

MÁS ACÁ DE LA DIFERENCIA MASCULINO Y FEMENINO. ONTOLOGÍA DE LA  
INDIFERENCIACIÓN.

Rebeca Maldonado  
Colegio de Filosofía-FFyL-UNAM

The Dharma<sup>1</sup> is not a special Dharma. What is the Dharma?"  
The master said, "Nothing outside; nothing inside. Nothing inside and  
outside. (Chao-Chou, 1998, 17)<sup>2</sup>

¿Cuál es tu verdadero rostro antes del nacimiento de tus padres?  
Koan zen<sup>3</sup> (Kapleau, 2005, 73)

En *El Antiedipo* de Deleuze perdidas entre las últimas diez páginas se encuentran unas líneas que desde hace mucho tiempo fueron el anuncio de este texto: "será preciso aprovecharse del momento, por breve que sea, de la disociación para hacer emerger el deseo en su carácter no biográfico y no memorial, más allá o más acá de sus predeterminaciones edípicas". (Deleuze, 1985, 404) Este proceso de ir más allá de las predeterminaciones Deleuze lo llama desterritorialización. Este texto se propone ir más allá de la diferencia masculino/femenino, se orienta hacia una mismidad o neutralidad o hacia una desyoización y, en esa medida, hacia una des-orientación de las prácticas de sufrimiento, creación de sí, nacimiento y muerte desde las marcas interiorizadas por el modelo patriarcal. Pretende una des-marcación y una desterritorialización de la experiencia y del lenguaje de aquellas marcas.

De acuerdo con el pensamiento budista y taoísta esa diferencia nace de un yo y de la necesidad de creer en un yo. Para esas sabidurías, liberarse es la práctica de soltar cotidianamente el yo, el intento de abandonar hasta el último residuo el yo, pleno de categorizaciones y exclusiones. Por lo tanto, ser masculino o ser femenino es tener yo; es estar constituido como un yo masculino o un yo femenino. No ser masculino ni femenino es no ser yo. Así, la sabiduría taoísta a través del pensamiento de Lao zi o Zhuang zi conduce a la intuición del *Dao* carente de forma, indefinible, e innombrable, y que el ser humano una vez que ha logrado captarlo, libre

---

<sup>1</sup> Dharma, palabra sánscrita que en el contexto de esta oración significa doctrina o modo de conducta y práctica que llevan a la liberación. (Nagarjuna, 2003, 208)

<sup>2</sup> Chao-Chou o Joshu nació en China entre 778 y 897 y fue uno de los maestros zen más prominentes de la dinastía Tang. Innumerables alocuciones en las que él juega el rol de maestro son ejemplo de la mente zen o de la aprehensión directa de la experiencia fuera de nuestros conceptos.

<sup>3</sup> En el entrenamiento zen, el Koan es una pregunta enigmática, paradójica y contradictoria que busca atormentar la mente discriminadora y discursiva.

ya de delimitaciones del yo y conforme al *wu wei* (no hacer, haciendo) es capaz de suavizar y borrar cortes, seguir flujos de energía en lugar de romperlos, como es la actividad del propio *Dao*. El sabio desde la completa apertura accede a un ámbito donde nada está completamente definido y las cosas están completamente indiferenciadas. Ahí donde en lugar de determinaciones aparecen mutaciones y donde en lugar de sustancias, transustanciaciones. Ir más allá de las predeterminaciones, “verdaderamente más allá”, es habitar entonces en un plano donde todo es posible: “Una noche Zhuang Zhou soñó que era una mariposa: una mariposa que revoloteaba, que iba de un lugar a otro contenta consigo misma, [...] ignorante por completo de ser Zhou. Despertase a deshora y vió, asombrado, que era Zhou. Mas, ¿Zhou había soñado que era una mariposa? ¿O era una mariposa la que estaba ahora soñando que era Zhou?” (Zhuang zi, 2001, 83) El ejercicio de desmarcación nos lanza hacer todo un esfuerzo de lenguaje por desocultar la indiferencia, la nada, lo sin nombre. Con ello no quiero decir que simplemente se llega a la nada, sino que la nada más bien es el espacio del desocultamiento: la apertura. Nishitani, practicante de budismo Zen y filósofo que piensa la experiencia de la vacuidad budista (o *sunyata*) nos dice de la vacuidad:

