



Universidad del
Rosario

De la filosofía al silencio, del silencio a lo real.
Una invitación al autoconocimiento absoluto.

Autor:

Constantino Villegas Burgos

Director:

Adolfo Chaparro Amaya

Tesis para optar al título de Magíster en Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas

Maestría en Filosofía

Universidad del Rosario

Bogotá – Colombia, 2025

Resumen

En este escrito, planteo que el saber buscado originariamente por la filosofía –la sabiduría, la verdad– está al alcance de todos, ya que se trata de nuestra esencia más íntima. Sin embargo, dicha esencia, que denomino *lo real*, no puede conocerse de manera absoluta usando los instrumentos habituales en la filosofía –el pensamiento y la experiencia– ni puede comunicarse por medio del lenguaje. Esto se debe a que toda experiencia es de suyo relativa, condicionada e impermanente; estas mismas limitaciones afectan al lenguaje, que no puede sino aproximarse a lo innombrable. Por tanto, argumento que la filosofía –en especial la greco-occidental– desatiende a lo real cuando asume su tarea como un ejercicio intelectual, discursivo, existencial o, en definitiva, experiencial. Entretanto, algunas tradiciones filosóficas orientales, como las vertientes no-duales del yoga, el vedanta, el tao y el zen, ofrecen aproximaciones más directas al saber de lo real cuando cuestionan la idoneidad del pensamiento y la experiencia como medios para el autoconocimiento, invitándonos a explorar las dimensiones de silencio y quietud que anteceden a toda experiencia. Aun así, dichas filosofías también son objeto de una mirada crítica en virtud de algunos elementos dualistas que las llevan a concebir el autoconocimiento como práctica y la sabiduría como meta, cayendo de nuevo en el prejuicio de la experiencia como vía a lo real. El argumento central del texto es que lo real se conoce en la total inmediatez de la contemplación que, en lugar de volcar la atención en la mente y los sentidos, se mantiene en la transparencia de la pura conciencia sin sujetos, objetos ni experiencias. Lejos de ser un conocimiento estéril o marginal con respecto al mundo, este saber de lo real aclara la naturaleza de toda realidad efectiva como movimiento en la conciencia o expresión de nuestra esencia.

Palabras clave: autoconocimiento, contemplación, silencio, lo real, filosofía oriental.

Abstract

In this work, I argue that the knowledge originally sought by philosophy—wisdom, truth—is accessible to everyone, as it constitutes our most intimate essence. However, this essence, which I call *the real*, cannot be absolutely known through philosophy’s usual instruments—thought and experience—nor can it be conveyed through language. This limitation arises because all experiences are inherently relative, conditioned, and impermanent; similar constraints affect language, which can only approximate the unnamable. Therefore, I argue that philosophy—especially Greco-Western philosophy—fails to grasp the real when it conceives of its task as an intellectual, discursive, existential, or ultimately experiential exercise. Meanwhile, certain Eastern philosophical traditions, such as the non-dual strands of Yoga, Vedanta, Taoism, and Zen, offer more direct approaches to knowing the real by questioning the adequacy of thought and experience as a means of self-knowledge, inviting us instead to explore the dimensions of silence and stillness that precede all experience. Even so, these philosophies are also subject to critical scrutiny due to certain dualistic elements that lead them to conceive of self-knowledge as a practice and wisdom as a goal, thereby falling back into the prejudice of experience as a pathway to the real. The central argument of this text is that the real is known in the total immediacy of contemplation, which, rather than turning attention toward the mind and the senses, abides in the transparency of pure consciousness without subjects, objects, or experiences. Far from being sterile or marginal in relation to the world, this knowledge of the real clarifies the nature of all effective reality as the movement within consciousness or as the expression of our essence.

Keywords: self-knowledge, contemplation, silence, the real, Eastern philosophy.

Tabla de contenido

Agradecimientos	6
Introducción: de la filosofía al silencio	7
Del silencio a lo real	17
Epílogo: de vuelta a la vida ordinaria	73
Bibliografía	89

Agradecimientos

Durante casi tres años, el profesor Adolfo Chaparro leyó varias versiones de este texto, además de otros borradores sobre temas diferentes. Jamás me reprochó por la demora en la escritura ni intentó persuadirme de seguir desarrollando las ideas anteriores. Con paciencia y ecuanimidad, me acompañó en el descubrimiento del tema que realmente me interesa y del que siento que puedo decir algo valioso. Llegamos a tener discusiones muy intensas al almuerzo –en un pequeño restaurante punjabi cerca a su casa– marcadas por el profundo desconcierto que le producía aquello que llamo *autoconocimiento absoluto*; yo le mostraba también mi exasperación con la filosofía, con sus extravíos simbólicos, abstractos e intelectuales que encubren lo real. A pesar de todos los desacuerdos, las discusiones eran bellas y animadas. Le debo a Adolfo todo lo esencial de mi formación filosófica en los últimos diez años; pero el tesoro más grande es su amistad.

Agradezco también a Simón Villegas por leer y comentar fragmentos del texto. Aunque nos conocimos como compañeros, y ahora somos amigos, lo considero un maestro de la filosofía, sobre todo de la lectura atenta y el pensamiento original más allá del canon de interpretaciones habituales en la tradición. Lo que he aprendido de él y con él es invaluable. Doy gracias a Alejandra Vargas por la calidez con que me ha animado a escribir y su disposición a leer avances del texto. También doy gracias al profesor Carlos Miguel Gómez; su seminario sobre misticismo y filosofía me animó a entrar en un diálogo con otros saberes que, sin ser intelectuales, son en esencia rigurosos e iluminadores.

Por último, agradezco a mi maestra, Vinutha Bhargava, por su paciente y amorosa instrucción en los fundamentos del yoga, el tantra y el vedanta. Su acompañamiento incondicional permea mi vida entera. Le debo también algo de incalculable valor: el encuentro en Gurugram con nuestro gran maestro, Hridayanath ji Maharaj de Kashmir, un apacible santo que recién abandonó su cuerpo, a los cien años, en la tranquilidad absoluta. Todo lo que expongo aquí, entre palabras e ideas, lo irradia él con una sonrisa.

Introducción: de la filosofía al silencio

Bienaventurado el que no se pierde en los laberintos de la filosofía,
sino que va directamente a la Fuente de la cual todo surge.

Ramana Maharshi¹

Esta introducción fue compuesta mucho después de haber empezado la parte siguiente. De hecho, en un principio había decidido presentar sin ningún preámbulo el texto, una colección de 108 fragmentos cuyo hilo conductor es la insistencia en un SABER DE LO REAL o un AUTOCONOCIMIENTO ABSOLUTO que se ha desprendido de la filosofía sin buscar refugio en las ciencias, las artes o las religiones – ni siquiera en el misticismo. Este saber está en el fondo de cada uno, al alcance de cualquiera; solo que, contrariando al mismo tiempo a la filosofía y al entramado de la opinión, el dogma y el sentido común, no es *un saber entre otros*, no versa sobre un objeto ni implica a un sujeto que pueda tenerlo. Es, más bien, la disolución de esta clase de dualidades, de las instancias diferenciadas en que solemos comprender la experiencia. Y es, al final, la disolución de la experiencia misma. Por tanto, no es algo que pueda aprenderse. No se alcanza pensando ni se aclara por medio de palabras. No depende de las facultades sensoriales, perceptuales o mentales; antes bien, brilla por sí solo en el trasfondo de todo esto, *en el silencio de los nombres, en la quietud de las formas* que habitualmente tomamos por elementos constitutivos de la realidad. De ahí que su encuentro pueda parecer más como un vaciamiento, un desaprendizaje o un abandono.

Después de algunas conversaciones con el director de este trabajo, Adolfo Chaparro, terminé por convencerme de que sería útil elaborar una introducción al texto; pues podría parecer abrupta, incluso vanilocuente, la entrada directa en un saber de lo real que no solo no es filosófico, sino que, en el fondo, no es intelectual ni verbal. Aunque se trata de

¹ S. S. Cohen, *Guru Ramana. Memories and Notes* (Tiruvannamalai: Sri Ramanasram, 2003), 55.

un saber simple (de nuevo, al alcance de todos) su mera contemplación quizá llegue a concitar perplejidad entre quienes están muy acostumbrados a pensar, y con mayor razón si el pensamiento es el centro de sus profesiones, pasiones o afectos, como es el caso de los filósofos. Además, después de todo, este es un trabajo de grado para optar al título de magíster en filosofía. Sería extraño que me desentendiera por completo de ella.

La filosofía ha sido, al mismo tiempo, el motivo que ha llevado a algunos grandes pensadores a (no) pensar de maneras singulares que quizá podríamos llamar por otros nombres, como poética (Heidegger), experimentación (Deleuze), escritura (Derrida) o visión (Laruelle). Incluso en ciertos filósofos clásicos, como Hegel, pensar no es en absoluto una actividad intelectual. Por eso, no podemos suponer sin más que toda la filosofía que se ha hecho hasta ahora sea necesariamente intelectual o verbal; o quizá sea más preciso plantear la pregunta de si la filosofía se hace, por fuerza, con pensamientos y palabras. De ser así, buena parte de la obra de los autores mencionados no sería filosófica: no lo sería en la medida en que por momentos *las palabras arrestan, agotan o anulan al pensamiento*, o bien *el pensamiento fuerza a las palabras más allá de sus funciones habituales*, llegando al punto de mostrar una suerte de mutua inadecuación, incompatibilidad o resistencia. Pero lo interesante no sería constatar si estos autores efectivamente dan un paso más allá de la filosofía, cosa que muchos de ellos se esmeran en explicitar (en especial Laruelle). Lo interesante es averiguar si en esa deriva entre el pensamiento y las palabras acaece el encuentro con *lo real tal como es*.

He de admitir que empecé a escribir el texto en una especie de alejamiento de la filosofía: por lo menos de su tradición greco-occidental — pues si consideramos «filosofía» al vedanta, el yoga, el tao y el zen, entonces no hay tal alejamiento. En el ánimo de aquellos días de escritura me había persuadido de que el desarrollo de la filosofía greco-occidental es un extravío frente al espíritu original de su propósito: la invitación a *conocerte a ti mismo*. Entendiendo que el autoconocimiento absoluto —el saber de lo real— no llega a través de palabras o pensamientos (estos, al contrario, terminan por enturbiar aquellas aguas que reflejan espontáneamente la verdad cuando al fin las dejamos quietas), me parecía que la filosofía no era sino una larga historia de vanidades y confusiones. Incluso veía en su complejidad la tragedia de errar indefinidamente en busca de algo que no se ha perdido. En definitiva, la filosofía me traía constantemente a la memoria estos versos del

Mandukya Upanishad: «quienes andan en la ignorancia caen en una gran oscuridad; pero quienes adoran el conocimiento terminan en una oscuridad aún mayor»².

Adoración del conocimiento: ¿no es eso lo que designa el nombre mismo de la filosofía? Por supuesto, el *Mandukya Upanishad*, como todos los demás tratados del advaita vedanta, tiene como único objetivo mostrar un camino al autoconocimiento definitivo. Pero este conocimiento queda establecido de entrada como algo inalcanzable para la mente y los sentidos: no se llega a él a través de ninguna experiencia; más aún, ninguna palabra o pensamiento pueden elucidarlo. Aquel conocimiento ante cuya adoración nos precaven los *Upanishads* es justamente el conocimiento intelectual o verbal que nos distrae de lo real o lo falsea, confundiéndonlo con entidades pensables o nombrables. Así que el vedanta y muchas otras sabias tradiciones de autoconocimiento comparten con la filosofía el espíritu original del *conócete a ti mismo*, pero reconocen la insuficiencia de las palabras y los pensamientos en este camino y, por eso, proponen el silencio y la quietud como guías confiables.

Empecé entonces la escritura habiendo tomado distancia de la filosofía greco-occidental por la insatisfacción con su desarrollo como vía del autoconocimiento. Pero también me encontraba muy cerca de otras vías del autoconocimiento, en especial las perspectivas no-duales (*advaita*) del vedanta, el yoga, el tao y el zen. Siempre tuve a la vista la aparente contradicción de hacer una invitación no intelectual ni verbal al autoconocimiento usando palabras (propias y ajenas) que llevan a pensar, imaginar, recordar, sentir, etc. Sin embargo, la filosofía misma me enseñó a no ver en las contradicciones escándalos de la razón o dispositivos capaces de frustrar o refutar una serie de planteamientos en torno a un tema. Si la filosofía –siendo en gran parte una disciplina discursiva– puede impugnar o criticar los límites impuestos por la lógica elemental, ¿cómo no podría hacerlo una vía del autoconocimiento que de entrada pone en duda el poder de las palabras? Pero, además, habría que ver si hay una genuina contradicción entre la advertencia de cuán insuficientes son los pensamientos y las palabras para acceder a lo real, por un lado; y la aclaración, hecha de palabras, de por qué esto es así, seguida por la invitación a

² Sri M, *Wisdom of the Rishis. The Three Upanishads: Ishavasya, Kena & Mandukya* (Mumbai: Magenta Press, 2012), 37.

contemplar en la quietud de las formas y en el silencio de los nombres lo real tal como es, por otro lado. No creo que haya tal contradicción, pues no pretendo nunca encontrar la esencia de lo real entre los nombres y las formas: todo lo contrario. Más aún, mi invitación predominante es a *no pensar*. Incluso, por momentos, propongo *no buscar nada*, pues en la claridad de lo real que somos todo ya está consumado: no falta nada, no hay sabiduría ni ignorancia, no hay camino de autoconocimiento ni extravío.

En todo caso, la aparente contradicción de poner en palabras una invitación no intelectual ni verbal al autoconocimiento tiene varios desenlaces productivos. Uno de ellos es el relieve que adquieren las palabras y los pensamientos, propiciando en la conciencia una atención más afinada a sus diferentes maneras de darse. En las filosofías orientales que he venido mencionando, esta atención está siempre más o menos presente; hay como mínimo una claridad establecida sobre la manera en que han de captarse los pensamientos y las palabras: ante todo, como instrumentos, signos o alusiones que en el mejor de los casos nos orientan de cara a lo real. Otros usos, que discutiré en el texto, incluyen la dispersión de las agitaciones mentales que parecen ocultar lo real, como ocurre con los *koanes* en el zen; la revelación de las palabras como pura vibración –en el yoga de los mantras– en cuya extinción trasluce lo real como silencio absoluto; y el devenir sutil de palabras y afectos que en cierto tipo de poesía (como la japonesa clásica) conduce a un vaciamiento mental donde, una vez más, no queda sino lo real. Hay en estas tradiciones muchos otros usos que me abstendré de discutir, pues podrían estar fuera de lugar en la medida en que parecen esotéricos.

Otro desenlace de interés es la manifestación del silencio y la quietud como dimensiones no-determinadas formalmente por los sonidos y las palabras o los movimientos. Aquí la aparente contradicción del camino no intelectual ni verbal al autoconocimiento se cancela definitivamente, pues lo que llamo silencio y quietud no son ausencias, negaciones ni oposiciones. No hablaré aquí del silencio como lo contrario del sonido, sino como la vastedad donde todos los sonidos emergen, pasan y desaparecen. Del mismo modo, la quietud no es contraria al movimiento: es, antes bien, su trasfondo. No hay así ninguna contradicción posible entre silencio y sonido/palabra o quietud y movimiento/cambio. Para captar esto adecuadamente hay que empezar por atajar en su origen el hábito de pensar de manera binaria – en parejas de contrarios. Pero, sobre todo, hay que ver que lo

que comúnmente se llama contradicción depende en última instancia de un ejercicio de abstracción consistente en poner un postulado frente a su negación lógica. No en vano Hegel llama a este ejercicio *negación abstracta* para diferenciarla de la *negación determinada* que no es meramente lógico-formal, sino que tiene su fuerza en el *contenido* de lo que se contrapone y permite, por tanto, apreciar la diferencia en su concreción.

Hasta un crítico incansable de Hegel, como Deleuze, reconoce la «genialidad» en su modo de pensar la contradicción, aunque lo relega erróneamente a las esencias, excluyendo a las cosas³. Una manera menos desfigurada (pues, para Hegel, la contradicción también está en las cosas)⁴ y más exacta de presentar la contradicción hegeliana es como una emergencia de la oposición, cuyo gesto consiste en la POSICIÓN de algo en contrariedad con algo más (o consigo mismo). En otras palabras, la contradicción es siempre PUESTA. No puede darse sin lo que Derrida llamaría una «lógica posicional», una lógica donde las tesis o los planteamientos se distribuyen como referencias unos de otros⁵. Para que el silencio y los sonidos o las palabras entren en contradicción, es preciso disponerlos como entidades que, en su mutua referencia, se contrarían o se oponen. Tendríamos que pensarlos en una relación de exclusión. Pero, de nuevo, el silencio del que hablo *no es una entidad, no es pensable, y no puede ser afectado ni por la presencia ni por la ausencia de sonidos o palabras*. Lo mismo aplica para lo que llamo *quietud* con respecto al movimiento: ninguna de estas dimensiones depende de sus aparentes contrarios.

Un tercer desenlace productivo es la inclinación a explorar una escritura permeada por el silencio y la quietud. Ya ha ido quedando claro que no hay contradicción en invitar al silencio con palabras o a no pensar a través de pensamientos. De hecho, en el texto me ocupó por momentos de ciertos modos de expresión y recepción de las palabras que

³ Gilles Deleuze, *Los signos del movimiento y el tiempo. Cine II* (Buenos Aires: Cactus, 2011), 572.

⁴ Consideremos los siguientes enunciados: «Todas las cosas son en sí mismas contradictorias», «la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad», «solamente en la medida en que algo tiene dentro de sí mismo una contradicción se mueve, tiene impulso y actividad», «la misma experiencia común enuncia que hay por lo menos una multitud de cosas contradictorias (...) cuya contradicción no está presente meramente dentro de una reflexión exterior, sino dentro de ellas mismas». Ver Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol. I, La lógica objetiva* (Madrid: Abada, 2019), 491-92.

