



Hacia una crítica de la Filosofía Occidental Moderna desde el Oriente

Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza.

- Desde el “*pienso, luego existo*” de Descartes al “*porque no-pienso, luego existo*” de la Filosofía del Zen (O sea de la “*inflación del sujeto*” cartesiano a la “*pérdida del sujeto*” del Zen), en un contexto oriental cristiano-

Resumen del Trabajo

De la exaltación del sujeto a su humillación y de la puesta al desnudo del psicoanálisis sale el “*cogito*” cartesiano herido. Para esto las tradiciones orientales ayudan a contraponer el excesivo énfasis occidental en el individuo. El Zen nos ayuda a pensar en que el sujeto debe salir de sí. Un pensar, que en silencio, escucha y camina, más que hablar y manipular. Un yo que negándose y perdiéndose se encuentra. Un yo que no devore al otro, sino que se abre, al encontrarse acogido por todo y por todos. Esta aportación oriental nos invita a dar un paso a la filosofía de la contemplación, la receptividad y el salir de sí practicando Zen. A olvidarse de sí, que no quiere decir vivir sin pensar, sino a “pensar sin pensar” o un “sentarse a pensar el no-pensar” (*zazen*).

1.- Occidente: la inflación del sujeto

En el paso de la Edad Media a la Edad Moderna descubrimos la ascensión y progresiva afirmación del sujeto humano. La persona emerge de la colectividad.

Este surgir de la conciencia individual se manifiesta en numerosas dimensiones de la vida de aquella época. Así, la filosofía va pasando del objetivismo al subjetivismo (del realismo ingenuo del tomismo al “pienso, luego existo” de Descartes). La religión asumirá también este cambio de una forma dolorosa, pues la reforma protestante, afirmando el libre examen, supondrá la ruptura de la unidad eclesial. Simultáneamente los jesuitas centrarán su espiritualidad en el examen de conciencia. En el arte se pasa de un trabajo colectivo al trabajo firmado por el autor. Y en el campo de la economía, los burgueses irán afirmando cada vez más la necesidad de abrir campo a la acción del individuo, eliminando las reglamentaciones de una sociedad corporativa, que ahogaba cualquier tipo de iniciativa¹.

Descartes, considerado el fundador de la filosofía moderna², será el prototipo de ese nuevo héroe que se atreve a pensar por sí mismo. Renato Descartes ocupa un puesto de importancia en la historia de la filosofía y del pensamiento cultural occidental³.

¹ Torres F., Derechos humanos. En: Vidal M., Conceptos fundamentales de ética teológica. Trotta. Madrid 1992, pág. 671

² Panikkar R., El silencio del Buddha. Col. El Árbol del Paraíso 8. Ediciones Siruela. 1997, 3ª., ed., nota 103 pág. 329. Citado por:

³ G. Fraile, Historia de la filosofía III (Madrid, 1966). Citado por: Vidal M., Moral de actitudes. II

Después de Descartes (*idea clara et distincta*, “conceptos claros”)⁴ el sujeto occidental pasó a dudar de la realidad, que le engañaba con sus apariencias. Pero puede ser que los lentes de la Filosofía también deformen la realidad. El caso es entonces más grave, porque mientras las lentes científicas no pretenden abarcar la entera realidad, la Filosofía aspira al conocimiento del Todo. Desde Descartes, en Occidente, por hablar de forma esquemática, la Filosofía ha utilizado aquella lente del conocimiento racional que nos proporciona una visión “clara y distinta” de lo real con pretensión de universalidad. Una idea borrosa es una idea confusa, pero la realidad es tal vez más que una idea, sea clara, sea confusa, y el lenguaje conceptual (muy claro y muy distinto) puede resultar también reduccionista. Más aún, ¿puede lo real reducirse sólo a lo que la mente percibe, sea de una Mente infinita que lo ve todo con claridad y distinción, porque entonces reducimos lo real a la Idea –en virtud de haber aceptado el postulado de Parménides que identifica el Pensar con el Ser. La Filosofía pretendió al principio ser un lenguaje salvador, pero debido a los avatares de la historia sucumbió a la tentación de ser un saber especializado y restringió su lenguaje dejando un hueco⁵.

