del *sunyata* o nada (vacuidad) como herramienta epistemológica. Para nosotros ésta será la herramienta privilegiada de deslimitación y de envío al infinito de un sujeto, por medio de la sensación de infinito que suscita la practica regular de la meditación budista.

El punto de vista que concibe las cosas como vacías es especial para Nagarjuna en el sendero conducente al despertar (Arnau, 2007). Toda la "empresa" iniciada por Nagarjuna desarrolla un método que tiene como fin último eliminar o suprimir la actitud de apropiación de las ideas (Arnau, 2007), tomando como argumento central para ello la idea de *sunyata* o *vacuidad* de todas las cosas. En este contexto, el experimentador individual (yo), también es una ilusión (anatman).

Esta idea tampoco es nueva, en la Filosofía occidental es un lugar de debate permanente, en efecto, la idea de persona o sujeto podemos verla como una de las formas de delimitación conceptual más elevada, compleja y desarrollada (Holzapfel, 2012); debido principalmente a su inaccesibilidad, que suscita el deseo de limitarla conceptualmente con afán de dominio.

Hay muchos ejemplos de estos cuestionamientos en el seno filosófico occidental, a saber, la concepción del sujeto narrativo de Ricoeur que llena a la persona y a su identidad con un conjunto de historias vividas (Holzapfel, 2012). Me llama poderosamente la atención el análisis de Jean-Luc Nancy (2014), sobre la temática del sujeto, que llega, después de un riguroso análisis de casi toda la tradición filosófica occidental a catalogar al sujeto unitario como una mera suposición, en contraposición a nuestra propia singularidad (concepto clave de Nancy), que reivindica como pura presencia afectiva y material, que otorga sentido en

permanente novación. Se trata de un cuestionamiento radical a la petrificación filosófica que ha originado la idea de un sujeto unitario al cual desde el cual remiten los sentidos.

Ahora bien, volviendo al análisis más específico, la Vía Media budista es una paradoja filosófica, desconfía de las ideas pero a la vez filosofa, piensa y especula. Se trata de un decir nada que da paso a una visión lúdica de la vida y de la propia Filosofía, que ya no nos otorga un marco de seguridad conceptual, sino que nos hará tomar conciencia por la vía del uso paradójico del lenguaje y de la meditación, del flujo continuo de la vida y de nuestros apegos.

Llegados a este punto, debo avanzar a lo más práctico de esta sabiduría para analizar cómo deslimita al sujeto y lo lanza hacia la ilimitación. Hablaré someramente de la meditación budista, sobre cómo su práctica regular nos introduce en un plano ético. También mencionaré ejemplos de cómo el budismo no opera sólo de forma contemplativa sino que es praxis que incluso desestructura el lenguaje, por ejemplo, a través del uso de metáforas.

II

El uso de metáforas es una forma de deslimitarse a uno mismo y deslimitar a otros, avanzando hacia la vacuidad como vivencia existencial. Por ejemplo, Nagarjuna, según Arnau (2005), constantemente utilizó "metáforas de la ilusión". (p.77-78), fiel reflejo de la actitud del practicante budista ante sus rivales de debate. Algunos ejemplos en *Abandono de la Discusión*, son réplicas efectuadas por él (Nagarjuna, 2006), frente a objeciones planteadas por un contendor virtual a la doctrina de la vacuidad:

- Estrofa 23: Réplica a la objeción N° 2 contra la vacuidad. Una persona creada artificialmente advierte de un error a otra persona artificial, o un mago advirtiéndole de su error sus creaciones artificiales. De esta clase sería, según Nagarjuna, esta objeción que postula que si la aserción de Nagarjuna de que todas las cosas son vacías, no puede negar la naturaleza propia de nada. Nagarjuna precisa que no por ser vacías las cosas dejan de cumplir una función, cual es la de demostrar la carencia de naturaleza propia de las cosas y su origen condicionado y dependiente.

