

LA SABIDURIA DEL SILENCIO. HACIA EL DIÁLOGO... ¡OTROS MUNDOS SON POSIBLES!

Juan Carlos Valverde Campos*

La principal preocupación (de la filosofía India) ha sido siempre no la información sino la transformación: un cambio radical de la naturaleza humana y, con él, una renovación de su manera de entender tanto el mundo exterior como su propia existencia. Transformación tan completa como es posible, y que, si tiene éxito, equivaldría a una total conversión o renacimiento.

(H. Zimmer. Filosofías de la India.)

RESUMEN: A Occidentales y Orientales nos cobija un mismo techo. Sin embargo, la manera de concebir el mundo y, por ende, de actuar, es diferente. La sociedad globalizada en la que vivimos quiere hacer de este mundo uno solo, con un solo corazón y una sola manera de actuar y pensar. Occidente ha impuesto su mundo cuando en realidad son muchos y debemos conocerlos. El pensamiento oriental tiene mucho qué decirnos a los occidentales. En todo caso, el silencio que impone la escucha es fundamental en eso que tantos llaman hoy el diálogo.

Palabras claves: Filosofía, religión, cristianismo, budismo, antropología, metafísica

THE WISDOM OF SILENCE. TOWARDS DIALOGUE ... OTHER WORLDS ARE POSSIBLE!

ABSTRACTS: To Western and Eastern people one roof shelters us. However, the way of conceiving the world and thus to act, is different. The globalized society we live in wants to make this world one, with a unique heart and single way to act and think. West society has imposed their world when in fact there are many of them and we should know them. Eastern thought has much to say to us the Westerners. In any case, the silence imposed by listening is fundamental in what many now call the dialog

Keywords: philosophy, religion, Christians, Buddhism, anthropology, metaphysic

Preámbulo

Quienes vivimos en lo que muchos llaman Occidente hemos sido inducidos a pensar, aún más, a creer y defender, que nuestra manera de ver y concebir el mundo es la única o la mejor. A las diferencias respondemos con argumentos claros y fuertes (eso creemos) que hunden sus raíces en la tradición racionalista más antigua. Por supuesto que es necesario ser objetivos. Nuestros argumentos deben ser consistentes, deben seguir una lógica establecida y probada. No hay lugar para los mitos. Eso está superado. Eso se usaba antes de que apareciera en el panteón occidental el dios ciencia. El dios mito es anterior e inferior.

Nuestra escritura debe cumplir también con el ritual occidental, los pasos y

* Profesor de Escrituras Sagradas en la Universidad Nacional de Costa Rica. Hizo estudios de Filosofía en la Universidad Católica de Costa Rica y de Teología y de Sagradas Escrituras en el Instituto Católico de París. Actualmente investiga sobre literatura canónica budista y el diálogo interreligioso, sobre todo el autor R. Panikkar.

etapas ya están definidos, no hay nada que inventar y menos aún que improvisar. El ritual no puede ser cambiado. El comienzo, el desarrollo y el final están definidos; los occidentales gustamos de las definiciones, poner límites, explicar a quien no sabe, dar luz a quien le hace falta (alumnos/as), nos gusta lo que es cierto, poder contenerlo en el espacio de una (¡o las dos, no más allá!) manos. Nos encanta saber que somos poseedores de la verdad. Sí, la verdad somos nosotros.

Pero, por supuesto, no podemos ser tan retrógrados para no tener presente el pluralismo evidente de nuestros días. Algo de razón tendrán los demás. Sí, sí, ya nos dimos cuenta, porque somos muy inteligentes, que somos muchos seres humanos en el planeta tierra, ¡los dioses no pueden haber sido tan descuidados que nos hayan dejado por mucho tiempo en el más profundo desconocimiento de su rostro! Si dioses hay, lo serán seguramente desde siempre (¿?).

¡Sorpresa!, Nuestros discursos y bellos artículos académicos siguen haciendo aparecer ideas y creencias que podemos ubicar sin problema dentro de los límites de la mitología. ¿Qué significa esto? ¿No será acaso que los mitos nos acompañarán siempre adaptándose a las nuevas circunstancias y mostrándose con un nuevo ropaje? Eso creo. No hemos cambiado mucho, no lo vamos a hacer. Seguimos y seguiremos siendo los mismos. No podemos vivir sin explicaciones, sin mitos. Ante el misterio una explicación.

La mitología es natural, es inevitable y representa una necesidad inherente al lenguaje, si reconocemos en él la forma externa y manifestante del pensamiento: ella es, en resumidas cuentas, la oscura sombra que el lenguaje proyecta sobre el pensamiento y que no desaparecerá hasta que el lenguaje y el pensamiento se cubran y reflejen del todo: lo que nunca se logrará (CASSIRER, 1973, p. 9).

Nuestros argumentos académicos, revestidos de la lógica - *soit disant* - más rigurosa, son los mitos actuales del sistema que algunos quieren llamar “sociedades de conocimiento”. Y, por supuesto, el que es poseedor del conocimiento tiene el poder. Eso, el poder. Entonces...

... ¿Quién tiene la razón? ¿Quién dice La Verdad? ¡Yo, faltaba más! Mis argumentos son siempre los mejores, mi mundo es el mejor, al que deberían adherir los demás. Lástima que no se den cuenta de ello. Los demás hacen vanos esfuerzos, lo mío es siempre mejor. Por eso escribo, por eso explico, por eso argumento, por eso doy definiciones, por eso cito autores con autoridad, yo he estudiado y sé lo que digo. Está claro, por eso soy profesor.

en ... antes de la creación del universo, se entretenía Dios
hasta que por formar y destruir al momento varios mundos,
perfecto, que diferentes ensayos hubo aprendido a hacer uno
es el nuestro.
(El Talmud).¹

No hay quien no crea ser propietario, nadie se cree inquilino, todos somos dueños y nuestro mundo es el mejor, es perfecto. Son hermosas las palabras iniciales del prefacio a la obra “La experiencia filosófica de la India” de R. Panikkar, como hermosa es su obra en general. Me permito transcribirlas en su totalidad (para que aquellos que no tienen acceso al texto consigan hacerse una idea) aunque sean de una extensión que algunos/as podrían considerar exagerada y/o inadecuada:

Los tres capítulos que constituyen este libro abarcan un arco de medio siglo de mi vida. Intentan presentar una cultura distinta de la occidental. La interculturalidad no es ni folklore para descansar ni turismo para entretener. De hecho, el encuentro de culturas se remonta a los albores de la historia. Pero tiene sus dificultades, sobre todo cuando una cultura se cree superior a otra – como tantas veces ha sucedido y no sólo en nuestros días -. Cada cultura es una galaxia con vida propia. Es por tanto metodológicamente inadecuado, aunque a veces pueda resultar una violación fecunda, acercarse a una cultura con las categorías de otra. Conmueve y aterra darse cuenta de la confianza enorme que Occidente tiene aún en sus instrumentos. Es la fuerza del mito. Pero los acontecimientos del mundo (...) le están haciendo perder al “Primer Mundo” la confianza en sus mitos, y le preparan para acercarse a otras civilizaciones con distintos modales que los de la “misión”, la “colonización” y el “desarrollo”, aunque sólo sea una minoría sin fuerza política la que clama que los viejos modelos ya no sirven para el entendimiento, la paz, ni siquiera para el bienestar propio. Pero son muchos aún los que se imaginan, por ejemplo, que los derechos humanos, tal como “nosotros” los hemos formulado, son universales; y ahora, con la mejor intención, se quieren ampliar a una “ética global”, acaso porque aún nos creemos que el mundo es redondo – y nosotros su centro.(PANIKKAR, 2000, p. 13).

En fin, no vamos a “inventar el agua tibia”. Este ensayo no desea enseñar nada a nadie, sólo pretende ser un lugar de desahogo personal y de diálogo conmigo mismo y con una tradición no tan conocida. Quiero convencerme a mí mismo de que hay otros mundos posibles o alternativos al que conozco y que ya no me satisface. Deseo echarles una ojeada e invitar al lector a hacerlo conmigo...

¹Por supuesto, debo respetar los derechos de autor y hacer la correspondiente cita! Véase J. F. M. Noël. *Diccionario de mitología universal*. Tomo 1. Barcelona: Edicomunicación, 1991, pp. 360-361.

Primera Parte. En Occidente

1- Creación y destrucción

Desde siempre, la existencia (y la posibilidad de no existir) junto con el final de la misma, han constituido un enigma para el ser humano. En todas las mitologías encontramos hermosos relatos de creación y destrucción.

Los Dogones, en África occidental, hablan de Amma, dios² creador el cual provocó una vibración que hizo estallar los confines del huevo cósmico y liberó a las divinidades opuestas del orden y el caos. Los Chogones de Norteamérica (¡es de atención viniendo de estos rumbos!) mencionan a la humilde focha quien rescató con su pico un poco de barro de la infinita extensión de agua y que el Todo Espíritu convirtió en tierra seca. Mientras tanto, en las islas del sureste asiático se dice que fue un ave servicial, la golondrina, la que contribuyó a la formación de la tierra. En Egipto, ¡el gran Egipto!, el acto primordial de la creación consistió en la aparición de un montículo de tierra que surgió de un abismo acuoso llamado Nun.

¡Qué interesante! En estos casos citados, el significado inicial de la creación es la aparición de la diferenciación y la pluralidad en lugar de la indiferenciación y la unicidad. Lo mismo ocurre en la Biblia, libro sagrado de los cristianos, en donde crear es separar, ordenar, diferenciar; lo que se encontraba en la oscuridad, en el caos, viene a la luz. ¿Cuándo habrá entrado a formar parte de nuestra creencia universal que lo indiferenciado y lo único es lo bueno? Veamos más ejemplos.

En la mitología china, cuando el divino antepasado Pangu llevaba 18 mil años creciendo en el interior del huevo cósmico, eclosionó y se dividió en dos partes: una iluminada formó el cielo y otra, oscura, la tierra. En algunas tradiciones mexicanas, la creación se realizó cuando Ometecuhtli, señor autocreado de la dualidad, se dividió en sus dos aspectos, el masculino y el femenino, bajo la forma de Ometeotl y Omecihautl, padres de los dioses.