Desde esta mentalidad de sospecha se pasa al extremo opuesto: de un exceso de sujeto a su falta. Como ha dicho Ricoeur, de la exaltación del sujeto a su humillación. Pero hay también otros modos de pensar: dialogando y volviendo en sí desde y a través del diálogo; un intercambio que nos hace, nos deshace y nos rehace. Tiene que perderse el sujeto para encontrarse. Tiene que dialogar con quien más le confronta, en vez de ponerse a la defensiva.

El sujeto ha sido cuestionado y se ha planteado su pérdida:

- a) desde el cuerpo que nos resiste: somos cuerpo y tenemos un cuerpo que nos tiene a nosotros;
- b) desde el inconsciente: no sabemos quienes somos, tenemos que liberar al sujeto de la superficie de la conciencia, para poder cobrar conciencia de lo hondo del sujeto;
- c) desde los sistemas y las instituciones: ¿puedo decir que “yo soy yo”, o he de admitir que “yo soy ello”?;
- d) desde las crisis de la razón: la de Nietzsche, la del psicoanálisis, la de los estructuralismos, la de los análisis del lenguaje...

Por eso hay que pasar la pérdida del sujeto para encontrarlo de nuevo a través del rodeo de lo otro.

Un autor de mentalidad dialogante y hermenéutica, como Paul Ricoeur, nos ofrece una alternativa de recuperación del sujeto. Dice P. Ricoeur que, antes de Freud, el “*cogito*” era: “yo soy, yo existo pensando”, pero después de Freud el “*cogito*” se ha convertido en: “yo soy, pero no estoy seguro de ser tal y como me percibo”. El psicoanálisis lo ha puesto al desnudo. Nos ha hecho ver que, a menudo, nos engañamos a nosotros mismos y no nos conocemos. El narcisismo me hace creer que soy tal y como me creo que soy. Pero del encuentro con el psicoanálisis, como dice P. Ricoeur, sale el “*cogito*” herido. Si el sujeto no es lo que su conciencia cree que es, habrá que librar al sujeto de los engaños de la conciencia para poder recuperar al sí mismo en profundidad.

En su gran obra de madurez, *El Sí-mismo como otro*, ha buscado Ricoeur una alternativa entre el “yo” entronizado por Descartes y el “yo” humillado por Nietzsche.

El primero “ponía” el “*cogito*” y el segundo lo “deponía”. Ricoeur, como alternativa, ve el “*cogito*” como punto de llegada, en vez de punto de partida. Se llega

ética de la persona. PS. Madrid 1979, 4ª. ed., pág. 56 nota 48.

⁴ Sudbrack J., El espíritu es concreto. Mensajero. Bilbao 2004, pág. 20.

⁵ Panikkar R., De la mística. Herder. Barcelona 2005, pág. 48-49.

a él tras el rodeo por las expresiones del sujeto que habla, actúa, narra y es responsable. Se le encuentra en y a través del rodeo por lo otro, por lo otros y por sus propias expresiones⁶.

2. El ser-para-sí y la influencia del subjetivismo en nuestra época

Entre los rasgos de la modernidad que han quebrantado al cristianismo occidental destaca uno que suele considerarse como igualmente responsable de las decadencias morales y civiles de nuestras sociedades: la preocupación ansiosa e individualista de encontrarse uno a sí mismo y de realizarse.

Los historiadores de las mentalidades y de la filosofía han puesto de relieve el progresivo “descubrimiento de la subjetividad”⁷ en Occidente desde el siglo XVII. Recordemos solamente el célebre “pienso, luego existo” de Descartes; fue él quien centrando al ego consciente sobre sí mismo, le dio al término “sujeto” el sentido que actualmente tiene en las lenguas europeas. Toda la ambigüedad del subjetivismo se encierra en este momento. El “yo” es juzgado digno de ser el objeto privilegiado de la atención en cada instante por Montaigne, mientras que resulta odioso para otros (Pascal). A continuación, los románticos exaltaron la subjetividad, especialmente la de los “creadores”. La literatura, sobre todo la alemana y la inglesa, demuestra su afición a la exploración del trans fondo afectivo y onírico del alma. La sociedad política, que glorificó la libertad tanto o más que la fraternidad, y el derecho de los individuos al bienestar y al placer más que sus deberes, contribuyó poderosamente a la promoción de la subjetividad. Las nuevas posibilidades que abrieron la técnica, la educación y el desarrollo económico sin igual en la historia de la humanidad, intensificaron más aún la preocupación por el cumplimiento de uno mismo y la sed de disfrutar. De esta manera se formó un nuevo género de civilización, cuya equivalencia no se encuentra ni en el pasado ni fuera de Occidente.