El campo de la vacuidad, en donde por primera vez llega a ser posible el abismo de la nihilidad, es lo más cierto [...] En la vacuidad todas las cosas son verdaderamente en sus apariencias elementales y originales, previamente a la apariencia que toman en el campo de la conciencia, donde son objetivadas como realidades externas [...] Aquí, las plantas y los árboles han penetrado en el fondo de su mismo ser; aquí las tejas y las piedras son lo que son totalmente; y aquí en la autoidentidad con todo, el yo es radicalmente él mismo (Nishitani, 2003, 165)

La experiencia de desterritorialización de las marcas, cualquiera que estas sean, animalidad, arboreidad, masculino o femenino, da paso a una nueva racionalidad o un nuevo ejercicio de pensamiento que va más allá de nuestras categorizaciones y diferenciaciones. Y, mientras no se de ese paso, no se está pensando de manera diferente, por mucho que se intente y se pretenda.<sup>4</sup> Todas estas diferenciaciones muestran el campo de la representación en el cual nos encontramos constreñidos. Todas estas marcas son aquello desde donde se estructura, se vuelve pensable visible y manipulable lo ente y que, desde las propuestas feministas, constituyen el modelo patriarcal: teísta y egocéntrico. De acuerdo con Heidegger, pensar es ir más allá de la representación y del ego, pero este acierto tiene sentido para el pensamiento feminista si

---

<sup>4</sup> Es decir, “en la medida que es por la representación por lo que todo ha llegado ya a ser un objeto que está puesto a nuestro encuentro en un horizonte” (Heidegger, 1989, 48)

además en la representación se comprenden las convenciones, roles y estereotipos de género, raza y clase. Rita Gross en el *Budismo después del patriarcado* resume brillantemente el legado del pensamiento feminista: “nos ha hecho muy conscientes de hasta qué punto nuestra forma de percibir y reaccionar ante el mundo dependen del género, tanto como de la clase, raza y etnia. El pensamiento feminista nos ha permitido, asimismo, tomar conciencia del género en tanto que construcción social y no mero dato biológico [...]” (Gross, 2005, 230) Tener que tomar conciencia del pensamiento de la representación que conforma al ego también con la “impronta de género” quiere decir que “en las sociedades patriarcales el varón construye su ego como ser autónomo, con identidad propia, objetivando el mundo que le rodea, y dentro de éste, a las mujeres.” (Gross, 2005, 237) Ahora bien, la crítica al androcentrismo a este anhelo de ser pura acción, movimiento, proyecto y libertad, aspiración ilimitada de autonomía, independencia y pura trascendencia desde la pura claridad de la conciencia; la renuncia a la persecución y aseguramiento del ente, rasgos todos de la razón patriarcal, se convertirán en la marca de una línea importante de la filosofía contemporánea que dará paso a un modo de ser sin yo o a la renuncia de la yoidad.

Heidegger dirá del Dasein o de ese “ser que en cada caso soy yo mismo” en *De la esencia del fundamento* que es fundamentalmente poder ser, es decir, neutro y, en esa misma medida, mismidad.

Que el Dasein <<se>> dé a entender a partir <<de su>> mundo significa que en este llegar-a-sí, a partir del mundo, el Dasein madura y reproduce a modo de un *Mismo*, es decir, a modo de un ente al que se ha confiado *el tener que ser*. De lo que se trata en el ser de este ente *es de su poder ser* [...] no se encierra ni un aislamiento solipsista ni un enaltecimiento egoísta del Dasein [...] aporta la condición para la posibilidad de que el hombre <<se>> pueda conducir *ya sea* de un modo <<egoísta>>, ya sea de un modo <<altruista>>. [...] precisamente porque el Dasein está determinado por la mismidad [...] La mismidad es el presupuesto para la posibilidad del Yo, que se abre siempre y únicamente en el Tú. Pero la mismidad nunca está referida al Tú, sino que permanece neutral respecto al Ser-yo o Ser-tú y, sobre todo, respecto a la sexualidad. (Heidegger, 2001, 135)

