



# EL HUMANISMO EN NUESTROS DÍAS

**Herminio Núñez Villavicencio  
René Patricio Cardoso Ruiz  
Elvia Estrada Lara**

**Coordinadores**



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO**

**2012**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

# El humanismo en nuestros días

Herminio Núñez Villavicencio  
René Patricio Cardoso Ruiz  
Elvia Estrada Lara

(COORDINADORES)

FACULTAD DE HUMANIDADES

2012

## **Universidad Autónoma del Estado de México**

M. en C. Eduardo Gasca Pliego  
*Rector*

M. A. S. S. Felipe González Solano  
*Secretario de Docencia*

Dr. Sergio Franco Maass  
*Secretario de Investigación y  
Estudios Avanzados*

M. A. E. Georgina María Arredondo  
*Secretaria de Difusión Cultural*

## **Facultad de Humanidades**

M. en Hum. Juvenal Vargas Muñoz  
*Director*

M. H. A. Carlos Ledesma Ibarra  
*Subdirector Académico*

L. en C. I. D. Federico Malaquías R.  
*Subdirector Administrativo*

Dr. Roberto González  
*Coordinadora de Investigación*

M. en H. Pedro Canales Guerrero  
*Coordinador de Posgrado*

Editores responsables:

-René Patricio Cardoso Ruiz

-Departamento Editorial de la Facultad de Humanidades  
con la colaboración especial de Antonio Cajero Vázquez

Este libro fue positivamente dictaminado conforme a los lineamientos del Consejo Editorial de la Facultad de Humanidades.

1ª Edición, marzo de 2012

ISBN: 987-607-422-332-3

Portada: René Patricio Cardoso Ruiz.

Imagen: Indígena tojolabal, participante en la toma de la  
Presidencia Municipal de Las Margaritas, Chiapas, abril de 1995.

Foto de René Patricio Cardoso Ruiz

Universidad Autónoma del Estado de México  
Av. Instituto Literario 100 Ote.  
Toluca, Estado de México  
C. P. 50000 México

Hacia la interdependencia y la compasión en la Escuela de Kyoto y la ontología de ser unos con otros de Jean Luc-Nancy<sup>1</sup>

Rebeca Maldonado  
(FFyL-UNAM)

Con-pasión: es el contagio, el contacto de ser los unos con los otros en este mundo. Ni altruismo, ni identificación: la sacudida de la brutal contigüidad.<sup>2</sup>

Jean Luc-Nancy

En la base de la cultura occidental no estuvo el voto compasivo. Pienso que allí radica la diferencia básica entre la civilización oriental y occidental.<sup>3</sup>

Nishida

El filósofo tiene que pensar y aclarar la situación de devaluación de los valores, incluida la vida, porque este es el sello de nuestro tiempo. Transitar por esta crisis, esta situación de tránsito nos obliga a pensar en la posibilidad de la comunidad de todos los seres y hacerla posible. En este sentido, el nuevo modo de ser humano tiene que ver con la instauración de un modo de ser *sin perímetro ni periferia* desde el cual todos los seres, sin jerarquías ni diferencias ni oposición, cobren la misma dignidad.

---

<sup>1</sup> Este trabajo se hizo con el apoyo de una beca de la Dirección General del Personal Académico de la UNAM dentro del marco del Programa de Formación e Incorporación de profesores de Carrera en Facultades y Escuelas para el Fortalecimiento de la Investigación.

<sup>2</sup> Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 12.

<sup>3</sup> Nishida, Kitaró, "Lógica del topos y cosmovisión religiosa", en *Ensayos filosóficos japoneses*, trad. Agustín Jacinto Zavala, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, p. 113.

El giro de esta situación de crisis solo puede provenir de la desactivación de lo que en filosofía se ha llamado *giro copernicano* y, más aún, del antropocentrismo. ¿Cuáles son las consecuencias filosóficas de esta propuesta? La filosofía se ve en la necesidad de matizar las propuestas de libertad, autonomía y voluntad, y transitar a la idea de que la libertad, la autonomía y la libertad verdaderas están fundamentadas en la libertad de todos los seres. La verdadera autonomía, en la interdependencia de todos los seres, y la verdadera voluntad, en el deseo de liberar a todos los seres. Por esta vía, este trabajo se dedicará a dar cimientos a una propuesta que sirva, al menos, como idea reguladora desde la experiencia de pertenecer a una comunidad de seres moribundos.