El individualismo que suscita el subjetivismo moderno ha disuelto esencialmente las solidaridades que van más allá de la familia. La desconfianza frente al nacionalismo, el lugar de trabajo se ha vaciado ampliamente de su socialidad para convertirse en un anonimato de la condición ciudadana. De esta forma, el mundo se ha dividido en dos: por un lado, el terreno público, el de las funciones, obligaciones y ambiciones de poder; por otro, el terreno íntimo y privado de los vínculos afectivos, familiares y amistosos. La preocupación por uno mismo se despliega así en dos registros distintos: el éxito social y la felicidad íntima. En esta civilización vuelta hacia la realización del yo, el tiempo vivido es fundamentalmente ahistórico: uno es lo que hace de sí mismo; no ocurre como solía ocurrir en el pasado, cuando uno era lo que llevaba en sí de herencia cultural, asumido e interiorizado personalmente como una humanidad más amplia que el individuo.

En el siglo XVIII la razón ilustrada negaba toda autoridad en materia de moral y de religión, creyendo que la sumisión a una autoridad extrínseca era indigna de la razón⁸. Aquí es donde tanto la mentalidad substancialista como la nueva mentalidad nos pondrán en guardia respecto a un hecho fundamental: un Dios que se deja manipular, que se deja poner entre paréntesis, no es el Dios verdadero⁹.

⁶ Masiá C.J., Para ser uno mismo. Col. Serendipity Maior 9. Desclée De Brouwer. Bilbao 1999, págs. 118-120.

⁷ Tomo esta expresión de *M. Merleau-Ponty, Signes*, Paris 1960, p. 191 (trad. cast.: Signos, Seix Barral, Barcelona 1964). Citado por Vergote A., “Amarás al Señor tu Dios”. Col. Presencia teológica 95. Sal Terrae. Santander 1999, pág. 36 nota 4

⁸ Vergote A., “Amarás...”, op.cit., págs. 35-41

⁹ Panikkar R., El silencio..., op.cit., pág. 182.

Hoy la preocupación por la realización del individuo, el subjetivismo y la fijación en la experiencia individual desarrollan una reacción semejante contra toda autoridad, percibida como una fuerza intrusa que se empeña en imponer su objetivo y sus concepciones propias. Y cuanto menos familiarizado está uno con el mensaje cristiano, tanto más sospecha de aquello o de aquel que tiene una autoridad religiosa. Las faltas pasadas y presentes que se denuncian legítimamente pesan más todavía a la hora de rechazar la institución, cuando se ha realizado ya la ruptura fundamental con ella por falta de amor¹⁰.

2. Oriente: perderse para encontrarse

Las tradiciones orientales ayudan a contrarrestar el énfasis occidental en la subjetividad individual y a pasar por el olvido del sujeto hacia su recuperación en el seno de lo Absoluto.

Hay que reconocer que son un tanto desconcertantes en Occidente estas aportaciones orientales: parecen llevarnos a una demolición de la subjetividad que se difumina en el seno de lo absoluto. Al ponernos en contacto con estas corrientes de espiritualidad o de pensamiento nos sorprenden las preguntas que quedan flotando: ¿es un espejismo la afirmación del yo individual? Al atribuirnos una sustancialidad y suficiencia mayor de la que tenemos, ¿no estaremos ocultándonos a nosotros mismos nuestra propia multiplicidad, nuestra respectividad, dependencia y relatividad? ¿Hemos depurado la concepción ordinaria y habitual que tenemos sobre nosotros mismos? ¿Hemos de seguir esforzándonos por recuperar al sujeto o quizás convendría dejar que se pierda aún más? ¿Se recupera el sujeto en la identificación con el Todo absoluto? ¿Qué significa perderse para encontrarse? ¿Acaso olvidar al sujeto individual para descubrir la relación de todo con todo y la vinculación de todo con lo absoluto? ¿No está la causa de nuestra infelicidad y sufrimiento en la posición arrogante del yo?... Son cuestionamientos radicales. Habría que evitar dos extremos: el de ensalzar mitificadamente las concepciones orientales y el de ponerse a la defensiva frente a ellas. Pero, así como hemos encajado el reto de las filosofías contra el sujeto, bueno sería que confrontemos también lo oriental, para contrarrestar nuestros excesos por el lado opuesto.