Para Heidegger el Dasein es en sentido eminente algo que es poder ser, posibilidad; algo que se encuentra en creación, maduración, formación, que tiene que ser desde una mismidad sin sexo, categoría, clase. Por lo cual, Heidegger denuncia esa construcción del yo que se afirma en su yoidad al afirmarse a sí mismo y en su certeza y no es un Dasein que se despliega y madura desde la apertura existencial o mismidad. Esta apertura ontológica es la lejanía que hace posible la cercanía o como se lee en el último párrafo de *De la esencia del fundamento* Heidegger, hace posible “el despertar de la

respuesta del otro *Dasein* compañero. Con el que, al compartir el ser, puede olvidarse de su Yo para ganarse como auténtico mismo”. (Heidegger, 2001, 149) Desproveerse de atributos de raza, clase, sexo, especie tiene que ver con abrirse el abismo del *Dasein*, con la apertura del fundamento sin fundamento que sólo entonces “alcanza en su actuar el corazón del *Dasein*, es decir, su mismidad” (Heidegger, 2001, 148-149) Abismo, vacuidad y nada es la lejanía ontológica que hace posible la cercanía: esto es, la mismidad desidentizada, desentizada, desmarcada, que abre a la cercanía.

Zambrano dirá “liberarse humanamente es reducirse; ganar espacio lleno por la inflación de su propio ser”. (Zambrano, 1991, 24) El descenso a los infiernos en Zambrano tiene el valor de un “cambio con categoría de conversión”, pues “el visitar los infiernos exige más que castidad, inocencia; ignorancia, olvido del propio ser”. (Zambrano, 1991, 164) Este movimiento del pensamiento, esta conversión<sup>5</sup> o *metánoia* del pensamiento que consiste en pasar del horizonte del yo hacia el horizonte de la nada o del vacío o abismo del *Dasein* es la que realizaron María Zambrano, Simone Weil y Heidegger. En este sentido, en verdad, si la filosofía es algo es el anuncio de una conversión, de una transformación, la ejecución de este cataclismo interior: el desasimiento o la ejecución de un sí mismo que se des-hace o que ve la nada no objetualmente, es decir, fuera, sino “al mirar penetrantemente hasta la base de la nada del sí mismo”. (Nishitani, 86, 2003) El encuentro con la nada, mismidad, neutralidad, vacío vaciedad es, en esa misma medida, inocencia. La conversión y cambio de signo de la filosofía contemporánea es a través de la nada. Podemos decir que sólo la filosofía contemporánea tiene el valor de una conversión porque acepta el rigor de la angustia, el rigor del pensar, porque acepta la nada, sólo en ella “aparece – como piensa Zambrano- la nada rodeando el proyecto del ser”. (Zambrano, 1991, 167) Para Zambrano la nada es vaciamiento, “la nada es la sombra de la conciencia enteramente desasida de cosa alguna y de aquello que la sostiene en su trasfondo”. (Zambrano, 1991, 170) Para Zambrano, la apertura del horizonte de la nada en el individuo que pretendió vivir desde la pura conciencia, que pretendió vivir alejando la sombra de la nada, hace de la nada una manifestación de lo sagrado en la época contemporánea. El sentir originario se oculta en la actualidad en el horizonte de la nada. “Y todo parece indicar que al destruir el hombre toda resistencia en su mente, en su

---

<sup>5</sup> Cuando hablo de *metánoia* me refiero a un término utilizado por Hahime Tanabe en *Filosofía como metánoia*, para referirse a un examen completo del yo mismo, que conduce precisamente al arrepentimiento y a la conversión. (Cfr: Tanabe, 1986.)