El deseo de este trabajo es ayudar a preparar efectivamente el viraje de una conciencia autocentrada o antropocéntrica a una conciencia dehomocéntrica que se asuma perteneciente a la comunidad de vivientes o, mejor aún, preparar el logro de que una conciencia céntrica sea a la vez excéntrica o que esa excentricidad se vuelva centricidad y la centricidad, excentricidad.<sup>1</sup> ¿Es posible virar de la centricidad a la excentricidad? Nicolás de Cusa pensó esta propuesta diciendo que todo a la vez es centro y periferia. Luis Sáez Rueda piensa que “entre la excentricidad del existir y la vocación excéntrica existe una tensión inexorable [...] la centricidad exige del hombre hacerse cargo de su finitud y de su facticidad, mientras que la excentricidad espolea la conciencia hacia un ámbito de validez incondicional”.<sup>2</sup> En el fondo, Sáez Rueda nos dice que la idea directriz de nuestros pasos es un modo de ser en el mundo que, a la vez que el *Dasein*, se haga cargo de su propia finitud y tienda hacia un ámbito de validez incondicional.

---

<sup>1</sup> Luis Sáez Rueda, “La tarea del pensar en tiempos del nihilismo. Hermenéutica, diferencia y tragedia”, en Raúl Alcalá y Jorge Armando Reyes Escobar, *Gadamer y las humanidades II*, México, UNAM-FES Acatlán, 2007, pp. 131-148.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 145.

A la luz de lo que desarrollaré en este trabajo, el ámbito amplio de validez incondicional es el contexto del surgimiento de un verdadero sí mismo que solo puede tener lugar al romper con los condicionamientos ideológicos que impiden el advenimiento de un horizonte de mundo como totalidad de todas las cosas y encierra en un horizonte de mundo entendido como mundo privado. Dentro del gran horizonte de la filosofía occidental, solo por escasos momentos vemos aparecer el giro dehomocéntrico como, por ejemplo, en la mística del maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Schopenhauer, Nietzsche y, ya en el siglo XX, Deleuze y Heidegger.

Jean Luc-Nancy, al elaborar una ontología del *con*, busca pensar la necesidad de un modo de ser de los unos con los otros en un sentido amplio, de manera tal que cualquier intento de apropiación se vuelva extraño. ¿Pero de dónde emerge dicha necesidad? Al leer *Yo singular plural* de Jean Luc Nancy ahondamos más en el fundamento de esta cultura de la comunidad de los seres moribundos y sufrientes de la cual hablábamos:

Esta tierra lo es todo, menos un legado de humanidad. Es un mundo que no logra hacer mundo, un mundo enfermo de mundo y de sentido del mundo. Es una enumeración...Es una lista interminable...Es una letanía -es decir, una oración, pero de puro dolor y de puro delirio, esta protesta que sale a diario de millones de refugiados, de deportados, de asilados, de mutilados, de hambrientos, de violados, de ejecutados, de excluidos, de exiliados y de expulsados.<sup>1</sup>

Nosotros podemos decir: lista interminable de desaparecidos, levantados, ejecutados, secuestrados en medio de nuestra frágil normalidad, mientras se duerme, se camina; mientras, se va a una fiesta, se va a la escuela o al trabajo. Nuestra falta de cotidianidad, nuestra frágil normalidad, ¿no muestra una nueva faz del nihilismo, su mecánica más profunda? El modo de ser de la comunidad de

---

<sup>1</sup> Jean Luc Nancy, *Op cit.*, p. 12.

los seres moribundos es la *multiplicación indefinida de los sentidos centrípetos que no remiten más que a su propia cerrazón, a su horizonte de apropiación, propagando infinitamente hacia el exterior destrucción, odio y negación de la existencia.*

Centricidad sin excentricidad conduce al nihilismo. La razón autosustentadora es fuerza centrípeta, autocentrada, empeñada en su apropiación autoafirmación; ¿pero cómo distender esta fuerza centrípeta alocada e idiota? A mi juicio, la filosofía tiene que pensar esa fuerza centrípeta propulsora del yo y que, como un huracán, destruye todo a su paso. El autocentramiento y su fruto destructor no es otra cosa para Nancy más que un signo. Pregunta el filósofo:

¿Y si esta multiplicidad autista, desgarradora y desgarrada, quisiera anunciarnos que aún no hemos comenzado a descubrir lo que en ella hay de ser-entre-varios, incluso que “la tierra de los hombres” no es otra cosa que eso mismo? ¿Si quisiera, por tanto, anunciarnos que ella es la primera puesta al desnudo que *no es sino el mundo*, pero lo que es y absolutamente sin reserva, careciendo de cualquier otro sentido al margen de este mismo ser: singularmente plural y pluralmente singular?<sup>1</sup>

Esta comunidad de seres moribundos en que se ha convertido la tierra para Nancy no es más que el signo palmario, aunque negativo, de que somos en realidad un seres singularmente plurales y pluralmente singulares.