⁵ Jacques Derrida, *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá* (Madrid: Siglo XXI, 1986), 16.

conducen al silencio o al vaciamiento mental. Pero no es suficiente para mí constatar, por ejemplo, que las admoniciones de ciertos maestros del zen vacían la mente, o que la repetición de ciertos mantras reduce los sonidos a vibraciones en cuya extinción se revela el silencio. Me ha parecido necesario, además, encontrar un estilo apropiado para hablar de silencio, quietud o vaciamiento: un estilo en armonía con estas dimensiones. No soy el indicado para evaluar mi propio estilo. Pero sí puedo atribuir a tal inclinación estilística la génesis de una escritura fragmentaria. Esta escritura no solo es fragmentaria por estar hecha de bloques o apartados diferenciados por números (como en la obra de Nietzsche o la de Wittgenstein), sino porque introduce grandes distancias en lo que atañe al tema, el tono o incluso el género que separan a un párrafo de otro. Así, cada bloque puede leerse como una meditación o intuición que no depende argumental o lógicamente de lo que la precede ni desemboca en lo que sigue como su consecuencia o corolario. Semejante estilo de composición me permite, además, introducir de cuando en cuando insinuaciones poéticas, contemplativas o afectivas sin romper la consistencia del texto.

Un último desenlace interesante –quizás el más interesante– de mantener a la vista la aparente contradicción entre el silencio y las palabras tiene que ver con el aspecto que adquiere la filosofía después de examinar su probable insuficiencia para conducirnos al autoconocimiento absoluto. He mencionado ya que empecé a escribir el texto en medio de una gran insatisfacción con la filosofía como vía del autoconocimiento. La razón fundamental de la insatisfacción era la sensación de que la filosofía concede una importancia desmedida a las palabras y a los pensamientos, al punto de ignorar por completo el FONDO de silencio y quietud donde se revela espontáneamente lo real. Sentía a la filosofía como una fuente de aquellas agitaciones que, según se dice en el yoga, enturbian las aguas de lo real; y, por eso, estaba seguro de que la filosofía no solo no es una vía al autoconocimiento definitivo, sino un obstáculo.

Pero el desarrollo mismo de este trabajo me ha mostrado que lo real no llega nunca a quedar genuinamente velado por los pensamientos o las palabras; que ninguna agitación afecta a la quietud; que ningún sonido niega al silencio. Más aún, las palabras y los pensamientos pueden expresarse y recibirse de tal manera que propicien una orientación de cara a lo real. Por todo esto, se vuelve inevitable preguntar si la filosofía puede incubar, e incluso desplegar, las potencias de silencio y quietud para el autoconocimiento absoluto.

La apertura de esa pregunta comporta un giro en el plan original de llevar a la filosofía a su agotamiento, y nos deja, ahora, en un plano donde podemos explorar potencialidades puras que parecían no estar ahí. El agotamiento con la filosofía ha cumplido para mí la función, por cierto muy importante, de *arrojarme* más decididamente a otras «filosofías» o vías del autoconocimiento mucho menos intelectuales o verbales, pero, sobre todo, más directas. Lo interesante es que hoy, después de explorar esas vías, la filosofía ya no aparece «pobre y desnuda»⁶. La filosofía no solo ha sido la negatividad que pone en movimiento (por decirlo hegelianamente) la marcha definitiva a lo real; sino que ahora lo real brilla en ella por doquier: en especial, cuando se incorpora en su ejercicio un simple cambio de perspectiva ante la función de los pensamientos y las palabras.

Así, en el conjunto del texto, la frustración con la filosofía es apenas episódica, de modo que aparece en algunos pasajes para desaparecer en otros. Hay momentos en que el texto deja traslucir una perspectiva renovada donde la filosofía despliega grandes potencias orientativas a lo real. Los hitos de tales momentos son los problemas, los temas y los autores que me han acompañado en la formación filosófica, enseñándome a cuestionar cierto *sentido común* que nos dice de antemano qué significa pensar y cómo hacerlo; y, encima, cuál es el modo de expresión «adecuado» para el pensamiento según la lógica, la argumentación y hasta el estilo.

Quizá, por eso, los autores determinantes en ese recorrido han sido quienes, en mi perspectiva, más decididamente se han lanzado a cuestionar los aparentes «límites» del pensamiento y la expresión. Amparados en criterios de dudosa exigibilidad para la filosofía –como la «claridad» o la coherencia lógica– algunos de sus pares los han llamado abstrusos, oscuros, charlatanes, etc.; confieso que esos juicios han sido para mí una gran fuente de curiosidad. ¿Quién no querría descifrar lo que a otros les parece inaccesible? ¿Cómo no atreverse a pensar lo más difícil? De cualquier modo, dejando de lado las acusaciones de oscuridad, charlatanería, etc. –que no son sino meros juicios, por lo demás totalmente subjetivos– lo más interesante para mí ha sido la manera en que estos autores ponen constantemente en cuestión lo que la filosofía va asumiendo como dado, implícito

⁶ «Pobre y desnuda vas, filosofía», dice Petrarca en un verso de su *Cancionero*. Ver Francesco Petrarca, *Canzoniere. Rerum Vulgarium Fragmenta* (Turín: Giulio Einaudi Editore, 2005), 31.

o incuestionable. Han sido de especial interés los momentos en que el pensamiento se ocupa de qué significa pensar y el lenguaje se expone a sí mismo en las preguntas acerca de sus propios poderes, dispositivos y fines. Es curioso, pero, incluso en una disciplina sumamente autorreflexiva como la filosofía, son muchos los autores que van hilando sus discursos sin llegar nunca a reflexionar sobre cómo están pensando y expresándose ellos mismos. Entretanto, quienes lo hacen concienzudamente ponen en escena una de las potencias más ricas de la filosofía: su repliegue sobre sí misma, su autoconciencia, incluso su autopoiesis; en suma, su capacidad para hacer de sí una fuente inagotable de preguntas y problemas.

El «filósofo» occidental que aparece con más fuerza en el texto es Hegel. Le siguen en prominencia Heidegger, Deleuze, Derrida y Laruelle. Ellos son, junto con Sloterdijk, quienes más han influido en el desarrollo de mi pensamiento. No podría hablar de la existencia de un criterio definitivo para la selección de estos autores como referencias; de hecho, no podría decir que los he seleccionado, al menos no deliberadamente. Entonces, si alguien me preguntara: ¿por qué Hegel y no Kant?, ¿por qué Heidegger y no Husserl?, yo no sabría cómo explicar estas «decisiones». Pues, en el fondo, no lo son. Se trata de afinidades, y las afinidades son misteriosas. Justificar una afinidad sería como justificar el amor, supeditándolo a un mecanismo del raciocinio. Pero lo que sí puedo asegurar es que estos autores –y los problemas que en ellos me llaman la atención– ofrecen un claro medio de contraste para contemplar las dimensiones de lo real que denomino silencio y quietud. Los modos inusitados en que ellos piensan el cambio, el movimiento, la palabra, la escritura y el pensamiento mismo nos dan una riqueza de reflexiones sobre aquello que parece negar al silencio y la quietud – sin realmente llegar a hacerlo. Al mismo tiempo, nos muestran en qué medida estos elementos pueden propiciar su encuentro a fin de orientarnos de cara a lo real.

Del argumento del texto no hay mucho por aclarar, excepto, quizá, que no se trata de un discurso místico. Lo real no es un misterio⁷. Si parece ocultarse o eclipsarse, esto se debe

⁷ Las alusiones al vedanta, el yoga, el tao y el zen no constituyen de ninguna manera una incursión en territorios místicos, ocultos o esotéricos. Para mí, la grandeza de estas tradiciones consiste en propiciar la

a su propia obviedad, a su íntima familiaridad, a su omnipresencia. Como el proverbial ciervo que en la temporada de celo emana un almizcle irresistible, pero, confundido y embriagado, corre como loco buscándolo fuera de sí, por todas partes — así somos nosotros con respecto a lo real. Lo buscamos en las ciencias, filosofías, religiones, doctrinas o experiencias de todo tipo (como los trances místicos) sin advertir que la búsqueda misma es lo único que crea la ilusión del olvido, la pérdida o la separación. Por eso, es crucial aclarar que lo real no se revela en una experiencia mística. Lo real no se da nunca en la experiencia — que depende de la mente y los sentidos. Al contrario, toda experiencia se da en lo real, recibiendo su *relativa realidad* únicamente de él, por él y para él.

Estos enunciados solo pueden ser confusos si lo real se toma como un objeto para el pensamiento o el lenguaje, por sutil o abstracto que sea. Pero en el silencio y la quietud ya no hay confusión.

revelación de lo real como lo más íntimo, lo más natural, lo más familiar de todo. No niego que haya vertientes místicas, ocultas o esotéricas de esas tradiciones, pero las considero accesorias.

Del silencio a lo real

1. Cansado de buscar la verdad en las grandes religiones, ciencias y filosofías, miro por la ventana y veo las copas de los árboles balanceándose al viento. No sé si la verdad se encuentra ahí. Pero, de pronto, ya no me importa.
2. Si estuviéramos sosegados, contentos de ser lo que somos, no habría religión, ni ciencia, ni filosofía.
3. El sosiego de simplemente ser, el ánimo que no necesita explicaciones ni justificaciones, no es ignorancia. Tampoco es sabiduría. Ambas cosas le son ajenas. Su tranquilidad es inmutable.
4. En oriente hay muchas palabras para nombrar ese sosiego: *ananda*, *samadhi*, *nirvana*, *turiya*, *kaivalya*, *yoga*... ¿qué pueden hacer por nosotros estas palabras? Absolutamente nada. Olvídate de las palabras, abandona los conceptos. Solo sé lo que ya eres.
5. Los árboles que hace un momento se inclinaban por el viento ahora están quietos.
6. Abajo, en la calle, a la sombra de los árboles, pasa la gente. La gente va y viene. Todos los que pasan, con la riqueza de sus recuerdos, deseos, pasiones, penas y alegrías, todos ellos nacieron, viven y han de morir. Nosotros (tú y yo) compartimos ese destino.
7. Somos mortales. Como los árboles y los pájaros y las algas marinas. Como los planetas y los soles y los universos. Nacemos, morimos: he aquí la comunión cósmica del gran destino compartido.
8. Quizás haya algo que no nace ni muere; quizás *eso* sea lo que somos en verdad. Pero ¿cómo podríamos llegar a apreciarlo si no apreciamos antes esta experiencia de nacer y morir? ¿Podemos mirar lo eterno cuando la sola vista de lo pasajero nos desconcierta?
9. Aprendamos a demorarnos en lo pasajero. Hagamos en ello nuestra morada.

10. También podemos hacer de la casa misma un viaje, como enseña Bashō⁸.
11. El pensamiento y el lenguaje crean la ilusión de que en el mundo cambiante puede tener cabida algo fijo, como si en el flujo de transformaciones hubiera formas dotadas de fijeza. Pero no hay tal cosa. La representación mental que intenta capturar lo cambiante en una imagen inmóvil es también una entidad pasajera. Aparece en la imaginación y luego desaparece en ella. Fluye, aunque no logre captar el flujo. Lo mismo ocurre con los nombres que pretenden abarcar o contener un aspecto de lo real: no pueden hacerlo. En el mundo cambiante no hay sino cambio. Entretanto, lo «real», carente de nombre y forma, no puede ser nombrado ni pensado.
12. Son muchos los nombres de lo real: esencia, espíritu, absoluto, Uno, por no mencionar también los nombres divinos o esotéricos. Pero estas no son más que palabras; en el mejor de los casos son índices que procuran indicar algo que excede todo señalamiento. Si acaso tienen algún poder, es este: precavernos de confundir lo real con alguna de sus expresiones cambiantes, con aquello que la mente trata de fijar en el lenguaje y en la imaginación.
13. La búsqueda (vana) de algo fijo, inmóvil o estable en el mundo cambiante es en todo caso una señal: hay una afinidad, un deseo o una esperanza por encontrar algo que no cambia.
14. Todo lo que podemos nombrar o pensar cambia. Todo aquello que puede darse en la percepción, la sensación, el pensamiento, etc. es cambiante. Esto incluye a su vez, sin duda, al sujeto que imaginamos como centro, receptáculo o filtro de las percepciones, etc., y cuya *realidad* no podemos establecer si no es a partir de eso que se percibe, etc. Si hemos de conocer al auténtico «sujeto» de la percepción y las demás «facultades» tenemos que encontrarlo en un ámbito imperceptible, insensible, impensable.
15. Para conocer el trasfondo del mundo cambiante es preciso llegar a la extinción (*nirodha*) de los nombres y las formas. El segundo aforismo de los *Yoga sutras* de Patanjali dice: yoga es la extinción (*nirodha*) de las formas (*vrittis*) en la mente (*chitta*)⁹.

⁸ Matsuo Bashō, *Sendas de Oku* (Girona: Atalanta, 2016), 62.

⁹ Swami Vivekananda, *Râja Yoga* (Londres: Routledge, 2019), 104.

Por lo general, la mente lleva un impulso casi irrefrenable en el que produce toda clase de formas; *vritti* significa propiamente remolino, turbulencia o agitación. La mente está agitada, inquieta por las impresiones que recibe de los sentidos además de sus propias maquinaciones (ideas, pasiones, anhelos, recuerdos, fantasías, etc.). La mente está volcada al mundo cambiante de las percepciones, sensaciones y pensamientos. No sabe silenciar los nombres. No sabe detener las formas. Sin embargo, cuando encuentra el silencio y la quietud en el fondo de los agregados de nombres y formas, conoce su esencia y se descubre sosegada: se han extinguido las agitaciones. Tal extinción recibe el nombre de *nirodha*, *nirvana*, *yoga*, etc., pero no perdamos de vista que nombrar no es conocer.

16. Yoga es, entonces, encontrar en la extinción de las agitaciones mentales la «unidad» con eso real que no cambia. En la medida en que conduce al saber de lo real (la verdad) y ofrece diferentes caminos teóricos, prácticos y autopoieticos o antropotécnicos, es razonable considerar al yoga una filosofía.

17. Hay cuatro caminos básicos del yoga. Cada uno ofrece una manera distinta de acercarse a lo real, pero lo real es siempre lo mismo. Los caminos son el servicio (*karma*), la devoción (*bhakti*), la meditación (*raja*, *kriya*, *kundalini*, etc.) y la sabiduría (*jñana*). Sin embargo, el camino existe solo desde la perspectiva que toma como punto de partida al mundo cambiante. En lo real, al no haber cambio, no hay tampoco nada que nos acerque o nos aleje de ello. La «unidad» con lo real es imperdible, incluso imposible, pues en ello no ha habido nunca ninguna clase de separación que hiciera posible la unificación. Las separaciones aparecen solo en la mente, cuyo poder consiste, como indica su etimología, en medir, mensurar y dimensionar; y, por tanto, en separar. Ese es su artificio.

18. En sentido estricto, no hay camino ni meta. No hay búsqueda ni nada que buscar. Todo ya está consumado, eminentemente pleno (*purna*) o vacío (*sunya*) según el punto de vista¹⁰. El camino solo es necesario en la medida en que la mente se encierra en el mundo cambiante y cree, por tanto, que lo deseado ha de advenir por un cambio, una serie de acciones, un movimiento. El camino muestra su propia superfluidad cuando queda claro

¹⁰ Asimismo, el espacio puede considerarse pleno en virtud de contenerlo *todo*, o vacío en tanto que él mismo no es exactamente *nada*.

al fin que lo deseado estuvo siempre aquí, en una intimidad sin distancia, en la cercanía radical de la verdad que, según un dicho sufí, «está más cerca que tu vena yugular».

19. Si todo ya está consumado, ¿para qué insistir en nada? ¿Qué sentido tienen las prácticas, las filosofías, las enseñanzas, las revelaciones, la gracia? ¿De qué sirve todavía leer, escribir, pensar... vivir?

20. Algunas preguntas parecen invitarnos a demorarnos en ellas. Es como si no quisieran ser contestadas, al menos no definitiva o sentenciosamente. Por eso Heidegger considera todo preguntar un goce y toda respuesta una pérdida¹¹. En ese mismo espíritu está la exhortación de Rilke a vivir las preguntas y amarlas sin buscar respuestas¹².

21. El yoga de la sabiduría (*jñana*) enseña solo una práctica fundamental: ahondar cada vez más en la pregunta «¿quién soy?» hasta que la verdad trasluzca por sí misma. A este preguntar se le conoce como *atmavichara* (investigación del ser) y lo que se consigue con esto no es una respuesta, pues lo que somos no es nombrable ni pensable, sino el puro sosiego de silencio y quietud donde acaban por hundirse la pregunta y el que pregunta.

22. Al llegar al mar, el río no se encuentra sino consigo mismo.

23. El goce de la pregunta nos mantiene en la búsqueda. Como el buen goce que es, lo atraviesan intensidades de dolor, angustia y confusión.

24. Inspirado en la explicación védica de la existencia, Alan Watts dice que somos lo divino jugando a las escondidas consigo mismo. De ahí la palabra *lila*, que significa tanto juego como drama o teatro. Así como el sentido auténtico de un juego, una obra de arte, una danza, etc., no está más allá de la actividad misma –no se define por algo que haya de alcanzarse– así, también, el sentido de la existencia es existir.

25. La búsqueda implica la falta de lo buscado. Pero ¿acaso nos falta algo? Asegurar que siempre tenemos *eso* (el puro ser, el espíritu, lo real, etc.) es más acertado, pero todavía es inexacto. Solo se puede tener algo susceptible de ser obtenido y, por tanto, perdido.

¹¹ Martin Heidegger, *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros (1931-1938)* (Madrid: Trotta, 2015), 36.

¹² Rainer Maria Rilke, *Letters to a Young Poet* (Nueva York: Norton & Company, 1962), 35.

Solo se puede tener lo diferente. Pero *eso* que buscamos es *lo que somos*. Dice el *Chandogya Upanishad*: «Tú eres ESO (Brahman, lo real, lo eterno...)». Lo real no es para nosotros ni siquiera propio, inherente, inmanente ni nada que implique una relación; no puede haber relación con lo que somos porque no hay distancia que nos separe. Incluso palabras como unidad, unión o integración arrastran todavía una sombra de separación. Por eso, diferentes corrientes filosóficas de yoga, tantra, budismo, tao y vedanta pueden llevar el calificativo de *advaita* (no-dualidad) que precluye todas las ideas de separación, incluso aquellas que aparecen como algo que ha de superarse.

26. La mente que solo conoce lo cambiante y se cree separada de lo real que no cambia necesita una transformación para llegar a ello. Dicha transformación es su propia extinción. Pero lo real no advierte necesidades, transformaciones ni extinciones. La mente no es una entidad autónoma para lo real; no va ni viene, no se agita ni tiene que extinguirse.

