

Francisco José Ramos

ZEN Y FILOSOFÍA*

El Zen y, por lo tanto, la enseñanza del Buddha¹, son la culminación de la filosofía. A este descubrimiento conceptual, pero también empírico ha conducido la investigación filosófica que he llevado a cabo en los últimos 25 años, la cual ha sido publicada en tres volúmenes bajo el título genérico de *Estética del pensamiento* (Madrid, Editorial Fundamentos, 1998, 2003, 2008); y que continua con otro libro en curso. Pero, ¿qué significa culminación? Del latín *culmen* (-nis), la culminación implica la *cumbre* del pensamiento. ¿Y cuál es la cumbre del pensamiento? El silencio. Este silencio no es, sin embargo, sinónimo de mutismo; ni tampoco de inefabilidad. No es el silencio entendido como la falta de palabras para expresar lo que trasciende el lenguaje sino, más bien, la *experiencia primordial* en virtud de la cual las palabras ya no hacen falta, puesto que el lenguaje ni está de más ni se echa de menos. Si estuviese de más no existiría la vasta literatura Zen, incluyendo la extraordinaria transmisión del *koan*, hasta esa obra monumental del pensamiento que es el *Shôbôguzô* de Dôgen Zenji (1200-1253). Y si se

* Este es el texto de la conferencia ofrecida el 11 de octubre de 2012 en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Bayamón, con motivo del 5to Aniversario de la fundación del *Zendouniversitario*. El autor quiere agradecer al Dr. Luis Pabón Batle, director del Departamento de Humanidades, su gentil invitación para ofrecer esta conferencia.

¹ La expresión «Buddha» así transcrita quiere recalcar el significado en pali del vocablo *buddh + ta*, cuyo significado es, entre otros, aquel que «ha despertado» o en quien se ha dado el «florecimiento de la sabiduría». Lo mismo vale para el uso de la expresión «buddhismo». Le debo esta explicación al Venerable Bhikkhu Nandisena. En todo caso, lo que se quiere es tomar distancia con respecto al empleo usual del término «budista», el cual es identificado, sin más, para clasificar las enseñanzas del Buddha como una “religión”, en el sentido europeo-occidental de esta palabra, de origen latino, y que remite al contexto de la antigua Roma y a la progresiva cristianización del imperio. Pienso que la mencionada clasificación no ha permitido valorar en su justa perspectiva el trasfondo filosófico de dichas enseñanzas. Un libro importante en esa valoración, aunque todavía ciñéndose a la dudosa categoría de «estudios comparados» – la cual tiene un fuerte anclaje europeo-céntrico que data desde el siglo XVIII y que llega hasta los grandes estudios del pasado siglo de Murti, Scherbatsky y Von Glassenapp – es el de Thomas McEvelley, *The Shape of Ancient Thought* (New York, Allworth Press, 2002).

echara de menos, entonces la práctica de zazen estaría subordinada a las palabras, lo cual no es en absoluto el caso.

A la luz de esto, habría que volver a pensar, una vez más, la célebre proposición con la que concluye el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen* («Aquello de lo cual no se puede hablar, hay que dejarlo pasar en silencio»), y contraponerlas a las siguientes del filósofo japonés Shizuteru Ueda: «Lo importante para el Zen es el movimiento, no sólo del lenguaje al objeto para poder pensar ese objeto; no sólo del lenguaje al pensamiento, para poder expresar lo pensado; no sólo del lenguaje al espíritu, para poder expresar ese espíritu – todos esos movimientos todavía tienen lugar, según el Zen, en el espacio de universo lingüístico, en el círculo restringido del lenguaje –, sino que se trata del movimiento extremo por el cual se abandona por completo el mundo del lenguaje para volver, de forma creadora, al lenguaje.»² Dicho abandono y recuperación del lenguaje es, precisamente, la práctica del Zen.