Ser singular plural: de un solo trazo, sin puntuación, sin huella de equivalencia, de implicación o de consecución. Un solo trazo continuo-discontinuo, trazando el conjunto del dominio ontológico, el ser-consigo-mismo designado como el “con” del ser, de lo singular y de lo plural, e imponiendo de golpe a la ontología no solo otra significación, sino otra sintaxis.<sup>2</sup>

Más allá de la ontología del ser singular plural, pregunto: ¿cómo hacer lujo de ese ser del mundo singular plural, pluralmente singular? ¿Cómo hacer derroche de nuestro ser singular plural pero no en su versión negativa sino en su versión

---

<sup>1</sup> *Id.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 53.

afirmativa? Preguntarnos por eso es –me parece– abreviar en las fuentes nunca abrevadas por la cultura occidental. Sirva este trabajo como un intento de pensar los urgentes problemas de la ética desde distintos horizontes culturales, mucho más cuando el asunto de la compasión ha estado precisamente fuera de las preocupaciones de Occidente. Por lo pronto, me detendré en el giro dehomocéntrico en el pensamiento budista.

Sin duda alguna, el budismo se fundamenta en la comprensión del sufrimiento encerrada en las *Cuatro nobles verdades* comunicadas por Buda en Benarés después de su iluminación.<sup>1</sup> En ellas, además de *la vía que conduce a la extinción del dolor* –el noble óctuplo camino–,<sup>2</sup> además de *la noble verdad del dolor* – que manifiesta que el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte son las marcas de la existencia–, se encuentra *la noble verdad del origen del dolor*: “la sed<sup>3</sup> que conduce a nacer de nuevo, con su pasión y deseo, buscando satisfacción acá y acullá, a saber: la sed de placeres sensuales, la sed de volver a nacer, la sed de terminar la existencia”.<sup>4</sup> Y, por último, *la noble verdad de la cesación del dolor*, la cual consiste en “la supresión completa de esta sed, su destrucción, abandonándola, renunciando a ella, liberándose y deshaciéndose de ella”, es decir, el nirvana o como se lee en sánscrito, *nivana*. Dentro del budismo, el deseo infinito nos inscribe

---

<sup>1</sup> Raimon Panikkar, *El silencio de Buda*, Madrid, Siruela, 1996, pp. 70-71.

<sup>2</sup> A la idea de *recto* hay que agregar *perfecto, equilibrado y completo*, que también indican una valoración perfecta, un pensar perfecto, una palabra perfecta, una vida perfecta, una disciplina perfecta, una lucidez perfecta y una espiritualidad perfecta.

<sup>3</sup> Generalmente se traduce por deseo o apetito, pero lo correcto es *tanha*, que en sánscrito es sed. Panikkar dice que la sed, en tanto deseo, apetito y anhelo es un objeto de la voluntad, mientras que la aspiración es un dinamismo óntico de nuestra existencia.

<sup>4</sup> Se trata de una triple sed antropológica: sed de afirmación, sed de ser afirmado y sed de negación, esto es, apetito de placer, que en sánscrito es *kama*, amor, dilección. Tanto la sed de volver a nacer como la de terminar la existencia están relacionadas con la transmigración. Filliozat dice con respecto a la sed que es la causa de los dolores, porque no puede ser satisfecha indefinidamente y porque además nos apega a las existencias que generan dolor. La sed es el apetito más directo de tal existencia, porque es un apetito de nada; sin embargo sigue siendo apetito y su fruto es la existencia, pues incluso el suicidio entraña el renacimiento.



una y otra vez en el mar de sufrimiento samsárico. Nishitani Keiji en *La religión y la nada* ahonda en esta visión budista del sufrimiento o samsāra:

El término sánscrito samsāra [...] 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 sintientes– así como los ámbitos de la existencia propios de cada una de esas formas, se dividen en seis caminos [los infiernos, los reinos de los animales, los fantasmas hambrientos, los demonios luchadores, los hombres y los devas] por los cuales se cree que migran estos seres, alternando nacimiento-y-muerte como una rueda que gira incesantemente.