- Estrofas 65 y 66: Réplica a la objeción de la estrofa 13, que indica que Nagarjuna trata de negar a percepción errónea de algo que no existe, como el espejismo de agua. Nagarjuna reivindica la utilización del ejemplo, indicándolo como ejemplo de que toda percepción surge como condicionada y dependiente y por lo tanto es vacía, el espejismo se caracteriza por tener un origen condicionado (efecto óptico y falta de atención), tal como todas las cosas lo tienen, lo que incluye a la percepción, los objetos percibidos, el que percibe, la negación, el objeto de la negación y la persona que niega.

Según Tola y Dragonetti (2012), el sunyata es relatividad universal que explica la verdadera manera de ser de la realidad empírica: esta se encuentra oculta bajo una realidad empírica ilusoria, y que constituye la verdadera realidad.

Se aprecia el carácter paradójico de esta afirmación, se trata de una especialísima esencia, una esencia vacía, sin sustancia, paradoja que no resulta explicable sin que se la entienda en relación con otra afirmación clave, la del origen dependiente de todas las cosas (pratityasamputpada), también llamado condicionalidad o co-dependencia. Este es el sentido en que el propio Nagarjuna (2006) entiende la vacuidad, por lo que debe descartarse un relativismo absoluto o la negación de la existencia de las cosas, lo que queda descartado es la existencia de una naturaleza propia de las cosas.

Expresa en la estrofa 22 de Abandono de la Discusión, *"El hecho de que las cosas existan de un modo condicionado es lo que llamamos vacuidad, porque lo que existe en forma condicionada carece de naturaleza propia."* (p.29)

La sabiduría de la Vía Media sintetiza las enseñanzas de Buda al adoptar una postura intermedia entre existencia e inexistencia, desarrollando una síntesis dialéctica a través del lenguaje, que no refiere a realidades del mundo sino que da cuenta del estatuto de los propios conceptos a los que se refiere, produciendo afirmaciones y negaciones tendientes solamente a demostrar lo vacío de las conceptualizaciones y de la categorización metafísica. (Arnau, 2005).

Puedo concluir que la escuela de la Vía Media utiliza el concepto de vacuidad para fundar una actitud de no compromiso epistémico respecto a la experiencia del mundo, apoyándose en que las cosas carecen de una sustancia propia, un yo ilusorio y que las cosas se originan

de forma codependiente o interdependiente apoyándose unas a otras. El fin último de esta dialéctica es soteriológico, producir el despertar de todos los seres e introducirlos en la senda de la liberación, pero acá no se trata de una liberación individual, sino de la acción misma de un temple, la compasión (faceta universal del amor).

Cabe preguntarse en este momento, ¿con qué actitud el practicante budista puede conseguir la ansiada iluminación y desarrollar una pauta ética a la vez?. A través de la meditación, que lo situará en una vivencia de desestructuración de su propio Yo como unidad.

La meditación de raigambre budista se basa en que, por su práctica, se puede poner fin a las fuerzas que generan el sufrimiento, y así alcanzar la liberación. La mente es esencial en la meditación budista pero claro, desde la óptica de su pacificación para lograr observar las cosas como realmente son, vale decir, impermanentes y carentes de sustancia única (Williams, Tribe, & Wynne, 2013). Esta es la llamada meditación de la visión profunda o vipassana. Se requiere de calma, la que necesariamente está precedida por la concentración correcta (componente del óctuple sendero que ya mencionamos), para lo cual el meditador se ayuda observando diferentes objetos en los que se puede concentrar (entre ellos puede estar el cuerpo mismo o la respiración). La concentración en la respiración en una posición del cuerpo calma y sentada ha llegado a ser descrita como el único camino a la iluminación (Williams, Tribe, & Wynne, 2013). Según una cita, ya clásica del canon budista:

En esto, un monje que ha ido al bosque, al pie de un árbol o en un claro, se sienta con las piernas cruzadas, mantiene el cuerpo erguido y la mente en atenta plenitud. Simplemente, inspira conscientemente y expira conscientemente. Al inspirar largamente, él sabe: "Inspiro largamente"; al espirar largamente, él sabe: "Espiro largamente"; al inspirar brevemente, él sabe "Inspiro brevemente"; al espirar brevemente, él sabe: "Espiro brevemente" (Williams, Tribe, & Wynne, 2013: 125).