El núcleo de esta práctica es el zazen: sentarse con las piernas cruzadas, las rodillas sobre el suelo, la mano izquierda posada sobre la mano derecha, tocando sin presión los pulgares, la espalda firme y los ojos semiabiertos. Una vez lograda esta postura, de lo que se trata es de «sentarse, sin más» (*shikantaza*): «sin esperar nada, sin buscar nada, sin querer nada, firme como una roca», como diría Dôgen. O para decir lo mismo a la manera de Kyozan Joshu Sasaki Roshi, se trata de la *práctica del cero* y, por lo tanto, del vacío o de la vacuidad. En sánscrito “cero” se dice *śūnyā*, y vacío *śūnyāta* (*suñña* en pali; *kû* en japonés). Todo lo cual nos lleva a una recurrente sentencia del buddhismo *mahāyāna* y, posteriormente, del Zen, la cual ha llegado a tener un profundo arraigo en el pensamiento y la cultura japonesa: *rūpam śūnyatā śūnyātaiva rūpam*: «[la]forma[es]vacío[el] vacío[es]forma.» (En japonés: *shiki soku kû-kû soku shiki*). Por “forma” hay que entender aquí la composición material de todo lo que aparece, animado o inanimado; y donde están implicados todos los aspectos físicos de la materia, sean o no perceptibles. Por “vacío” hay que entender que dicha composición no contiene *en sí, por*

² Shizuteru Ueda: *Zen y Filosofía* (Barcelona, Herder, 2005, p. 112). Traducción de Raquel Bouso García e Iliana Giner Comín.

sí ni para sí una realidad substancial permanente o, en su caso, una esencialidad eterna que no esté sujeta al metabolismo o transformaciones del devenir. Así, pues, parafraseando al poeta Fernando Pessoa, en boca de uno de sus heterónimos, Bernardo Soares, se diría que en la práctica de zazen de lo que se trata es de *vaciarse de todo el vacío del mundo*.

Ahora bien, ¿en qué sentido el silencio, así explicado, es la culminación de la filosofía? ¿Acaso no son muchas las culminaciones de la filosofía? ¿Acaso no es el silencio la cumbre de *toda* filosofía? Más aún: siendo los humanos habladores por excelencia, poseídos, hasta en los sueños, por la *agitatus mentis* o actividad de la mente, por la cháchara mental, ¿cómo entender dicha práctica del silencio y de la vacuidad? Todavía más preguntas: siendo el Zen una práctica “oriental” y la filosofía un discurso nacido de una experiencia “europeo-occidental”, ¿cómo entender la afirmación de que el Zen es la culminación de la filosofía? ¿Cuál es la diferencia, y cuáles son las convergencias, entre «el amor a la sabiduría» (φύλοσοφία) tal como se descubre en la antigua Grecia, y la «perfección de la sabiduría» (*prajñāpāramitā*), tal como se entiende y se practica en el Zen a partir del gran legado de las enseñanzas del Buddha que se origina hace más de dos milenios en la India? ¿Qué pertinencia tiene, en este contexto, la afirmación de Martin Heidegger de que nuestra época, la época de la primera civilización mundial y del predominio tecnológico del mundo, supone el «fin de la filosofía y el inicio del pensar» (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*)? Escribe Heidegger: «El fin de la filosofía indica el triunfo del arreglo manipulador de un mundo científico-técnico y del orden social propio de ese mundo. Fin de la filosofía significa: el comienzo de la civilización mundial basada en el pensamiento europeo-occidental.»³ ¿Cuál es la relación entre este “fin”, entendido como la *disolución* de la filosofía en la representación científico-técnica del mundo, y este “comienzo” de un “pensar” (*Denken*) que no se *atiene* a la captura fija de significados (a la aprehensión conceptual, a la razón