En otras palabras, el “ser en el mundo” está presente en todos los seres sintientes. En el budismo, este ser en el mundo como samsāra se comprende de manera radicalmente existencial. Las enseñanzas budistas se refieren, por ejemplo, al “mar del sufrimiento samsárico, comparando al mundo [...] a un mar insondable e identificando la Forma esencial de los seres obligando a ir rodando sin descanso con el sufrimiento”.<sup>1</sup>

Para el budismo, el ser humano porta las cuatro marcas de la existencia: nacimiento, vejez, enfermedad y muerte. En su conjunto, pueden denominarse dolor; pero, además, todos los seres del mundo están inmersos en un mar de nacimiento y de muerte llamado samsāra, alimentado por el deseo infinito. *Por lo tanto, la revelación de la esencia de la finitud es la finitud infinita y solo puede darse desde una perspectiva que va más allá de lo humano y de los límites individuales, desde el inicio el budismo intenta romper el modo de ser autocentrado de la conciencia.* Dice Nishitani: “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”.<sup>2</sup> El sufrimiento del individuo humano se encuentra inserto en el sufrimiento de todos los seres y, por lo tanto, la doctrina budista del samsāra que examina el nacimiento-y-muerte del hombre “desde un horizonte total que abarca las otras formas de existencia y los tipos de especie

---

<sup>1</sup> Nishitani Keiji, *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 2003, p. 230.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 233.

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".<sup>1</sup>

La doble perspectiva de lectura del sufrimiento incluye, tanto el mar del sufrimiento samsárico de todo lo existente y el ser humano, cuyo trasfondo de existencia es dicho sufrimiento universal.<sup>2</sup> Podemos decir, la vía que encuentra el budismo para salir de la centricidad del sufrimiento es el arrojamiento del ser finito humano en la finitud de todos los seres (lo cual, en este contexto, se revela como excentricidad). *La perspectiva que descubre a todos los seres inscritos en el mar del sufrimiento samsarico para Nishitani Keiji constituye el desocultamiento del horizonte de la nihilidad. Pero todavía existe la posibilidad de una conversión mayor: transitar de la idea del samsāra a la idea del samsāra en el nirvana o samsāra es nirvana.* Cuando se habla de *nirvana en el samsāra o samsāra en el nirvana*, el budismo intenta un modo de ser arraigado en el más acá absoluto o en el presente absoluto desde el cual la finitud interminable del nacimiento y la muerte se desactiva o deja de ser la verdadera infinitud. Para el budismo, lo que hace que inicie y reinicie la rueda del nacimiento y la muerte son todos nuestros condicionamientos ideológicos, psíquicos y emocionales, por lo tanto, al anular todo el ámbito de la precomprensión, es posible crear y actuar sin inscribirse de nuevo en el mar infinito del nacimiento y la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>2</sup> "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. Se puede decir 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 alternan sin fin, de la finitud, el mismo proceso cíclico de la 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 [...] el hombre comprende el sufrimiento samsárico de su ser en el mundo, contra un trasfondo de transmigración por las seis formas, como sufrimiento universal" (*Ibid.*, p. 234).

muerte, por el contrario, en este modo de ser se actúa desde el presente absoluto o más acá absoluto:

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 [...] 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 nirvana, el tiempo es todos los tiempos en su plenitud. Cada momento es un buen momento para nosotros. “Cada día un maravilloso día”.<sup>1</sup>

Todo el trabajo del budismo consiste en retrotraer o retrotraerse desde el fango de las emociones y los conceptos al aquí de cada instante. Un ejemplo iluminador aparece en *Udāna*, donde Buda, tras escuchar la repetida súplica de un practicante, contesta repetidamente que debe ir a la calle junto con los monjes a pedir comida y no ser escuchado, con lo que le da la primera y última lección budista: “Que en lo visto exista sólo lo visto, en lo pensado sólo lo pensado, en lo conocido sólo lo conocido. De esta manera debes tú ejercitarte, oh Bāhiya”.<sup>2</sup> Pero al pasar del tiempo en que la vida está inmersa en un inmenso mar sin fin de sufrimiento y muerte al tiempo en que la vida emerja desde los actos más pequeños e insignificantes a cada instante y poder decir “Cada día maravilloso día” constituye el eje del budismo Zen.

En el budismo Zen, la centricidad depende directamente de la excentricidad; aquí, no acontece un vuelco hacia la interioridad, sino a un modo de ser tan concreto y vital que penda de la realización de la excentricidad-como-centricidad. El problema no es el fin del ser humano ni si existe la libertad, sino preguntarse si las plantas tienen agua o si se lavaron los cuencos, como veremos más abajo. Cada

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 243. El subrayado es mío.

<sup>2</sup> *Udāna. La palabra de Buda*, trad. y notas de Carmen Dragonetti y Fernando Tola, Madrid, Trotta, 2006, p. 47.

pequeño acto, por insignificante, posibilita la excentricidad y un modo de ser fundado en la atención y el respeto a todos los seres. Sin duda alguna, toda la efectividad del budismo Zen, y su importancia en la formación cultural japonesa, se expresa en la atención minuciosa de los actos cotidianos instante por instante. Existe una historia zen que vale la pena relatar. En ella participan Joshu, monje zen del siglo VIII en China, y un estudiante:

-Acabo de entrar en el monasterio, por favor maestro dame instrucciones.