27. Un discípulo se acercó a Bodhidharma, fundador del ch'an (precursor chino del zen japonés) y le pidió ayuda para apaciguar su mente. Bodhidharma le respondió: «tráeme tu mente y la pacificaré para ti». El discípulo volvió al cabo de un tiempo y dijo «por mucho que busco mi mente, no logro encontrarla». Ahí tienes, dijo Bodhidharma, la he pacificado para ti¹³.

28. Solo lo real es real para lo real.

29. Zen viene de *dhyana*, que significa meditación o contemplación. Pero el zen no consiste en lo que comúnmente se considera meditar, por mucho que algunas escuelas (como el *soto zen*) insistan en la práctica de sentarse en silencio. La meditación no es una práctica o actividad; es, más bien, *eso que somos*. El zen es solo la contemplación (de lo) que somos. Contemplación sin sujeto ni objeto, sin distancia de ningún tipo. Ni activa ni pasiva, no busca ni recibe nada, pues ella misma es la intimidad de lo real que no es susceptible de ser planteada en una estructura dual. Lo real se contempla sin redobles (analíticos, dialécticos, diferenciadores, etc.) ni relaciones que sugieran un movimiento de unificación, integración o síntesis.

¹³ Ver la historia completa en Thomas Cleary, *The Zen Reader* (Boston: Shambhala, 2012), 58.

30. Contemplo el reflejo de la luna en un lago oscuro. No soy un espectador distante. Tampoco soy el agua o la luna. Soy la contemplación que nada rechaza, todo lo permite, y a nada se aferra.

31. Llevada hasta el final, la mirada no-dual (*advaita*) disuelve las oposiciones entre lo eterno y lo cambiante, lo real y lo irreal, lo trascendente y lo inmanente, el sujeto y el objeto, la sabiduría y la ignorancia, la esencia y la apariencia, la verdad y la falsedad, el camino y la meta, el ser y el devenir, tú y yo...

32. La no-dualidad no es un principio, axioma o apriori al servicio del intelecto para fundar un sistema metafísico, ético, ontológico, etc. No es un presupuesto filosófico, una doctrina ni el contenido de una fe. ¿Qué es, entonces? Es lo que brilla en la contemplación. De hecho, solo en la contemplación se revela la no-dualidad. Ningún tratado místico o filosófico podría validar o invalidar la no-dualidad. Ella solo se corrobora hundiéndose en las profundidades de lo real.

33. En las profundidades hay silencio: no es la ausencia de sonidos; estos no pueden perturbarlo o anularlo. El silencio es aquella presencia que permite todos los sonidos: los recibe, los acoge, los escucha con atención.

34. El intelecto crea laberintos de nombres y formas; luego trata de salir de ellos usando aún más nombres y formas, como quien intenta elevarse en el aire jalando los cordones de sus zapatos.

35. ¿También aquí construimos laberintos intelectuales?

36. Alguien podría hacer un reclamo –en apariencia ingenioso– y decir que la expresión «no-dualidad» está atrapada ya en la dualidad básica de la lógica binaria: la de la afirmación y la negación. Se diría entonces que, al negar la dualidad, es inevitable afirmarla en otro nivel donde lo dual está constituido por la dualidad y la no-dualidad. Pero para que esto sea así, es necesario, primero, que el «no» implique una negación; luego, es necesario que la negación sea siempre un ejercicio binario y, en concreto, oposicional. Sin embargo, estas condiciones están lejos de cumplirse. No toda negación es oposicional ni pertenece a lo que Derrida ha llamado la «lógica posicional». Ya en Hegel aparece una crítica concienzuda de este tipo de negación, que él llama abstracta, y que se

ve siempre relevada por otras expresiones como la negación determinada, la inversión dialéctica y el repliegue de las determinaciones externas. De hecho, ni siquiera en estos conceptos hay univocidad, pues la negación determinada misma puede darse de muchas maneras que, en todo caso, no son representables en el sentido común que entiende negación y afirmación en la simplicidad de una lógica posicional.

Por otra parte, aun si la negación nos condujera por fuerza a una situación oposicional, seguiría siendo simplista y erróneo asignarle al «no» el poder de la negación en esos términos, o bien reducir su multiplicidad de sentidos tan solo a ese. Esto es algo que Heidegger capta en sus meditaciones sobre la nada cuando dice que «el *no* ciertamente no se forma por medio de la negación, sino que la negación se funda sobre el *no*»¹⁴.

37. La irreductibilidad del «no» del *advaita* a la negación oposicional no da lugar a su inscripción dentro de formas más sutiles de la negación ni, tampoco, a otras maneras de decir «no» que han aparecido en la filosofía y más allá de ella. En concreto, vale la pena recalcar que el «no» del *advaita* no pone en marcha una negación propia de la lógica posicional, pero tampoco una negación inscrita en una lógica especulativa como la hegeliana. El «no» de la no-dualidad no es tampoco el de lo que Žižek llama una lógica diferencial «donde la falta misma funciona como una característica positiva»¹⁵ como si la *ausencia* de dualidad condicionara o determinara la *presencia* del *advaita*.

38. El «no» del *advaita* no es el de las geometrías no euclidianas que en vez de negar el sistema de Euclides permiten su delimitación y generalización. No es ni siquiera el de la no-filosofía de Laruelle que, en lugar de superar, destruir o deconstruir a la filosofía (esas operaciones son ya filosóficas) pretende constituir la como objeto para una teoría y una pragmática libres del *principio de filosofía suficiente* según el cual todo sería filosofable¹⁶. Es cierto que el «no» de Laruelle no es un operador lógico, dialéctico o diferencial, pero sí busca reducir a la filosofía «al estado de síntoma u ocasión»¹⁷ por medio de una dominación teórica; en consecuencia, establece un dominio con sus separaciones

¹⁴ Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?* (Madrid: Alianza, 2009), 34 (énfasis añadido).

¹⁵ Slavoj Žižek, *Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* (Madrid: Akal, 2015), 640.

¹⁶ François Laruelle, "A Summary of Non-Philosophy", *Pli* 8 (1999), 139.

¹⁷ François Laruelle, *Dictionary of Non-Philosophy* (Minneapolis: Univocal Publishing, 2013), 120.

concomitantes. Entretanto, en la mirada del *advaita* no hay separación alguna. Otra manera de traducir la expresión *advaita* es justamente «no-separación».

39. Este «no» del *advaita* no es negativo, nihilista, oposicional, dialéctico, destructivo, deconstructivo, reduccionista, teórico, pragmático, performativo, etc. Basta con decir que no es lógico ni intelectual. Es como el silencio que no cambia ni con la ausencia ni con la presencia de sonidos.

40. Al no ser lógico ni intelectual (ni siquiera verbal), el «no» del *advaita* puede ser también un «sí», siempre y cuando no se entienda limitado en el ámbito de la tesis, la afirmación, la positividad, etc.

41. Dice el *Tao te ching*: «deja de pensar y pon fin a tus problemas. ¿Qué diferencia hay entre sí y no?»¹⁸.

42. Otro nombre para lo real (que se revela en la no-dualidad) es *tao*. Pero el primer verso del *Tao te ching* nos advierte que «el tao que puede nombrarse no es el eterno tao»¹⁹. Es decir, es inútil buscar un referente mental para esa palabra, ya sea una definición, una explicación o una imagen. No puede comprenderse por medio de nombres o formas.

43. Si la verdad no cabe en las palabras, ¿para qué insistir en ellas? ¿De qué valen todos los libros, ya sean grandes o pequeños, solemnes o ligeros, sagrados o profanos?

44. Uno de los maestros más reconocidos del *advaita vedanta*, Adi Shankaracharya, compuso una buena cantidad de obras sobre la sabiduría no-dual; también escribió muchos comentarios y reseñas de los textos antiguos. Pero esto es lo que tenía para decir sobre el estudio de las escrituras: «cuando se ignora la gran realidad, el estudio de las escrituras es inútil; cuando se conoce la gran realidad, el estudio de las escrituras también es inútil»²⁰.

45. ¿Qué importa que las palabras sean vanas? Que no puedan conducirnos a la verdad no las hace despreciables. Su vanidad puede ser bella; su fracaso, conmovedor.

¹⁸ Lao-Tzu, *Tao te ching*. Trad. Stephen Mitchell (Toronto: HarperCollins, 1988), 31.

¹⁹ *Ibíd.*, 12.

²⁰ Swami Madhavananda, *Vivekachudamani of Sri Shankaracharya* (Almora: Advaita Ashrama, 1921), 25.

46. Curiosa fantasía: escribir con la esperanza de no motivar ningún pensamiento, de no dejar ninguna huella.

47. La aparente imposibilidad de llevarnos a lo real que hay en las palabras (y en sus *desdoblamientos* mentales en ideas, representaciones o conceptos) puede verse en primera instancia como precariedad; pero luego puede aparecer como algo liberador: no nos tomemos tan en serio nada de lo que se dice, ya sea, por ejemplo, en un grave libro como *Ser y tiempo* o en las «habladurías» que esa obra denuncia²¹. El paso de la precariedad a la libertad anuncia la inocencia. Después de todo, las palabras pueden ser inofensivas, por mucho que parezcan mover al mundo o detentar el poder de «hacer cosas», según el entender de quienes estudian los actos de habla.

48. Cierta deferencia ante las palabras, cierta gravedad en su uso, cierta finalidad adjudicada a ellas: esto es lo que les da poder. Y la fuente de este poder no es otra que la creencia en una realidad simbólica y abstracta. Dice Alan Watts que cuando estamos «fascinados por el poder del modo simbólico de ver las cosas, lo confundimos fácilmente con lo que representa» y terminamos, entonces, «tendiendo a comernos el menú en lugar de la cena»²².

49. ¿No es la filosofía una monomanía con el menú en detrimento de la cena? En la obra de Kazantzakis, Zorba llama a su amigo académico «papieróvoro», devorador de papel²³.

50. La filosofía: ¿fantasía, juego o calamidad?

51. La filosofía todavía conserva en su nombre la raíz del amor o la amistad profesados, según se supone, hacia la sabiduría. No nos corresponde decidir aquí si la filosofía ha sido efectivamente amorosa o amistosa, o si de verdad ha tenido a la sabiduría a la vista, aunque estas cuestiones eran mucho más pertinentes antes de su deriva profesional, especializada y universitaria. Es del todo claro, sin embargo, que la filosofía sí ha traído consigo desde siempre una fascinación por las palabras. Ha sido a su manera *filológica*,

²¹ Tampoco lo dicho aquí reclama seriedad.

²² Alan Watts, “USA 2000: Audio Transcripts, Early Radio Talks”, Alan Watts Organization, <https://alanwatts.org/transcripts/usa-2000/>.

²³ Nikos Kazantzakis, *Vida y hechos de Alexis Zorba* (Bogotá: Planeta, 1977), 5.

quizás al punto de la logorrea. Su testamento es una galería de tratados, summas, críticas, sistemas, aforismos, comentarios y un sinfín de presentaciones escritas concomitantes con exposiciones orales en foros, simposios, coloquios, conferencias, debates y demás.

52. Si de verdad amas a la sabiduría, has de amar, también, al silencio.

53. Muchos sabios se reirían ante la mera idea de buscar a la sabiduría entre las palabras o profesarle amor con ellas. Una de las maneras de llamar a los sabios en sánscrito es *munis*, es decir, *silenciosos*. Por ejemplo, en la *Ribhu Gita* se dice que el sabio (*jñani*) maduro y completamente liberado (*jivanmukta*) se encuentra en el silencio total (*maha maunam*)²⁴.

54. La filosofía no ha sido particularmente *elocuente* si la comparamos con las grandes tradiciones religiosas o espirituales que ofrecen, a su manera, caminos a la sabiduría. Incluso aquellas corrientes «filosóficas» afines a la no-dualidad (como el vedanta y el zen) conservan grandes archivos de enseñanzas, instrucciones y compendios de diálogos o anécdotas. Es común asociar al zen con el silencio. Pero, desde sus inicios en China, se han venido registrando conversaciones (*mondo*) que sugieren intuiciones directas de lo real; el registro amplio de estas conversaciones junto con historias, anécdotas, frases y preguntas se denomina *koan*: este es, en efecto, uno de los «objetos» de meditación predilectos en diversos círculos del zen²⁵. Son muchos los practicantes que en el curso de la historia han asegurado haber alcanzado un destello de iluminación (*satori*) al meditar sobre un *koan*.

También se ha atribuido a las enseñanzas escritas cierto poder iluminador. Hui-neng, el sexto patriarca del zen, cuenta que su mente «se abrió y comprendió» al escuchar a un viajero recitar el *Sutra del diamante*. Aunque Hui-neng era analfabeto y no conocía las

²⁴ H. Ramamoorthy, trad. *The Ribhu Gita* (Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 1995). Ver, por ejemplo, el cap. 7, verso 9; el cap. 9, verso 2; y el cap. 14, verso 45.

²⁵ Ya en el siglo X había entrado en boga la costumbre de compendiar anécdotas, conversaciones y sentencias de los maestros del zen (ch'an) en China; esta práctica se afianzó en el curso de la dinastía Song. En esta misma época, se hizo popular la adición de poemas para ilustrar las historias del zen. Cfr. con Thomas Cleary, "Rational Zen", en *Classics of Buddhism and Zen*, vol. 3 (Boston: Shambhala, 2005), 354.

escrituras, sintió una «afinidad preexistente» cuando escuchó el relato²⁶. Entretanto, el revitalizador del zen en el periodo Edo, Hakuin Ekaku, «cruzó el umbral hacia la gran iluminación»²⁷ mientras leía el *Sutra del loto*, una obra que, por cierto, había desdeñado en su juventud.

¿Qué poder tienen aquí las palabras? Aunque no puedan efectivamente nombrar lo real (es innombrable) ni producir su imagen (es inimaginable), parece que pueden dispersar las agitaciones mentales que –al menos en apariencia– lo ocultan. No se trata, pues, de palabras para el intelecto, como sí suelen serlo en el caso de la filosofía; pero, ante todo, quien descubre lo real al escucharlas o leerlas tiene una disposición diferente que quien hace de las palabras un insumo para el pensamiento. Tanto en su enunciación como en su acogida hay una *fuerza* que cancela la compulsión mental de insistir en la búsqueda de lo real *entre los nombres y las formas*.

55. La esencia de la contradicción no está en la mera oposición de un enunciado, de lo «dicho» en función de su valor de verdad o su sentido. Se encuentra, más bien, en la disolución de la dicción misma, del *decir en cuanto tal*. El poder de la contradicción es el silencio que no se opone a las palabras ni a lo que ellas puedan indicar o significar; el poder de la contradicción es el silencio que las permea y consume. No se encuentra, entonces, en el plano de la lógica, donde aparece su forma más simplista y limitante, que Hegel llama *negación abstracta*; pero tampoco se encuentra en la dialéctica que pone y posiciona series de figuras, formaciones o conceptos en sucesión, coexistencia o lucha; ni siquiera está en el campo de fuerzas psíquicas, vitales o esotéricas que Nietzsche y Deleuze pondrían del lado de la afirmación.

56. Lo real no puede ser dicho, pensado ni actuado. Y sin embargo, toda expresión, todo pensamiento y toda acción dependen en última instancia de lo real.

57. En la debilidad, en la insuficiencia de las palabras no encontramos solamente una invitación a mirar con otros ojos a todas las grandes empresas filosóficas, incluso las más profundas o complejas. También las palabras de los sabios y los maestros aparecen bajo

²⁶ Thomas Cleary, “The Sutra of Hui-neng”, en *Classics of Buddhism and Zen*, vol. 3, 8-9.

²⁷ Hakuin Ekaku, *The Spiritual Autobiography of Zen Master Hakuin* (Boston: Shambhala, 2011), 31.

otra luz. Es verdad que los Upanishads y los compendios del zen provienen de quienes ya no estaban confundidos: quienes hablaron y pensaron sabiendo que lo real es inefable, impensable, y, sin embargo, cognoscible. Aun así, todos los *sutras*, *gitas* y *koanes* siguen estando hechos de palabras. La sabiduría no-dual de los Upanishads puede condensarse en una breve sentencia: *tú eres ESO* (es decir, Brahman, lo real, el espíritu, el tao, etc.). Pero ninguno de los elementos de esta sentencia corresponde a una entidad concreta –ya sea material o mental– ni a una abstracción. «Tú eres ESO» no es algo que pueda captarse por medio del análisis semiótico, la hermenéutica o la deconstrucción. La quintaesencia de la gran sabiduría del advaita vedanta es apenas un índice, una señal. ¿Qué llega a ser, entretanto, la filosofía occidental?

58. Experimentadas como pura vibración, las palabras pueden desplegar un poder del todo diferente. Cuando dejamos el hábito de usarlas como referencias, símbolos o signos para el intelecto, empiezan a ofrecérsenos como sonido sin más. Los músicos y los poetas suelen conocer este poder. Pero el sonido sigue siendo una experiencia sensible, e incluso cuando se da interiormente –como en la repetición mental de un nombre esotérico o divino– sigue siendo un objeto, por sutil que sea. Aún falta que el sonido sea *simplificado* a pura vibración y que esta revele, en su extinción, el *espacio* de absoluta quietud, eternidad, silencio. Por eso, la práctica del yoga de los mantras sirve ante todo para enfocar la mente en un solo objeto que deviene cada vez más sutil hasta que, en su disolución, no queda sino la contemplación anterior a toda dualidad sujeto/objeto, es decir, lo real mismo.

59. El devenir-sutil que va revelando la vibración de las palabras hasta su extinción no se alcanza solo cuando empezamos a captarlas como sonido sin más. Este devenir se da también por medio de imágenes, sensaciones y afectos de muchos tipos, como los que propicia la poesía. En la poesía japonesa clásica, las series de mediaciones que animan el devenir-sutil son de una delicadeza y fluidez tales que el efecto es instantáneo, y por eso es difícil, e incluso inexacto, asignar a las palabras la tarea de nombrar, aludir, evocar o inspirar algún pensamiento, sentimiento o percepción en concreto. La intimidad de la poesía japonesa con el budismo en general y con el zen en particular se explica, en parte, por la facilidad con que su apreciación y cultivo conducen a una especie de vaciamiento mental, a esa extinción de las «agitaciones» en la mente que constituye la meta del yoga.