³ Martin Heidegger: *Zur Sache des Denkens* (Tubingen, Max Niemeyer Verlag, 1969, pp. 61-80). Una excelente traducción al inglés del mencionado escrito de Heidegger se la debemos a Joan Stambaugh (New York, Harper & Row, 1972). La profesora Stambaugh ha realizado también un estudio fundamental sobre Dōgen: *Impermanence is Buddha-nature* (Honolulu, University of Hawaii Press, 1990). Más recientemente, quizá el estudio más completo sobre el gran pensador japonés es el de Hee-Ji Kim, *Dōgen on Meditation and Thinking: a reflection on his view of Zen* (SUNY, 2007).

comunicativa, al cálculo estadístico ni a la Informática); cuál es la relación, digo, entre esta afirmación y el «no-pensar» o «pensar desde el no-pensamientos» (*hishiryō*), desde el recogimiento (*sammāddhi*) propio del zazen? Esta última pregunta implica reconocer que el Zen, puesto que no se deja ceñir por la «filosofía», en su sentido histórico, no está confinado al ámbito de la metafísica, entendida como el fundamento trascendente que ha determinado el curso del pensamiento occidental. Pero, a su vez, debido a que el Zen también implica un despojarse de la ignorancia y un deseo de entendimiento, tampoco está excluido de lo que desde antiguo se conoce como «amor a la sabiduría». No es esta la ocasión de responder a estas preguntas ni de abundar en dicho planteamiento. Pero sí me interesa dejar formulado lo anterior para plantear lo que sigue.

Es importante recalcar, de entrada, que para la tradición budhista no hay un principio absoluto y originario de la vida ligado a la caída en desgracia o el pecado. Nuestra condición humana no es el fruto de un extravío nacido de un pecado original o culpa originaria, sino una forma de vida en medio de las otras innumerables formas que pueblan este mundo y los diversos planos de existencia del universo. Haber nacido humano es una oportunidad, un *kairós*, pues podemos percatarnos de la impermanencia (*anicca*), de la insatisfacción (*taṇhā*) y de la impersonalidad (*anattā*), en tanto que índices, señales o marcas de las condiciones *reales* de la existencia. Pero fuera de eso, no tenemos ninguna superioridad sobre el resto de los seres vivos, salvo aquella que, en virtud de ese recurso extraordinario para lidiar con nuestro desamparo (*Hilflossenkeit*) que es el lenguaje nos conferimos a nosotros mismos. Todo lo que hay es la «incesante temporalidad» (la frase es del poeta José Lezama Lima) de un devenir regido por una actividad (*energía*) que no tiene principio ni fin, y sin otro sentido o propósito que la renovación instantánea de su propia fuerza o potencia (*dynamis*). Desde esta perspectiva, somos todos los seres vivos – humanos, bestias y dioses, pero también los fenómenos inorgánicos: los astros, las galaxias, la materia oscura y la antimateria – y aquí me valgo de una frase de Leibnitz – fulguraciones instantáneas de lo infinito.

Esta actividad infinita lleva el nombre de *samsāra*: el perpetuo divagar; el eterno retorno a lo mismo (y no ya *de* lo mismo). El fuego es su imagen poética más adecuada. El deseo (*taṇhā*) es su combustión; la ignorancia (*avijjā*) ligada, al apego o adherencia

(*upādāna*), es su reiteración. De ahí que la significación de *nirvāna* o *nibbāna* sea, justamente, «extinción del fuego». La doctrina que expone con todo rigor las condiciones reales de la existencia es nombrada como *paṭiccasamuppāda*, esto es: el «origen condicionado» o el «mutuo condicionamiento» de los fenómenos o *dharmas* (*dhammas*). De esta manera, escribe Karl Jaspers, «el acontecimiento original, sea cual fuera, no encuentra ninguna culpabilidad. ¿Quién [o qué], en efecto, podría ser culpable?»⁴ A lo cual habría que añadir que la ausencia de culpabilidad no exime, sino que más bien acentúa, la responsabilidad de hacerse cargo de sí y de percatarse de que cada cual – es decir: cada compuesto de mente-cuerpo – es el portador de sus acciones. No solamente uno es lo que uno hace sino que lo que uno hace no deja de repercutir, a la manera de una irradiación o efecto de resonancia, sobre todo lo que existe.