Las tradiciones orientales ayudan a contraponer el excesivo énfasis occidental en el individuo. Hay que pasar por el olvido del sujeto para encaminarse hacia su recuperación en el seno de lo Absoluto. La aportación oriental, por ejemplo, en el Budismo Zen, es la de un pensar arraigado en la corporalidad y en el medio de la naturaleza. Un pensar en el que el sujeto debe, ante todo, salir de sí. Un pensar que, en silencio, escucha y camina, más que hablar y manipular. Un pensar que, por el despojo de la subjetividad limitada, se abre receptivo a un yo más hondo y sin fronteras: Un “Sí-mismo” que, como dice el filósofo japonés Y. Yuasa, “trasciende sumergiéndose, para expansionarse, en vez de afirmarse para elevarse hacia las nubes”. Un yo que, negándose y perdiéndose, se encuentra. Un yo que no devora al otro, sino que se abre, al encontrarse acogido por todo y por todos. Se llega a ese punto cuando, al romperse sus límites, las cosas dejan de percibirse como obstáculos y las personas como amenazas, allí donde desaparecen todas las dualidades y oposiciones. Por eso la insistencia en el Zen en rechazar todas las dicotomías...

Pero no es tarea fácil. Dijo un discípulo al maestro: “Ya he tirado toda la carga y me he liberado por completo. Ahora, ¿qué me queda por hacer?” Le respondió el maestro: “Estas en un verdadero apuro. Apresúrate cuanto antes a tirar lo mucho que te queda”. “Pero si ya no me queda nada y lo he tirado todo...”, dijo pesaroso el

¹⁰ Vergote A., “Amarás...”, op.cit., pág. 41.

discípulo. “Bueno, si te empeñas en no ser, sigue siendo. Sigue con tu carga a cuestas...”

Nos invita esta aportación oriental a repensar nuestras antropologías occidentales. Nos invita a dar un paso desde la filosofía del logos, de la acción del sujeto, a una filosofía de la contemplación, la receptividad y el salir de sí. Pero para poder pensar así, quizá tendríamos que cerrar, por un momento, los libros de filosofía y salir a cortar hierba en el jardín o sentarnos a practicar Zen o dar un paseo por el campo “tocando aromas, oyendo el tacto de la tierra, allí donde se huele el silencio”, como habría dicho Dogen en su Arte de mirar (*Shobogenzo*).

Dogen (1200-1254), el budista reformador del Zen en Japón en el siglo XIII, hablaba de perderse para encontrarse, de negación y olvido de sí por parte del sujeto para descubrir su propia profundidad. Insiste en la necesidad de percatarse de lo mucho que nos engañamos a nosotros mismos. Por eso se refiere a menudo a la oposición existente en nuestro interior entre el “yo engañado” y el “yo original”; para ser más exactos, no se trata de oposición, ya que ambos no están al mismo nivel, sino de un quedar sofocado el “yo original” por el “yo engañado”. Salir de sí equivale a salir del yo engañado y superficial, para redescubrir lo mejor nuestro: somos peores de lo que creemos cuando nos autojustificamos desde el yo superficial pero somos mejores de lo que creemos cuando nos autocondenamos por no percibir lo mejor nuestro, el fondo de lo que de verdad somos y queremos¹¹.

3. Senderos del pensar, caminos del educar

Para ser uno mismo, hay que descubrirse y crearse a sí mismo, pero con la condición de olvidarse de sí y salir de sí, que tanto nos recomienda la tradición del Zen o del Evangelio de Jesús.