alma, la nada se le revela, no en calidad de contrario del ser, de sombra del ser, sino como algo sin límites dotado de actividad y que siendo la negación de todo aparece positivamente [...] El fondo sagrado reaparece ahora en la nada.” (Zambrano, 1991, 173) La nada como negación de toda positividad impide pues poner las marcas de clase, género, raza, especie, en la urgencia de que algo se nos vuelva reconocible desde nacimiento, impide de entrada la sustancialización, al contrario inaugura la desustancialización y coloca todo en la apertura: en el fondo sagrado. Sólo desde la nada es posible introducir el proceso de cuestionamiento de las identidades. Sin embargo, pensarlo efectivamente así, juzgarlo verdaderamente así, implica introducir en nuestro propio pensamiento la práctica del desistimiento. Simone Weil hará notar que en medio de este imperio de la subjetividad y de lo ente “aceptar un vacío dentro de sí es sobrenatural”. (Weil, 1991, 62) O bien: “La realidad del mundo está hecha para nosotros con nuestras ataduras. Es la realidad del yo que transportamos a las cosas. No es la realidad exterior. Ésta sólo es perceptible por el desapego absoluto. Aunque no quede más que un hilo, todavía hay apego”. (Weil, 1991, 62)

Heidegger, Simone Weil y Zambrano se encontraron influidos por la mística, a través de ella se les reveló la vía del abandono y el desistimiento o, como dice Zambrano “la absoluta entrega de las pretensiones propias del hombre”. (Zambrano, 1991, 167) Para Zambrano, el místico vive por el todo que se oculta en la nada. Es decir, tiene pasión por aquello que no se puede representar ni definir, por esa vacuidad que rodea nuestra vida; por eso no representable que está fuera del decir y las palabras, por aquello que nos saca absolutamente fuera de las palabras pues, todo, aunque no lo sepa, participa necesariamente de la vacuidad y del vacío y sólo en esa medida colinda con el ser, es. Dice Weil en *El conocimiento sobrenatural*: “La vulnerabilidad de las cosas valiosas es bella porque es una marca de la existencia [...] Desde el momento en que se sabe que algo es real, [valga decir o es vacío, frágil, nada] no es posible atarse a ello”. (Weil, 2003, 17)

En tal desvanecimiento de los atributos no hay nada de lo cual apropiarse, se han roto las agarraderas. Hay mujeres que a través de la palabras, como Lispector y Weil, accedieron a lo sin nombre, y en esa medida accedieron a vislumbrar y atisbar el no yo. Así pues, en estas mujeres, ir más allá de esas diferencias implica algo radical: abandonar el propio yo. No tener yo es además poder ver la vida sin más, sin atributos. Implica en el caso de Lispector, hacer un desenmascaramiento del yo capa por capa hasta ver más allá de los lindes de sí misma, hasta descubrir la identidad con lo vivo y

misterioso y encontrarse con el puro hecho de la vida y, finalmente, hasta experimentar en el extremo del desmoronamiento con que yo no era yo, sino algo tan semejante a una cosa considerada repulsiva por nuestras humanizaciones y sentimentaciones. Dice GH, personaje de la novela de Lispector: “Yo había visto la cucaracha viva y en ella había descubierto la identidad de mi vida más profunda”. No tener yo, implica al fin poder ver las cosas: “librarme de la difícil carga de ser una persona.” (Lispector, 2001, 17) En este sentido la escritura, por mediación de la nada, opera como desocultamiento del andrógino, del modo de ser sin modo y sin atributos<sup>6</sup>, como algo que permite disolver y purgar en nosotros todo cuanto en nosotros es producto del androcentrismo.