Me parece que este es uno de los puntos medulares que *distingue* la noble enseñanza del Buddha, tal como ésta se origina en la India, se transmite al Nepal, Tibet y China, extendiéndose a lo largo de los siglos por el sudeste asiático hasta el Japón y, muy recientemente, a Europa y América – en el sentido amplio y no restringido que los EE.UU. insisten en darle a este nombre – hasta llegar a nosotros hoy en día, a la celebración del quinto aniversario del Centro Zen Universitario en Bayamón, Puerto Rico. La distinción adquiere aún más relevancia cuando nos percatamos de que el buddhismo, y el Zen de manera particular, no se dejan atrapar en las nomenclaturas usuales de religión o filosofía. Ciertamente es que el budismo no escapa a la banalidad a la que el capitalismo universal somete todos los aspectos de la cultura. Ciertamente es que la noble doctrina del Despertar también se ha visto confeccionada como una “religión”, para satisfacer «la necesidad de creer [...] con menoscabo del entendimiento y de una visión clara y dura conforme a lo real».⁵ Ciertamente es que debido a las exigencias y tradiciones culturales de los pueblos en los que se implantó esta Enseñanza, ella no puede menos que *adoptar* – y no ya simplemente adaptarse a – los rasgos de esas culturas. Ciertamente es que en el seno mismo del buddhismo *mahāyāna*, pueden identificarse corrientes idealistas, en el

⁴ Karl Jaspers: «Los grandes filósofos», *Die grossen Philosophen*. Cito y traduzco de la edición francesa, Paris, Ed. Plon, 2009, p. 183.

⁵ Julius Evola: *La doctrina del despertar* (México, ed. Grijalbo, 1995, p. 284).

sentido filosófico del término, que tienden a convertir el Vacío en un principio absoluto y místico, a la Mente en el único fundamento de lo real, e incluso al Buda en una deidad panteísta. Ciertamente es también que el Buddha ha sido incorporado al panteón del hinduismo como uno de los múltiples avatares de Vishnū. Sin embargo, basta con atender al sentido prístino de las enseñanzas del Buddha y entregarse a la práctica, para que toda esa carga metafísica, ajena por completo a la experiencia primordial, desaparezca.

Por otra parte, hay que reconocer que prácticamente toda la historia del pensamiento, en Occidente y Oriente, está profundamente condicionada por la idea del alma (*psyche, anima, atman*) como concepto fundamental y explicativo del individuo; así como por la creencia en la inmortalidad, eternidad o reencarnación de esa esencia de lo individual. Tan determinante ha sido la idea del alma como lo ha sido, y sigue siendo, la idea de un Dios creador. Sin embargo, hay que destacar que dicha historia, que es nuestra historia, también está igualmente determinada por lo que vendría a ser su equivalente, es decir, la necesidad de negar lo anterior, y asumir la posición del *ateísmo*. En la tradición budhista ni el teísmo ni el ateísmo (o, en su caso, el agnosticismo) se consideran aceptables ni necesarios para lo que se conoce como el Despertar, es decir, la salida de la ignorancia – y, por ende, de las mil y una formas de padecimiento – mediante la emancipación de la mente y del cuerpo (*shinjidasuraku*). No es casual que en el Zen se insista con particular ahínco en la postura del cuerpo como manera de sostener la compostura de la mente. Pero no sólo en el Zen. En el *Anguttara Nikaya* (IV, 45. Sigo la traducción de Julius Evola) se puede leer las siguientes palabras del Buddha, las cuales siempre me han parecido en perfecta sintonía con la práctica de zazen: «En este cuerpo de sólo ocho palmos de alto, con sus percepciones y pensamientos, está comprendido el mundo, el surgir del mundo, el extremo del mundo y el sendero que conduce al extremo del mundo.»