60. Mucho antes del apogeo del haiku como género consumado de la práctica poética, se había desarrollado en Japón una sensibilidad afín a lo espontáneo, lo natural y lo simple que se hace visible ya, por momentos, en la *Genji Monogatari* (escrita a comienzos del siglo XI). A diferencia de la poesía de muchos otros lugares y tiempos que pretende estimular al intelecto además de impresionarlo con toda clase de figuras retóricas y palabras bellas o altisonantes, la poesía clásica japonesa se contenta con ser un mero vehículo para llamar la atención a lo más cotidiano de la existencia: aquello que, justamente, pasamos por alto en la sobreexcitación sensorial o mental que nos es habitual, como los sonidos que hacen los insectos, los colores de las plantas, la calidez de una taza de té, el olor de las flores o el sabor del arroz.

Así lograda, la poesía es un arte sin artificio, un arte *inocente*. No pretende exaltarse a sí misma ni a quien la practica. Su intención básica es mostrarnos algún aspecto de la vida frente al cual nos hemos adormecido a fuerza de considerarlo ordinario o recurrente. En otras palabras, la poesía nos invita a contemplar aquello que se ofrece a los sentidos, a la mente, al corazón, etc. Pero, cuando esa contemplación se intensifica o, más bien, *cuando uno se pierde en ella*, se van diluyendo las instancias en las cuales solemos dividir la experiencia: un sujeto que experimenta, un objeto experimentado, y la experimentación que los vincula. En esa disolución o extinción (*nirodha, nirvana, samadhi, yoga*, etc.) advertimos que no solo habíamos perdido la riqueza de contemplar la vida en su multiforme devenir; ante todo, habíamos *desatendido* el contemplar de la contemplación misma, el origen y el trasfondo de todo lo que deviene. Al final no queda sino la pura contemplación tal como es, sin separaciones. Esto es simplemente lo real.

61. Veamos una estrofa²⁸ del *Poema a tres voces del Minase*:

Desde esta costa
un barco rumbo a la lejana China
se despide.

²⁸ Sôgi, Shôhaku & Sôchô. *Poema a tres voces del Minase. Renga*. Traducción y postfacio de Ariel Stillerman (México D. F.: Sexto Piso, 2016), 97.

No es necesario analizarla ni interpretarla. No importa quién la escribió ni cuándo ni por qué. La contemplación es suficiente.

62. Lo real no tiene nombre ni es un objeto para la percepción, la sensibilidad o el pensamiento; pero las palabras (y sus correspondientes *impresiones* perceptuales, sensibles o mentales) pueden propiciar un vaciamiento que no es de ningún modo aridez ni embotamiento, sino más bien transparencia, quietud, silencio. No se trata de llegar a la certeza, la buena voluntad o el sentido común que suelen venir con las opiniones y los dogmas, pues allí, en realidad, uno no se ha desprendido ni liberado de nada. No hablo aquí de la vacuidad de asumir algo como cierto solo porque lo parece, pues, por cruda que sea una doctrina, la certidumbre sigue siendo una garantía dada por el intelecto, una fabricación mental – y su anhelo, una agitación emocional. Pero no por eso hemos de contentarnos con la incertidumbre filosófica que quiere responder a la vacuidad o a la estolidez con interminables concatenaciones de conceptos y problemas y que, contra la indolencia del «pensamiento tranquilo», nos propone el juego de aquello que, según Deleuze, supuestamente «nos *fu*erza a pensar»²⁹. No estamos más en la disyuntiva entre la armonía de las facultades y su *desquicio*. Estamos en su silencio, en su extinción.

Todo lo que se encuentra en el plano de los nombres y las formas, todo conglomerado de palabras, percepciones, sensaciones y pensamientos constituye en última instancia la actividad de la mente, la agitación o turbulencia cuya extinción se denomina yoga. Es interesante notar que por muy elevada que sea una doctrina mística o por muy compleja que sea una filosofía, al final no serán muy diferentes de la opinión corriente (que toma al mundo de los nombres y las formas por lo real) si no nos conducen al silencio. Hasta el pensamiento «más difícil» o «más grave» –como caracteriza Nietzsche al eterno retorno– sigue siendo agitación mental. Incluso el misticismo que se entretiene con experiencias sublimes de luz, visión divina, plenitud, etc., sigue atado al mundo cambiante de las formas: la única diferencia es que estas se han vuelto muy sutiles. Pero allí hay todavía, sin embargo, *experiencia*. Aún hay un *sujeto* que experimenta *algo*.

²⁹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2002), 214.

63. No es necesario plantear un *olvido de lo real*, y mucho menos como un programa de investigación para el pensamiento. La cuestión es mucho más simple: nuestra atención se encuentra constantemente fascinada con lo sensible, perceptible, pensable, decible, etc.: en suma, con la actividad de la mente y los sentidos, en especial como se da en la vigilia. Casi cualquiera puede darse cuenta de que los sueños son producto de la mente. Pero ¿quién tiene la atención lo suficientemente *despierta* como para descubrir que el mundo, el universo, la «realidad» y todo lo demás constituyen asimismo una fabricación mental? La vigilia, que es apenas un estado *proyectado* por lo real mismo, se nos aparece a todos, casi todo el tiempo, como la auténtica realidad; y nos parece, además, que es exterior, objetiva, independiente, etc.

64. En realidad, la vigilia es lo que aparece cuando la atención se enfrasca en la mente y en los sentidos. Entretanto, los sueños aparecen cuando los sentidos se han desactivado y la atención está solo en la mente. Más sutil aún es el sueño profundo: en él, tanto la mente como los sentidos se han desactivado, y la atención conoce solo su mera ausencia. Pero hay un «cuarto estado» que, en sentido estricto, no es ningún estado puesto que no es transitorio ni constituye una modificación de lo real. En el advaita vedanta se llama *turiya*, literalmente «el cuarto», para distinguirlo de los tres primeros. Aquí la atención está vuelta, por decirlo así, hacia sí misma, hacia su origen, su verdad como trasfondo de todo lo demás. Contemplación (de) la contemplación, conciencia (de) la pura conciencia sin sujetos, objetos, experiencias, dioses, mundos, espacios o tiempos... Esto es lo real. El paréntesis que rodea al «de» enfatiza la ausencia de relación, redoble, diferencia, incluso inherencia o inmanencia propia del «estado» *turiya*: la conciencia no se tiene a sí misma como objeto (ni como sujeto); la contemplación no *se* contempla. El lenguaje, que solamente nos permite nombrar ideas, cosas, fenómenos, etc., apenas puede dar una indicación de la absoluta quietud en que lo real es real para lo real.

65. Lo real no es una posesión inescrutable de los sabios ni un misterio al alcance de unos cuantos iniciados. Lo real es lo que eres. *Y lo eres aunque no lo sepas. Y lo sabes aunque no lo entiendas.*

66. ¿Conoces lo real? Siempre lo has conocido, siempre lo eres.

67. Dice Ramana Maharshi que ser es conocer³⁰. Es fácil imaginar una correspondencia con la doctrina de Parménides, cuya máxima expresión contemporánea se encuentra en las meditaciones de Heidegger sobre el «acaecimiento apropiador» que entreteje el ser y el pensar³¹. Pero no hay que volver a la filosofía para captar el sentido de «ser es conocer». Mucho menos ahora, cuando ya hemos insistido tanto en que esto no se revela por medio de palabras o pensamientos. Contemplemos, mejor, lo que por lo general creemos que somos: un cuerpo, una mente, una persona, un animal, una historia de vida; o más conceptualmente: un sujeto político, económico, sexual, social, histórico, incluso trascendental. Sin duda, podemos combinar estas categorías o desarrollar nuevas; o llegar, como se hace en las ciencias sociales, a miradas transversales, interseccionales, etc.; sin embargo, en la medida en que definamos *lo que somos* a partir de lo que se da en la mente o en el mundo, estaremos por fuerza limitando al ser a una de sus expresiones. O para decirlo más enfáticamente: si definimos al ser (sea como sea), llegaremos solo a eso: a una definición, a una expresión, a un pensamiento – y no al ser *tal como es*.

68. Ser es conocer, dice Ramana Maharshi. Esto es algo autoevidente para cualquiera que se abstiene de identificar –y por tanto limitar– su ser con *algo*, con una entidad, con todo eso que hemos llegado a creer que somos: cuerpos, personas, sujetos, almas, etc.; al mismo tiempo, es preciso abandonar la disposición al conocimiento como un ejercicio intelectual que versa sobre *algo* y, por tanto, lo concibe como su objeto. El puro ser, es decir, el ser que no es esto ni aquello; y el puro conocer, esto es, el conocer que no conoce objetos – ellos dos son uno y lo mismo. Uno siempre sabe *que es*, así no sepa *qué es*. Esta profunda intimidad consigo mismo, anterior incluso a la familiaridad del cuerpo, de las voces interiores o de la historia personal, es lo que Ramana Maharshi llamaría saber absoluto o conocimiento real, radicalmente ajeno a la dualidad relativa del conocimiento y la ignorancia que versan sobre objetos. De hecho, para Ramana Maharshi, conocer algo –lo que sea– sin llegar a conocer al ser –es decir, al que conoce– es mera ignorancia.

69. Es oportuno aclarar que el conocimiento de lo real –el autoconocimiento absoluto– no implica una negación del mundo sensible ni de la mente. La invitación aquí no ha sido

³⁰ Ramana Maharshi, *Upadesa Saram* (Tiruvannamalai: Sri Ramanasram, 1970), 57.

³¹ Martin Heidegger, *Tiempo y ser* (Madrid: Tecnos, 2000), 17.

nunca a rechazar al mundo ni al habitual «yo» o «ego» (como sea que se defina) en virtud de una prevención espiritual o moral. Aún menos cabida tienen aquí la condena o el imperativo de la renuncia. Quien comprende que nada puede llegar a ocultar o afectar a lo real, sabe que no es necesario renunciar a nada; quien comprende esto, además, conoce la felicidad inquebrantable (*ananda*) de simplemente SER y no encontraría nunca un motivo para condenar nada.

70. El único problema, que en realidad es *la apariencia de un problema*, consiste en limitar lo real; y, por consiguiente, confundirlo con alguna de sus formas o expresiones limitadas. Para alcanzar la claridad, es suficiente entonces con no limitar lo real.

71. Mucho antes de que Hume llamara al «yo» un «haz de percepciones», los sabios de la no-dualidad enseñaron que la mente es un manojito de pensamientos.

72. La mente es un manojito de pensamientos. Cuando los pensamientos se extinguen, no hay mente — ni mundo.

73. La extinción de las agitaciones mentales, y, con ellas, de la mente misma —pues su *ser* no se encuentra sino en las agitaciones, en los pensamientos— no es una actividad o tarea que sea preciso llevar a cabo; solo se da la apariencia de que esto es así para la propia mente que está inmersa en su realidad configurada por el hacer y el no hacer. Para lo real no hay nunca, sin embargo, acción ni inacción. Lo real es contemplación pura.

74. La pura contemplación de las mentes y los mundos sin apego ni rechazo revela el brillo de la contemplación misma, de la conciencia no-dual para la cual no hay sujeto ni objeto ni experiencia que los vincule. Esto es lo real.

75. El apego y el rechazo son dos caras de una misma moneda. Ambas disposiciones hacia el mundo afianzan su *gravedad* que, llevada hasta el final, es la creencia de que lo real se limita al ámbito mundano o, a la inversa, de que el mundo es irreal; estas creencias parecen ocultar a lo real. Pero, en el fondo, tanto apego como rechazo son tan solo sentimientos, es decir, agitaciones mentales. Tan solo van y vienen, sin afectar a lo real. En la claridad de lo real tal como es, no importa en absoluto si el mundo se considera la escena exuberante de la vida que se afirma a sí misma en su existencia, en sus potencias creativas, en su expresión natural, en su historia, en sus individuaciones, etc.; tampoco

importa si el mundo se ve como una fuente de confusión, error, mal o «pecado» cuya trascendencia parece la única solución en tanto redención, bienaventuranza o liberación. ¿En qué podría todo esto afectar a lo real? En lo real no hay nada que afirmar o negar, no hay –en última instancia– inmanencia ni trascendencia. En lo real no hay un *más allá* adonde ir ni un *aquí* adonde volver³².

76. Hay caminos espirituales que insisten en un ascetismo severo consistente en prácticas de renuncia, disciplina y autocontrol. Hay otros que afirman el deseo, la sensualidad y el éxtasis. Otros tantos proponen un camino medio, balance, equilibrio. ¿Qué diferencia hay en todo esto para lo real? Ninguna. Pues se trata de caminos; pero en lo real que se conoce tal como es –por el solo hecho de serlo– no hay camino ni meta.

77. La afirmación de la vida –tal como se da, por ejemplo, en Nietzsche o Deleuze– es un gesto interesante y una respuesta más que entendible a las antropotécnicas enfocadas en trascender el mundo, el «yo», la materia, la existencia terrenal, etc. Pero antes habría que preguntarse si la vida en verdad puede o debe ser afirmada o negada: si acaso es posible que con mis pensamientos, actos y valoraciones llegue a negar o afirmar la vida en un sentido real. Pues uno podría ver la afirmación y la negación como simples ejercicios abstractos de POSICIONAMIENTO de aquello que simplemente está siendo como es. Con la fuerza del clamor que acompaña a esas etiquetas, el *sí* y el *no*, se pierde de vista que son en esencia sobreimposiciones, capas añadidas a lo que es. Aquel que está en los Himalayas meditando, ayunando y absteniéndose del sexo, ¿es un negador de la vida? ¿O es un afirmador de la vida en otro nivel diferente al de los apetitos básicos? La respuesta dependerá de la perspectiva, de un entramado de juicios y valoraciones. Pero en lo real no hay juicios ni valoraciones, no hay valores viejos ni valores nuevos. *Lo real es como es.*

El «problema» con los afirmadores de la vida no es que no consigan ver lo que hay más allá de la vida, de la tierra, etc., sino que no ven lo suficientemente cerca; no ven lo que

³² Las alusiones que aparecen más adelante sobre la inmanencia obedecen a la discusión con Hegel en torno a la posibilidad de captar lo real sin presupuestos ni dogmatismos. En sentido estricto, lo real no es inmanente ni trascendente, pero, para seguir el hilo de dicha discusión, llamaré por momentos *inmanencia radical* a la intimidad absoluta de lo real como el origen, el trasfondo y la vida de toda experiencia.

hay todavía *más acá* de la vida, la tierra, etc. Hay algo infinitamente más vivo que lo que se llama vida, algo infinitamente más cerca que la inmanencia: esto es lo real.

78. También quienes se empeñan en la trascendencia, en el más allá, en la iluminación y fines semejantes pasan por alto que lo real es siempre lo real; si acaso hay algo por trascender, es el afán mismo de trascendencia, la búsqueda que oculta la simple verdad: que ya *somos lo que buscamos*. Quienes, además, buscan la iluminación con desprecio por el mundo, se han creado un enemigo innecesario que por cierto es fantasmal; pues el mundo en nada afecta a lo real. En este sentido se explican las enseñanzas más radicales de la no-dualidad. La *Ashtavakra Gita* dice que «aquel que conoce (lo real) no desea para nada la disolución del universo ni siente aversión por su existencia»³³. Entretanto, la *Avadhuta Gita* insiste en que somos la realidad absoluta y estamos «libres incluso de la mancha del nirvana»³⁴.

79. El nirvana: bella aspiración de quienes, conmovidos por el sufrimiento que hay en el mundo, se han esmerado en encontrar una salida: la cesación definitiva del acto de sufrir. La misma aspiración recibe otros nombres en las viejas tradiciones orientales, pero, en esencia, todos los nombres indican lo mismo: un estado en el cual ya no se sufre. Los caminos planteados para la liberación del sufrimiento son incontables, y su diferencia radica en la necesidad de adaptarse a las peculiaridades físicas, mentales y aun culturales de cada buscador.

¿Por qué a ese noble propósito de liberarse del sufrimiento se le llama *mancha* en la *Avadhuta Gita*? La razón es simple: la extinción del sufrimiento, la liberación espiritual, la iluminación, el nirvana, etc., solo son reales para quien ha aceptado ya la realidad del sufrimiento mismo y, por ende, de *alguien que sufre*. Es decir: cuando la mirada no está fija y atenta en lo real, solo entonces el mundo, el sufrimiento y el «yo» que «sufre» emergen como si fueran lo real mismo y adquieren el carácter de problemas o escollos que requieren solución. Por eso, incontables maestros de la no-dualidad –provenientes

³³ K. R. Paramahansa, trad. *Ashtavakra Gita & Avadhuta Gita* (Friendswood: TotalRecall Publications, 2008), 73.

³⁴ Hari Prasad Shastri, trad. *Avadhuta Gita* (Londres: Shanti Sadan, 1940). Ver, por ejemplo, los versos 8, 9 y 10 del capítulo IV.

de tradiciones muy disímiles, del yoga al tao, del vedanta al zen– han insistido en el AUTOCONOCIMIENTO. Antes de indagar acerca de la naturaleza del sufrimiento, sus orígenes y mecanismos, hay una pregunta más importante: ¿quién sufre? ¿Quién es aquel que cree estar sufriendo? ¿Se trata de lo real mismo? ¿Ese que sufre es nuestro auténtico y profundo ser? – O bien, sin dar tantos rodeos, y para ir directamente a la cosa misma, la pregunta fundamental es simplemente: ¿quién soy?

Si uno se hunde hasta las profundidades de su propio ser, sin detenerse en todo aquello que es meramente contingente (percibido, sentido, pensado o nombrado), encuentra que la cuestión del sufrimiento, así como su extinción (la liberación), desaparecen del todo. ¿Qué validez tiene entonces hablar del nirvana en lo real? Lo real no es liberado puesto que nunca puede ser dominado, condicionado o afectado. Lo real es lo eternamente libre, la verdadera y definitiva libertad.

80. Aquel que sufre o, más bien, *aquel que parece estar sufriendo*, no es sino el manajo de percepciones y pensamientos que la fuerza del deseo y la memoria han cristalizado en la forma de un «yo». El autoconocimiento absoluto es pues el único remedio definitivo para el sufrimiento; y no porque pueda contrarrestarlo o acabarlo, sino porque corrige la perspectiva que constituye la condición sin la cual el sufrimiento no emerge nunca: la identificación con un cuerpo, una mente, una persona o cualquier otra forma limitada que, a pesar de ser evanescente, condicionada y contingente, usurpa el lugar de lo real. Si el sufrimiento se disuelve en lo real, es solo porque *aquel que sufre* se disuelve también.