Rescatemos otro elemento recurrente: lo blanco, claro y brillante representa lo bueno, el orden; mientras que lo negro, lo oscuro, la oscuridad, lo opaco, simboliza lo malo, el caos. También encontramos, no en pocas ocasiones, que la creación es posible gracias a la muerte como sacrificio. El divino Pangu, anteriormente citado, da su vida para que pueda existir el mundo. Agotado por la tarea de separar el cielo y la tierra, Pangu se tiende a descansar y muere. Las diversas partes de su cuerpo se transforman

²¡Con minúscula, por supuesto, porque éste no es el verdadero Dios!

en los múltiples rasgos de los cielos y del paisaje de la tierra. Fue necesaria la muerte de Pangu para que surgieran las cosas.

De igual manera leemos en la tradición india. Purusha, un ser primordial, ofrece también su vida y las partes de su cuerpo se convierten en los múltiples componentes del universo: dioses, hombres y animales.

En aquel tiempo Jesús dijo a sus discípulos: en verdad, en verdad os digo que si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto. El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna. Si alguno me sirve, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor. Si alguno me sirve, el Padre le honrará. (JUAN 12, 24-26)

También para los habitantes del Sahara el mundo fue creado con los anillos de la serpiente cósmica Minia, primera creación de dios, y que fue inmolada. Este acontecimiento se rememora en la región con sacrificios animales aún en la actualidad.

En algunas mitologías la lucha entre el orden creador y el caos destructor adopta la forma de un ciclo perpetuo de creación y destrucción mediante el cual cobran vida los mundos. Prestemos atención: caos es igual a destrucción y orden a creación. En Norteamérica, los hapis hablan de una serie de mundos, el primero de los cuales fue destruido por el fuego, el segundo por el hielo, el tercero por el agua. El cuarto mundo es el actual. De igual forma sucede entre los aztecas quienes hablan de cinco mundos, destruidos por los conflictos entre los hijos divinos del señor de la dualidad. Y en el hinduismo, el gran Visnú, al descansar entre los anillos de Ananta, la serpiente cósmica, en las aguas del caos, hace surgir un loto de su ombligo del que sale el dios creador Brahma. De la meditación de Brahma nace el mundo que existe por un gigantesco período de tiempo hasta que acaba de volver al caos y disolverse, si bien surge un nuevo universo a partir de ese caos, exactamente de la misma manera. En la mitología egipcia también se predica que el universo regresará al caos tras el cual comenzará un nuevo ciclo de creación.

La catástrofe universal se asoma igualmente en casi todas las civilizaciones. Es un castigo que infligen los dioses por la estupidez o la maldad de la humanidad. En la mitología griega, Zeus envía una gran inundación para castigar a la humanidad por las fechorías del titán Prometeo cuyo hijo, Deucalión, construye un arca y sobrevive junto a su mujer, Pirra, para establecer la raza humana. En India, Manu, el primer hombre, se gana la gratitud de un pez pequeño al que salva de que se lo coman otros peces mayores. Cuando el animal alcanza un tamaño gigantesco previene a Manu del

advenimiento de una catástrofe cósmica y le da instrucciones para construir un barco y llenarlo con la semilla de todas las cosas.

En algunos relatos, el mundo que surge del desastre es mejor que el anterior.

En la cultura andina, el dios Sol, tras provocar una inundación que devasta la tierra, envía a su hijo Manco Cápac y a su hija Mama Ocllo, a enseñar las artes de la civilización a los supervivientes. Mientras tanto, Yao, al sur de China, narra cómo un hombre atrapa al dios Trueno, responsable de una inundación de la tierra. El prisionero escapa con la ayuda de los hijos de aquel hombre, un chico y una chica, a quienes recompensa con un diente que se convierte en una enorme calabaza. Cuando el dios recobra la libertad se produce de nuevo una inundación que anega por completo la tierra. El hombre asciende flotando hasta el cielo en un barco y convence al Señor de los Cielos de que ordene al dios Trueno que detenga el diluvio, cosa que ocurre de un modo tan repentino que el hombre muere cuando la embarcación golpea el suelo, mientras que sus dos hijos se salvan en el interior de la calabaza. Se casan y la muchacha da a luz una bola de carne. La cortan en pedazos, los soplan y el viento los transporta hasta los cuatro rincones de la tierra, en donde se transforman en personas.

Señalemos lo que aparece y parece evidente en estos relatos, tanto los de creación como los de destrucción: el caos es destrucción y confusión y el orden es creación. Ya habíamos señalado que el Dios del Génesis crea ordenando. El caos es entonces desorden. Recordemos, como dijimos, otro mito: lo blanco, la claridad, es bueno y lo negro, la oscuridad, es malo. Pero, en realidad, lo contrario del orden no es el caos.

2. El mito del orden/creación – caos/destrucción

Hesiodo se refiere al caos como una especie de espíritu abstracto e indeterminado, confusión de los elementos y de la materia antes de la creación y Miguel Ángel, en la capilla Sixtina, expresa pictóricamente el caos representando a Dios en actitud de separar la luz de las tinieblas.

Sin lugar a dudas encontrarse en medio de la oscuridad y luego iluminar el lugar produce una sensación de alivio, de seguridad. Psicológicamente resulta más tranquilizante estar en donde hay luz. En los lugares oscuros nos da miedo movernos, el no poder distinguir una cosa de otra resulta angustiante. Durante la noche dormimos; en ausencia de luz permanecemos quietos, inmóviles, podríamos golpearnos unos con otros o con las cosas. La luz, por el contrario, nos permite movernos, distinguir a las

personas y los objetos; nos permite interactuar con ellos con delicadeza, sin hacernos daño. La luz es vida, las tinieblas es muerte. Sin embargo, biológicamente comprobamos que aún en la oscuridad o en la ausencia de luz es posible la vida.

Esta situación de confort es lo que ha hecho que se emplee la metáfora de la luz para hablar de lo bueno, del orden. Estar en la luz es estar en lo correcto, estar en las tinieblas es caminar por el sendero equivocado. Sin embargo, ésta no es la única experiencia del ser humano con respecto a la oscuridad y la luz. Una persona no vidente podría narrar, sin duda, otra experiencia muy diferente. La ausencia de luz no es sinónimo de desorden. En esa “oscuridad” hay orden, hay creación, hay vida. La luz (y la ausencia de ella) en nuestros ojos no es lo único que nos permite ver, distinguir, conocer. El ser humano es tan complejo que al perder la capacidad de captar la luz con los ojos se fortalecerán otros sentidos con los que se captará esa misma luz. Quien ve y distingue los colores pierde con frecuencia la capacidad de escuchar. El o la no vidente captan la luz (o ausencia de ella) de nuestros rostros. Con sus manos son capaces de crear y distinguir rasgos que los videntes no distinguimos. Pero eso no es todo. Nos rodean (aunque hagamos nuestros mejores esfuerzos por ocultarlos) seres humanos que han adoptado un estilo de vida completamente otro al socialmente aceptado: lo negro, la oscuridad es vida, su vida, es bondad.

El hombre que se encuentra enfrentando al caos y al sinsentido, al sufrimiento y a la muerte, a la negatividad de la vida y a la amenaza de una naturaleza salvaje e inhóspita muchas veces encuentra un por qué y también un instrumento de defensa y un modelo de comportamiento en el relato mitológico. (ESTRADA DÍAZ, 1992, p. 156).

Habremos, posiblemente, oído hablar o leído algo sobre la teoría del caos. Pues bien, existen en el cosmos conocido (¡no sabemos qué hay más allá!) sistemas dinámicos estables, inestables y caóticos. Los primeros tienden a lo largo a un mismo punto (atractores), no varían sensiblemente. Los segundos escapan por lo general de los atractores mientras que en el sistema caótico encontramos los dos comportamientos. El sistema caótico, el caos, no es ausencia de orden sino un orden distinto. Los sistemas caóticos son representantes de un mundo alternativo en el que los procesos ocurren de una manera muy diferente a lo acostumbrado. Sólo conocemos un mundo y su dinámica y creemos, o nos han hecho creer, que es el único. Sucede que los mitos son una suerte de imposición en la que nos encontramos los individuos de determinadas

sociedades en las que participamos.³

El mito del orden o superstición del origen expone que existe un dios que establece ese orden el cual debe ser desvelado o recuperado. En la teología cristiana se habla de La Revelación. Dios decidió comunicarse con el ser humano para comunicarle este orden, esta verdad. El dios judeo-cristiano que hizo todas las cosas, que creó el universo, quiere restablecer la comunicación con el ser humano, perdida o interrumpida por el pecado. Hay una verdad que mostrar y ésta sólo Dios – el judeo-cristiano – puede mostrarla. Esta verdad implica un orden cósmico al que hay que regresar. ¿Por qué el mito judeo-cristiano debe ser el referente de todos los seres humanos del orbe?

El ser humano necesita verdades a las cuales asirse, necesita reconocer un orden, un sistema de valores y principios. El mito es una narración etiológica en la que se establecen los principios y orígenes del cosmos, de la historia y del hombre y en los que se da un mensaje sobre el significado de esas realidades.⁴ Los mitos son narraciones sagradas en las que se nos habla de los orígenes de los dioses y de los hombres. Estos orígenes son el principio y fundamento del cosmos y de la historia. Lo que sucedió a los dioses sucede también a los humanos. El orden conocido es de origen divino. No hay que cuestionarlo para no molestar a los dioses.

Hemos renunciado a la libertad porque se nos ha enseñado que La Verdad nos hace libres pero ¿no deberíamos invertir los términos y decir que la libertad es la que nos hace verdaderos? El mito configura valores e implica una renuncia a la libertad en la medida en que impone un modelo acabado y definitivo y supone una renuncia a la absoluta inicialidad del ser humano. Los dogmas son mitos impuestos a los seguidores de determinado grupo o grupos religiosos. Así, la religión o religiones son respuestas de sentido que se expresan de forma simbólica y que intentan ofrecer modelos dándole un significado, en conexión con la revelación de la divinidad. Son respuestas, no La Respuesta.