Mishima vislumbró las bases del andrógino a través del budismo: “el Zen hace la realidad absoluta al borrar las apariencias; y que el poder de la auténtica visión reside, en suma, en la conciencia de que nuestro corazón no tiene forma ni apariencia” (Mishima, 1985, 124). Uno de los momentos más importantes de esta iluminación en Mishima es justo en su última obra: *La corrupción de un ángel*. Mishima cierra la novela con la visita de Honda a la abadesa budista Satoko. La cual en su juventud había vivido una intensa pasión por Kiyooki Matsugae y al hablar de él, la monja budista contesta: “¿Quién pudo haber sido?”. Honda al inicio toma esto como una gran mentira, pero la abadesa le dice “la memoria es como un espejo espectral. A veces muestra las cosas demasiadas lejanas como para ser vistas y a veces las revela como si estuvieran aquí” (Mishima, 1985, 218) Honda sintió “que había llegado a un lugar sin recuerdos, sin nada” (Mishima, 1985, 219) Sintió la inconsistencia de todos los yoes incluido el propio. “Quizás tampoco yo haya existido”, piensa. Pero, cuando el alma penetra en su nonada, cuando alcanza lo no creado, lo no nacido, cuando alcanza el modo de ser sin modo y sin atributos, ese estado previo al yo masculino-femenino, planta, animal, ya no puede regresar, se trata de una vía irreversible. Vaciamiento es la práctica de liberarse de los destinos comunes y familiares, de los dolores comunes y familiares, a los que conduce la creencia en un yo que hay que alimentar, sostener y

---

<sup>6</sup> De ese estado potencia o fuerza Eckhart habla en sus sermones y tratados: “A veces he dicho que es una custodia del espíritu; otras he dicho que es una luz del espíritu y otras veces que es una centella: pero ahora digo que no es ni esto ni lo otro, y sin embargo es algo que está por encima de esto y lo otro y por encima de lo que el cielo lo está de la tierra [...] Está libre de todo nombre y desnuda de toda forma, totalmente vacía y libre, como vacío y libre es Dios en sí mismo. Están completamente una y simple como uno y simple es Dios, de manera que no se puede mirar en su interior”. (Eckhart, 2003, 45)

defender su argumento hasta las últimas consecuencias, y, bodisattvicamente<sup>7</sup> enseñar la práctica de liberarse del yo, tal y como la abadesa Satoko. Satoko se ha desmarcado de las marcas femenino/masculino, las ha desvaído a tal grado que puede despertar en la conciencia de Honda un lugar donde no hay nada. Tocar lo inasible es sólo un sueño para la razón egocéntrica y androcéntrica empeñada por lo consistente, por su búsqueda constante de la forma, en el lenguaje, en lo ente. Pero el abandono del yo es un viaje en lo inconsistente, es la experiencia de la pérdida de toda consistencia. O si queremos expresarlo mejor es asistir a la continua disolución y dispersión.

Lispector en su obra póstuma *Soplo de vida* alcanza la inconsistencia, la pérdida de lo consistente, expresa el sentimiento liberador de al fin no tenerse: “He alcanzado finalmente el momento en el que nada existe. Ningún cariño de mí hacia mí: la soledad es ésta, la del desierto.” (Lispector, 2004, 35) La literatura nos lleva a ese lugar donde los contrarios quedan disueltos, donde no se es ni hombre ni mujer y la memoria es uno de los apegos, de nuestras ilusiones. Entonces las palabras vienen de la no forma de la no consistencia de algo más allá de la razón, previo a un lugar donde podamos decir soy mujer, soy hombre. Entonces, no me tengo, no me tienen, no tengo. En ese lugar, como dice Chantal Maillard no hay quienes. Cioran, según Sloterdijk, patriarca del eurobudismo, dice en *Ese maldito yo* “reflexionar sobre el nirvana denominado *sin resto*, sin la menor traza de un yo, ese obstáculo para la liberación, para el estado de no-pensamiento” (Cfr: Sloterdijk, 2006, 101, Cioran, 2006: 91) La palabra viene de ese desierto o como dice Lispector “de un abstracto lugar en ella donde no se piensa, ese lugar oscuro, amorfo y goteante como una caverna primitiva.” (Lispector, 2004, 35) En estas pensadoras(es) salir de la dicotómica dualidad masculino/femenino, desproveerse de categorías, implica ser nada (definido). Convertirse a nada es la única conversión posible. “Una vez que se ha comprendido que no se es nada: el fin de todos los esfuerzos es convertirse en nada. Por este fin se sufre con resignación, *por este fin se actúa*, con este fin se ora.” (Weil, 1991, 83) Sí pero para Simone Weil eso adviene una vez que “se ha perdido el poder de decir yo”. (Weil, 1991, 75) “No hay absolutamente ningún acto libre que nos sea permitido sino la destrucción del yo.” (Weil, 1991, 75)