Todavía podemos insistir en una visión más radical: en lo real, ni el sufrimiento ni aquel que sufre –aquel que parece sufrir– han existido nunca. En el silencio absoluto de lo real, en esa quietud imperturbable y definitiva, que es solamente transparencia, paz y sosiego: allí no hay un «yo» sufriente ni un mundo engendrador de sufrimientos ni un Dios que traiga la redención, la bienaventuranza o la salvación. En la tradición del advaita vedanta, esta verdad recibe el nombre de *ajata-vada*, que significa, literalmente, la perspectiva de la «no-creación» o del «no-nacimiento». Aquello que no se crea o no nace es la tríada del «yo», el mundo y Dios.

81. El sentido común nos dice que primero hay un mundo «afuera». Ya sea que se trate de un cosmos creado por Dios, una naturaleza que se engendra a sí misma o un universo

que existe desde siempre, lo importante en esta perspectiva es el orden en que se dan las cosas: primero está el mundo y de él emerge el «yo», el testigo u observador; esta perspectiva es común tanto a varias religiones como visiones filosóficas y científicas. Pero basta con prestar atención para descubrir que es falsa. Una perspectiva más sutil y cercana a lo real se va revelando en la contemplación, en la atención desapasionada a las agitaciones mentales y sensibles: el universo no aparece sino cuando se lo observa y, de hecho, tiene su existencia solo en la observación, en la conciencia. No hay, por tanto, un «mundo exterior» ni mucho menos independiente del observador o testigo, que es la conciencia misma. Esta perspectiva es menos común que la anterior y solo se alcanza en la contemplación, pues la manera en que el observador se relaciona con lo observado, tal como suele darse en las ciencias y en la vida cotidiana, presupone ya, irreflexivamente, que el mundo es al mismo tiempo independiente y exterior. En todo caso, algunos filósofos han llegado a comprender que el mundo es engendrado en la conciencia y existe únicamente por ella, en ella y para ella.

Pero cuando la contemplación se contempla a sí misma sin mediaciones, solo entonces la pura conciencia indivisible –en la que no hay sujetos, objetos ni experiencias– se descubre tal como es antes de cualquier actividad engendradora, antes de llegar a cristalizar un «yo», un mundo o un ser supremo. Esto es lo real. Podríamos decir que, en lo real, los tres términos del «yo», el mundo y Dios están perfecta y definitivamente unidos. O podríamos decir que están disueltos. ¿Qué diferencia hay? Solo lo real es real para lo real.

Aquí no hay nihilismo. No estamos negando, mucho menos rechazando a ninguno de los conceptos llamados «yo», mundo y Dios. Basta con mostrar de dónde vienen, cuál es su esencia. En cambio, el auténtico nihilismo, el más triste y oscuro, es el que niega, ignora o pasa por alto a lo real. El nihilismo más desconcertante es sin duda la privación del autoconocimiento absoluto. Solo por él se da la ilusión del sufrimiento, y es entonces cuando entran en escena y cobran sentido los *camino*s para la liberación.

82. En lo real se disuelven todas las separaciones, diferencias o distinciones. Si Dios es concebido como *otro* –ya sea un ser supremo, un creador o una inteligencia– tendrá que *morir* en la profundidad de lo real. O, dicho de otro modo, lo real se mantendrá oculto mientras lo absoluto se tenga por algo diferente de UNO MISMO.

Un viejo dicho zen enseña: «si encuentras a Buddha en el camino, mávalo»³⁵. Desde luego, matar a Buddha no tiene nada que ver con la violencia entre humanos. Se trata simplemente de *aniquilar* la propensión a concebir lo real como *algo*, como un objeto; y, en especial, como si fuera una entidad exterior. El *koan* de matar a Buddha (así como otros semejantes que invitan a *matar* a los maestros del zen) es una exhortación a la madurez, a la claridad, a soltar las representaciones que nos predisponen a buscar lo real *afuera*, en una personificación, en una tradición o en una religión. Aquí, el mensaje del zen es que el conocimiento de lo absoluto *tiene que ser autoconocimiento*.

La pregunta de fondo es si para conocernos como lo absoluto hemos de reconciliarnos con nuestra esencia en un proceso de reconocimiento espiritual que parte de la sensibilidad o el pensamiento, incluso si el camino consiste en la depuración de lo que comúnmente se llama experiencia. Así lo entiende Hegel en la *Fenomenología del espíritu* cuando plantea un periplo de autodescubrimiento que se presenta a la conciencia natural «acuciada por llegar al saber verdadero» como el «itinerario del alma» que la purifica hasta la elevación espiritual donde alcanza la experiencia completa de sí misma³⁶. Este periplo resulta ser en realidad el «calvario» del espíritu que se engendra (y destruye) a sí mismo en una miríada de figuras, un devenir-otro que es más bien su propio movimiento o automediación donde se revela su verdad³⁷. Es decir, la conciencia descubre progresivamente que todo cuanto va conociendo es puesto por ella misma; tal *descubrimiento progresivo* es posible solo si se concede terreno al error o al prejuicio consistente en tomar al mundo sensible por lo real; así, el proceso de *conocer* adquiere la apariencia de un encuentro con algo primeramente ajeno o exterior a causa de las limitaciones propias de la certeza sensible, que es la primera figura de la conciencia en la *Fenomenología*; este proceso culmina cuando, atravesando el camino que conduce a la reminiscencia e interiorización de todas sus figuras, la conciencia llega a saberse tal como es –es decir, como el espíritu autorrealizado, lo absoluto o Dios– y comprende la realidad efectiva en su totalidad como su propio posicionamiento. Dicho movimiento negativo

³⁵ Cfr. con Koun Yamada. *The Gateless Gate. The Classic Book of Zen Koans* (Somerville: Wisdom Publications, 2004), 30.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Madrid: Abada, 2018), 148.

³⁷ Al respecto, ver el capítulo final de la *Fenomenología del espíritu*.

(pues implica a cada paso la negación de las maneras limitadas en que la conciencia comprende a su objeto y se concibe a sí misma) que desemboca *positivamente* en formas superiores es aquello que, en palabras de Hegel, «propiamente se llama *experiencia*»³⁸.

83. Notemos la sutileza del concepto de experiencia en la *Fenomenología*, al que Heidegger ha dedicado todo un estudio³⁹. No se trata aquí de las meras experiencias sensibles, perceptuales o intelectuales que constituyen la actividad o el contenido de la conciencia. En su sentido negativo o depurativo, lo que para Hegel amerita el nombre de *experiencia* es conjuntamente la ANIQUILACIÓN de las figuras de la conciencia inmersas en las experiencias contingentes –como la sensibilidad, la percepción o el entendimiento– y, también, de la manera objetual en que el contenido se da a estas figuras, que ha de revelarse como falsa en su depuración. Lo que Hegel llama «propiamente experiencia» es así la destrucción de la experiencia fenoménica junto con sus diversos modos de aparecer o, lo que es lo mismo, la captación del saber fenoménico como un mero saber *de lo que aparece* y no *del aparecer en cuanto tal*. No consiste en la acumulación o el progreso del saber, sino, al contrario, en la destrucción de lo que se va teniendo por sabido, incluyendo a lo que se ha creído que significaba *saber*. Para la conciencia natural que solo conoce lo inmediato –lo que tiene ante sí como un objeto– se trata nada menos que de una *muerte*; o, mejor, una *serie de muertes*, puesto que las figuras superiores de sí misma que la conciencia va alcanzando han de *morir* también a medida que se revela lo limitado, lo falso o lo unilateral en ellas.

Es por tanto crucial captar que la *Fenomenología* no es en modo alguno el itinerario que la conciencia natural tiene ante sí con miras a emprenderlo tranquilamente y hacerse dueña del saber absoluto. La *Fenomenología* es la destrucción de la conciencia natural, la exposición de su inadecuación, no solo para dar con el saber absoluto, sino incluso para recorrer el camino en el cual el saber fenoménico se muestra en su esencia, esto es, como *el saber del aparecer*. Por eso dice Heidegger que:

³⁸ *Ibíd.*, 157.

³⁹ Martin Heidegger, “El concepto de experiencia en Hegel”, en *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 2012), 91-156.

La presentación del saber que se manifiesta no es un paso por el que se introduce la conciencia natural. Pero tampoco es un camino que se aleje paso a paso de la conciencia natural, para después desembocar en algún momento de su transcurso en el saber absoluto [...] La presentación de ningún modo conduce al representar natural por el museo de las figuras de la conciencia para luego, al final de la visita, despedirla en el saber absoluto por una puerta especial. Por el contrario, con su primer paso, por no decir incluso antes del mismo, la presentación despide a la conciencia natural en calidad de aquello que por su naturaleza permanece completamente incapaz de seguir a la presentación⁴⁰.

84. En su interpretación del concepto de experiencia en Hegel, Heidegger pone el acento en su desarrollo positivo, que tiene un doble cariz: por una parte, el tránsito a una figura superior de la conciencia que reconoce el error o la limitación de su existencia previa; por otra parte, la obtención de un nuevo objeto para la conciencia cuya revelación es fruto de la inversión que ella realiza sobre sí misma, o bien lo que el objeto revela ser a la luz del tránsito a una nueva figura. En una postura similar a la de Heidegger, Stephen Houlgate destaca tres aspectos *positivos* o *novedosos* del curso fenomenológico que brinda a la conciencia su experiencia: «la adquisición de nuevos criterios [de conocimiento], nuevas concepciones de su objeto, y nuevos objetos al mismo tiempo, pues estos son, de hecho, la misma cosa»⁴¹. Así, Houlgate también da relieve al carácter formativo o educativo de la fenomenología que *progres*a hasta el clímax del saber absoluto cuando la conciencia ya no tiene ante sí un «objeto o *Gegen-stand*», sino que tiene para sí «la *identidad* del ser y el pensar»⁴². Estas perspectivas hacen honor al prurito con el cual Hegel sostiene, contra Kant, que la dialéctica no es una empresa meramente negativa; y que insiste –tanto en la *Fenomenología* como en la *Ciencia de la lógica*– en que lo absoluto es en esencia resultado⁴³ o acabamiento⁴⁴.

⁴⁰ Heidegger, “El concepto de experiencia en Hegel”, 111.

⁴¹ Stephen Houlgate, *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Londres: Bloomsbury, 2013), 21.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 75.

⁴⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol. II. La doctrina del concepto* (Madrid: Abada, 2015), 390.

Las incontables acusaciones de abstracción, negatividad o idealismo (en un sentido ajeno o contrario a la materialidad) que pesan sobre Hegel no pueden venir sino de lecturas apresuradas o inexistentes. Pocos filósofos han hecho una afirmación tan rotunda y reiterada de lo concreto, lo positivo y lo material, no solo en cuanto contenido, sino también como forma y motor del conocer. En efecto, Hegel es un pensador de la concreción, el poner, el posicionar y la materialización; solo que nada de esto ocupa su obra de modo unilateral o ingenuo (es decir, presupuesto acríticamente); y, a la postre, todo encuentra su verdad en cuanto se conoce según su forma absoluta, que, en lugar de mantenerse en la idea abstracta, es la unidad del concepto puro con su propia concepción, es decir, con «el ser colmado», con «la totalidad concreta y en igual medida absolutamente intensiva»⁴⁵.

Es más, tanto la *Fenomenología* como la *Ciencia de la lógica* plantean un camino positivo; la primera es el reconocimiento de lo absoluto a partir de la inmediatez sensible y su depuración subsiguiente en configuraciones superiores de la conciencia que, al final, revelan al espíritu como la verdad de la certeza de sí reconciliada con su objeto; mientras que la segunda es la exposición de lo absoluto a partir de la inmediatez pensable o suprasensible según las esencialidades simples del pensamiento que revelan como suyas las referencias y determinaciones del concepto puro, divino y libre en el «brotar para sí a la luz»⁴⁶ de la idea absoluta o «autodeterminación de Dios a ser»⁴⁷. En realidad, estas obras difieren sobre todo en la perspectiva. Ambas afirman el «mundo» –o, mejor, la *realidad efectiva*– de una manera más categórica que cualquier afirmación vitalista o poética: la *Fenomenología* afirma tanto la *necesidad* de la existencia exterior del espíritu (sin la cual este sería «lo solitario sin vida»⁴⁸) como la *imperiosidad* o *inevitabilidad* del camino al saber absoluto con todos sus momentos, que son principalmente las diversas figuras de la conciencia condicionadas por sus errores, prejuicios y limitaciones. También, en un estilo similar, la *Ciencia de la lógica* pone a la realización efectiva del concepto en el nivel de una *exigencia*, llamando únicamente CIENCIA al saber que es conforme al

⁴⁵ *Ibíd.*, 403.

⁴⁶ *Ibíd.*, 386.

⁴⁷ *Ibíd.*, 262.

⁴⁸ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 921.

concepto en la unidad de su pureza con sus determinaciones y referencias; en otras palabras, además de asegurar la *necesidad* –que no es contraria a la libertad, pues la libertad es *su verdad*– de la autodeterminación de Dios como el ser, la lógica subordina la realización efectiva al objetivo de alcanzar el *conocer concipiente*, que es «la meta y el quehacer del entero desarrollo ulterior del conocer»⁴⁹. En consecuencia, lo absoluto (es decir, Dios allende la representación y conforme a su concepto) se conoce en verdad únicamente cuando se realiza en el mundo y se expresa en el pensamiento.

85. En su sentido más básico, la *Fenomenología* recorre la revelación de lo absoluto como la verdad espiritual que aparece en las múltiples figuras de la conciencia con sus determinaciones y referencias, esto es, con la realidad efectiva o concreta. Se trata entonces de mostrar lo real en su *iluminación*. Es del todo acertada la insistencia de Heidegger en vincular lo que aparece, el fenómeno, con el proceso de «sacar a la luz del día, poner en claridad»⁵⁰, haciendo patente que «lo que sale a la luz [...] es el espíritu»⁵¹. No son pocas las alusiones en la *Fenomenología* al encuentro con la verdad en el salir a la luz o soportar la luz del día. Entretanto, la *Ciencia de la lógica* es «el reino de las sombras», «el mundo de las esencialidades simples»⁵² liberadas de toda concreción sensible. En este mundo sombrío, el pensamiento aprehende al ser con independencia de lo concreto y subsiste, así, en sí mismo; se encuentra entonces «alejado de fines sensibles, de sentimientos, del mundo de la representación, el cual es cosa de mera opinión»⁵³. La ciencia lógica se dispone a pensar la esencia de Dios antes de la naturaleza y la finitud del espíritu, es decir, antes del aparecer divino en cuanto exteriorización; pero no por eso deja de captar el proceso de la concreción como la actividad engendradora del concepto absoluto, alcanzando el nivel de la idea absoluta justamente cuando unifica la pureza del concepto y su (auto)concepción.

Vistas así, a pesar de su diferencia radical, la obra de la luz y la obra de la sombra afirman rotundamente la realidad efectiva. Aunque ambas desean mostrar lo incondicionado, lo

⁴⁹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, Vol. II, 389.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2009), 49.

⁵¹ Martin Heidegger, *La fenomenología del espíritu de Hegel* (Madrid: Alianza, 2006), 40.

⁵² Hegel, *Ciencia de la lógica*, Vol. I, 207.

⁵³ *Ibíd.*

absoluto mismo, afirman categóricamente la necesidad de su realización como momento esencial de su autoconocimiento. Sin ambages, Hegel eleva la exteriorización del espíritu, la autodeterminación de Dios o la realización del concepto al rango de necesidad –en el doble sentido recién expuesto– cuya verdad es la libertad. Quizás es solo la intuición de una lógica especulativa omnicomprensiva aquello que lo lleva a ver la *Aufhebung* de todo concepto consigo mismo en el tránsito hacia su opuesto y su revelación de unidad con él, que es, a la inversa (y al mismo tiempo) el retorno a sí mismo *en lo otro*. Por eso, el espíritu solo se conoce en su exteriorización, o bien Dios es Dios en la medida en que se autodetermina como ser. Ahora, independientemente de si esta es la razón de fondo por la cual Hegel llama *necesaria* a la realidad efectiva, es posible notar, en todo caso, un reiterado desdén por el conocimiento divino o absoluto que no pasa por las mediaciones dialécticas de la experiencia sensible o del pensamiento (que también es experiencia, pero suprasensible). En la *Fenomenología* esto es denunciado con vehemencia como una actitud filosófica parcializada por lo inmóvil, lo abstracto o lo unilateral, además de una disposición espiritual que se contenta con el sentimiento o la intuición, con lo edificante, sin llegar a ser razón que se sabe a sí misma. Para Hegel es sumamente chocante el entusiasmo que, «cual un pistoletazo, comienza inmediatamente con el saber absoluto, y que da ya por liquidados los otros puntos de vista con declarar que no toma nota de ellos»⁵⁴.

86. Desde luego, si el saber absoluto se concibe como la elevación del individuo al estadio de su autorreconocimiento como espíritu que se exterioriza y deviene otro hasta resolverse dentro de sí, entonces es del todo ilusorio suponer que, para el individuo, el saber absoluto pueda darse de entrada. Al mismo tiempo, si el individuo se considera elevado directamente a lo absoluto por medio del entusiasmo, el sentimiento o la intuición edificantes, al punto de creerse iluminado o liberado, se trata, sin duda, de un espejismo. Pues la liberación –incluso en la perspectiva de la dualidad que concibe un camino y una meta– no es obra o posesión del individuo, sino su propio despojamiento. De ahí que tantos maestros hayan enseñado que la persona no alcanza la liberación, sino

⁵⁴ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 85. Muy seguramente, la crítica está dirigida a Schelling.

que *uno se libera de la persona*⁵⁵. O, dicho con mayor exactitud, uno se reconoce *eternamente libre* de cualquier condicionamiento limitante, ya sea la personalidad o algo superior que se encuentre todavía, no obstante, en la finitud de la experiencia. Por eso, las precauciones de Hegel tienen sentido cuando se erigen contra cierta especie de efervescencia mística o religiosa que pasa por alto el despojamiento individual que es, en todo caso, el aspecto negativo de la experiencia de la conciencia en la fenomenología. Pero este despojamiento no equivale a la búsqueda de lo absoluto en el más allá, ya sea un espacio exterior a la esfera terrenal o un tiempo posterior a la vida mortal. Lo que el despojamiento implica es el reconocimiento del espíritu como la verdad de todas las figuras de la conciencia con sus contenidos concretos, que es, a su vez, la falsedad de toda limitación de la conciencia en sus identificaciones transitorias. En la medida en que lo absoluto no se realiza ni conoce más allá, lo absoluto es puramente inmanente. Para Hegel, el espíritu solo muestra su fuerza y profundidad en la comprensión conceptual y en la plena determinación de la realidad efectiva; es esta dimensión de la inmanencia la que mueve a Hegel a hacer exotérico aquello que parece posesión esotérica de algunos pocos.