Es interesante constatar que existe una relación estrecha entre el mito de origen y creación y la soteriología. En efecto, abrazar el orden establecido, recuperarlo, volver a él, es optar por la verdad, significa conversión, salvación. Quien está en el orden establecido está en la ruta de la salvación. Seguir otros dioses, vivir de acuerdo a otros ordenamientos significa rechazar la salvación ofrecida. Pero, ¿Salvarse de qué? “¿Por qué el ser humano desea salvarse (...)? ¿Qué es lo que hay en la raíz de la preocupación

³Véase L. Kolakowski. *La presencia del mito*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1972, p. 27.

⁴J. A. Estrada Díaz, *idem*.

humana última?" (PANIKKAR, 2000, p. 112).

Pero, ¿No será que esas verdades que hemos adoptado como definitivas no son más que posibilidades, órdenes posibles? Entonces, ¿No habrán otros mundos posibles?

Quisiera en lo que sigue colocar *vis-à-vis* dos posiciones que representan, podríamos decir, dos mundos posibles. Me refiero a la conocidísima filosofía y teología aristotélico-tomista y la filosofía de uno de los principales representantes del budismo Mahâyâna, el sabio y maestro Nâgârjuna. Como probablemente ésta última sea completamente desconocida para algunos (yo incluido), me permitiré hacer en su momento una pequeña introducción.

3. La metafísica y la antropología

3.1 La Metafísica

Tanto Aristóteles como santo Tomás admiten la existencia de seres substanciales, es un hecho evidente para ambos que impone la experiencia inmediata de lo creado.

3.1.1. Metafísica aristotélica

Como ya hemos de saber, la sustancia es en Aristóteles la forma privilegiada de ser. El ser no es algo que se da en un sujeto sino que es el sujeto mismo. Las otras formas de ser se dan necesariamente en la sustancia, y Aristóteles las llama accidentes:

Accidente se dice de lo que se encuentra en un ser y puede afirmarse con verdad, pero que no es, sin embargo, ni necesario ni ordinario"... "El accidente se produce, existe, pero no tiene la causa en sí mismo, y sólo existe en virtud de otra cosa. (ARISTÓTELES, Metafísica, libro V, 30).

Junto con la sustancia están las categorías del ser: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión. "El ser en sí tiene tantas acepciones como categorías hay, porque tantas cuantas se distinguen otras tantas son la significaciones dadas al ser" (ARISTÓTELES, Metafísica, libro V, 7). En la medida en que todas las formas de ser accidental remiten a la unidad de la sustancia, la unidad del ser queda garantizada:

El ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre; mas así como por sano se entiende todo aquello que se refiere a la salud, lo que la conserva, lo que la produce, aquello de que es ella señal y aquello que la recibe; y así como por medicinal puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquello que posee el arte de la medicina, o bien lo que es propio de ella, o finalmente lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma el ser tiene muchas significaciones, pero todas se refieren a un principio único.

(ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro IV, 2)

Preguntarse por el ser es preguntarse por la substancia: “Así el objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse ésta: ¿qué es la sustancia?” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro VII, 1). La sustancia es, entonces, el individuo concreto, mientras que lo que ordinariamente llamamos "cosas" u "objetos", es decir, esta silla, este perro, Carlos o Juan, son los accidentes. Agreguemos que la sustancia adquiere las características de la experiencia (concreto, particular) sin perder por ello la referencia a lo universal, a la esencia. En la medida en que definimos un objeto, lo conocemos, por la esencia. La sustancia primera, el ser, es el individuo; la esencia, aquello por lo que conocemos el ser, es llamada por Aristóteles sustancia segunda.

Sustancia se dice de los cuerpos simples, tales como la tierra, el fuego, el agua y todas las cosas análogas; y en general, de los cuerpos, así como de los animales, de los seres divinos que tienen cuerpo y de las partes de estos cuerpos. A todas estas cosas se llama sustancias, porque no son los atributos de un sujeto, sino que son ellas mismas sujetos de otros seres. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro V, 8)

La sustancia es para Aristóteles un compuesto de materia (*hyle*) y de forma (*morphé*)⁵. Este compuesto de materia y forma es indisoluble, de modo que no es posible separar realmente una de la otra; esto es posible únicamente en el pensamiento, es decir, la materia y la forma sólo pueden ser pensadas como realidades distintas. La materia próxima es la sustancia de la que están hechas las cosas y la materia prima el sustrato último e incognoscible y desprovisto de forma. Esta última – la forma – representa lo que hay de universal en la sustancia. Conocemos las sustancias por su forma. En síntesis, la sustancia es aquello que, más allá de los cambios, supone la *permanencia* de un sustrato de naturaleza determinada. Recordemos este término – *permanencia* – porque luego lo retomaremos.

3.1.2 *Metafísica Tomista*

Santo Tomás retoma el pensamiento de Aristóteles y lo completa o reforma de tal manera que sea conciliable con el cristianismo. Santo Tomás desarrolla las nociones de esencia y existencia procedentes de los comentaristas árabes y judíos de Aristóteles. Con este principio se completa el esquema aristotélico sobre los entes. También asume dos principios platónicos. Por un lado, la participación, y, por otro lado, la causalidad

⁵ De ahí el término hilemorfismo.

ejemplar, pero no de las ideas respecto al mundo sensible, sino Dios como modelo que imitan imperfectamente las criaturas. Por último, le servirá, especialmente en la imagen jerárquica del Universo y como una de las demostraciones de la existencia de Dios, el principio de los grados de ser o perfección. Es este un principio neoplatónico, no señalado por Platón, pero que coherente con el de participación, explica la mayor o menor lejanía a la causa primera (Dios), la mayor o menor participación en su perfección.

Tomás de Aquino da una visión jerárquica y piramidal de la realidad creada. Supone de entrada una separación infinita entre Dios y las criaturas. Ningún ser recibe la plenitud de la perfección divina. Dios no crea más "dioses", sino seres que reciben la existencia en el acto creador. Pero ninguno de esos seres que recibe la existencia puede serla. Son seres compuestos y por lo tanto estructurados según esa composición.

En el esquema tomista encontramos una jerarquía que va de mayor a menor simplicidad. Quienes se encuentran más cerca de Dios son los ángeles que sólo tienen una composición entitativa, sólo poseen formas sin materia. Son formas puras. En un punto inferior están los hombres (ser humano) quienes tienen alma (forma sustancial) unida a un cuerpo (materia). El ser humano es una sustancia racional. El Aquinate afirma que la manera como el ser humano conoce es clara expresión de su situación intermedia entre lo meramente corporal y lo espiritual. El cuerpo permite conocer inicialmente de manera sensible y el intelecto le ayuda a abstraer. Por otro lado, el alma, aunque se encuentra estrechamente vinculada al cuerpo, existe de manera independiente por sus funciones superiores (entendimiento y voluntad). El alma es una sustancia incompleta. Los animales y las plantas no pueden existir sin la materia pues no realizan operaciones al margen de la materia y lo sensible. Son, por tanto, un grado inferior del ser en la estructura jerárquica planteada por santo Tomás. Finalmente, Las formas de los seres inertes, y de los elementos primeros, por actuar directamente sobre la materia prima, son las más imperfectas.

Reconocemos aún, en un grado inferior, los accidentes que no existen si no es dependiendo de otros (substancias). En la parte más baja de la creación se encuentra la pura potencialidad de ser, es decir, lo que nunca es sin un acto o forma, es decir, la materia prima.

En esta concepción de todo lo creado, une, por último, a estos conceptos, la distinción entre esencia y existencia que sería la gran innovación ontológica respecto a Aristóteles. Esto permite entender el orden de los seres contingentes, orden participado,

compuesto y finito, ni apariencias ni partes del SER, porque han recibido el acto de ser, por medio del proceso causal que es la creación.

3.2 La Antropología

La antropología de Aristóteles es una aplicación de su teoría hilemórfica. Llega el filósofo a una concepción unitaria que considera al alma como la forma del cuerpo, indisolublemente ligada a él, pero, aún así, manteniendo un dualismo alma y cuerpo. Santo Tomás, por su parte, no se apoya en un razonamiento metafísico. Su punto de partida no es Dios, sino la evidencia del mundo exterior, la realidad material captada por los sentidos.

El pensamiento antropológico tomista se halla disperso, no sólo a todo lo largo de las tres partes de la *Suma Teológica*, sino también en la *Suma contra Gentiles* y en muchos otros escritos (comentarios, opúsculos o cuestiones). Repasemos algunas de sus principales ideas.

3.2.1. Antropología aristotélica

Como decíamos, Aristóteles explica el fenómeno de la vida utilizando los mismos conceptos de su física y metafísica. Esta concepción se conoce hoy como el organicismo.

Aristóteles habla del alma humana⁶ no como algo separado del cuerpo. El alma no subsiste en sí misma y no es una sustancia; lo que es sustancia es el hombre que es un compuesto de cuerpo y alma: “Todo cuerpo natural, pues, que posee la vida, debe ser sustancia, y sustancia de tipo compuesto” (ARISTOTELES, Del Alma, 412, a.). Por esto, para Aristóteles un estudio del alma implica un estudio general del ser vivo: vegetales, animales y hombres. Todo ser vivo se caracteriza por el hecho de que realiza por sí mismo una serie de funciones fundamentales: se alimenta, crece y perece según su naturaleza.