Siguiendo con nuestra breve reseña de la meditación búdica, me interesa destacar un modelo de meditación de la visión profunda basado en sucesivas purificaciones. Una de ellas, la tercera es llamada la "purificación de la visión", hunde el sentido del Yo por medio de la conciencia directa y constante de la experiencia, entendiendo experiencia acá como la observación de un mundo que se basa en la interacción o dependencia entre mente y cuerpo (Williams, Tribe, & Wynne, 2013). La quinta clase de meditación de visión profunda es la del "*conocimiento y la visión de lo que es el camino y de lo que no lo es*" (Williams, Tribe, & Wynne, 2013:127), que implica la conciencia de que todos los fenómenos son

transitorios, que implican sufrimiento y que no son el Yo. Se llega a ver al mundo -a observar el nacimiento y decaimiento de los fenómenos-, como un proceso o un flujo (Williams, Tribe, & Wynne, 2013).

III

Quiero traer a colación, para introducir la temática ética, el pensamiento de Karl Jaspers expresado en su obra *la Psicología de las Concepciones de Mundo*; relativa a la actitud contemplativa y sus facetas intuitiva y mística.

La actitud contemplativa es, según nos dice Holzapfel (s.f), citando a Jaspers:

(...) "observar, no dominar, mirar, no apropiarse; contemplar, no crear y hacer; incluso en la creación ésta no es vivenciada como tal, sino como crecer y donación. Lo objetivo está a la distancia. Contemplar y pensar están la mayoría de las veces al servicio de la actividad (...). Hay un salto en la actitud, cuando las cosas mismas como tales son contempladas y deben ser conocidas, cuando los intereses de la voluntad y el mundo de los objetos tan sólo aparece ahí para sumergirse en él, tan sólo está ahí para ser conocido" (Holzapfel, s.f:18-19)

Dentro de la actitud contemplativa Jaspers encuentra la actitud intuitiva, que especialmente me interesa tratándose de deslimitación y salto a la ilimitación, en efecto, en ella "(...) *se ve, se aprehende, se vivencia el sentimiento gozoso de la plenitud y de lo sin-límite (...), entregándose, se contempla, esperando, se aprehende, el ver es vivenciado como vivencia creativa del crecer (...) un sumergirse (...) nos apropiamos de algo nuevo (...)*. (Holzapfel, s.f: 32)

La actitud mística, que también para Jaspers está dentro de la actitud contemplativa, supone una completa detención y reposo que permiten la fusión sujeto-objeto y lo que es más importante, fusionarnos con la plenitud o al menos vivir un acercamiento a ella (Holzapfel, 2012).

Estas caracterizaciones son centrales en el seno de la propia práctica budista, en palabras de Fernando Tola y Carmen Dragonetti (2012)

La verdadera realidad, la Vaciedad, fin extremo al cual teóricamente no puede llegar el análisis abolutivo, sólo podría ser captada de acuerdo con la Escuela Madhyamika, tota et simul, en su total y absoluta integridad, en un acto puntual de conocimiento intuitivo yóguico (...) (p. 37).

Vamos percibiendo como una soteriología enmarcada en la tradición de pensamiento oriental, utiliza las mismas nociones que eximios pensadores anclados a la tradición occidental, lo que me permite concluir que también dentro del marco del presupuesto de una verdad que es meramente convencional, la propia filosofía se deslimita a sí misma, cambiando de paradigma, en efecto:

Miguel Rodríguez de Peñaranda (2012), ha denominado a este fenómeno paradigma intersubjetivo, que permite entender toda producción humana como un proceso interactivo entre sujetos que significan su experiencia, un proceso dialéctico y, por tanto, irreductible a consideraciones aisladas hacia el sujeto o el objeto exclusivamente.