Sin embargo, Hegel no aclara –al menos no con la misma contundencia con la cual se despacha contra lo edificante– que el periplo en que el espíritu debe «abrirse paso trabajosamente por un largo camino»⁵⁶ hacia la posesión de su autoconocimiento solo se manifiesta cuando el punto de partida es de suyo condicionado y limitado. La cuestión decisiva de la *Fenomenología del espíritu* es el comienzo por la certeza sensible, que es la figura más simple, más limitada, de la «conciencia natural». Este nombre es tan acertado como engañoso. Desde luego, en la conciencia natural, lo que se da es la naturaleza, la *physis*, el mundo físico para los sentidos. Solo en la medida en que lo dado es aquí una

⁵⁵ A la pregunta acerca de qué queda después del despojamiento de la persona, Nisargadatta Maharaj responde: «no quedará nada, todo quedará; el sentido de identidad permanecerá, pero no habrá más una identificación con un cuerpo particular. La pura conciencia –el ser del amor– brillará en todo su esplendor. La liberación no es nunca para la persona, sino que es siempre de la persona [...] La persona es solo un cascarón que te aprisiona. Rómpelo». Cfr. con Nisargadatta Maharaj, *I Am That* (Durham: The Acorn Press, 1992), 343.

⁵⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 85.

serie de impresiones físicas es acertado decir que se trata de la conciencia natural. Pero si por naturaleza entendemos la esencia, la verdad o la pureza de lo que es *tal como es*, en esta configuración la conciencia está enturbiada, mezclada con su propia actividad — que se le presenta, no obstante, como algo *exterior*, como *otro*. O, mejor, la conciencia *ignora* lo fundamental con respecto a aquello que se presenta como cierto a los sentidos: que se trata simplemente de su propia actividad; y, sobre todo, que su esencia no se puede conocer solo en dicha actividad. Es decir, su naturaleza —en cuanto pureza o transparencia ante sí de su verdad, que Hegel llama *espíritu*— está oculta.

No cabe duda de que Hegel comprende todo esto, especialmente en su obra tardía sobre la ciencia de la religión. Sin embargo, en la *Fenomenología*, Hegel se mantiene firme en la decisión — eminentemente pedagógica— de emprender un camino de sucesivos desconciertos con los cuales la conciencia se descubre poseedora de realidades invertidas, unilaterales o parciales con respecto a su objeto, su modo de conocer y su propia forma. Es preciso recordar que el propósito de la *Fenomenología* es abrir el camino a lo absoluto desde la limitación, desde el prejuicio que toma lo que se presenta a la sensibilidad como inmediato, cierto y real. Se trata, en suma, de un camino de escepticismo inmanente que conduce a la conciencia ante sus propias limitaciones; pues solo en el encuentro con los límites de cada una de sus configuraciones puede elevarse a nuevas figuras que se acercan cada vez más a lo verdadero, que es infinito; solo así puede traslucir *la verdad del espíritu que ya no se conoce meramente como conciencia individual enfrentada a un objeto, sino que se conoce efectivamente como espíritu reconciliado con su objetividad en cuanto devenir-otro o exteriorización*: este conocimiento es lo que Hegel llama saber absoluto.

87. Al iniciar la *Fenomenología* en la certeza sensible, Hegel deliberadamente da la espalda a la filosofía, de tal modo que esta no intervenga con el haber de su conocimiento — o, mejor aún, que no intervenga con lo que en ella *suele considerarse conocido*, pues esto puede ser, al contrario, lo menos comprendido. En este sentido dice lo siguiente:

El engaño más habitual a sí mismo y a otros al conocer consiste en presuponer algo como ya familiar y conocido [...] el sujeto y el objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc. se colocan de fundamento sin mayor examen, como algo familiar y conocido, como algo válido, y constituyen puntos firmes tanto

de partida como de retorno. El movimiento va y viene entre ellos, que permanecen inmotos, y avanza solo por su superficie⁵⁷.

Hegel será toda su vida un contradictor pertinaz de lo inmoto, de lo que no se encuentra en movimiento, así como de lo abstracto que carece de realidad efectiva o realización conceptual. Más adelante hemos de contrastar esta particularidad con lo que he venido presentando como *el silencio o la quietud* de lo real. Por ahora, observemos el alejamiento que se exige a la fenomenología con respecto a la filosofía, especialmente cuando en esta los conceptos y sus contenidos se encuentran fijos o se tienen por conocidos. Si el tránsito de la certeza inmediata al saber absoluto ha de mostrarse de manera fidedigna, es imposible acudir a nociones predefinidas de lo que implica en cada caso ser el conocedor, conocer y tener un objeto conocido. Antes bien, este proceso debe *revelarse* en su propio movimiento. Es la conciencia en la afirmación de su objeto, tal como este se le aparece, la que ha de encontrarse con la violencia autoinfligida que destruye su saber y la pone dialécticamente en una configuración diferente. Por eso, este tránsito se llama *escepticismo inmanente*: la duda no le viene de afuera, de una mirada exterior que pone en cuestión lo que la conciencia toma por cierto. Lo que ocurre en la fenomenología es que las certidumbres de la conciencia se destruyen en su misma afirmación; es la intensificación de la seguridad en lo conocido la que abre dimensiones nuevas, por lo general invertidas, del proceso de conocer. De ahí que no sea posible tomar prestado de la filosofía ni siquiera el escepticismo como método o disposición: la conciencia no asume una actitud dubitativa premeditada con el ánimo de conocer mejor, ni descarta lo que se le aparece siguiendo un criterio filosófico de *la verdad*; más bien, es el *objeto* mismo, lo que cree estar conociendo, aquello que invierte su posición y revela un aspecto hasta ahora ignorado del conocer en cuanto tal.

Justo porque el escepticismo fenomenológico no surge del cielo por la verdad ni se aplica conscientemente como método, su actividad no consiste en dudar sin más, en sacudir las verdades presuntas hasta el desvanecimiento de la duda y el retorno a una verdad anterior u oculta. A este tipo de escepticismo filosófico lo describe Hegel como un camino que

⁵⁷ *Ibíd.*, 89.

resulta en la *pura nada*, un arrojar al «abismo vacío»⁵⁸ lo tenido por verdadero que no se pone en movimiento a partir de sus negaciones, pues no saca de ellas la no-verdad como contenido determinado. Ciertamente, la duda inmanente en su interior configura para la conciencia natural una pérdida recurrente de lo que considera *su verdad*, y en ese sentido la duda se radicaliza hasta la desesperación: pues todo lo «verdadero» se desvanece ante sus ojos, e incluso el desvanecimiento la arrastra a ella junto con su *forma de mirar*. Así, aquello que es lo más real para la conciencia natural resulta ser solo el saber que aparece, la no-verdad, el concepto no realizado, mientras que la realización del concepto es para ella lo negativo. Pero a la mirada conjunta del proceso que tiende al saber absoluto y encuentra la conexa necesidad de su realización en todos sus momentos –en todas las figuras de la conciencia– lo negativo le ofrece un nuevo resultado, la no-verdad captada le da el impulso hacia el saber conforme a la verdad del concepto, es decir, la ciencia. En lugar de terminar en la vaciedad del escepticismo filosófico, el escepticismo inmanente desemboca en cada caso en una *nada determinada*, en «la nada de aquello de lo cual ella resulta»⁵⁹, de tal suerte que la negación nos conduce positivamente a una nueva figura de la conciencia –con su *objeto* concomitante– que incorpora, asumiendo y cancelando, tanto la falsedad de la configuración precedente como lo que hubiera de verdadero en ella.

88. El ánimo fundamental de la *Fenomenología* consiste en abrirse camino a la verdad sin el influjo de todo aquello que pueda enturbiarla: tanto las opiniones, convicciones y representaciones asentadas en el dogmatismo, como los conocimientos propios de cualquier sistema *científico* o *filosófico* que descansan en presupuestos no examinados ni validados y que, por tanto, son asimismo dogmáticos. En otras palabras, el imperativo de la *Fenomenología* (y de la obra hegeliana en general) es llegar a lo verdadero sin suponer nada –absolutamente nada– de tal modo que el proyecto del conocimiento pueda ser realmente autocrítico y libre. Según Hegel, solo esto garantiza que todo conocimiento alcanzado pueda defenderse como necesario, conforme al concepto y, en consecuencia, científico⁶⁰. De ahí que la certeza sensible parezca el grado cero idóneo para una ciencia

⁵⁸ *Ibíd.*, 151.

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ Contrastemos el prurito hegeliano por encontrar un camino a lo verdadero desde la radical ausencia de presupuestos con la doctrina de Heidegger de que la filosofía es el desenvolvimiento de los presupuestos.

de la experiencia que no se permite acudir a nada que no sea la experiencia misma tal como se está dando para la conciencia.

Semejante prurito da a la filosofía de Hegel un aspecto peculiar que cabe ver tanto como invitación o desafío: ¿podemos embarcarnos en un camino del conocimiento de verdad autocrítico, libre de cualquier presupuesto, ajeno a toda intromisión de la opinión y de la filosofía? En otras palabras, ¿podemos mantenernos en la inmanencia de la conciencia y acompañar el despliegue de sus propias configuraciones sin acudir a la autoridad de los desarrollos filosóficos o las representaciones que nosotros mismos nos hacemos? Hegel considera que tal proyecto no solo es posible, sino además necesario, si es que hemos de aclararnos la naturaleza de nuestra experiencia (tanto sensible como suprasensible) y, ante todo, si acaso hemos de conocer la verdad de la conciencia que experimenta. Para esto no necesitamos otro instrumento más que nuestro entendimiento, además de la disposición a suspender todo presupuesto relacionado con el conocimiento y la verdad, de tal modo que sean las mismas figuras de la conciencia (en la *Fenomenología*) o las propias esencialidades del pensamiento (en la *Lógica*) quienes revelen su contenido y expliciten su concepto.

89. Es un error creer que Hegel acude a la dialéctica como un método que se alcanza de manera anterior o independiente al desarrollo inmanente de la experiencia de la conciencia. La dialéctica no es un método obtenido por la disquisición filosófica o la intuición esotérica para luego ser aplicado en la interpretación de la experiencia. Más aún, la dialéctica no es propiamente un método. La dialéctica es tan solo la transformación de aquello que se da en la experiencia en virtud de su propia inmanencia. Así, el tránsito de la aparente singularidad de la certeza inmediata a la universalidad abstracta es inherente a la experiencia sensible, así como lo es el paso del simple pensamiento del ser a la esencialidad pura de la nada en la experiencia suprasensible. Por eso, en las ocasiones en que discute el «método», Hegel habla, más bien, del *método de la verdad*, de la *necesidad*

Esto explica, quizás, la convicción del joven Heidegger según la cual «la tarea de la filosofía es confrontar a Hegel». Cfr. con Martin Heidegger, *Hegel* (Indianápolis: Indiana University Press, 2015), ix.

o del *procedimiento científico* a fin de resaltar que no se trata de algo introducido por él, sino, antes bien, del curso que dicta la experiencia en su inmanencia⁶¹.

Esto va en contravía del lugar común de atribuir a Hegel una filosofía atrapada en un método que fuerza a la realidad a encajar en la supuesta forma de la dialéctica (como si esta, además, tuviera algún tipo de consistencia o estructura más allá de lo que se da en cada caso en la experiencia). Más desacertada aún es la connotación de Hegel con un esquematismo de triadas que son ajenas a su filosofía (como la famosa fórmula de tesis-antítesis-síntesis, un esperpento que no aparece nunca en su obra y que él mismo denunciaría como formalismo vacío). Muy al contrario, el pensamiento que se exige carecer de presupuestos no puede predefinir su método ni aducir esquemas o formas para captar lo que se propone pensar. Lo más parecido a un método en la filosofía hegeliana es la disposición a contemplar, a simplemente observar «lo que *está ahí ante nosotros*»⁶². En la pura contemplación de *lo que está ahí* no puede anticiparse ni predecirse el curso del desarrollo; ni siquiera cabe suponer que, en efecto, habrá un desarrollo. La invitación de Hegel no implica sino prestar atención a la experiencia. Si hacemos solo eso de la manera más autocrítica posible, descubriremos que ni siquiera tienen cabida aquí los criterios de racionalidad o «lógica» que nos son más familiares, como el principio de identidad o el de no contradicción; pues, por imprescindibles que parezcan para la tarea de pensar, en realidad no están implícitos ni en la certeza inmediata de la experiencia sensible ni en el pensamiento abstracto del puro ser.

90. El escepticismo inmanente, la vocación autocrítica y el imperativo de no presuponer nada acarrearán una consecuencia interesante para la crítica filosófica del hegelianismo. Stephen Houlgate señala con acierto que, lo que a primera vista parece mera cerrazón obstinada de Hegel a toda tentativa de crítica externa a su sistema, en realidad es apenas la insistencia en que las críticas a una ciencia inmanente de la experiencia deben tener como punto de partida a la inmanencia misma, de modo que, en consecuencia, puedan demostrarse libres de presupuestos. Es decir, un proyecto que aspira a la libre y radical

⁶¹ Cfr. con Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity* (West Lafayette: Purdue University Press, 2006), 42 ss.

⁶² Citado en Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, 32.

autocrítica frente a toda autoridad (propia o ajena) no puede ser socavado en virtud de alguna autoridad que no se haya comprobado necesaria y conforme a la cosa misma (la pura experiencia tal como se da para la conciencia). Naturalmente, la pretensión de abandonar los presupuestos puede ser cuestionada, pero le corresponde a la filosofía que decida proceder así justificar los presupuestos que erige y mostrar su necesidad. Si no consigue hacerlo, todavía podrá imponerse por otras vías (como la retórica de la persuasión), pero no habrá pasado la prueba de la libertad frente al dogmatismo. En palabras de Houlgate, una filosofía tal será «*menos* autocrítica, y por tanto más dogmática que el pensamiento sin presupuestos. Esto es así porque semejante forma de pensar, por definición, ha de asumir de manera acrítica algún principio»⁶³. Houlgate llega a sugerir que casi toda (si no toda) la filosofía desarrollada después de Hegel es, en realidad, «lógicamente *prehegeliana*»⁶⁴ en la medida en que no asume la tarea de la autocrítica radical que implica el abandono de los presupuestos, cosa que sí ocurre, al menos como proyecto, en la obra de Hegel.

Deleuze nos ofrece muchos ejemplos de críticas apresuradas al sistema de Hegel. Lo más irónico es que tal vez ningún otro filósofo se ha dedicado tanto a pensar la inmanencia como Deleuze; y, sin embargo, la mayoría de sus críticas a Hegel pasan por alto lo que implica el imperativo de mantenerse en una inmanencia radical donde los conceptos se conocen y despliegan pacientemente. El reproche central que Deleuze le hace a Hegel es (supuestamente) afanarse por borrar la diferencia en sí misma en un ejercicio dialéctico que la supedita a la oposición y la resuelve en una síntesis para, así, dar paso a una nueva figura de la conciencia o categoría del pensamiento. Esto no solo es una caricatura por el hecho de que Hegel no dispone de un «método dialéctico» abocado a superar la diferencia o alcanzar la síntesis; también es una especie de acusación de un error recurrente en el propio Deleuze que consiste, precisamente, en pasar por alto la diferencia del *proyecto* hegeliano (la autocrítica radical desde la inmanencia), reducirlo en una lógica oposicional (una «antidialéctica absoluta»⁶⁵ inspirada en Nietzsche) y sintetizar su sistema bajo el

⁶³ *Ibíd.*, 37.

⁶⁴ *Ibíd.*, 39.

⁶⁵ Cfr. con Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1998), 271.

signo de la falsedad («el falso movimiento lógico abstracto», el «falso teatro» que «representa conceptos» en lugar de «dramatizar ideas», etc.)⁶⁶.

91. Un caso diciente se encuentra en una de las últimas referencias que hace Deleuze a la *Fenomenología del espíritu*: al denunciar la dialéctica de la certeza sensible como un «juego de manos»⁶⁷ que deliberada y subrepticamente confunde el uso común y el uso distributivo de los conceptos, Deleuze demuestra que ignora por completo tanto el sentido de la *Fenomenología* como la intención de Hegel de llegar a contemplar lo verdadero sin presupuestos. Por una parte, en esa primera figura de la conciencia llamada certeza sensible, la conciencia solo tiene ante sí la singularidad de una experiencia en la que la riqueza multiforme del instante apenas puede captarse como un *esto* para un *este* en el tiempo (*ahora*) y en el espacio (*aquí*). La conciencia no capta aún las determinaciones que provocan la singularidad de la experiencia (como las propiedades del objeto experimentado) ni sus modos de interpolarse, pues esto implica un movimiento por venir –el paso a la percepción– que no se encuentra de suyo en la mera sensibilidad y que, además, acarrea la destrucción o el relevo de la certeza sensible. Una figura de la conciencia tan elemental que ignora hasta las determinaciones de su objeto está todavía lejos de alcanzar la claridad del concepto y, más aún, de poder distinguir entre un concepto común y uno distributivo. Con mayor razón, el paso de la generalidad abstracta del objeto como un *esto* que se da en los igualmente abstractos *aquí* y *ahora* hasta la singularidad colmada de una experiencia conforme a su concepto exige precisamente el demorado tránsito de la pura sensibilidad al pensar conceptual.

El verdadero «juego de manos» consiste en introducir arbitrariamente presupuestos conceptuales en una figura de la conciencia que no piensa conceptualmente. Ahora, por otra parte, las limitaciones de cada figura (como la certeza sensible) no involucran a la mirada filosófica que acompaña al desarrollo fenomenológico. El punto de vista del *nosotros* al que Hegel alude periódicamente en la *Fenomenología* es un rico medio de contraste que permite captar la dialéctica justo porque atiende a las limitaciones de cada

⁶⁶ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 32; 34; 95.