Tratemos de resumir: el hombre consta de cuerpo y alma, es un conjunto sustancial, «hilemórfico», es decir, el cuerpo funciona como materia y el alma como forma. Así, la unión del cuerpo y el alma es una unión sustancial, como es la unión que existe entre la materia y la forma. Entre el cuerpo y el alma hay una fusión que hace no se trate de dos entidades sino de una nueva sustancia que se llama Hombre. Cuerpo y

⁶ También habla del alma en el resto de los seres vivos y se refiere a las muchas acciones, operaciones y funciones que realizan (sentir, nutrirse, pensar, entre otras).

alma producen unidad de movimiento, de acciones, de operaciones. Hablamos, entonces, de actividades humanas no de actividades del cuerpo o del alma. Cuando el cuerpo deja de cumplir sus funciones es porque ha perdido su forma de alma. Desaparecen juntos. El conocimiento, por ejemplo, es humano, conoce el hombre, con su cuerpo y alma.

Finalmente, la vida, para Aristóteles, tiene muchos sentidos,

Ahora bien: la palabra vivir tiene muchos sentidos, y decimos que una cosa vive si está presente en ella cada una de las cosas siguientes: mente o pensamiento, sensación, movimiento o reposo en el espacio, además del movimiento que implica la nutrición y el crecimiento o corrupción. (ARISTOTELES, Del Alma, 413, a.).

3.2.2 Antropología tomista

Santo Tomás, por su lado, empieza afirmando la existencia de un cosmos objetivo, que constituye un todo estructurado y cuyas partes son interfuncionales y se ordenan jerárquicamente unas a otras:

El universo se compone de todas las criaturas, como un todo de sus partes. Si quisiéramos inquirir el fin de todo, hallaríamos, primero que las partes se ordenan a sus propios actos, como el ojo para ver. Luego, que las partes menos nobles están ordenadas a las más nobles, como los sentidos al entendimiento y los pulmones al corazón. En tercer lugar, que el conjunto de las partes tiende a la perfección del todo (ST, I, 65, 2 c.).

En este universo tomista, el hombre (ser humano) ocupa un lugar especial y determinado. Según Tomás, el hombre es como una recapitulación de toda la naturaleza:

Se compone, en cierto modo, de todas ellas (cosas naturales), puesto que su alma racional participa del género de las sustancias espirituales, y participa también de los cuerpos celestes, en cuanto que posee un cierto alejamiento de contrarios debido al máximo equilibrio de su complejión; tiene los elementos físicos en su substancia... A esto se debe que se llene el hombre 'mundo menor', porque todas las criaturas del mundo se encuentran, en cierto modo, en él. (ST, I, 91, 1 c.).

El hombre no es un ser más. Aunque ciertamente tiende a la perfección como todas las cosas, se encuentra en la cima, en la cúspide, dando sentido a toda la creación. Las cosas pertenecen a categorías más o menos inferior según la perfección que encierren. Lógicamente hemos de esperar que una categoría superior encierre la perfección de las inferiores. Así, el hombre pertenece a la categoría superior de los

seres vivos: “El grado más perfecto de vida es el hombre”(ST, I, 72, art. único, ad 1m).

También leemos:

El grado más elevado al que pueda llegar todo el movimiento generador del universo es el alma humana, y a ella tiende la materia como su forma última. Los elementos simples se ordenan a los cuerpos mixtos; estos, a los seres vivos; estos, a las plantas; estas, a los animales; y estos al hombre; el hombre es, pues, el fin de todo el progreso generador universal (SCG, III, 22).

Es hombre es, pues, un ser original. Pero, en última instancia, ¿en qué consiste su originalidad y novedad? Para responder a esta pregunta debemos tener claro cuáles son las actividades que le son propias.

En primer lugar tenemos la actividad intelectual: “La naturaleza de cada ser se manifiesta por su operación. Más la operación propia del hombre, en cuanto hombre es la de inteligir (*intelligere*), ya que por ella trasciende a todos los animales” (ST, I, 76, 1 c.).

En segundo lugar menciona santo Tomás la actividad de transformación, es decir dar nuevas formas a materias del entorno humano, esto es: el "orden práctico". Este orden se opone al orden puramente cognitivo, pues por él el hombre tiende a otra cosa distinta del solo conocer.

Para Tomás de Aquino el alma no es una sustancia completa e independiente:

El cuerpo y el alma no son dos sustancias actualmente existentes, sino de ellas hácese una sola sustancia existente; el cuerpo del hombre no es actualmente el mismo cuando el alma esta presente que cuando está ausente, pues quien le da el ser actual (de cuerpo humano) es el alma (SCG, II, 69).

Para Tomás, no es el alma la que entiende y el cuerpo el que siente, “porque uno mismo es el hombre que a un mismo tiempo percibe que entiende y que siente” (ST, I, 76, 1 c.). Porque el ser humano no está compuesto de dos sustancias autónomas y asociadas, sino que es una sola sustancia en la que puede distinguirse dos aspectos o dos factores inseparables, cuando sentimos es el hombre todo el que siente y cuando entendemos lo hacemos "sentientemente", por la misma razón.

Finalmente, quisiera subrayar que para Tomás de Aquino el cuerpo o lo material es importante. El elaboró una concepción *materialista* del universo y del hombre, opuesta por igual a los monismos espiritualistas o materialistas y al *dualismo*. El placer es natural y necesario para la vida del hombre: “el hombre naturalmente apetece los

placeres que le convienen” (ST, II-II, 141, 1):

Todas las cosas deleitables cuyo uso posee el hombre se ordenan, como a su fin propio, a satisfacer alguna necesidad de esta vida...” (ST, II-II, 141, 1).

Y se considera necesario "aquello sin lo cual una cosa no puede subsistir convenientemente" (ST, II-II, 141, 1).

Existen placeres que no son necesarios y que no se oponen a la salud y al bienestar: "de ellos hace uso el virtuoso según las circunstancias de lugar, tiempo y costumbres de aquellos con quienes convive (ST, I, 41, 6 ad 2m).

Cuando Tomás habla del hombre o ser humano se refiere al hombre singular, al individuo de carne y hueso, mujer y hombre, un ser *uno en sí y separado de cualquier otro*. Así se oponía radicalmente a lo que enseñaba el canónigo Siger, a saber, que existe un alma intelectual única para toda la raza humana, es decir un principio supra-individual y divino, uno para todos los hombres.

Llegados a este punto nos preguntamos: ¿No serán ambas propuestas, la de Aristóteles y la de Tomás de Aquino, y con en ellas la de “Occidente”, una propuesta, una posibilidad o posibilidades, entre otras? ¿No habrán otros “órdenes” o “mundos” posibles?

Segunda Parte. En Oriente.

1. Introducción

La tradición oriental es muy amplia; quisiera en las líneas que siguen hacer referencia a una de ellas, a saber, el budismo, sobre todo el pensamiento que nació con el sabio Nâgârjuna quien dio una nueva orientación al budismo.

R. Panikkar desarrolla el tema de las diferentes cosmovisiones; afirma que “En última instancia las divergencias tanto intelectuales como políticas de la humanidad provienen de lo que he llamado conflicto de “kosmologías””. (PANIKKAR, 2000, p. 83). La cosmovisión es una experiencia del mundo mismo en el cual nos encontramos, no es una descripción académica (cosmología). Por eso mismo quisiera detenerme a describir, de manera igualmente breve, la cosmovisión desde la perspectiva del maestro Nâgârjuna. Ubiquémonos antes en su contexto histórico y cultural.

1.1 El Buda

Siddhârtha Gautama, nacido en Lumbinī (Nepal), vivió aproximadamente entre

los años 566 y 478 a. C., una época de grandes cambios culturales, a finales de lo que se conoce como periodo védico, esto es, cuando se terminó de escribir el Rig Vedá (texto sagrado hindú).

Si bien la India estaba dividida políticamente, el hinduismo se había universalizado. Efectivamente, la concepción del mundo, del ser humano y de Dios que dominaba era la de los Vedas. Los *Upanishads*, obras sagradas del hinduismo, reinterpretan el hinduismo presentando un principio absoluto del universo, una fuerza misteriosa e indefinida que lo anima todo, llamada Brahman.

El brahmanismo cree en las castas que ya conocemos y que dividen la sociedad. Recordemos brevemente en qué consistían. En primer lugar tenemos los *brâhmanes*, sacerdotes y teólogos, quienes representan la casta superior. Después de éstos, procedentes del pecho y los brazos de Brahman, están los *kshatriyas*, es decir los militares. Enseguida tenemos a los *vaishyas*, procedentes de las piernas de Brahma y, finalmente, los *shûdras*, dedicados a las faenas del campo y que procedían de los pies de Brahma. Es obvio que este sistema de castas afectaba la vida de hombres y mujeres y de la sociedad misma.

Es en este contexto histórico que aparece Siddhârtha Gautama predicando una nueva concepción de vida – que se apartaba del hinduismo tradicional – basada en “cuatro verdades” sobre el dolor y en el *Nirvana* como liberación. Desde entonces se conocen numerosos discípulos organizados en vida monástica y un gran movimiento religioso-filosófico en todo el mundo, incluida nuestra nación, Costa Rica.

1.2 Los libros sagrados budistas

Buda no escribió nada (¡Qué interesante!), sus enseñanzas fueron reportadas, al principio oralmente y luego por escrito, por sus más cercanos discípulos. Sin embargo, los textos que los budistas reconocen como sagrados constituyen un número impresionante. Es obvio que el canon budista está constituido por obras que recogen tanto las enseñanzas de Buda como de algunos budistas posteriores.

Se conservan dos grandes colecciones o cánones de libros sagrados budistas, llamadas Canon *Pâli* y Canon *Sánscrito*. La primera se usó en el sur de la India y lleva el nombre de la lengua en que fue escrito. La segunda fue redactada en sánscrito y su origen se halla en noreste de la India.

El canon *Pâli*, conocido también como Tripitaka (Tres cestos), se divide en tres partes: la *Sutta*, el *Vinaya* y el *Abhidhamma*. La primera parte recoge las enseñanzas de

Buda, la segunda constituye las reglas monásticas y la tercera, de carácter especulativo filosófico, es una ulterior profundización de la doctrina contenida en el Sutta.

Existen otros libros que aunque no son considerados canónicos gozan de gran autoridad tales como Dhammapada, el Dipavamsa y Mahavamsa, entre otros.