Olvidarse de sí no quiere decir vivir sin pensar. Los maestros del Zen se refieren paradójicamente a un “pensar sin pensar”, o un “sentarse a pensar el no-pensar” (*zazen*). En efecto, el pensar que camina en busca de lo auténtico de sí mismo no es un pensar teorizador ni manipulador; es un pensar que escucha y pregunta. Los sistemas educativos que dan las respuestas prefabricadas no dejan lugar al descubrimiento ni dejan pensar, matan la creatividad e impiden crecer. Los pensadores que se instalan desde el principio en la soluciones o en la totalidad como algo controlado y comprendido por ellos, tampoco permiten pensar; por otra parte, quienes renuncian a la búsqueda, perdiéndose en lo fragmentario, son estériles. El auténtico pensar pregunta incesantemente, sin creer que ha llegado y sin renunciar a seguir caminando, piensa caminando y escuchando...¹²

Zen, atención más allá del pensamiento

“Pienso, luego existo”. Con esta emblemática afirmación, adquiere carta de ciudadanía la Filosofía Occidental. Pero, ¿qué pasa cuando no pienso? Con esta interrogante, podemos penetrar en el corazón del Zen.

¿Quién soy yo cuando estoy vacío de pensamientos? ¿En qué lugar estoy mientras me aparto de la actividad pensante? El ejercicio del pensamiento, una de las glorias de Occidente, es también, y paradójicamente, una de las dolorosas formas de

¹¹ Masiá C.J., Para ser uno mismo, op.cit., págs. 152-153; Idem Aprender de Oriente: lo cotidiano, lo lento y lo callado. Col. Crecimiento personal 23. Desclée De Brouwer. Bilbao 1998, pág. 14.

¹² Idem Para ser uno mismo, op.cit., págs. 120-123.

escaparnos de la Unidad que nos une a la Naturaleza, porque mientras nos consideramos a nosotros mismos como si fuéramos entidades separadas, como proclama nuestra civilización competitiva, lo que hacemos es dar la espalda a lo real, y la aparición del sufrimiento tiene su explicación cuando, repatriados de la fuente de la vida, nos consagramos a una idea, o a una proyección falsa de lo que es nuestra vida; es decir, a un falso personaje.

Se reconoce cómo el sufrimiento y la angustia, no tienen su origen en el silencio, ni son las innumerables expresiones del silencio las causantes de nuestros conflictos, sino ese olvido sistemático de lo que es la fuente de toda expresión. Sin un silenciar la mente y los sentidos, el Ojo Interior permanecerá atrofiado, se nos escapará la Vida. El sufrimiento, por tanto, está relacionado con esa falsificación que hacemos de la vida, al relacionarla exclusivamente con la existencia y no con la esencia. Por lo demás, quien a través del ejercicio mantiene anclada su existencia en el Ser, no renuncia a la plenitud de la vida.

Dar la bienvenida a una dimensión, saludar el fulgor de la luz que en el fondo somos, esa es la promesa del Zen. Y tal es la luminosa respuesta del Zen a la cuestión de quién soy yo¹³.

Del mismo modo que Descartes aceptó el desafío que el método científico suponía para la fe religiosa tradicional, imponiéndole la disciplina de una duda radical, Nishitani (1900-1990) –filósofo de la Escuela de Kioto- acepta el desafío que supone el nihilismo para la religión, adaptándose a la disciplina de una duda propia, implacable. En vez de acabar en la certeza del “luego existo”, comienza por cuestionar esa certeza con una duda aún más radical, la “gran duda” como lo llama, empleando el término Zen –en la que uno renuncia incluso al yo pensante para convertirse en la duda.

Como Descartes, y ciertamente como los místicos a los que cita, el compromiso de Nishitani con la duda es un tipo de ascenso espiritual a través de un descenso en la finitud radical. Las etapas del proceso son, dichas de un modo sencillo, tres. Comienza, primero, cuando un encuentro ordinario con los límites personales se transforma en una pregunta consciente acerca de la vida en su totalidad. Se refiere de hecho al acontecimiento más simple, más trivial, en el que los deseos o ambiciones de uno se frustran por una falta de habilidad propia o, sencillamente, porque entran en conflicto con los deseos o ambiciones de otros. Es como si una grieta hubiera aparecido en la cosmovisión y, con ella, un sentido que no es más que una máscara que cubre una oscuridad profunda que queda en el otro lado.