⁶⁷ Cfr. con Gilles Deleuze, *Anti-Oedipus and other Reflections 2: Lecture 2, June 3rd 1980* (West Lafayette: Purdue University Research Repository), 2024.

figura y registra lo que se revela como verdadero en el paso a las figuras superiores. Desde la mirada del *nosotros* hegeliano, se entiende que la certeza sensible cae en formas abstractas al experimentar su objeto como lo más rico y singular; pero esa contradicción es precisamente el motor que invierte dialécticamente lo que la sensibilidad toma sin más como lo inmediato, cierto y real. No se trata, pues, de que Hegel ignore o pase por alto (con una supuesta mala fe) que conceptos como *aquí* y *ahora* son en realidad distributivos o deícticos en lugar de conceptos comunes. Lo que Hegel quiere mostrarnos es que la certeza sensible no puede captar ni expresar la rica singularidad de su experiencia inmediata sino solo en universales abstractos. El problema no es, entonces, una genuina o fingida confusión conceptual en Hegel (entre la función singular de *aquí* y *ahora* y su forma universal), sino más bien el hecho de que, en la figura de la conciencia que solo conoce una realidad sensible de manera inmediata, lo singular de cualquiera de sus experiencias tiene siempre la forma de una universalidad abstracta: un *este* ante un *esto*, *aquí* y *ahora*. Más aún, aquello que hace singular a la experiencia no se capta todavía en la mera certeza de la inmediatez que parece garantizada por la sensibilidad. Por eso dice Hegel que la certeza sensible afirma tener ante sí el ser puro o la simple inmediatez de la cosa en toda su integridad, en su «riqueza infinita»; pero la certeza de esta aparente riqueza resulta ser, en el curso de la dialéctica, la verdad «más abstracta y más pobre»⁶⁸.

92. Una crítica juiciosa de Hegel debería demostrar que su filosofía no carece de presupuestos, o bien que el camino señalado hacia la verdad, aun si se mantiene en la inmanencia, introduce elementos contingentes; en otras palabras, que el sistema hegeliano no es propiamente *científico* en el sentido de no poder asegurar la necesidad de sus momentos y desarrollos. Sin duda, también es posible cuestionar a Hegel desde otras perspectivas que no abordan la cosa misma de su pensamiento ni la naturaleza de su proyecto, pero semejante proceder ya no merece ser llamado crítica, sino polémica o erística. Nunca insistiremos demasiado en lo indigno que es para un filósofo fundar su pensamiento en presupuestos no cuestionados, es decir, en dogmas. Lo que ha mantenido viva a la tradición filosófica no es la obediencia ante verdades reveladas ni la sumisión bajo la autoridad de los sabios o los antiguos, sino, al contrario, la tenacidad de cuestionar

⁶⁸ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 163.

constantemente lo que parece más obvio, lo que se tiene por sabido o lo que se arroga el signo del progreso en el conocimiento. ¿Cuántos sistemas filosóficos no se vendrían abajo con tan solo cuestionar, por ejemplo, la primacía de la lógica frente al pensamiento? Más aún cuando la lógica que se considera *primera* está asentada en principios abstractos, tenidos por autoevidentes, que, sin embargo, son indiferentes al contenido de lo que se piensa y no tienen ninguna relación con ello.

Volvamos, en fin, a la pregunta por una posible crítica de Hegel. ¿Hay algún presupuesto injustificado en su sistema? Si nos atenemos a lo que comúnmente ocupa a la filosofía, es decir, la experiencia, entonces el sistema hegeliano parece comenzar en efecto por lo más inmediato y originario; al partir de la pura certeza sensible (*Fenomenología*) o del pensamiento abstracto del ser (*Ciencia de la lógica*), el comienzo se encuentra en el verdadero grado cero de la experiencia sensible y suprasensible. Pues no hay para la sensibilidad algo más originario que *sentir algo*, o bien para el pensamiento detenerse en el *ser*, en el *hay* indeterminado.

Ahora, si miramos con atención el comienzo fenomenológico por la certeza sensible, advertimos que hay un presupuesto que, si bien es imperceptible para dicha figura de la conciencia (y para el entendimiento común en general, incluso en muchas filosofías), no por ello deja de ser presupuesto; por tanto, amerita una acometida crítica. Se trata de la división o separación de la experiencia en dos instancias, en un *este* frente a un *esto* que la filosofía suele llamar *sujeto* y *objeto*. Semejante separación, que parece cierta y autoevidente, en realidad es el resultado de la manera limitada en que la «conciencia natural» conoce su contenido. El propio Hegel es el primero en llamar la atención sobre el hecho de que lo originalmente captado como inmediato contiene una mediación, pero insiste en que el curso mismo de la conciencia (la fenomenología) es el camino que conduce a la disolución de la aparente separación entre el sujeto y el objeto, o, dicho con mayor rigor, entre *la certeza de sí y la verdad*. En efecto, la disolución de dicha separación es el saber absoluto, *la simple unidad del ser y el pensar* que emerge en la depuración de la experiencia de la conciencia.

93. La *Fenomenología* no comienza entonces por lo verdaderamente inmediato, sino por aquello que aparenta serlo, pues, al fin y al cabo, se trata de una ciencia del *aparecer* y,

en consecuencia, asume el camino desde lo que la conciencia toma ordinariamente como lo primero. Pero, en la presentación que hace Hegel, dicho camino desemboca justo en lo que, a su modo de ver, es lo auténticamente originario e inmediato: el saber absoluto, la verdad unificadora de la conciencia y su contenido (es decir, el concepto) que abarca, desde luego, a la figura de la certeza sensible que se enfrenta a su objeto como su otro, revelando su inadvertida mediación. Vista así, la *Fenomenología* es en esencia propedéutica o pedagógica, pues asume la limitación del entendimiento común como punto de partida. Por eso, de acuerdo con la perspectiva que se ofrece en ella, el saber absoluto es el resultado de una demorada serie de transformaciones y asunciones que liberan al espíritu de sus identificaciones con lo finito. Así, el saber absoluto se *alcanza* después de haber sabido muchas otras cosas que, al mismo tiempo, se han quedado en el camino (como formas relevadas) y se han interiorizado (como esencias reveladas). Es oportuno recalcar que la *Fenomenología* fue concebida en un principio como la primera parte del sistema hegeliano de la ciencia. Pero el propio Hegel acabaría por renegar con frecuencia de esta obra, rechazando incluso su lugar introductorio; de ahí que el desarrollo de su pensamiento asuma en adelante puntos de vista por entero diferentes del fenomenológico: una lógica del pensamiento puro (*Ciencia de la lógica*) y una filosofía de la naturaleza y del espíritu (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*).

94. A diferencia de la *Fenomenología*, la *Ciencia de la lógica* no presupone ninguna separación entre sujeto y objeto, certeza de sí y verdad, o ser y pensar. Al ser una ciencia del puro pensamiento, se mantiene siempre en este como en su elemento, y el despliegue de su concepto se da con arreglo a las categorías o esencialidades que encuentra dentro de sí, siendo la primera de ellas el *ser indeterminado*. Podríamos decir entonces que la *Lógica* es (para Hegel) la ciencia propiamente dicha que aspira por completo a carecer de presupuestos, y en ella el pensamiento se ocupa de pensar primeramente sus propias formas; esto no implica un trabajo de espaldas a la realidad efectiva; implica, más bien, una comprensión originaria del pensamiento como la Cosa misma, donde la materia «no es exterior a la forma [sino que es] el pensamiento puro, y con ello la forma absoluta misma»⁶⁹. La liberación de la oposición en la conciencia no es aquí, por ello, un resultado

⁶⁹ *Ibíd.*

de la *Fenomenología*; la lógica no necesita una fenomenología como introducción, pues no parte del saber absoluto como algo fenomenológicamente obtenido, sino como aquello que el pensar encuentra en la inmediatez suprasensible; la fenomenología es inadecuada para la exposición de las esencialidades del pensamiento, pues estas no se revelan: son lógicamente anteriores a todo lo que se conoce en la experiencia del aparecer. Por eso dice Hegel que «la lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito»⁷⁰. Como se ve, aquí hay ya un marcado parecido con el autoconocimiento absoluto tal como he venido exponiéndolo.

Al no presuponer la separación entre la conciencia y su contenido –presupuesto que aqueja por igual al entendimiento común y a la filosofía– Hegel abre la *Lógica* en un grado cero inusitado. Al empezar, además, por el puro o indeterminado ser, se encuentra en una región indudablemente originaria, inmanente. ¿Significa esto, sin embargo, que su ciencia cumple de verdad con el imperativo de carecer de presupuestos y es, así, del todo autocrítica y libre? Probablemente sí, a condición de que tomemos como referencia a la mayoría de los sistemas filosóficos occidentales que parten de la experiencia (da lo mismo si es sensible o pensable). Pero si observamos a las filosofías de otras regiones, o a sus tradiciones de sabiduría, podemos encontrar puntos de partida de veras incondicionados, contemplaciones directas de lo real que no pasan por la aparente inmediatez sensible ni pensable (o suprasensible). Mientras la filosofía considere (por inercia o tradición) que la verdad se conoce experimentando (con el pensamiento, con la sensibilidad, etc.), se enfrascará por fuerza en la experiencia y se privará del modo directo de autoconocimiento absoluto que no requiere ninguna actividad ni dispone de métodos o caminos.

95. Quizás el dogma más pertinaz en la filosofía es el supuesto de que el amor a la sabiduría necesita al pensamiento como su MÉDIUM; o bien, que el pensamiento es el médium por excelencia para dar con la verdad. Por supuesto, es posible que el pensamiento sea un vehículo valioso para tratar con el mundo de la experiencia, aun

⁷⁰ *Ibíd.*

cuando esto es siempre discutible; pero nada garantiza que sea el vehículo ideal para conocer a lo real. Más aún, la cuestión de fondo es si lo real demanda algún vehículo, actividad o facultad para ser conocido. Incluso si se concediera validez a la noción de Hegel del pensamiento como lo ilimitado que puede captar hasta el ser de lo divino, de ahí no se sigue que esto divino se esté conociendo en su integridad. A lo sumo, se conoce como *pensado*. Desde luego, Hegel siempre replicará que el pensamiento capta precisamente al ser, pues el ser es en esencia *pensado*. Y, sin embargo, se podría preguntar entonces si no permanece oculta una dimensión de lo real *anterior al ser*⁷¹ o *propriadamente impensable* que solo trasluce cuando la atención se ha liberado de toda actividad de la mente y los sentidos. Aquí es relevante la persistente crítica que hace Laruelle a la filosofía en virtud de su disposición a considerarse autosuficiente para pensarlo todo; y, en especial, para pensar a lo real, sin notar el movimiento que confunde al *pensamiento de lo real* con *lo real mismo*. A causa de esta confusión, Laruelle insiste en que la filosofía «alucina a lo real»⁷².

Con todo, Hegel tiene la intuición acertada de que el conocimiento de la verdad debe comenzar por lo inmediato, pero, de nuevo, eso inmediato es captado por él como pensamiento; ahora, el pensamiento es actividad capaz de engendrar siempre aún más de sí. En efecto, la *Ciencia de la lógica* no hace sino moverse en la construcción del sistema del pensamiento puro según el descubrimiento inmanente de sus esencialidades. Pero aquello que no es actividad, lo que llamo silencio o quietud, lo genuinamente inmediato, se encuentra *antes*: debe preceder a las mediaciones del pensamiento en particular y a toda actividad de la conciencia en general. El problema, no obstante, es que Hegel parece aborrecer la quietud. A las críticas de lo «inmoto», del espíritu en sí como «lo solitario sin vida» y de lo absoluto sin despliegue como algo meramente abstracto o unilateral, habría que agregar sus prejuicios sobre la meditación entre los yoguis como ensimismamiento o

⁷¹ Muchas tradiciones de sabiduría reiteran que de lo real no cabe decir que *es*, pero tampoco que *no es*. Lo real se encuentra, entonces, en un plano diferente al del ser. Por facilidad y costumbre, equiparo a veces a lo real con «el puro ser», pues me parece una de las aproximaciones válidas que ofrece el lenguaje; pero, en rigor, ¿acaso se puede decir algo sobre lo real? La invitación al silencio y a la quietud es más *diciente*.

⁷² Laruelle, *Dictionary of Non-Philosophy*, 39.

indiferencia, que, curiosamente, también llama abstracción⁷³. Por otra parte, más allá de sus limitaciones históricas en el acceso a fuentes que discuten a fondo las tradiciones de sabiduría orientales, Hegel parece decididamente predispuesto a verlas como desarrollos incompletos plagados de superstición y carentes de eticidad.

96. Podríamos pasar por alto los prejuicios de Hegel frente a lo que él llama «religión hindú» (entremezclando en una sola clase tradiciones harto diversas), si no fuera por lo mucho que nos permiten constatar el prejuicio capital de su filosofía; o, mejor aún, el presupuesto central de todo su sistema, que también pervive en casi todas las filosofías: la creencia en el pensamiento como vía de (auto)conocimiento o saber de lo verdadero y, con ello, el irrenunciable apego a la experiencia — a la actividad de la conciencia. Lo problemático de la manera en que Hegel comprende el «hinduismo» no proviene tan solo de las informaciones erróneas o actitudes atrabiliarias frente a las culturas asiáticas, sino de aquel dogma, tan recurrente en él, de que la quietud es una mala negatividad, abstracción vacía o carencia de concepto que ignora la espiritualidad de la vida. Según Hegel,

El culto absoluto y supremo es aquel perfectísimo vaciamiento y rechazo de lo humano en donde los hindúes renuncian a toda conciencia y querer, a todas las pasiones y apetencias (Nirvana) o esta unificación con Dios en forma de concentrarse en sí mismo (Yoga). [...] Lo supremo en este culto es aquel haber muerto al mundo y este inmovilizarse dentro de sí mismo, convertidos en carácter y en principio firme. Aquellos que lograron esto son llamados yoguis. [...] La cumbre más elevada es así el pensar separado, totalmente para sí, como Brahm [sic], que llega a existir en este ahondar en la nada, en esta conciencia e intuición totalmente vacías. [...] De modo que predomina una perfecta indiferencia para todo lo ético, para todo lo que es digna ocupación del hombre⁷⁴.

El desprecio por la quietud llega aquí al extremo de un *horror vacui*, por lo demás injustificado, pues solo la obsesión con el contenido y el movimiento de la conciencia crea

⁷³ Ver la sección titulada «La religión hindú» en G. W. F. Hegel, *Filosofía de la religión* (Madrid: Trotta, 2018), 148-160.

⁷⁴ *Ibíd.*, 155-157.

la fantasía de que el silencio o la quietud han de ser un «vaciamiento», un «ahondar en la nada». Tan enfrascado está Hegel en el pensamiento que también llama *pensar* a la disposición de los yoguis, solo que se trataría de un «pensar separado, totalmente para sí». En su filosofía no cabe la posibilidad de un saber de lo real verdaderamente directo, pues lo real –que él llama Dios en la ciencia religiosa o Idea absoluta en la ciencia lógica– es lo que es en virtud de su automediación, de su proceso *espiritual* de diferenciación y *Aufhebung* de la diferencia, o bien de su exteriorización y retorno a sí.

No es coincidencia que Hegel denomine abstracción tanto al conocimiento que parte de lo absoluto como a la disciplina espiritual de la quietud. La primacía de la experiencia, el movimiento o la realidad efectiva está de tal modo incrustada en su sistema, que cualquier asomo de quietud es visto como un abstraer(se) de lo concreto, o, peor, una inadvertencia de las mediaciones que él juzga como esenciales para el conocer verdadero. Se da entonces en Hegel la doble necesidad de que lo divino tenga en su esencia su propia automediación espiritual como vida, obra y desarrollo; y que el conocer sea concipiente, es decir, que encuentre en la realización del concepto la verdad que hace posible su unificación con la forma absoluta.

97. Sin duda, el entusiasmo de Hegel por la realidad efectiva –por ver la verdad del espíritu en su exteriorización, o bien de la idea en su despliegue y concreción conceptual– puede ser un buen antídoto para las inclinaciones «espirituales» a ignorar o desdeñar el mundo. Sin embargo, la quietud no implica de suyo desdén por el mundo ni rechazo de la actividad humana. En primer lugar, la quietud o el silencio como disciplinas espirituales son tan solo la sombra o el eco de aquello que, en las profundidades de lo real, se reconoce como lo primario y esencial con respecto a cualquier actividad de la conciencia. No sobra insistir en que las «prácticas» espirituales son también actividad y presuponen un camino y una meta. El paso de años o vidas enteras con el cuerpo inmóvil y la boca callada no revela a lo real mientras la atención no se hunda en la pura contemplación del contemplar. A la inversa, lo real brilla hasta en las actividades más frenéticas y «mundanas» cuando la contemplación está afianzada. De ahí el famoso dicho taoísta –con muchos equivalentes en todas las tradiciones de sabiduría orientales– que reza así: «el gran ermitaño está

camuflado en la ciudad; ¿qué necesidad hay de refugiarse en la tranquila soledad en la profundidad de las montañas?»⁷⁵.

En segundo lugar, el conglomerado de tradiciones que Hegel llama «hinduismo» incluye una variedad de caminos en los cuales ni el ascetismo ni la renuncia son indispensables, o solo se recomiendan para ciertos temperamentos. Más aún, muchos de estos caminos afirman todavía con más pasión que Hegel lo importante que es el *universo* (la realidad manifiesta) como expresión y experiencia de la divinidad. Incluso las tradiciones que más insisten en alcanzar la liberación (*moksha*, *mukti*, etc.) o la extinción del sufrimiento (*nirvana*, *nirodha*, etc.) no necesariamente lo hacen desde el rechazo del mundo. Quizá la tradición más afín a Hegel es el shivaísmo de Kashmir, con el cual puede establecerse un paralelo enriquecedor en la medida en que se funda también en una lógica especulativa donde Param Shiva (la conciencia suprema) se refleja como universo dentro de sí merced a su poder (Shakti, el elemento energético que Hegel llamaría espíritu). Para el shivaísmo de Kashmir, el universo no es ilusorio ni amerita desdén, pues es nada menos que «la gloria de Shiva», la pura conciencia mediándose a través de su propia energía o Shakti. De hecho, así como en Hegel, la meta es conocer lo supremo a partir de lo más elemental o terrenal (*prithvi*, el elemento o *tattva* de la tierra) en una elevación que reconoce e integra a la divinidad en todos sus momentos, en todas sus manifestaciones⁷⁶.

En la filosofía de Hegel no hay, sin embargo, disposición a observar atentamente y sin prejuicios las enseñanzas de las tradiciones espirituales de la India. El diagnóstico de Hegel de las religiones y culturas del mundo pone el acento en el nivel de su comprensión espiritual, pues considera como un mismo y único proceso el conocimiento conceptual de Dios y su realización como espíritu en la naturaleza y en la historia. Por eso dice que «el pensar separado, totalmente para sí, como Brahm» acarrea que «el restante contenido del espíritu y de la naturaleza [sea] desparramado en forma salvaje»⁷⁷; también, en el mismo sentido, que «la plenitud es salvaje y desatada» o que «[en el hinduismo] lo

⁷⁵ Chang Po-tuan, *Understanding Reality. A Taoist Alchemical Classic* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), 38.