El canon sánscrito admitió inicialmente una división idéntica a la del Tripitaka pero luego optó por otra en nueve partes: Prajñâpâramitâ, Lalitavistara, Saddharma-Pundarîka, Gandavyûka, Dashabhûmîshvara, Samâdhirâja, Saddharma-Lankâvatâra, Tathâgataguhyaka y Suvarnaprabhâsottama. A esta lista deben agregarse otros también considerados canónicos.

Es importante mencionar en este momento que el budismo ha dado lugar a una diversidad de tendencias ortodoxas y heterodoxas. Dado que en el budismo no hay una autoridad doctrinal y disciplinar que se arrogue el derecho de interpretar la ley y la norma de vida, era natural que surgieran numerosas escuelas o grupos que defienden su propia concepción doctrinal. Algunos autores afirman que pueden hallarse toda clase de interpretaciones que van del realismo hasta el idealismo y desde el puritanismo hasta la absoluta relajación.

Es claro que con la formación y delimitación del canon se van igualmente delineando las tendencias hasta que aparecen las escuelas propiamente dichas.

1.3 Las escuelas Hînayâna y Mahâyâna.

Los estudiosos del budismo admiten unánimemente esta división y dentro de ellas se ubican todas las demás. Es obvio que las escuelas se fueron precisando con el tiempo, sobre todo en el período llamado escolástico.

1.3.1 La escuela Hînayâna.

Este es un término sánscrito que significa “Pequeño Vehículo”. Esta escuela debe ubicarse sobre todo en el sur de la India. Su principal característica es el rechazo de la especulación metafísica, es decir, no les interesa la teoría sino la práctica. Dicen inspirarse en las enseñanzas de Buda y siguen principalmente el canon Pâli.

Esta escuela practica la autorrepresión y el monje busca su propia salvación (liberación del dolor). Una de las doctrinas más característica de esta escuela es lo que se conoce como el *realismo del conocimiento*.

1.3.2 La escuela Mahâyâna.

O “Gran Vehículo”. Aparece como escuela hacia el siglo II a.C., como reacción a la anterior escuela. Tiene, por lo tanto, una mayor tendencia a la especulación filosófica. Busca una explicación o interpretación de la ley (Dharma), una sabiduría superior y trascendente. Esta escuela se caracteriza por una marcada preocupación por los demás. Es así como surge la figura del Bodhisattva o santo que ha llegado ya a la perfección, pero posterga la entrada en el Nirvana para ayudar a otros a alcanzarlo.

Según el *Mahâyâna*, la salvación no está ligada a la represión ascética sino más bien a una vía media, es decir que la salvación se consigue en la vida normal. Todas las acciones honestas son camino de salvación. En lo filosófico esta escuela tiene una posición más idealista por lo que a nivel filosófico de aquí se puede deducir la metafísica de fondo que la sostiene.

Si bien no existe un canon *Mahâyâna*, cumplen la misma función los “sutras Mahâyânas” en los que se advierten tres tendencias que van a dar origen a otras escuelas. En primer lugar está la Escuela del vacío o *Shuûnyavâda*, luego la Escuela de la mente o conciencia, *Vijñânavâda* y finalmente el *Amidismo*.

1.3.2.1 *Nâgârjuna*

La escuela Mahâyâna presenta la vía media como el camino de salvación. Los mahâyânistas mostraron se preocupaban por los otros, cosa que no encontramos en los hinayanistas. Esa es la principal revolución de esta escuela.

¿Quién es y qué papel jugó en el contexto de la escuela Mahâyâna?

Nâgârjuna, llamado por algunos «el segundo Buda», vivió probablemente entre el 150 y el 250 a. C. De hecho, no tenemos mucha información ni de su vida ni de sus escritos. Nos dejó una reflexión crítica muy fina de la filosofía budista, sobre todo lo relacionado con el substancialismo, la epistemología y la práctica budista. La filosofía de Nâgârjuna es muy importante por cuanto se atrevió a criticar también la filosofía occidental aceptada como un hecho. Efectivamente, Nâgârjuna rechazó todo lo que se había dicho en Occidente sobre la existencia de sustancias permanentes, la linealidad y a dirección única del movimiento de causalidad, la creencia en la identidad o el sí mismo, la separación entre comportamientos buenos y malos. El es considerado como el fundador de la escuela filosófica llamada del «Medio» o *Mâdhyamaka*.

Nâgârjuna es de lejos el filósofo budista más importante después de Buda. Su pensamiento influyó a todos aquellos que vinieron después al proponer la «vía media» (*Mâdhyamaka*) basada en la noción de vacuidad (*sûnyatâ*). Vacuidad no es sinónimo de

nihilismo (abhava) sino de ausencia de una existencia autónoma (mihsvbhava). Negar la autonomía no es una privación metafísica o existencial, ello nos ofrece ante todo la posibilidad de una liberación al mostrarnos la interdependencia de todo cuanto existe dentro de los cuales está, por supuesto, el ser humano y la manera de conducirse tanto en lo individual como socialmente. El concepto – śūnyatā – invita a pensar en el incesante cambio de las cosas, jamás concluido. Parecen claras las implicaciones a nivel de la ontología, la epistemología y la ética, entre otros.

Nāgārjuna definió el mahāyāna como la vía del Bodhisattva, opuesto al hīnayāna, vía del auditor (śrāvaka); la carrera del Bodhisattva es la mejor opción. En el mahāyāna, cada uno, incluso el laico, es animado a tener como objetivo convertirse en Bodhisattva y puede pronunciar los votos. Los Bodhisattvas son numerosos y juegan un papel importante en las prácticas budistas; son seres que habiendo alcanzado la perfección (pāramitā), la práctica de los dones (dāna) y de la sabiduría (prajñā) trascendieron la dualidad entre nirvāṇa y saṃsāra para permanecer activos en el mundo y ayudar a todos los seres a encontrar su liberación. Los practicantes del mahāyāna presentan seguido su objetivo (convertirse en Bodhisattva para salvar a otros) como más altruista que el del théravāda (convertirse en arhat y aspirar solamente a su propia salvación). Para los practicantes del théravāda, el objetivo del Bodhisattva es irrealista para la mayoría de la gente; es mejor que cada uno se concentre en su propia salvación.

2. La propuesta del maestro Nāgārjuna. Metafísica y antropología.

Nāgārjuna, en su *Tratado* (o *Fundamentos*) *de la Vía Media*, desarrolla un concepto que se erige como el cimiento de toda su obra y pensamiento, a saber, *la vacuidad* (śūnyatā) o *existencia en dependencia* (pratīyasamutpāda), origen condicionado. La vacuidad es la verdadera naturaleza de todo cuanto existe, todo es vacío.

La lógica de este sistema o pensamiento es una *lógica de la impermanencia* que quiere escapar a la lógica de los sistemas binarios occidentales en los que una cosa no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo tal y como nos lo han enseñado los griegos, específicamente Aristóteles. El maestro Nāgārjuna afirma la ausencia de naturaleza propia de los seres y de las cosas y demuestra la imposibilidad teórica de un juicio que haga una afirmación a partir de una visión parcial, incompleta, de la realidad, es decir, que no toma en cuenta que lo que es relativo no tiene asidero en la realidad.

En efecto, ser en cuanto existente es existir en dependencia, significa entonces

ser causado, es decir no-ser. Así, no es posible que el ser provenga del no-ser. Nâgârjuna afirma que “Una cosa no nace de sí misma, una cosa no nace de una no-cosa, una no-cosa no nace de sí misma y una no-cosa no nace de una cosa”⁷ (NÂGÂRJUNA, 1995, p. 194). Esto significa que el ser no puede provenir del ser que lo precedió sin que este último desaparezca ya que si así fuera lo que tendríamos sería no una producción sino una continuidad. Sin embargo, si el ser inicial llegara a desaparecer al engendrar el ser producido, estaríamos frente a un ser que surgió de un no-ser lo que es obviamente imposible. Así, nuestro maestro afirma que “Las cosas no nacen de ellas mismas, ellas no nacen de otras cosas. Si existe un nacimiento de sí mismo y de otros, ¿cómo será eso?”⁸ (NÂGÂRJUNA, 1995, p. 195).

Nâgârjuna prohíbe absolutamente la formación de una certeza ontológica. La ausencia de ser propio es la definición exacta de la vacuidad y de ésta no se puede hacer surgir una esencia. El vacío y la ausencia de ser no son un estado en el ser. Así, no poseer naturaleza propia es no participar del ser. Lo que vemos, lo que se presenta ante nuestros ojos, no son más que seres momentáneos, momentaneidad fugitiva y frágil del parecer. La momentaneidad es la ley de la necesidad traducida en términos de tiempo.

Nâgârjuna sabe que su reflexión es radical, por eso él mismo se pregunta, “Si el tiempo depende de las cosas, ¿cómo existiría el tiempo en ausencia de cosas?”⁹ (NÂGÂRJUNA, 1995, p. 179). Aquí introduce la refutación de la división del tiempo en pasado, presente y futuro: “Si el presente y el futuro dependieran del pasado, presente y futuro existirían en el pasado. Si el presente y el futuro existieran en el pasado, ¿cómo dependerían ambos del pasado?”¹⁰ (NÂGÂRJUNA, 1995, p. 176). Si el ser no tiene existencia real, el tiempo no se puede fijar o establecerse en las dimensiones descritas. Así, si no puede asirse de una de estas dimensiones, el tiempo no puede pretender existir plenamente. Para Tomás de Aquino el tiempo es solidario del movimiento, por eso su carácter continuo. Sin embargo, por el hecho mismo que el movimiento es aprehendido como un antes, un después y un durante, el tiempo es percibido como número en el movimiento. Para Nâgârjuna, lo que interesa es que el ser pueda ser reconocido como tal antes de que le concedamos una forma cualquiera. Ese es precisamente el fondo del problema ya que lejos de ser reconocido, el ser es negado, el ser es destituido de su atributo más importante: la realidad. Nuestro maestro juzga necesario cesar de afirmar

⁷ La traducción es mía.

⁸ La traducción es mía.

⁹ La traducción es mía.