-¿Has desayunado?

-Sí.

-¿Ya lavaste tus cuencos?

-Sí.

-Entonces, sigue así.

Lo que podríamos llamar *la autoobservancia de los actos cotidianos*, sin duda alguna, obliga a estar presente en cada uno de ellos. Como piensa Masao Abe: no puede haber separación entre sujeto y objeto, más bien, la superación definitiva de dicha dualidad.<sup>1</sup> El maestro Dôgen, monje del siglo XII en Japón, cuando llegó a China, conoció al cocinero de un monasterio. Dôgen le imploró permanecer un rato más en conversación; pero declinó pues tenía que volver a su trabajo en el monasterio. Al preguntarle por qué tanta preocupación por volver, él respondió que su trabajo en la cocina era su práctica del Zen. Cuenta Dumoulin que la conversación de Dôgen con el cocinero fue equivalente “a un giro extremadamente importante e incluso como una transformación personal”. Dice Doumolin: “Este viejo cocinero, este ‘hombre del tao’, le había mostrado a él cómo el trabajo cotidiano que fluye fuera de la iluminación es realmente práctica religiosa y le trajo a él la comprensión de cómo cualquier actividad puede ser práctica Zen. Esto fue

---

<sup>1</sup> Cf. Masao Abe, “True Person and Compassion. D. T. Suzuki’s Appreciation of Lin-Chi and Chao-Chou”, *Zen and Western Thought, Honolulu*, University of Hawaii Press, 1985, pp. 69-80.

una revelación que Dôgen expresaría en muchas y distintas maneras a través del resto de su vida".<sup>1</sup> Daisetz Suzuki, por su parte, considera que una persona presente en todos los actos de su vida cotidiana integra "ver, conocer y actividad en una vía concreta".<sup>2</sup> Para el budismo la más pequeña duda y la más grande crisis acontece en virtud del alejamiento de los actos más sencillos de la vida cotidiana o de la separación del más acá absoluto. Esa pasión por lo cotidiano despierta a un verdadero maestro, es decir, un maestro que no escinde el sujeto y el objeto, la teoría y la práctica.

Nishida pensó el modo de ser del Zen como manifestación de ese sí mismo que, en virtud de la atención y la concentración desarrolladas por la práctica, se transforma en un yo en armonía con sus actividades cotidianas; en su plenitud camina, come, estudia, trabaja, dando lugar a un sí mismo topósico que volviéndose cosa es, volviéndose cosa piensa.<sup>3</sup> En este sentido, debe entenderse la afirmación de Nishida: "Todo punto de vista subjetivista que parte de un sí mismo consciente y abstracto está nublando los ojos".<sup>4</sup> El verdadero sí mismo no es consciente ni abstracto, es topósico, inexistente previamente al acto de cortar madera o recoger agua, es decir, es lo que hace en este instante y está, por lo tanto, autoconstituyéndose en el presente absoluto. Desde esta perspectiva, el modo de ser del Zen "es un punto de vista que, como autodeterminación del presente absoluto, es enteramente la base de la vida diaria".<sup>5</sup> Para Nishida, el Zen es históricamente formativo: histórica y culturalmente creador. En los dichos y diálogos de los maestros zen, lo que podemos encontrar es que "el individuo se va

---

<sup>1</sup> Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: a history*, vol. 2, Bloomington, World Wisdom, 2005, p. 54.

<sup>2</sup> Masao Abe, *Zen and Western...*, p. 74.

<sup>3</sup> Nishida piensa que se trata de una conciencia que "volviéndose cosa piensa, volviéndose cosa, actúa" (Nishida, Kitarô, "Lógica del topos y cosmovisión religiosa" ..., p. 62).

<sup>4</sup> Nishida Kitarô, *Lógica del topos y...*, p. 114.

<sup>5</sup> Nishida, *Op. cit.*, p. 114.

formando como individuo autoexpresivo del mundo que se expresa a sí mismo".<sup>1</sup> El sí mismo verdadero es una matriz autotransformadora, creativamente activa, porque siempre se trasciende a sí mismo; siempre sale de sí mismo, porque las cosas se vuelven sujeto y lo determinan porque la exterioridad se vuelve centricidad y la centricidad, excentricidad.