El único acto verdaderamente propositivo y verdaderamente libre es la destrucción del yo junto con sus determinaciones masculino y femenino, junto con la destrucción de los destinos y sufrimientos masculinos o femeninos, pero para el

---

<sup>7</sup> Bodisattva: Practicante que renuncia a su entrada en el nirvana para enseñar a otros el camino de la liberación de las ataduras del ego: la vacuidad.

pensamiento y para la cultura es invisible, por más que merezca pensarse y profundizar en la experiencia de la indiferenciación y en su ontología. Así, dentro de la propuesta del ego sin forma del budismo, el dualismo masculino/femenino es un punto ciego, algo invisible en el espectro de los dualismos. En el *Vimalakirti sutra* se considera que el budista practica el camino del no dualismo, habla de la inexistencia de nacimiento y extinción, suciedad y pureza, forma y no forma, bien y mal, pecado y mérito, condicionado e incondicionado, samsara y nirvana, permanencia en el mundo y abandono del mundo, oscuridad y luz, etcétera, pero el dualismo masculino y femenino no se alcanza a ver. (Cfr. Sutra de Vimalakirti, 2004, 155) El budismo es refractario a romper esa diferenciación. Por eso señala Gross: “el budismo nunca ha considerado las construcciones e identidad de género como un aspecto del ego” y, sin embargo, el budismo para la misma autora tiene mucho que decir en torno a “un sentido del yo saludable y postpatriarcal [...] con su larga tradición de cultivo y exploración del no yo” (Gross, 2005, 231) Para efectos de este ensayo, cabe aclarar que para Rita Gross, el punto axial de la reconstrucción del budismo en la sociedad postpatriarcal es que se comprenda que forma parte del ego, además de todas las categorizaciones y opuestos, el género. El conjunto de todas las distinciones como piensan los budistas “es un mecanismo que permite objetivar los fenómenos y distanciarse de la viveza, brillo e inmediatez de la experiencia. Ciertamente, uno de los recursos más extendidos y poderosos de encapsular la experiencia es el del género” (Gross, 2005, 241) Por lo tanto, dejar caer el cuerpo mente, de lo cual habló Dôgen<sup>8</sup>, coincide con el desocultamiento de nuestro verdadero rostro antes del nacimiento de nuestros padres, aquel en que las distinciones no existen. Esta es la experiencia de la iluminación budista. “La persona iluminada, carente de ego, sería perfectamente consciente de su sexo pero habría trascendido la necesidad de actuar conforme a criterios de género. Una persona así se volvería andrógina” (Gross, 2005, 243) En la medida que se profundiza en la práctica se comprende que ser budista es ser nada. O como dice Wang wei: “ahora sólo el blanco vacío me sirve de vestido”. (Wang wei, 2004, 343) Aquí está la verdadera práctica budista: ir más acá de las diferencias, introducirse en esa conciencia sin forma y sin límite, sin modo y sin propiedades es introducirse en una experiencia en la que se está

---

<sup>8</sup> Dogen monje zen del siglo XII enseña esto de que el zen es dejar caer el cuerpo mente: “Aprender el Camino del Buda es aprender sobre uno mismo. Aprender sobre uno mismo es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo es experimentar el mundo como objeto puro. Experimentar el mundo como un objeto puro es abandonar el propio cuerpo y mente y el cuerpo y mente del yo-otro”. (Dôgen, 2002, 49)