Dentro de este enfoque, la práctica contemplativa abre las puertas a la interculturalidad del pensamiento, incluso a la concepción científica de los fenómenos (Rodríguez de Peñaranda, 2012)

“Si la ciencia procura descubrir principios generales en el cambio, la teoría general de la originación dependiente es el resultado natural de investigar lo causado dependientemente (...) no debemos olvidar que la originación dependiente, en cuanto teoría general, no dictamina cómo debe proceder la ciencia. Más bien es al revés: la creciente investigación científica en determinado campo produce una concepción filosófica más y más capaz de desprenderse de bagajes metafísicos innecesarios, ateniéndose cada vez mejor a las observaciones (...) En este sentido, el origen dependiente es el sustituto óptimo a una concepción monológica y monista de la ontología, generado a partir de los avances científicos de su tiempo [...].Dado que el nihilismo causal, asociado a la falta de continuidad de la responsabilidad (moral) en el individuo, no podía mantenerse tampoco bajo la luz de la experiencia, el Buddha creó una teoría media entre ambas: de determinadas causas se siguen determinados efectos, sí, pero sin necesidad de acudir a una Causa Prima absoluta para explicarlos.” (p. 362).

Apreciamos que en la fenomenología budista, y sus prácticas contemplativas, ocupa un rol central el pensamiento por el otro, el sentimiento por el otro, es la compasión o amor universal.

Esto también lo ha apreciado claramente un eximio pensador chileno (poco valorado, creo, aún): Varela, Thompson y Rosch (1995) indican: *"En la tradición tibetana, se dice que sunyata se puede exponer desde tres perspectivas: sunyata respecto del origen codependiente, sunyata respecto de la compasión, sunyata respecto de la naturalidad (...)"*. (Varela et al., p. 255). (utilizaré sólo el aspecto ético de estos pensadores, pero desde ya rindiendo un homenaje a la impresionante epistemología que desarrollan en el marco de las

ciencias cognitivas, para lo cual mezclan de forma brillante un conocimiento acabado de la tradición budista y de la biología).

En la última parte de la obra los autores enmarcan comparativamente el pensamiento budista con fuentes paradigmáticas del pensamiento occidental, citando diversos ejemplos que habrían merodeado esta actitud pero que tarde o temprano han caído en el nihilismo o absolutismo al no cuestionar al yo experimentador de fenómenos o los puntos fijos de la experiencia, citando en el marco de la Fenomenología a Heidegger, el pensamiento vitalista en Nietzsche, a la Hermenéutica en Vattimo, el interpretacionismo de Nelson Goodman, la crítica de la visión objetivista del mundo de Hilary Putnam; y a Jackendoff y Minsky en ciencias cognitivas. Toman como pauta para superar esta incapacidad a Nishitani Keiji -heredero de las concepciones de la escuela de filosofía japonesa de Kioto, de fuerte influencia budista Zen-, y su crítica al nihilismo por no explorar todas sus posibilidades y abrir el campo experiencial y filosófico del sunyata (Varela et al., 1997).

Finalmente, exploran las posibilidades epistémicas de la vacuidad en las ciencias sociales, trayendo a colación las prácticas meditativas de presencia plena, resaltando los efectos éticos derivados de la vivencia del sunyata, que son los que ya mencionamos, básicamente quebrar las relaciones autorreferenciales de un yo que se concibe como separado y desconectado de los demás, aportando al apartamiento de esa actitud egoísta y cambiándola por calidez y afabilidad, condiciones necesarias para el desarrollo de la compasión en el marco del desarrollo de un pensamiento planetario.

Sí, la compasión (o el amor, si es que queremos entenderlo en su faz universal y no romántica), como ya hemos visto, es también es otra de las consecuencias inseparables de una experiencia descentrada del yo y de sus fundamentos, emana de la corporización del interés por el otro, dando origen un sunyata de la naturalidad, que vincula el despertar e iluminación con el funcionamiento integrado de la sabiduría y la compasión, concebidos como no separables.