La idea tradicional del alma en Occidente ha estado ligada a una *degradación ontológica* del cuerpo que en la época moderna desemboca en la idea del alma como pura cosa pensante (*res cogitans*). Es así como se funda el supuesto, casi axiomático, de una entidad sustancial auto-consciente o plenamente consciente de sí. Sobre esta cimiento se asientan tanto el idealismo absoluto de Hegel como el *sujeto del conocimiento* de la

ciencia moderna; pero también el *criterio de objetividad*, sobre el que descansa todo el desarrollo de la psicología experimental hasta llegar a las actuales ciencias cognitivas. De tal manera que aún en las corrientes materialistas donde se niega la realidad espiritual del alma, se mantiene el supuesto de una individualidad o entidad substancial. Este supuesto no es sólo el patrimonio histórico de la filosofía, de la teología y de la psicología. Lo es también de ciertas corrientes de la ciencia del cerebro o neurociencia. Basta con tener en cuenta aquí el título de unos de los últimos libros de Francis Crick: *The Astonishing Hypothesis. The Scientific Search of the Soul* (1997).

En el citado libro de Jaspers, el filósofo alemán se pregunta: «Tal es la cuestión que ahora se plantea: este “quién” [el que piensa, por ejemplo], ¿qué es? ¿Qué es el Sí mismo [*Soi, Selbst, Self*]? ¿Quién soy yo? ¿Hay acaso un “Yo”? La respuesta del Buddha es sorprendente: él niega el Sí mismo.» Jaspers se refiere a lo que sería un corolario de la ya mencionada doctrina del Origen Condicionado: la doctrina de *anatta* (sánsc. *anatman*). Este término se suele traducir por «impersonalidad», y es inseparable de la noción de *śunyāta*. Sin embargo, más que negar el yo o el alma, con ello se *afirma* que las acciones (pensamientos, palabras, actos del cuerpo), vistas en su integridad desapasionada, no se fundan en un referente *real*, sino que se despliegan en un nexos o entramado de interacciones tan fugaz en su surgir y cesar como persistente en su anhelo o ansia de existir. En otras palabras: el yo, el alma, el sujeto, o la persona no contienen otra *realidad* que la que le viene *asignada* por las ficciones culturales del nombre propio y los usos convencionales del lenguaje. Más aún: se sostiene que todos los fenómenos (*dharmas, dhammas*), sin excepción, es decir, los condicionados y lo Incondicionado (*nibbāna, nirvana*), están vacíos de una entidad o sustrato inalterable. En Occidente, habrá que esperar a Spinoza, Hume y Nietzsche para plantear algo mínimamente semejante a lo que el Buddha enseñó hace casi dos mil seiscientos años.

Pero aquí hay que andarse con sumo cuidado. En primer lugar, quizá convenga distinguir entre la *idea del yo* (profundamente ligada a lo que Freud llamó el ideal del yo y el yo ideal), y lo que podría denominarse la *invención de sí mismo*. La idea del yo es, en efecto, una creencia o *belief* (en el sentido que David Hume da a este concepto: *a construction of our imagination*), nacida de las propias condiciones psicofísicas (*nāma-*

rūpa) que componen lo que aparece como *individuum*, es decir, aquello que se muestra o aparece como una realidad atómica, indivisa, autocontenida y duradera. Por su parte, la «invención de sí mismo» es la expresión con la que se quiere indicar la *confección*, consciente e inconsciente, que cada cual lleva a cabo de la *disposición singular* de su existencia, en base al *designio* de sus acciones, es decir, del *karma* (o *kamma*); pero también en base a las condiciones biológicas, históricas y culturales. En el buddhismo antiguo o primigenio, cuya enseñanza se ha preservado gracias al Canon Pali y el rigor de la tradición theravada, a esta confección se le llama *sankhāra*, las «formaciones mentales», las cuales están condicionadas por la ignorancia ingénita del nacimiento. A la *singularidad* de cada modo de ser se le llama *sabhāva* (naturaleza o cualidad intrínseca, a no confundir con una naturaleza permanente y esencial), que es, por así decirlo, la fuerza de carácter o el *éthos* que emerge con el cúmulo de vidas que se congenian en un instante de pensamiento.