¹⁰ La traducción es mía.

la existencia del tiempo por su negación de la ontología: sin ser no hay continuidad y estabilidad, no hay devenir y sin estabilidad no hay ser.

Si nada permanece no habrá entonces producción ni cese. Sin ser, sin sustancia propiamente dicha no hay nacimiento ni muerte. Así, demarcándose de la tradición, el maestro Nâgârjuna elimina tanto el *samsâra* como el *nirvâna*, es decir no hay salvación. El rechazo ontológico de nuestro autor nos conduce a la negación de los dualismos y de las contradicciones: sin ser no hay ni tiempo ni no-tiempo, tampoco aparición ni desaparición, lo cual significa que no hay producción ni cese.

¿Cómo entender esta propuesta? ¿De dónde viene esta idea? Para comprender este pensamiento debemos volver a su idea principal, a saber, la doctrina de la vacuidad.

Para Buda la vacuidad no es otra cosa que el devenir, el constante fluir universal de la realidad, su transformación perpetua a través del ciclo de la vida y de la muerte. Nâgârjuna toma esta noción para crear lo que llamará la *Ley de coproducción condicionada* la cual desemboca en la constatación de que no hay esencia ni sustancia en las cosas. Intentemos sintetizar en qué consiste la doctrina de la vacuidad.

2.1 La Doctrina de la vacuidad

Afirmar la vacuidad es hablar de producción en codependencia o coproducción condicionada. Las cosas o seres que se producen en dependencia, es decir que salieron de una causa condicionada, son vacías, no tienen naturaleza propia. Esto lo que quiere expresar es la interdependencia universal, la intercausalidad. La existencia, afirma J.-M. Vivenza, “no es más que (...) una estructura momentánea de agregados múltiples destinados a la muerte”¹¹ (VIVENZA, 2009, p. 96). Todo está sometido al principio general de contingencia y de impermanencia.

Afirma además que las cosas no tienen ser, están desprovistas de esencia, no tienen sustancia, es decir, son inexistentes. Todo está en constante cambio, no hay nada fijo, de un segundo a otro todo ha cambiado. La impermanencia es la realidad del Todo. No hay soporte permanente en las cosas, el cambio es la única constante. No existe ser ni no-ser, la producción en dependencia es una determinación causal que vacía de sus características ontológicas a los existentes. Lo que nació en dependencia y lo que murió en dependencia no ha existido realmente. Los fenómenos, las cosas, todo depende de

¹¹ La traducción es propia.

todo, no hay separación ni distinción. El caos es, así, la regla. Todo cambia.

Seguramente nos estaremos preguntando: Entonces, si nada existe, ¿qué es todo lo que vemos y sentimos? J. Arnau nos ayuda a comprender:

...el ser humano, como el resto de las cosas, no es sino una colección de realidades elementales, materiales y espirituales que, todas juntas, constituyen su seudoidentidad. El mundo es una ilusión creada por los dharmas, que nos hacen ver “carros” y “personas” donde en realidad sólo existen combinaciones fugaces de elementos (los mismos dharmas) que surgen y desaparecen. (ARNAU, 2005, p. 63).

Así, lo que se produce por causas y condiciones no se produce por sí mismo, por lo que no puede existir en sí mismo. Dado que todas las cosas tienen un origen condicionado son vacías. Esta es la doctrina de la vacuidad propuesta por Nâgârjuna, sin naturaleza propia, no hay sustancia ni esencias, las cosas se apoyan unas en otras, nada es independiente, nada existe de manera autónoma.

Hace falta mencionar, dentro de este sistema de pensamiento, un par de nociones (una noción y su contrario) muy importantes, a saber, el *âtman/anâtman*. Según los estudiosos, la doctrina del budismo primigenio y que corresponde a las ideas de Buda contiene la negación radical del *âtman*, o sea la substancialidad. Eso quiere decir que no hay alma (*anâtman*), no hay un “sí mismo”, no hay sustancia. Por el contrario, en la filosofía o pensamiento de la India que encontramos en gran parte de los textos sagrados, por ejemplo las *Upaniṣad* o el hermoso tratado *La Bhagavad-Gîtâ*, se afirma su existencia.

El maestro Nâgârjuna adhiere a la tradición primigenia del Buda que no admite la substancia imperecedera e inmortal. No hay sujeto empírico ni sujeto absoluto; el primero por cuanto el mismo sujeto empírico necesita de fundamento y el segundo porque en el momento en que se convierte en sustentáculo de algo, pierde su “absolutez” y trascendencia. Como el Buda, Nâgârjuna afirma la pura contingencia, no hay objeto último o sujeto primario de la experiencia humana. Esto, por supuesto, tiene consecuencias concretas, por ejemplo, no hay seres privilegiados en este mundo, no hay sustancias y accidentes, todo es caduco, pasajero e inestable. Nuestro autor afirma: “Las cosas no tienen naturaleza propia porque percibimos su cambio. La ausencia de naturaleza propia en las cosas no existe ya que ellas tienen por naturaleza la vacuidad” (Nâgârjuna, 1995, p. 127).

R. Panikkar nos da una pista fundamental para comprender:

No es que no hay sujeto de inteligibilidad (...) sino que los hay tantos como en cada momento sostienen el flujo constante de todo; esto es, el

sujeto no está sujeto, no es el soporte de cambios que le ocurren en su epidermis, sino que es él mismo el que constantemente transmigra, o mejor dicho, no hay un tal “sí mismo” que se mude de piel, sino que precisamente los “sí mismos” son puros puntos dinámicos; esto es, la totalidad de las cosas no es sino la manifestación de la sinfonía cósmica de todo lo existente, sin que nada necesite sustentarla. Todo es música, no hay partitura. (PANIKKAR, 2000, pp.87-88).

Así, se dice del *âtman* que es inidentificable y que no es más que un simple nombre. ¿Qué es lo que le permite a nuestro maestro hacer este tipo de afirmaciones? La respuesta nos devuelve al inicio: su teoría de la causalidad o doctrina de la *pratiñasamutpâda*. En efecto, dice J. Arnau, la manera en la que Nâgârjuna entiende la causalidad es el centro alrededor del cual orbita toda su filosofía. Sin comprender los métodos y procedimientos de esta forma de ver la causalidad, no es posible entender su manera de hablar. Veamos cómo inicia sus *Fundamentos*:

En ningún lugar descubriremos jamás una entidad que podamos considerar como surgida a partir de sí misma. Tampoco será posible suponer que se origine a partir de otras o pensar que surja como resultado de una combinación de las dos posibilidades anteriores. Por último, carece de sentido pensar que las entidades puedan originarse de forma aleatoria o por azar. (NÂGÂRJUNA, 2005, p. 117).

Como explica J. Arnau, el sabio Nâgârjuna no suprime la causalidad sino que cambia los términos de la reflexión. Efectivamente, normalmente se dice que la causa produce el efecto sin embargo, Nâgârjuna insiste en que sin efecto no hay causa. El hijo hace al padre pero el padre no es padre sin el hijo. “La causalidad es, entonces, una impresión o ilusión causada por la regularidad de los hábitos de la percepción y de la mente” (ARNAU, 2005, p. 119). Si seguimos de cerca esta lógica, debemos entonces afirmar que nada surge y nada perece. Es lo que al inicio de este ensayo llamamos el mito del origen y que J. Arnau llama “la superstición del origen”¹² (ARNAU, 2005, p. 120). La causalidad es sustituida, así, por la relacionalidad. Todo está en relación y en dependencia.

El salto dado por el maestro Nâgârjuna de cara a la tradición budista y, más atrás, *vis-à-vis* de la filosofía india, como vemos, es inmenso. Tratemos ahora de visualizar algunas consecuencias.

¹² La cadena de causas y efectos es una ilusión psicológica que se deriva de nuestra tendencia a pensar que primero nacemos, luego crecemos y finalmente morimos, pero no hay ningún argumento que nos pueda hacer preferir esta opción a la inversa, a saber, que primero morimos, luego rejuvenecemos y finalmente nacemos. Nâgârjuna opta por rechazar ambas.

Conclusiones

En esta última parte intento retomar algunas nociones que se han venido mencionando a lo largo del ensayo y ponerlas en relación. Además, interesa no solamente relacionar conceptos sino también y sobre todo hacer explícitas algunas cuestionantes.

1- Salvación y despertar.

Sin temor a equivocarme, de alguna manera (o con términos similares), la idea de salvación está presente en todas las espiritualidades y/o religiones. La encontramos incluso en el sistema filosófico-religioso¹³ budista. Pero, ¿Por qué tenemos que salvarnos? ¿Salvarnos de qué? ¿Qué connotación tiene el vocablo “salvación” en las tradiciones cristiana y budista?

La resurrección es la esperanza del cristiano; resucitar con Cristo y vencer así la muerte. Alcanzar la salvación es gozar de la presencia de Dios en su reino celestial superando de esta forma la corrupción impuesta por el pecado. Nacemos manchados y toda nuestra existencia en este *valle de lágrimas*¹⁴ será una lucha contra el pecado. Pecado-muerte y resurrección son inseparables. Estas ideas serán fundamentales y marcarán la tradición teológica posterior a los primeros concilios. En las primeras comunidades cristianas las cosas eran ciertamente diferentes.

¿Qué es el pecado? En el Catecismo de la Iglesia Católica encontramos una definición:

El pecado es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hierde la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana (...) El pecado es una ofensa a Dios (...) El pecado se levanta contra el amor que Dios nos tiene y aparta de El nuestros corazones (...) (CATECISMO, 1995, pp. 518-519).

Tenemos claro que esta definición y sus consecuencias aplican para el creyente católico. El pecado es ante todo lo que aleja de Dios pero también la falta de amor para con el prójimo. En la tradición cristiana católica se habla de estar en pecado por lo que podríamos afirmar que el pecado es una acción (se comete el pecado) pero también es un estado (se es pecador). Aunado a lo anterior debemos recordar la condición de

¹³No es de nuestro interés iniciar en este lugar una discusión sobre el carácter religioso-filosófico del budismo. En la historia encontramos quienes defienden ambas posiciones.