desidentizado completamente sumido en la vacuidad y al mismo tiempo abierto compasivamente a todo lo que vive y muere o es susceptible de muerte y nacimiento. Esta es la experiencia de la budeidad. El budismo abate todas las compuertas que limitan el sentido de expansión y solidaridad con todo lo vivo y que son el origen de la soledad y del sufrimiento. Desidentizado, disuelto y vacío, el no yo es el verdadero yo que emerge tras la experiencia de la budeidad encontrándose, sin embargo, en plena intimidad con todo lo que existe. Sólo con las manos del vacío recibimos las cosas y residimos en el mundo. Se alcanza entonces ver al otro sin atributos de raza, clase, género o especie. Para el budismo se puede ver realmente algo, tal y como es, si se le desprende de su color, de su raza y de su género. Todas las formas de discriminación impiden ver las cosas como son. Están desprovistas de la mente y cuerpo caídos experiencia que vuelve visible un modo de ser de las cosas sin modo y sin atributos. Clarice Lispector hace tocar ese modo de ser de las cosas, donde se devela un simple amar sin más, estar sin más, sin las consecuencias de tener un ego, en el cuento *La mujer más pequeña del mundo*. Pequeña Flor, mujercita de apenas cuarenta y cinco centímetros de estatura que encontró un explorador en el corazón de África, miraba también sin modo sin atributos, es decir, sin apropiación:

Porque la propia cosa rara sentía el pecho tibio de lo que se podía llamar Amor. Ella amaba aquel explorador amarillo. Si hubiese sabido hablar para decirle que lo amaba, él se hincharía de vanidad. Vanidad que disminuiría cuando ella agregara que también amaba mucho el anillo del explorador y que amaba mucho la bota del explorador. Y cuando él se deshinchara avergonzado, Pequeña flor no comprendería por qué [...] pues ni de lejos su amor profundo por el explorador quedaría desvalorizado por el hecho de que también amaba su bota. Existe un viejo equívoco sobre la palabra amor, y si muchos nacen de esa equivocación, tantos otros perdieron el único instante de nacer solamente por causa de una susceptibilidad que exige que así sea, ¡de mí, para mí! (Lispector, 1988, 80)

Amor profundo, sin atributo y sin modo, sin mí para mí es el que emerge desde la cueva de la indiferenciación: núcleo de la libertad.

## Bibliografía

- Cioran, E.M, *Ese maldito yo*, Barcelona, Tusquets, 2006.
- Chao-Chou, *The recorded Sayings of Zen Master Joshu*, Boston, Shambala, 1998.
- Deleuze, Gilles y F. Guattari, *El anti-edipo*, Barcelona, Paidós, 1985.
- Dôgen. *Cuerpo y espíritu*. Paidós: Barcelona- Buenos Aires-México; 2002.

- Gross, Rita M, *El budismo después del patriarcado, Historia, análisis y reconstrucción del budismo*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 2003.
- Martín Heidegger, *Serenidad*, Madrid, Ediciones del Serbal, Madrid, 1989.
- “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, Madrid, 2001.
- Mishima, Yukio, *El pabellón de oro*, Barcelona, Seix-barral, 1985.
- La corrupción de un ángel*, Barcelona, Caralt, 2004.
- Nieve de primavera*, Barcelona, Caralt.
- Nagarjuna, *Los fundamentos de la vía media*, Madrid, Siruela, 2003.
- Kapleau, Philip, *Los tres pilares del zen*, México, Editorial, Pax, 2005.
- Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 2003.
- Lispector Clarice, *La pasión según GH*, Barcelona, Muchnik Editores, 2001.
- *Soplo de vida*, Madrid, Siruela, 2004.
- “La mujer más pequeña del mundo”, en *Lazos de familia*, Barcelona, Montesinos, 1988.
- Sloterdijk, Peter, *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Valencia, Pre-textos, 2006.
- Tanabe, Hajime, *Philosophy as Metanoethics*, Berkeley-Los Angeles-London, 1986.
- Wang wei, Wang Wei, *La montaña vacía*, Madrid, Ediciones Hiperión, 2004.
- Weil, Simone, *La gravedad y la gracia*, México, Jus, 1991.
- El conocimiento sobrenatural, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991.
- Zhuan zi, <<Maestro Chuang Tsé>>, Barcelona, Editorial Kairós, 2001.