La aplicación del sunyata de la naturalidad supone una apertura a la inmediatez de las situaciones y experiencias que permitiría trascender las pretensiones racionalistas y normativas de control de las conductas (Varela et al., 1997). Tenemos más,

Según Holzapfel (2012)

"El pensar negativo (...) ontología negativa, también nos brinda la posibilidad, como ya hemos visto, de una ética negativa. Esta corresponde entenderla, en términos extremos, como suspensión del juicio (así en los estoicos) o más moderadamente como predisposición a retirar las valoraciones o las definiciones que tenemos de los valores. El pensar negativo en todas estas formas concierne directamente al límite, por cuanto se muestra como capaz de traspasar los límites y las delimitaciones que establece el pensar que, por contraposición al anterior, podemos describir como pensar afirmativo, sea este teológico, ontológico o ético (...) lo que está en juego, en aras de alcanzar lo más propio del ser humano, es una desustancialización, desfondamiento del sujeto del yo, del ego. Se trata de experimentar la nada de cada cual.(p.185).

Y sin duda Jaspers, situando al amor como lo que nos permite relacionarnos con la alteridad (y también darle individualidad, cuando se trata de intersubjetividad). Como indica Holzapfel (2012), Jaspers afirma:

"Lo amado es siempre individuo (...). La categoría lógica del individuo se realiza solo en el movimiento del amor (...) el individuo es tal únicamente para el amante, y para todos sólo particularidad, como un individuo entre muchos (p.142).

Y en otro lugar *"El amor es el salir de sí mismo al encuentro con lo Otro, con lo que nos fundimos, aunque de manera siempre inexorablemente parcial, y a raíz de cuya fusión nos transformamos"* (Holzapfel, Conciencia absoluta y acción en Jaspers, 2003).

Me gustaría señalar, para concluir, que el Budismo es una filosofía que permite experimentar, a través de la meditación y, como se vio, también a través del uso del lenguaje, la plenitud de la ilimitación -sin olvidar que esta ilimitación, en tanto somos seres finitos, también tiene fecha de caducidad-, ilimitación en la que juega un rol central el amor y la compasión. Recordemos que en esto tiene un papel central el uso de las emociones, por eso argumento de esta forma, en apariencia "totalizante". Yo no dudo de mis emociones, siempre las percibo repentinamente, están ahí, por lo que más bien creo que ellas dudan de mí. Es un acercamiento de lo otro a mí (Holzapfel, 2012).

No somos seres aislados y nuestras pretensiones de deslimitación están ligadas a la comunidad, comunidad que, quizás temerariamente, me atrevo a llamar comunidad en el sufrimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnau, J. (2005). *La Palabra frente al Vacío*. México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica.
- Arnau, J. (2006). Introducción. En J. Arnau (Ed y Trad.), *Abandono de la Discusión* (pp. 9-24). Madrid, España: Siruela.
- Arnau, J. (2007). *Antropología del Budismo*. Barcelona: Kairós.
- Holzapfel, C. (2003). Conciencia absoluta y acción en Jaspers. *Revista Philosophica*, 14.
- Holzapfel, C. (2012). *De Cara al límite*. Santiago: Metales Pesados.
- Holzapfel, C. (s.f.). *La concepción de mundo según Jaspers*.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la Existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- Nagarjuna (2006). *Abandono de la Discusión*. Madrid, España: Siruela
- Nagarjuna (2011). *Fundamentos de la Vía Media*. Madrid, España: Siruela
- Nancy, J.-L. (2014). *¿Un sujeto?* Avellaneda: La Cebra.
- Nishida, K. (2015). *Pensar desde la Nada. Ensayos de filosofía oriental*. Salamanca: Sígueme.
- Rodríguez de Peñaranda, Miguel. (2012). *El Budismo*. Barcelona, España: Kairós.
- Silva, A. (2012). *ZEN*. Buenos Aires: Bajo la Luna.
- Tola, F., y Dragonetti, C. (2012). *Filosofía Budista*. Buenos Aires, Argentina: Las Cuarenta.
- Varela, F.J., Thompson, E., y Rosch, E. (1997). *De Cuerpo Presente*. Barcelona, España: Ed. Gedisa.
- Williams, P., Tribe, A., & Wynne, A. (2013). *Pensamiento budista*. Barcelona: Herder.