Habitualmente, sellamos esta grieta lo más rápidamente posible, y la dejamos de lado como una de esas “cosas que pasan” en la vida. Sólo cuando uno, deliberadamente, opta por no tapar la grieta, sino dejar que se ensanche, es posible pasar a una segunda etapa. Como Nishitani dice, es como si el yo frustrado fuera la cáscara de un frijol que comienza a abrirse, y que la oscuridad de dentro tratara de salir y tragar la luz entera. Si uno vive con la duda, y si deja que la duda siga su propio curso, esta frustración se va transformando en un gran abismo de nihilidad a los pies de uno. Las preguntas originales –¿por qué me ocurrió esto? ¿qué puede hacerse con esto?- se convierten en nuevas preguntas: ¿qué soy yo?, ¿por qué existo? Nishitani llama esta conversación “la realización de la nihilidad”¹⁴.

El despliegue de la gran duda alcanza una tercera etapa cuando esa nihilidad es en sí misma anulada –repítase, no aniquilada sino trascendida por su negación- en la conciencia de que el mundo del ser que se funda en la nihilidad del yo y de todas las

¹³ Redondo B.R., La radicalidad del Zen. Col. A los Cuatro Vientos 21. Desclée De Brouwer. Bilbao 2005, págs. 19-21.

¹⁴ Cfr. Nishitani K., La religión y la nada. Col. El Árbol del Paraíso 18. Ediciones Siruela. Madrid 1999, pág. 58.

cosas es, únicamente, una manifestación relativa de la nada tal y como se encuentra en la realidad. Debajo de ese mundo, alrededor de él, hay una nada absoluta y omniabarcadora que es la realidad. La nihilidad se vacía, por decirlo así, en una vacuidad absoluta, o en lo que el budismo llama *sunyata*. Este absoluto no agrava la frustración original ni el abismo de la nihilidad que contuvo dentro de sí, sino que más bien actúa como una negación completa de ese agravamiento. Es una afirmación, en esas negaciones, del hecho de que toda nihilidad y toda frustración pertenecen a una realidad mayor que, por naturaleza, vacía todas las cosas de ese deseo y esa ambición que hace lo que es solamente relativo parezca absoluto y no lo que realmente es: una manifestación de un autovaciado absoluto¹⁵.

4. Lo no dicho en el Oriente

En la tradición del Zen se ha insistido mucho en la importancia de lo no dicho. “El que lo dice a la ligera, señal de que no lo sabe; el que de verdad lo sabe, no se precipita a decirlo”. Cantidad de refranes populares en China y en Japón nos hablan del peso que tiene en la conversación el aspecto no verbalizado; decirlo todo por completo y claramente, equivale a dejarse algo por decir. En cambio, dejar algo no dicho, sino solamente sugerido, es la mejor manera de decir todo. Trasladado esto al terreno religioso, se da, indudablemente, menos importancia al hablar mucho sobre Dios y se prefiere aprender a callar sobre Él...

Está muy arraigada en nosotros la tradición del exceso de palabras, formulaciones y explicaciones. Nuestra filosofía y teología lo verbaliza todo con pretensión de claridad y distinción. Es cierto que también hay una tradición distinta: el silencio de los místicos; pero se tiende a considerarlo como caso aparte y tomarlo menos en serio.

Este exceso contamina igualmente el campo de la espiritualidad. No es lo mismo meditar, hablando consigo mismo, que contemplar callando. La meditación, cuando no desemboca en contemplación, se convierte en una hablar o pensar sobre Dios, en vez de escucharle en silencio. Por miedo al silencio hacemos de la oración un recurso egocéntrico.