¹⁴Expresión harto conocida por los católicos.

pecadores heredada de nuestros padres (pecado original). Esta condición no es para siempre, el perdón se alcanza con la muerte de Jesús en la cruz. Este acto representa la salvación de todo aquel que cree. La salvación para el cristiano no se recibe enteramente en este mundo, es “ya, pero todavía no”. Se ha recibido un adelanto de lo que se dará más adelante.

En el budismo encontramos también una reflexión sobre la salvación aunque debemos tener clara la posición de las diferentes escuelas y la diversidad de términos empleados. Una vez más permanezcamos en el pensamiento de Nâgârjuna.

Como decía, el sabio Nâgârjuna da un salto importantísimo con respecto a lo que se venía afirmando y practicando. Dice este autor: “no hay diferencia alguna entre saṃsâra y nirvana” (NÂGÂRJUNA apud ARNAU, 2005, p. 30). En la tradición de la India y posteriormente extendida al budismo, el nirvana significaba la liberación del renacer y el mundo cambiante de los fenómenos que nos ata a sucesivas reencarnaciones (saṃsâra). En el texto original del maestro Nâgârjuna leemos: “Puesto que ni el sufrimiento, ni su origen, ni su cese existen, ¿Por qué medio se obtendrá el cese del sufrimiento?” (NÂGÂRJUNA, 1995, p. 228). Todo es apariencia, las cosas existen tal y como las vemos momentáneamente ya que todo pasa de un instante al otro. El sufrimiento es apariencia y si entonces no es real, ¿de qué deberíamos pues liberarnos? El nirvana, dirá J.-M. Vivenza parafraseando a nuestro sabio, “nunca se alcanza porque nunca se perdió” (VIVENZA, 2009, p. 112).

Nâgârjuna invita a vivir el momento presente, el ahora, a desenmascarar su apariencia; ni el pasado ni el futuro existen. En la tradición cristiana ha habido tendencia a olvidar el presente y hasta a negarlo pensando en un futuro incierto en el Cielo al lado de Dios. La felicidad no se puede alcanzar aquí, afirman nuestros contemporáneos cristianos, por la imperfección del mundo; estamos destinados a sufrir y soportar este sufrimiento pensando en que todo ha de pasar cuando la muerte nos alcance y nos reunamos así con Dios y todos nuestros seres queridos. Es una mentalidad egoísta e individualista. La verdad es que la felicidad no se puede postergar.

Nâgârjuna afirma que en el nirvana está el saṃsâra y en éste el nirvana. No hay salvación ni sufrimiento aislados, en el sufrimiento está la salvación. Todo depende de todo. Nuestra mente dialéctica ve fenómenos aislados, estamos apegados a la apariencia, a lo que vemos y que creemos es la única realidad.

¿Por qué angustiarse tanto pensando en si estaré actuando conforme a la voluntad de Dios para poder ganar el cielo o su salvación? ¿No estará la salvación

dentro de nosotros mismos y no fuera en un no sé dónde ni cuándo? ¿Salvarnos de qué? ¿De lo que nos han dicho que hay o no hay que hacer? ¿Salvación según quién? ¿Quién tiene la razón?

Existe un elemento en el que encontramos un punto de convergencia: tanto en los textos neotestamentarios como en los textos budistas se utiliza el vocablo *despertar* para referirse a ese momento de liberación o salvación. Jesús se ha despertado, ha resucitado de entre los muertos. Buda ha alcanzado igualmente el despertar interior. Si de algo puede servir esto sería para insinuarnos la necesidad de permanecer despiertos o de despertarnos. La sociedad capitalista de consumo en la que vivimos no quiere seres humanos, necesita con urgencia personas adormecidas. Así, se salvará quien logre mantener los ojos abiertos, quien permanezca despierto para captar los engaños de este monstruo.

2- Existir en dependencia y teoría del caos. Vacuidad, impermanencia, caos y verdad.

La propuesta de Nâgârjuna me invita a pensarme como una parte del todo, a superar el antropocentrismo-humanismo predicado por el cristianismo o los llamados humanistas. Al girar todo en torno al Ser Humano, criatura predilecta y principal de la obra divina, nos es permitido hacer cuánto queramos.

No soy producto ni de la necesidad de un dios ni de su amor. Simplemente existo porque en la contingencia y el caos del universo me correspondió estar aquí. Eso de por sí es maravilloso. La razón de mi estar aquí se encuentra en mí mismo, en mi interior, no fuera de mí. El Dios o los dioses no me hacen existir ni desaparecer; me crea y recrea, me hace igualmente desaparecer, todo lo que está a mi alrededor. Existo en el cambio, el mío personal y el de todo lo que me rodea. Y como todo cambia, todo se mueve, todo se afecta, existo en este instante, no sé si en el próximo estaré aún.

Existo con, por y al lado de otros existentes y sin ellos no podría estar en el mundo. Lo que hago o hacen me afecta y afecta al Todo. Si me muevo o no lo hago afecto al otro o lo otro que también se mueve o podría moverse por mi movimiento, afecto el cosmos. El proverbio chino que se encuentra a la base de la teoría del caos dice que *El aleteo de las alas de una mariposa se puede sentir al otro lado del mundo o el aleteo de las alas de una mariposa puede provocar un Tsunami al otro lado del mundo*. Todo está conectado, no hay independencia o autonomía.

Si nada es permanente, si todo está en constante cambio, si no seré dentro de unos segundos, minutos u horas lo que soy en este instante y todo (s) cambia (n) a mi alrededor ¿Qué debo buscar? ¿Habrà alguna Verdad qué abrazar? ¿En dónde se

encuentra?

3- *Encontrar la verdad vs construirla. La figura del Boddhisatva.*

Me seduce la idea de no tener que buscar una verdad oculta en algún lugar y aceptarla como se acepta algo que se nos presenta de manera claro y transparente. En realida no sólo me seduce, me relaja también. Soy arquitecto o constructor no un cazador de tesoros escondidos.

La verdad, nos ha dicho el maestro Nâgârjuna, se construye. Nuestra búsqueda sincera es la única verdad, todo resulta ser una aproximación. En todo caso, el constante cambio impide la permanencia, no hay verdades eternas, sólo momentáneas. Todos intentan aproximarse. Todos creen tener la verdad en sus manos, pero ¿Quién puede garantizar que mi verdad de hoy sea la misma mañana o dentro de unos instantes? Un sabio afirma y su discípulo repite, pero todo fluye, todo cambia, no hay nada fijo. El sabio cambiará y su discípulo también. No sería la primera vez que un gran maestro deja atrás su pensamiento para proponer otro radicalmente opuesto. Todo cambia, el caos es lo único cierto.

El encuentro con otros existentes me hace cambiar: el sufrimiento de los inocentes, de niños y niñas abandonadas o maltratadas; el planeta que se funde poco a poco; la traición y las palabras hirientes de los que me rodean; el ejemplo de quienes se entregan por los desvalidos; la ayuda silenciosa y desinteresada de otro; la mirada enternecedora de una madre y su bebé; el llanto de un niño o una niña; el abrazo y las palabras tiernas de mis hijos. Y tanto más... Todo eso me hace cambiar, me mueve, me conmueve, me desplaza, me transforma.

En la tradición budista encontramos dos figuras emblemáticas que quisiera presentar, también muy revemente. Se trata del *Arhat* y el *Boddhisatva*. El *Arhat* es aquel que ha alcanzado el nirvana, la más alta perfección o estado pero que, según los principios del Pequeño Vehículo, se queda ahí, “disfrutando” de su estado glorioso, sin preocuparse por los demás y de lo que sucede a su alrededor. Es un asceta que goza de su estado, que ha “triunfado” mediante un esfuerzo personal y radical. Sí, se trata de un esfuerzo personal por llegar o alcanzar el nirvana independientemente de lo que otros estén haciendo. Es una búsqueda individual de la salvación.

El *Boddhisatva* es una figura radicalmente opuesta al *Arhat* en cuanto a que su preocupación principal es la salud o salvación de los demás. Este personaje es algo así como un santo que ha alcanzado ciertamente un estado muy alto de perfección pero que

suspende el “ingreso” al nirvana¹⁵ con el fin de ayudar a los demás a dar pasos importantes. El Boddhisattva es el sabio que se ha vaciado y vive en un estado de permanente conciencia y dasapego. Leemos en el sutra del Diamante:

El Boddhisattva debería pensar de este modo: todos los seres del universo de la vida, ya nazcan de un huevo o de una matriz, de la humedad o milagrosamente, con forma o sin forma, con percepción o sin percepción, a todos ellos conduciré al reino del nirvana. Y aunque incontables seres hayan sido llevados al nirvana, de hecho ningún ser ha sido conducido al nirvana. ¿Por qué? Porque si en el boddhisattva ocurriera la noción de un “ser”, no podría ser llamado “ser del despertar” (bodhi-sattva). Y ¿Por qué? Porque no debe llamarse “ser del despertar” a aquel en el que ocurre la noción de un “yo” o de un “ser” o de una “persona”. (SUTRA DEL DIAMANTE).

El bodhisattva ha despertado a la vacuidad de todas las cosas y reconoce en cada ser o fenómeno la falta de algo consustancial. Él conoce la ilusión del mundo.

4. Otros mundos posibles.

Quisiera, a estas alturas del ensayo, retomar las palabras sabias de R. Panikkar:

Si una determinada filosofía entiende que la filosofía es esto o aquello (...), aplicará el criterio que deriva de su auto-comprensión cuando se acerque a otra filosofía que puede haber adoptado otros criterios para decidir lo que sea filosofía (...). Tendríamos entonces un verdadero “dialogue de sourds”. La palabra filosofía sería equívoca. Para un positivista la metafísica no es filosofía (sino un galimatías mental con una pretensión ilegítima) y para un metafísico el positivismo no es filosofía (sino un juego infantil sin incidencia en la realidad). ¿A quién debemos hacer caso? (PANIKKAR, 2000, p. 41).