El pensamiento filosófico occidental tiene que cobrar conciencia de las graves dificultades de concebir un sujeto recortado del mundo, separado de la realidad cotidiana, un sujeto abstracto, creador de la separación entre teoría y práctica. La sabiduría es lo que se hace desde la mañana hasta la noche, dice Shido Buzan.<sup>2</sup> Es indispensable conjuntar saber y hacer desde un pensamiento filosófico con base en la vida diaria, como nos instó Nishida a hacerlo. Desde esa perspectiva, la filosofía puede contribuir a la formación cultural. Mas para eso se requiere el abandono del eje de la razón. Para Masao Abe, el abandono del eje de la razón es la realización de una subjetividad absoluta que vive la no distinción o la no dualidad que experimenta todo lo demás como su verdadero yo. Abandonar el modo de ser abstracto, lógico y metafísico implica conjuntar saber (*Prajna*) y compasión (*Karuna*).<sup>3</sup> Una vida, un pensamiento, una práctica que tienen por base la vida diaria poseen un fundamento más amplio: la vida es comunidad y dependencia con todos los seres y, por lo tanto, el abandono de la ilusión o de la creencia de algo llamado "mi vida" o "vida individual". Desde la perspectiva de la Escuela de Kyoto, por pequeño o grande que sea algo, vivo o inerte, forma parte de la comunidad de los *seres vivientes*. El único privilegio de un ser humano es poder ser consciente de ello. Volverse consciente de ello es experimentar la muerte del yo individuo, del yo centro, del hombre medida de todas las cosas que vive para su

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>2</sup> Cf. Masao Abe, *Zen and Western...*, p. 81.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 79.

entorno familiar inmediato, aunque aislado de todo lo demás. No es de extrañar que esta sociedad donde los seres viven en soledad y en aislamiento sea una comunidad de seres moribundos y enfermos.

En el siglo XX, nadie pensó mejor esta propuesta como los filósofos de la Escuela de Kyoto: Nishitani Keiji, Nishida Kitaró y Hajime Tanabe junto con Ueda y Abe. La superación del egocentrismo depende de volvernos conscientes de que el trasfondo de nuestro propio ser es “la totalidad de relaciones que configuran el mundo”.<sup>1</sup> La idea del *karma* señala que nuestro ser y hacer acontece en un nexo de mundo ilimitado tanto hacia el pasado como hacia el presente y las consecuencias de nuestras propias acciones, además, se extienden ilimitadamente. Si nuestro ser en el mundo sucede en conexión con todo cuanto existe, ello obliga a ser responsables de las obras, las palabras y los pensamientos cada instante. Sin embargo, no podemos ver que formamos parte de la red de causalidad que configura el mundo si permanecemos en el ego/homocentrismo. Kant permaneció firmemente anclado en el antropocentrismo al considerar al hombre como ser de razón y fin de todas las cosas. Sin la capacidad de abandonar el yo, no podemos volvernos conscientes de lo que los budistas llamaron karma: “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”.<sup>2</sup> Un yo que extiende las raíces de su yo a todas las cosas, piensa Nishitani.

Todas las cosas están en el fundamento del yo y el yo, a la vez, se subordina a todas las cosas; acontece y da paso a la interpenetración entre centricidad y excentricidad. Vemos así surgir la compasión, asunto central del budismo. Dice Nishitani: “Pero cuando llegamos a lo que la religión llama amor (ágape) o

---

<sup>1</sup> Nishitani Keiji, *La religión y la nada...*, p. 304.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 311.

compasión (karuna), parece que algo ha atravesado y derrumbado el punto de vista de la persona [...] Más bien es la negación de cualquier modo de ser así, incluso en el mejor de los sentidos”.<sup>1</sup> El trasfondo del amor y la compasión para la Escuela de Kyoto es la autonegación absoluta y, por fuerte que suene, tras la muerte del yo, acontece el surgimiento del verdadero yo, la gran muerte es gran resurrección. En esta gran resurrección el verdadero yo

[...] 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 [...] tiene que llegar a ser una cosa para todos los demás seres. Y esto es posible en la vacuidad con un más acá absoluto.<sup>2</sup>

En la historia del budismo, innumerables veces se ha simbolizado la compasión y la interdependencia con un puente de piedra. Cuando a Joshu le preguntó un alumno: “¿Cuál es el puente de piedra?” Joshu contestó: “Un puente que deja que crucen burros y caballos”.<sup>3</sup> Para Joshu, un *bodisattva*, esto es, un ser que renuncia a su entrada en el nirvana y regresa para liberar a todos los seres sintientes es como un puente de piedra. Para D. Suzuki:

[...] el puente de Joshu se asemeja a las arenas del Ganges, las cuales son pisoteadas por todo tipo de animales y no se quejan. Todas las huellas dejadas por las criaturas nunca son borradas, pero su mugre es efectivamente absorbida, dejando la arena tan limpia como siempre. Así, con el puente de piedra de Joshu, no sólo caballos y burros sino hasta nuestros días toda clase de transportes, carruajes y trenes, pasan sobre él y él siempre está dispuesto a sostenerlos. Aun cuando ellos abusan, su complacencia no es perturbada. El hombre zen [...] es como el puente, no