Se ha hablado mucho durante estos últimos años de la “evangelización”, pero también en ese caso se ha caído en excesos verbales. Es más difícil aprender a callar sobre Dios que hacer cursillos sobre cómo hablar hoy de Él. Se preocupan las iglesias por el ateísmo. Pero, más preocupante que no creer en Dios es el creer en falsos dioses. La idolatría del creyente es peor que la aparente ausencia de fe en quien cree que no cree. Creyentes y no creyentes necesitarían una terapia oriental de silencio sobre lo divino¹⁶.

A la tradición de teología y espiritualidad cristianas, que han venido enriqueciendo durante siglos nuestra comprensión de la fe mediante explicaciones, les vendría bien una dosis de silencio, una temporada a la escucha. Así, desde la escucha al Espíritu y la práctica del Camino, se compensarían los excesos del énfasis en verdades abstractas. Así se enriquecería la contemplación desde la vida y se haría práctica para la misma vida¹⁷.

¹⁵ Heisig J.W., *Filósofos de la nada*. Herder. Barcelona 2002, págs. 277-278.

¹⁶ Masiá C.J., *Para ser uno mismo*, op. cit., 92.

¹⁷ Idem. *Para ser uno...*, op. cit., pág. 93; Idem *Aprender...*, op. cit., págs. 22 y 24.

5. Conclusión

Reconocemos nuestros excesos logocéntricos. En efecto, el pensador occidental ha de renunciar a dos ídolos, sobre todo: la idolatría de la razón argumentativa y la idolatría de la razón clara, unida a la voluntad individualista. Nos aferramos a la segunda, en teología, por miedo a los panteísmos. Pero, como consecuencia de ambas idolatrías, quedamos presos en la cárcel que nosotros mismos hemos edificado: la de un pensar racionalista y dualista. Habrá que pasar por una depuración de ambas deformaciones y el vaciarse de los ídolos¹⁸.

Una Propuesta de Diálogo Intercultural Oriente-Occidente

Se trata de una formulación muy esquematizada no exenta del peligro de simplismo. Tómese, por tanto, los paralelismos siguientes como un recurso pedagógico que no debería exagerarse excesivamente al pie de la letra.

Las dos preguntas, que pueden servir para dejar esta obra inacabada en forma de ejercicio práctico y tarea para el lector, serían las siguientes:

- A. ¿Qué puede aprender el “yo claro” europeo del “yo difuminado” de las tradiciones orientales?
- B. ¿Qué puede aprender el “yo difuminado” oriental del “yo claro” europeo?

Como pautas de respuesta sugerimos las siguientes, que nos limitamos a esbozar como tema de debate:

- (1) El “yo claro” europeo puede aprender del “yo difuminado” oriental:
 - (a) Sentido de receptividad, escucha, silencio y contemplación, para liberarse del activismo dominador y de la tendencia a absolutizar las relaciones meramente técnicas, burocráticas o de interés.
 - (b) Sentido de totalidad y unidad, para liberarse de tantas patologías dualistas.
 - (c) Sentido de la inseparabilidad cuerpo-espíritu, para liberarse de excesivos logocentrismos, racionalismo y espiritualismos.
 - (d) Sentido de la naturalidad en los vínculos comunitarios, para liberarse del excesivo individualismo, fanatismo y agresividad.
- (2) Por su parte, el “yo difuminado” oriental podría aprender del “yo claro” europeo:
 - (a) Sentido de claridad en el proyectar metas, saber adónde se quiere ir y planear el futuro, para contrarrestar así la tendencia a obrar sin finalidad ni creatividad.
 - (b) Sentido del arte de distinguir y discernir, para contrarrestar la tendencia a lo ambiguo y confuso.
 - (c) Sentido de la expresión y del arte de articular y formular el pensamiento, para contrarrestar la tendencia a escudarse en el pretexto de lo no-dicho.
 - (d) Sentido de la responsabilidad para definirse y comprometerse, con el fin de contrarrestar la tendencia a diluir colectivamente las responsabilidades.