En segundo lugar, cabe preguntar: si el yo no es más que una idea que no contiene un referente *real* sino solamente una *realidad* ficticia, ¿qué es lo que le otorga coherencia, consolidación y unidad trascendental (en el sentido de Kant) a esa idea? Porque hay que reconocer que si las ideas son poderosas, la idea del yo lo es en grado sumo, pues ella está a la base tanto del egoísmo en su sentido vulgar como del egocentrismo en tanto que criterio ejemplar del *cogito* y de las diversas filosofías de la conciencia, desde Descartes hasta Husserl. A la luz de las enseñanzas del Buddha, pero también de algunos puntos clave del pensamiento de Heráclito, Spinoza y Nietzsche, propongo una respuesta tentativa a dicha pregunta, la cual iría como sigue. La poderosa idea del yo emerge, a escala biológica, pero también con el desarrollo de la cultura, del aferramiento al propio anhelo o ansia de existir. Un ansia o una sed (*taṇhā*) que abarca un amplio umbral de exigencias, pero todas ligadas a un padecimiento fundamental: la condición patógena de la existencia (*dukkha*), la cual va desde el afán de supervivencia hasta la más básica o elemental necesidad de satisfacción que, una vez colmada, redundante, inevitablemente, en la insaciabilidad que renueva el ansia. A todo lo cual hay que añadir – y esa es la gran aportación del psicoanálisis, muy especialmente de Jacques Lacan – la manera en que se

inscribe en el psiquismo humano, desde la más temprana edad, la imagen del cuerpo propio, atravesado por la sexualidad y el lenguaje.

El trasfondo único e ineludible de todo lo anterior es la incesante e *instantánea* temporalidad. Todo pasa y se recoge en el devenir. Pero el devenir se juega íntegramente en el momento de cada momento, tan fugaz como inconmensurable. Y es ahí donde se sitúa, justamente, la práctica de zazen: en la inmensidad y devoción del momento que son también los de la vida misma. Se explica así que en el Zen, el énfasis no se ponga en el aspecto doctrinario de la enseñanza del Buddha. El énfasis recae en la experiencia directa e inmediata de lo real. De ninguna manera hay en ello un rechazo de la tradición, por más fama que tenga el Zen de sacrílego e iconoclasta. Dada la incesante temporalidad del devenir, lo el Zen propone es una entrega sin condiciones a lo que Dôgen llama la «práctica incesante» (*gyôji*). De lo que se trata es de despertar a lo Incondicionado, pero *en medio* – y no ya al margen o por encima – de las más duras, insignificantes o plácidas condiciones de la existencia. A esta práctica se le llama *experiencia primordial* porque implica la *actualización* de lo que el Buddha descubrió por sí mismo; y también la *realización* que cada uno lleva a cabo, también por sí mismo, de ese descubrimiento. El Zen “desacraliza” la tradición, por así decirlo, para recuperarla a la luz de la viveza e intensidad de la práctica. Se explica así que cada maestro Zen desarrolle su propio estilo de enseñanza y su peculiar modo de exponerla. Y se explica así también que por más diversos que sean los “estilos”, todos terminen por converger en lo esencial, esto es: en la transmisión de una enseñanza que se nutre del silencio, el enigma del cuerpo y de la naturaleza insondable de la mente.