¿Deberíamos entonces preguntarnos quién tiene razón entre occidentales como Aristóteles y Tomás de Aquino y orientales como el sabio Nâgârjuna? Esta pregunta nos envía, por supuesto, al mismo tiempo a la cuestión de La Verdad. ¿En dónde está La Verdad? ¿Cuál de estas dos posiciones es el depósito de La Verdad? ¿Está La Verdad en algún lugar? ¿Existe una tal Verdad?

Por mi parte me sigo preguntando si todo esto es relevante. Académicos y académicas de nuestros días, los del pasado y seguramente los que vendrán, continuarán haciendo afirmaciones que pretenden ser la verdad o por lo menos una aproximación a la misma. Todos/as creen tener en sus manos al menos una porción de verdad. ¿Escribirá alguno/a simplemente por el deseo de expresar lo que piensa sin pretensión alguna?

Siguiendo de nuevo el pensamiento de R. Panikkar, debemos afirmar que las

¹⁵ En todo caso, siendo que no hay nirvana qué alcanzar, el Boddhisattva simplemente pasa la vida ayudando a otros a caminar por la senda de la perfección.

palabras deben ser puestas en su lugar, somos tributarios de una cultura particular y por tanto de una particular concepción del mundo. Estamos en el mundo al lado de muchos/as otros/as y no todos/as lo concebimos de la misma forma.

Creo que algunos seres humanos intentan vivir bien y muchos vivir mejor. Seguramente los primeros serán más felices que los segundos aunque, a decir verdad, en la academia la cuestión de la felicidad no parece ser un tema que interese o sea fundamental.

Permítanme, con todo respeto y humildad, proponer, o más bien recordar, una acción que ha sido olvidada: el silencio. Nuestra sociedad actual está llena de ruido, de bulla. El silencio espanta, quizás por temor a encontrar lo que realmente somos o estamos siendo y haciendo. El silencio en la academia no es bien visto, el académico o académica siempre tiene algo que decir.

Si bien es cierto el silencio no siempre es la mejor opción (hay silencios que excluyen, otros son la causa del odio y algunos también del miedo y la violencia), yo quisiera recordar el silencio majestuoso frente al misterio.

El silencio es signo de sabiduría cuando se aceptan los límites de nuestro saber. El libro de Job (13, 1-19) presenta el silencio como fruto del reconocimiento y aceptación de la verdad del otro o cuando se acepta la incomprendibilidad del misterio. Callar es admitir sus propios límites. En este texto del libro de Job, éste decide dar por terminadas las discusiones con sus amigos para hacerle frente a Dios. Por su lado, los amigos están convencidos de tener la razón y repiten sin cesar la doctrina tradicional de la retribución. Job les pide que guarden silencio: *¡Ojalá os callarais del todo, así demostraríais ser sabios!* (13, 5). Hay momentos y situaciones en las que lo más sensato es callar, cualquier discurso es insuficiente.

Sin embargo, permanecer en silencio no es fácil, el silencio generalmente es insoportable. ¿Quién es capaz de permanecer una hora en silencio en oración o meditación o, simplemente, en silencio? Ante el malvado, dice el Salmista (Sal 39, 2), *pondré en mi boca una mordaza*. El silencio no es una fácil decisión. Todo cuanto hagas o no, cuanto digas o no, será objeto de juicio.

En la tradición sapiencial bíblica, el rostro de Dios ha sido representado de muchas maneras. Una de ellas, bastante conocida, es la brisa suave y ligera. Recordemos ese hermoso texto del libro de los Reyes (1 Re 19, 9-18) en el que Elías ardiendo de celo huye ante la amenaza. Después de haber pasado a cuchillo a todos los falsos profetas (18, 20-40), huye pues lo buscan para matarlo. Se refugia en una cueva

en la que pasa la noche. La palabra de Dios le fue dirigida y él contesta. Es invitado a salir y a permanecer de pie, atento. Hubo un huracán, un terremoto y fuego, en nada de eso estaba Dios. Finalmente, *Después del fuego, el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías, enfundó su rostro con el manto, salió y se mantuvo en pie a la entrada de la cueva* (19, 12b-13a). En esa brisa suave sí estaba el Dios por el que Elías ardía de celo. Dios es el misterio por excelencia, ante el cual hay que cubrirse el rostro y permanecer en silencio, Dios mismo es, entre otros, silencio. El silencio es metáfora de Dios y Dios metáfora del misterio.

En el silencio, en la brisa suave, Elías se encontró con el misterio. No será sino en el silencio que podremos encontrarnos, también nosotros, con el misterio, sea éste lo que sea o quién quiera que sea. Personalmente quisiera colocar a ese otro u otra frente a mí como el máximo misterio en el mundo de lo contingente.

Quiero simplemente lanzar mi inquietud. El diálogo no es el primer paso hacia la construcción de un mundo mejor en el que podamos vivir todos juntos. Hay algo antes: el vaciamiento de sí mismo, la desaparición del ego que me hace considerar(me) como el punto de referencia. El silencio como vacío, el silencio que deja existir a otros/as es el primer paso y fundamental sin el cual cualquier otra acción será inválida desde el comienzo. El diálogo debe iniciarse con una actitud interior de silencio. Un error, grave a mi manera de ver las cosas, es considerar que para dialogar debemos buscar puntos de convergencia o divergencia. El diálogo es importante en sí mismo, es una urgencia. No se trata de dialogar porque nos parecemos o somos diferentes en esto o aquello. Hay que creer en la realidad del pluralismo para poder dialogar. Si pretendemos esconderlo reconociendo lo que tenemos en común, cuando aparezcan las diferencias volverán las dificultades. Hay que dialogar reconociendo como válidas y necesarias las muchas verdades que nos rodean.

5- Silencio e interculturalidad.

Dice el preciado amigo Raúl Fonet-Betancourt que la interculturalidad es ante todo renuncia (FORNET-BETANCOURT, 2007, pp. 50-51). Renuncia, entre otros, a sacralizar los orígenes culturales y religiosos. Significa reconocer, como afirma igualmente R. Panikkar, que mi verdad no es La Verdad. Debo callar. La renuncia implica siempre el silencio; cuando renuncio a algo – un argumento, un ofrecimiento – reconozco el don del otro.

¡Quien calla, otorga! Dice el adagio popular. Callar es una acción no muypreciada en el ámbito académico, todos/as tenemos siempre algo qué decir y, sobre todo,

no podemos “perder” en una discusión académica. Mis argumentos deben siempre ser los más convincentes aunque ello implique muchas veces humillar al otro que me contradice.

Entiendo la interculturalidad como un proceso en el que no sólo se reconoce al otro sino que se le exalta. Se reconocen sus cualidades, sus aptitudes, sus bondades, su verdad. Reconocer que hay otros implica saber callar para poder escuchar. La interculturalidad pregona el silencio, hacer un alto, detenerse en el camino. Sin esta etapa no hay nada parecido al intercambio cultural, todo sería un simulacro o palabras bonitas para estar a la moda y no desentonar.

La interculturalidad es optar por la des-misión (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 50-51). Renunciar a misionar, a anunciar mi verdad, porque en esas tierras ya se encuentra la verdad. ¡Silencio, cubramos nuestro rostro, estamos en tierra sagrada!

6. *El relativismo.*

Hay ciertas palabras que erizan la piel de muchos/as de nuestros/as contemporáneos/as. Una de ellas es “relativismo”. Que todo sea relativo significa para muchos quedarse sin puntos de anclaje, sin referencias claras y precisas. Pero, ¿quién podrá decir o afirmar que debemos asirnos de ésta o aquélla columna? ¿De ésta o aquélla verdad?

Si nada es permanente y todo está en permanente movimiento, si todo cambia, entonces debo reconocer que todo es relativo. Es urgente poner en relación lo que se dice con quien lo dice y el contexto en el que lo dice. Aunque algunos/as son sin duda grandes luminarias y muchos siguen y repiten sus ideas, afirmo y confirmo el relativismo. Nada tiene valor universal. No existe lo que muchos/as quieren reconocer como valores universales. Todo debe ser puesto en relación con quien lo afirma.

¡Todo es relativo a su autor!

Referencias

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1983.

ARNAU, J. *La palabra frente al vacío*. México D.F.: FCE, COLMEX, 2000.

CASSIRER, E. *Mito y lenguaje*. Buenos Aires: de. Nueva Visión, 1973.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Nueva York: Doubleday, 1995.

CHESTERTON, G. K. *Santo Tomás de Aquino*. San José: Asociación Libro Libre, 1987.

COPLESTON, F. C. *El pensamiento de Santo Tomás*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

ESTRADA DÍAZ, J. A. Religión y Mito: una relación ambigua. En: *Pensamiento*, vol 48, n° 190 abril-junio 1999.

FATONE, V. *El budismo nihilista*. Buenos Aires: EUDEBA, 1962.

FORNET-BETANCOURT, R. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1999.

KOLAKOWSKI, L. *La presencia del mito*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1972.

MENA, F. *Los tejidos del caos: hermenéutica bíblica desde América Latina*. San José: SEBILA, 2010.

NAGARJUNA, *Traité du Milieu*. París: Editions du Seuil, 1995.

NOËL, J. F. M. *Diccionario de mitología universal*. Tomo 1. Barcelona: Edicomunicación, 1991.

PANIKKAR, R. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

PANIKAR, R. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, 2000.

PESH, O. H. *Tomás de Aquino: límite y grandeza de una teología medieval*. Barcelona: Aeder, 1992.

SUZUKI, B. L. *Budismo Mahayana*. Buenos Aires: Fabril, 1961.

TOMÁS DE AQUINO. *El ente y la esencia*. San José: UCR, 1984.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra Gentiles*. (s.l.): Católica, 1967.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Madrid: Ed. Católica, 1960.

TOULA-BREYSSE, J.-L. *Las palabras del budismo*. Salamanca: Sígueme, 2007.

VALENTÍN GARCÍA, Y. (editor). *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1998.

VIVENZA, J.-M. *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*. París: Albin Michel, 2009.