¿Cuántos siglos tardará en completarse este encuentro de Oriente y Occidente en el que ambos, mutuamente transformados, crezcan juntos hacia una

¹⁸ Idem Aprender..., op. cit., págs. 124-125.

humanidad más rica, plural y unida?...¹⁹

Glosario

- **Egocentrismo (*jikochushinsei*)**: 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. de Nishitani K., La religión y la nada, op.cit.).
- **Gran duda (*taihi*)**: 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. De “La religión...”, op.cit.
- **Nihilidad (*kyomu*)**: literalmente, una “nada hueca”.
- **Nirvana (sáns.) (*Nehan*, japonés)**: el estado final de liberación que sigue a la iluminación en el cual los *skandhas* (sáns.) que constituían la existencia han cesado. Literalmente, el apagarse de la llama (de la ilusión o el deseo).
- **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 mismidad). Empleamos esta última (en la forma “no-yo”) para traducir la palabra sánscrita *anatman* (sáns.), mientras que la traducción inglesa mantiene “*non-ego*”.
- **Samsara (sáns.) (*shoji*)** japonés: nacimiento-y-muerte. La misma palabra aparece en el término traducido aquí como “el mar del sufrimiento samsárico” (*shoji no kukai*).
- **Samadhi (sáns.) (*sammai*)** japonés: “*sammai*” es una transliteración del término sánscrito que viene a significar “recogimiento” cuyo equivalente japonés sería “*jo*”, que ha sido traducido por “establecimiento” y que aparece en la frase “existencia samádica” (*jozai*).
- **Subjetivismo**: concepción que tiende a dar una gran importancia al sujeto. No es el objeto sino la naturaleza o estado del sujeto lo que debe determinar el valor del conocimiento o de cualquier otro acto.
- **Vacuidad (*ku*); *sunyata* (sáns.)**: de acuerdo con la imagen sugerida por el carácter chino, se emplea en el sentido de ser “como en 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.

Bibliografía

1. González-Carvajal Santabárbara Luis, S.J., Ideas y creencias del hombre actual. Col. Presencia Social 2. Sal Terrae. Santander 1996, 4ª., ed.
2. Heisig James W., S.V.D., Filósofos de la nada. –Un ensayo sobre la Escuela de Kioto-. Herder. Barcelona 2002.
3. -----., Introducción al libro de Nishitani Keiji, La religión y la nada, op.cit., págs. 9-25.
4. Jung Carl Gustav, La dinámica de lo inconsciente. Obra Completa Volumen 8. Trotta. Madrid 2004.
5. Masiá Clavel Juan, S.J., Aprender de Oriente: lo cotidiano, lo lento y lo callado.

¹⁹ Idem págs. 165-166.

- Col. Crecimiento personal 23. Desclée De Brouwer. Bilbao 1998.
6. -----., Para ser uno mismo. –De la opacidad a la transparencia-. Col. Serendipity Maior 9. Desclée De Brouwer. Bilbao 1999.
 7. -----., Respirar y caminar. –Ejercicios espirituales en reposo-. Col. Caminos 26. Desclée De Brouwer. Bilbao 2001.
 8. Nishitani Keiji, La religión y la nada. Col. El Árbol del Paraíso 18. Ediciones Siruela. Madrid 1999.
 9. Panikkar Raimon, De la Mística. –Experiencia plena de la Vida-. Herder. Barcelona 2005.
 10. -----., El silencio del Buddha. –Una introducción al ateísmo religioso-. Col. El Árbol del Paraíso 8. Ediciones Siruela. Madrid 1997, 3ª., ed.
 11. Redondo Barba Rafael, La radicalidad del Zen. Col. A los Cuatro Vientos 21. Desclée de Brouwer. Bilbao 2005.
 12. Robert Francois, Diccionario de Términos Filosóficos. Col. Flash 15. Acento Editorial. Madrid 2002, 2ª., ed.
 13. Sudbrack Josef, S.J., El espíritu es concreto. – La espiritualidad desde una perspectiva cristiana-. Mensajero. Bilbao 2004.
 14. Torres Fernando, Derechos humanos. En: Vidal Mariano, Conceptos...,op.cit. págs. 667-684.
 15. Vergote Antoine, “Amarás al Señor tu Dios”. –La identidad cristiana-. Col. Presencia teológica 95. Sal Terrae. Santander 1999.
 16. Vidal Mariano, Conceptos fundamentales de ética teológica. Trotta. Madrid 1992.
 17. -----., Moral de actitudes II: ética de la persona. PS. Madrid 1979, 4ª., ed.