En el contexto de la práctica del Zen, hay dos extremos a evitar: el intelectualismo y la actitud antiintelectual. El primero extremo conduce a algo fatal: a la ilusión de *creer* que el enigma de la existencia, por así decirlo, se resuelve con la construcción del pensamiento, sin para nada tener en cuenta la experiencia real que lo nutre. El segundo extremo no es menos fatal, pero puede llegar a ser grotesco, pues consiste en *creer* que basta con una especie de sabiduría salvaje para acceder a la visión de transparencia de lo real. Hay, pues, que cultivar el intelecto y la sensibilidad con todo el noble legado de la inteligencia humana, resguardándose de la imbecilidad, y con la aspiración genuina de

«sacudir el polvo de los ojos». Pero también hay que sentarse y recogerse en la intimidad del silencio, y aprender a *desaferrarse* de la idea de sí mismo y de todo lo que hay. No hay nada que buscar; ni nada que encontrar. Tampoco hay que creer en nada. Basta con volver a sí, es decir, a la integridad de todo lo que hay. Se trata de una *aspiración* fundada en la práctica, y no de un anhelo basado en las expectativas personales. Se trata de desprenderse de la condición patógena de la existencia, «como quien saca su cabeza fuera del fuego», para valerme de un antiguo proverbio asiático. Al respecto, las siguientes palabras de Ueda son muy clarificadoras: «En primer lugar, está la enfermedad de la cerrazón en uno mismo, es decir, de no poder salir de uno mismo; en segundo lugar, la enfermedad del extravío de sí mismo, es decir, de no saber volver a uno mismo; en tercer lugar, la enfermedad de estar enmarañado en sí mismo, cuando el movimiento no tiene lugar en la apertura, sino que, está encerrado en el marco férreo del yo.»⁶ Pues, bien, de lo que se trata es de salir de sí mismo y entregarse a la práctica. ¿Qué es la práctica? El esfuerzo, la confianza, la concentración, la atención a cada momento y la sabiduría que a partir de ahí se desenvuelve. Esto se expone de manera particularmente clara y nítida en el *Milindapañha* o «Las preguntas de Milinda»⁷. Cada día es precioso. Cada día es una joya que hay que aprender a pulir. El pensamiento es el límite; el no-pensamiento (*hishiryō*) es lo ilimitado. La práctica de zazen consiste en constatar los umbrales del límite y de lo ilimitado, contemplando esa peculiar actividad de la mente que son los instantes o momentos de pensamiento, los cuales surgen y cesan, insistentemente, hasta disiparse en el no-pensamiento, en el vacío o vacuidad de lo ilimitado. «Hay que aprender, dice Dōgen, que todo es la forma de nirvana [es decir: de lo que no tiene forma, de lo ilimitado, de lo incondicionado], y que no debemos apegarnos ni siquiera al vacío.» Y también afirma acentuando la paradoja: «El asunto es que la práctica es lo mismo que la explicación, y la explicación lo mismo que la práctica. Por lo tanto, si se explica todo el día, ello significa que se está todo el día practicando. Es así como se hace lo que no

⁶ Evola, *idem*. p. 106.

⁷ Consúltese al respecto la traducción en proceso de esta obra de Bikkhu Nandisena en colaboración con quien eso escribe, en la página electrónica del Buddhismo Theravada Hispano: <http://btmar.org/>

podemos hacer y se explica lo que no podemos explicar.»⁸ He ahí la culminación de la filosofía. Pero con ella, nada se cierra ni se clausura. Todo lo contrario: nace una nueva manera de entender lo que realmente significa pensar y hacer filosofía en plena eclosión de la primera civilización mundial y de un porvenir del todo imprevisible.

* * * * *

⁸ Traduzco de la edición inglesa del *Shôbôgenzô*, volumen III, fascículo 66, *Gyôgi* (Tokyo, Nakayama Shobo Ed., 1993. Traducción al inglés de Kôsen Nishiyama).