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>3</sup> *Hekiganroku*, Madrid, Miraguano Ediciones, 1994, p. 15.



pone la derecha cuando se le ha golpeado la izquierda, pero trabaja silenciosamente por el bien de sus compañeros.<sup>1</sup>

Para Nishitani, “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”.<sup>2</sup> Contrario a la perspectiva kantiana donde el individuo siempre ha de considerarse un fin y nunca un medio, Nishitani piensa que ser señor de todas las cosas es ser medio y herramienta de todas ellas y, a la vez, liberarse de sí mismo es abarcar todas las cosas. Nos encontramos así con los conceptos de libertad y autonomía del budismo:

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 mismo 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 del *sūnyata* [vacuidad].<sup>3</sup>

Quisiera referirme a la figura del *bodisattva* en el budismo Mahayana. El *bodisattava* no es el *Shrāvaka*, disciplina del Budha para llegar a la comprensión de las Cuatro Nobles verdades con miras a su propio Nirvana Supremo; no es tampoco un Pratiekabuddha que “deseando un Conocimiento sin mediación del maestro, el Autocontrol y la Serenidad, se aplica a la Disciplina del Budha, para llegar a la comprensión de las Causas y Condiciones, con miras a su propio Nirvana Supremo”. El *bodisattva* es aquel que se aplica a la disciplina del Budha “con miras al Nirvana Supremo de todos los seres, para bien de muchos hombres, por compasión del mundo, para beneficio de la inmensa comunidad de las gentes, para bien, para felicidad de Dioses y de Hombres”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Citado por Masao Abe, *Zen and Western Thought...*, p. 81.

<sup>2</sup> Nishitani Keiji, *La religión y la...*, p. 344.

<sup>3</sup> *Id.*

<sup>4</sup> *El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina*, trad. y notas de Fernando Tola y Carmen Dragonneti, México, El Colegio de México, 199, p. 100.

Esta idea del bodisattva que aparece redondeada en el Sutra del Loto, texto del budismo Mahayana, permite contrastarlo con el budismo Hinayana, concentrado en el conocimiento y la práctica para la obtención de la propia iluminación. En el budismo Mahayana, la Gran Sabiduría y la Gran Compasión van juntas. Por tal razón, el *bodisattva* Avalokiteshvara, de la compasión, es el más importante en el panteón budista y se representa con miles de manos y miles de ojos, dirigidos a ayudar a todos los seres sintientes. De esas innumerables manos, ningún ser escapa de la gran compasión, pues alcanzan todos los mundos y rincones para aliviar el sufrimiento. El ojo en las palmas de la mano “le permite reconocer el sufrimiento”.<sup>1</sup> Ser medio y no fin significa ser instrumento: servir de ayuda a todos los seres sintientes. El verdadero sí mismo se constituye como autoidentidad de los contradictorios. Esta idea parece expresarla Nancy al explicar “el ser-unos-con-otros no debe ser comprendido a partir de una presuposición sobre el ser-uno, sino que es por el contrario el ser-uno (el ser como tal o el *ens realissimum*) lo que no puede comprenderse más que a partir del ser-unos-con-otros”.<sup>2</sup> Pero si el ser uno es a partir del ser uno con otros, para esta subjetividad no autosustentada el ser uno es, autocontradictoriamente, ser uno con otros, por lo cual el sentido y el fundamento no pueden ser una abstracción. Dicho fundamento es *fysis*, para la subjetividad no autofundamentada estamos todo el tiempo expuestos al fundamento; vivimos y estamos en el fundamento; estamos en el sentido, en el sentido del mundo: “Lo tocamos –dice Nancy– en la medida en que *nos* tocamos, y en que tocamos el resto de cuanto es. Nos tocamos en tanto que

---

<sup>1</sup> Hans Wolfgang Schumann, *Las imágenes del budismo. Diccionario iconográfico del budismo mahāyāna y tantriyānā*, Madrid, Ábada Editores, 2007, p. 129.

<sup>2</sup> Jean Luc Nancy, *Op. cit.*, p. 72.

existimos, tocarnos es lo que nos hace 'nosotros' y no hay otro secreto [...] tras el con de la co-existencia".<sup>1</sup>

Esta gran intuición de Nancy obliga a otro modo de subjetividad desfundada cuyo fundamento se extiende a la pluralidad de la totalidad de lo ente. El sujeto moderno preguntaba por su sentido sin darse cuenta de que su sentido y fundamento eran todo cuanto tocaba, miraba palpaba: un fundamento absolutamente empírico e inabarcable e inapropiable. Aun así, el sentido sigue siendo abstracto en los términos del propio Nancy: "El sentido es la exhibición del fondo sin fondo, que no es un abismo, sino simplemente el *con* de las cosas que son en tanto que son".<sup>2</sup> A pesar de todo, la crítica de Nancy a la subjetividad y su apuesta por el ser singular plural no nos dice cómo se efectúa esa transformación, cómo esa ontología se transforma en práctica, cómo es posible apoyarse en la ontología del ser-unos-con-otros. Aunque sirva de fundamento para otro modo de ser, no da ni la más mínima señal de cómo pueda transformarse nuestra práctica de seres autorreferenciales y autocentrados, al no hacer ni la más mínima alusión a los temples de ánimo o las disposiciones afectivas, en sentido heideggeriano; tampoco apela al amor o la compasión ni siquiera a la vergüenza de ser hombre de la que habla Deleuze.<sup>3</sup>

Por el contrario, la Escuela de Kyoto nos lanza a la experiencia de ser uno con los otros. Despertar a la compasión es vivir en el límite de la autocontradicción; es necesario mirar volviéndose lo mirado, escuchar volviéndose lo escuchado. Retornar a lo absoluto no es trascender la actualidad histórica, al contrario, dice

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>3</sup> "La crítica -no sólo su teoría, sino su *praxis* muestra en adelante así tener absolutamente la necesidad de apoyarse sobre otro principio que el de una ontología del Otro y de lo Mismo: precisa de una ontología del ser-unos-con-otros, y esta ontología debe mantener juntas las esferas de la <<naturaleza>> y de la <<historia>>, de lo <<humano>> y de lo <<no-humano>>, debe ser una ontología para el mundo, para todo el mundo (pero así, hay *todo*)" (*Ibid.*, p. 69).

Nishida, “el sí mismo lleva a cabo su individualidad histórica como autodeterminación del presente absoluto”.<sup>1</sup> Estamos de nuevo en el punto de partida del Zen, en lo ordinario como eje de constitución y transformación histórica. Dice Linchi: “El Buda-Dharma no tiene un lugar especial para aplicar su esfuerzo; es solamente lo ordinario y lo cotidiano: hacer las necesidades, vestirse, comer arroz, acostarse cuando uno está cansado”.<sup>2</sup>

Esta inserción activa y plural en el presente absoluto por medio de todas nuestras actividades cotidianas, donde desaparece el polo de la subjetividad y la objetividad, que nos hace consistir y ser, transforma el mundo de nuestra praxis. ¿Cuál es la disposición afectiva de un modo de ser que se hace desde las actividades más nimias? La compasión. Dice Nishida: “La compasión siempre significa que los opuestos se vuelven uno en la reciprocidad dinámica de su propia identidad contradictoria”.<sup>3</sup> Sin polo de la objetividad ni la subjetividad, ni del predicado ni el sujeto, nuestra existencia es autocontradictoria. Según Nishida Kitaró, Dostoyevsky vio el fondo del corazón humano como nadie lo hizo; vio ese ámbito donde todo parecía disolverse; pero le faltó el espíritu presente en lo absolutamente cotidiano. ¿Qué quiere decir? Lo cotidiano, y más aún lo ordinario, es el alfa y omega del existir humano.

Lo cotidiano únicamente exige compasión para todas las cosas. La filosofía en contacto con otras filosofías también parece despertar y desperezarse, más aún cuando lo cotidiano y lo ordinario parecen disolverse en una guerra sin fin. Solo en lo cotidiano podemos hacer lujo de ese ser singular plural que somos y poner a prueba nuestra capacidad de aceptación del Acontecer, alegremente y sin culpa, de

---

<sup>1</sup> Nishida Kitaró, *Pensar desde la nada*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 76.

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 98.

manera no reactiva y desprendida, todo lo cual es el sentido de la compasión.

Termino con esta historia Zen:

Ryokan, un maestro zen, vivía de la forma más sencilla posible, en una pequeña choza al pie de una montaña. Cierta día, por la tarde, estando ausente, un ladrón se introdujo en el corazón de la cabaña, solo para descubrir que no había allí nada que pudiese ser robado. Ryokan, que regresaba entonces, se encontró con el ladrón en su casa. “Debes haber hecho un largo viaje para venir a visitarme”, le dijo, “y no sería justo que volvieras con las manos vacías. Por favor acepta mis ropas como un regalo”.

El ladrón estaba perplejo, pero al fin cogió las ropas y se marchó.

Ryokan se sentó en el suelo, desnudo, contemplando la luna a través de la ventana. “Pobre hermano”, se decía, “ojalá pudiese haberle dado esta maravillosa luna”.