⁷⁶ Cfr. con Swami Lakshmanjoo, *Kashmir Shaivism. The Secret Supreme* (Gresham: Lakshmanjoo Academy, 2015).

⁷⁷ Hegel, *Filosofía de la religión*, 157.

concreto tampoco existe en lo espiritual» debido a que «la unidad de Brahm permanece sola»⁷⁸. Más adelante, encuentra ejemplos de aquella plenitud «salvaje y desatada» en la personificación de «fenómenos y potencias particulares» como el sol, la luna, el Ganges o los Himalayas, así como la veneración de diferentes animales, o el supuesto hecho de que tuvieran primero hospitales para vacas enfermas que para los hombres. Todo esto lo interpreta Hegel como un signo de que los «hindúes» ponen su vida al mismo nivel que las figuras de la naturaleza, sin llegar a considerarse superiores a ellas, «y esto es así porque el pensar cae completamente en la abstracción»⁷⁹. Pues, para Hegel,

La vida del hombre tiene valor solo cuando él en sí mismo es algo superior; pero en los hindúes la vida humana es algo despreciado y minimizado –no vale más que un trago de agua–. El hombre aquí no puede valorizarse afirmativamente, sino tan solo negativamente: la vida se valoriza solo por la negación de sí misma⁸⁰.

El párrafo citado prefigura claramente a Nietzsche y expresa un prejuicio compartido: una mirada que encuadra superficialmente al ascetismo en la negación de la vida. A la vez, demuestra una obsesión pueril con la «superioridad del hombre», donde la reverencia a la naturaleza y la compasión por los animales serían muestras de una comprensión deficiente de la vida del espíritu. En otras palabras, Hegel ve la supuesta inmadurez de la cultura india como el resultado de una comprensión de lo divino todavía incipiente. Aun cuando no tiene sentido polemizar con una perspectiva tan sesgada y malinformada, es interesante notar la relación tan potente entre el presupuesto filosófico de que la verdad se conoce en la experiencia, y el prejuicio de que una comprensión directa, quiescente o contemplativa de lo divino produce una mala perspectiva de la realidad que se refleja en el (sub)desarrollo cultural.

La cuestión definitiva –que no podemos perder de vista– es la siguiente: el conocimiento directo de lo real en la verdadera quietud y con independencia del pensamiento no implica una mala comprensión de la *realidad efectiva*. Tampoco se trata de una perspectiva abstracta emparentada con el desdén por el mundo o el rechazo de las ocupaciones

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ *Ibíd.*, 158.

⁸⁰ *Ibíd.*

humanas. Al contrario, *únicamente desde el conocimiento directo de lo real se puede captar con claridad la realidad del universo*. Por un lado, se aclara la evanescencia de todas las figuras, incluyendo lo que suele tomarse como esencial de la vida humana (el alma, la mente, el cuerpo, la personalidad, etc.). Pero, al mismo tiempo, todo se ve de lleno como actividad de la conciencia o movimiento en lo real, y se encuentra así permeado en cada momento por ello. La reverencia ante la naturaleza, la compasión por los animales y otras inclinaciones chocantes para Hegel son justamente la prueba de una visión profunda y madura del universo como la actividad en lo real. Lo mismo aplica para la consciencia de la forma humana como evanescente.

En cambio, el conocimiento que parte de la experiencia solo puede captar a lo real en su reflejo. Es posible intuir la verdad de lo real en la actividad de la conciencia o en la manifestación del universo (pues todo emerge, perdura y desaparece en lo real); pero nada de esto garantiza una contemplación íntegra de lo real, que es el autoconocimiento verdadero. A la inversa, basta contemplar atentamente lo real en la profundidad de silencio y quietud para comprender de inmediato la esencia de todo lo manifiesto. La abstracción que tanto denuncia Hegel ocurre más bien en su pensamiento que, tomando a la experiencia como punto de partida, apenas intuye de lo real (que él llamaría lo divino) el aspecto parcial de su aparente movimiento exterior y retorno a sí.

98. En todo caso, al menos entre los filósofos occidentales, Hegel tiene el raro mérito de comprender que el saber absoluto no es una aspiración quimérica. Ver que el espíritu puede conocerse como espíritu constituye una muestra de gran lucidez. También es admirable entender que su exteriorización en el mundo no es un obstáculo para dicho autoconocimiento. Sin embargo, es preciso insistir en que el discernimiento de lo real en la realidad efectiva no implica que el pleno conocimiento de lo real venga dado por la actividad de la conciencia. Ese es, a lo sumo, *un camino entre otros*. Más aún, no se trata solamente de que ese no sea el único camino; lo más importante es entender que el camino no aparece sino cuando la mente y los sentidos absorben la atención. El camino toma forma en una dimensión condicionada por el tiempo, el movimiento y la actividad. Pero en lo real que *siempre es tal como es* no hay más que eternidad, quietud y silencio; estas otras «dimensiones» no son entidades, aspectos o atributos de lo real; no son pensables ni nombrables, y en esa medida no se oponen ni codeterminan con el tiempo, la actividad

o el movimiento. En ese sentido, Hegel no queda *refutado* ni contradicho (además, cuán fácil sería para Hegel reinscribir estos gestos en su propio pensamiento). Lo que ocurre, más bien, es que «la seriedad, el dolor, el trabajo y la paciencia de lo negativo»⁸¹ –la exteriorización del espíritu– quedan aliviados en una mirada que no deja dudas sobre su contingencia. La tesis de Hegel de que el espíritu se conoce a sí mismo en virtud de su movimiento queda suspendida cuando se comprende lo siguiente: que el espíritu ya se conoce tal como es y sabe que su movimiento es su propia actividad, que incluso «Dios» –en cuanto realidad trascendente o ser supremo– es parte de ella. Y que todo esto solo puede perderse de vista cuando lo contingente –el mundo de la mente y los sentidos– es concebido como lo real. Pero esta visión limitada, ¿quién la tiene? Nada de esto es nunca *lo real* para lo real mismo, sino que le pertenece a la amalgama de pensamientos, sensaciones y percepciones llamada «yo» que es, a su vez, contingente.

En una extraña coincidencia con Hegel, Ramana Maharshi también enseña el saber absoluto, pero lo presenta a la inversa: el espíritu se conoce de entrada como el origen y el testigo de toda actividad y, sin embargo, capta su propia naturaleza con independencia de la experiencia. Con eso le basta. Sabiéndose tal como es, el espíritu no necesita ninguna elevación hacia sí mismo; de hecho, en la medida en que todo esto no es sino evanescencia, las *realidades* sensibles y suprasensibles junto con sus referencias y determinaciones le importan tanto como un sueño. Por eso dice que «hay hombres de intelecto gigantesco que pasan la vida descubriendo conocimientos sobre muchas cosas, pero todo este intelecto está volcado hacia afuera. ¿De qué sirve saber acerca de todo cuando todavía no te conoces a ti mismo? Pregunta a estos hombres si saben lo que son, y bajarán la cabeza avergonzados»⁸².

99. Antes de pintar un cuadro, hay un lienzo sin figuras, en blanco. Esto es lo que se debe notar; pues sin lienzo no hay cuadro. El lienzo *vacío* o *indeterminado* es el médium por el cual es posible la pintura; a medida que el pintor va creando su obra, la conciencia del lienzo tal como era antes de su contenido se va perdiendo. Y cuando la obra es expuesta, los espectadores no reparan en el lienzo, no lo tematizan, sino que se enfocan en colores,

⁸¹ *Ibíd.*, 73.

⁸² Ramana Maharshi, *Conscious Immortality* (Tiruvannamalai: Sri Ramanasram, 1983), 153.

figuras, trazos y otros elementos similares. La *White Painting* de Rauschenberg tematiza precisamente lo que suele obviarse en la experiencia de la pintura; lo mismo puede decirse del 4'33" de John Cage, una obra que da relieve al silencio como lo absolutamente esencial del sonido en general. De cualquier modo, la metáfora del *médium vacío o indeterminado* solo puede llevarnos hasta cierto punto, ya que el lienzo blanco sigue siendo un objeto concreto en la experiencia, así como el silencio físico es todavía relativo al sonido y suele estar siempre interrumpido (aun de maneras casi imperceptibles) por él. Lo más cercano al silencio y la quietud (en sentido absoluto) que todos conocemos es el sueño profundo.

El trasfondo de silencio y quietud es anterior a toda experiencia. Sin embargo, le sirve a la experiencia como su *médium absolutamente esencial*. El trasfondo no puede ser tematizado rigurosamente en la experiencia –pues el trasfondo no es una cosa, no es ni material ni mental– y por eso el arte solo puede llegar a insinuarlo. Las obras de Cage y Rauschenberg recién mencionadas son como alarmas que nos recuerdan la *necesidad*, la *anterioridad* o la *primacía* del médium con respecto al contenido o la actividad.

100. La realidad del mundo es *real* para lo real, pero dicha *realidad* no es LO REAL. En lo real se sabe que la *realidad* del mundo es su propia actividad; pero se sabe también que por sí misma ella no aclara a lo real, y que si lo real puede conocer algo de sí en ella es solo en virtud de ser su origen, su medio y su fin.

101. El mundo es opcional. El trasegar del espíritu por la naturaleza y la historia se da solo en la fascinación con la actividad de la mente y los sentidos. Nuestra libertad es a tal punto infinita que podemos crear incontables universos y sentir que los habitamos bajo toda clase de apariencias, de existencias individuales. Pero no es necesario *insistir* en cada una de estas figuras –o en una interiorización de sus configuraciones fundamentales– para llegar a descubrir lo que somos; pues el mundo cambiante no puede nunca por sí mismo enseñar lo que se encuentra en el fondo de lo real: el silencio, la quietud. La enseñanza capital del mundo cambiante es que nada permanece en él, que todas sus apariciones son evanescentes. Acerca de lo real que no cambia, el mundo no puede más que mostrarnos que aquello nunca se dará propiamente en él. El mundo solo puede insinuar que *algo* subyace a su multiforme devenir: aquello que lo antecede y le otorga su realidad, en cuanto se trata nada menos que de su origen, su medio y su fin.

102. Cualquier saber acerca del mundo es tan efímero como el mundo mismo; no bien ha aparecido y al punto está desapareciendo. Pues, en verdad, aparición y desaparición son un solo proceso, una misma transfiguración. De ahí la insistencia de Ramana Maharshi en que el autoconocimiento absoluto –el espíritu que se conoce tal como es sin limitarse a sus contingencias– es *el saber con el cual ya no queda nada más por saber*. En el autoconocimiento absoluto, las series de actividades, movimientos y contingencias de la mente y los sentidos –en suma, el mundo– se conocen ya en su esencia, es decir, en su evanescencia, por una parte; y en su relatividad o dependencia con respecto a la pura conciencia, al espíritu o lo real, por otra parte. Entretanto, lo real capta inmediatamente su eternidad, su infinitud y su felicidad; este saber se le da natural y espontáneamente, sin esfuerzos, cambios o acumulaciones. Este saber le es más que propio, más que íntimo; y lo colma por completo. Por eso, ya no es necesario saber nada más. En la extinción del afán por saber esto o aquello brilla una paz absoluta. Tal es, en palabras de Ramana Maharshi, «la omnisciencia suprema»⁸³.

103. Que la gravedad de la palabra *omnisciencia* no nos confunda. No se trata aquí del infecundo saber erudito o enciclopédico que versa sobre *objetos*, es decir, entidades que son evanescentes. Para lo real, dicho saber es ignorancia o, a lo sumo, entretenimiento, juego. La fascinación con objetos evanescentes es vanidad: una vanidad tanto más vana cuanto más se oculta el origen de todo, el trasfondo del mundo cambiante. Pero nada de esto implica que sea imposible dar con la esencia de los objetos; pues esta esencia es siempre lo real; y cuando ellos son *vistos* a la luz de lo real, su verdad, que es relativa, se aclara. La insistencia de Laruelle en resolver los problemas fundamentales de la filosofía «de acuerdo con el Uno», es decir, según «lo Real cerrado a toda simbolización»⁸⁴ apunta en esta misma dirección: toda confusión originada en la ilusión que muestra a lo cambiante como lo real acaba por resolverse cuando lo real se conoce definitivamente: no como objeto, nunca con pensamientos ni palabras, sino en su intimidad y transparencia. A esto Laruelle lo llama *instasis, inmanencia radical o visión-en-Uno*.

⁸³ Sri Muruganar, *Guru Vachaka Kovai* (Atenas: Ramakrishna-Vedanta Study Circle, 2007), 274.

⁸⁴ Laruelle, *Dictionary of Non-Philosophy*, 40; 161.

104. Son muchos los problemas que mantienen en vilo a la filosofía, mientras las ciencias ni siquiera han llegado a tematizarlos como problemas — encontrándose, por tanto, en situaciones más precarias que la filosófica: en *sueños dogmáticos*, en posiciones acríticas. Tales problemas se resuelven fácilmente desde el autoconocimiento absoluto. Uno de ellos es el *problema de la conciencia*. Los filósofos han asumido toda clase de posturas tratando de dilucidar lo que la conciencia es; pero muchos caen en el error fundamental de intentar aclarar esta cuestión a partir de la experiencia, de los objetos, del contenido de la conciencia. Incluso, a pesar de ser lúcidos, algunos filósofos se han engañado con la noción de que la conciencia es siempre intencional: es decir, que siempre se dirige a *algo*, remite a *objetos* o tiene un *contenido*. Semejante espejismo solo es posible cuando se pasa por alto el silencio de la conciencia que simplemente ES antes de toda experiencia. Cuando la conciencia es transparente, cuando las aguas de la mente están inmóviles, ¿hay acaso todavía objetos a los cuales pudiera ella remitirse? La quietud absoluta es la naturaleza de la conciencia; esta es la verdadera *conciencia natural* — que no la conciencia objetiva hegeliana. En el yoga, el transparentarse de la conciencia sin la mezcla de su actividad recibe el nombre de *nirvikalpa samadhi*, es decir, la absorción en-sí de la conciencia antes de cualquier movimiento.

La conciencia es primordialmente y por naturaleza transparente, silenciosa y quieta. No necesita mundos, mentes, cuerpos ni personalidades para ser como es. Ella es eterna, anterior al tiempo. Es infinita, anterior a todo espacio. La pura conciencia es lo real. Es imposible conocerla en su esencia a partir de la experiencia; por eso, mientras la filosofía sea una disciplina que media todo su conocimiento a través de pensamientos y palabras, será incapaz de comprender lo que la conciencia es *en realidad*. Pero más lejos aún están las ciencias que trabajan según el paradigma materialista, sin la menor sospecha de que toda la materia es actividad mental⁸⁵. Los científicos que buscan comprender la

⁸⁵ Por supuesto, no todos los científicos han sido materialistas, aun cuando ese sea el paradigma dominante en nuestra época. Por ejemplo, a la pregunta de si creía posible explicar la conciencia «en los términos de la materia y sus leyes», Max Planck respondió: «No. Considero a la conciencia como lo fundamental. Considero que la materia es derivada de la conciencia. No podemos ir más allá de la conciencia. Todo aquello de lo que hablamos, todo lo que consideramos que existe, presupone a la conciencia». Cfr. con J.

conciencia en el estudio de las estructuras y funciones del cerebro se encuentran perdidos sin remedio. No sabrán nunca lo que la conciencia es; y, de cierto modo, tampoco entenderán bien lo que es un cerebro, un sistema nervioso, un cuerpo humano o la materia en general; pues todo esto, que es evanescente, solo entra en el rango del genuino *conocer* cuando se aclara su trasfondo: la conciencia misma, la pura conciencia inmaterial, impersonal y autosuficiente.

No es que la ciencia carezca de los instrumentos adecuados para una investigación de la conciencia. Se trata, más bien, de que la conciencia no puede conocerse por medio de instrumentos. Ni la complejidad «teórica» ni la sofisticación tecnológica pueden aclarar la naturaleza de la conciencia. La conciencia no es material ni fenoménica, menos aún *epifenoménica*. Al contrario, todo lo material, objetual o fenoménico tiene su efímera existencia en ella, por ella y para ella.

105. El materialismo científico es concomitante con la ilusión que mantiene a la filosofía atada a la experiencia. Es interesante que la filosofía sea tenida por demasiado abstracta o teórica cuando, en realidad, todas sus abstracciones remiten al final a objetos que se dan en la experiencia, así sean muy sutiles o etéreos — largas cadenas de pensamientos y simbolizaciones. Lo mismo se puede decir de sus teorías: al final están relacionadas con las mentes y los mundos, con alguna suerte de actividad o movimiento. Con inusitada lucidez, Laruelle llega a estos mismos diagnósticos al comprender que «la única base “real” [de la filosofía] es la experiencia»⁸⁶, mientras que «solo incluye a la *theoria* [sic] como un predicado para actividades, valores y fines que son meramente sociopolíticos u otros prejuicios que no se desarrollan en su contenido fenoménico real»⁸⁷.

Lo que se necesita para conocer a la conciencia no es abstracción o teoría. Al menos no como suelen entenderse, como una especie de rarefacción o depuración de la experiencia sensible en actividades más etéreas —por ejemplo, pensar, nombrar o simbolizar— que siguen siendo, no obstante, experiencias también. Para conocer a la conciencia, sería

W. N. Sullivan, “Interviews with Great Scientists. VI. Max Planck”, *The Observer*, junio 25 de 1931. <https://www.newspapers.com/article/the-observer-max-planck-observer-12531/25590070/>

⁸⁶ Laruelle, *Dictionary of Non-Philosophy*, 166.

⁸⁷ François Laruelle, *A Biography of Ordinary Man* (Medford: Polity Press, 2018), 13.

necesaria una abstracción no intelectual ni simbólica que, en lugar de partir de la experiencia, se desentendiera de ella; o una teoría que no se limitara a contemplar las actividades de los mundos y las mentes, sino que se mantuviera en la pura contemplación del contemplar y nada más. Hay que recordar que la conciencia no se conoce por medio de nada, a través de nada. Si hay abstracción o teoría en sentidos diferentes de los habituales, no se trata, en ningún caso, de algún tipo de actividad. La conciencia se conoce *siendo tal como es*. Pero su ser no es una existencia, acontecer o devenir. Ninguna ontología compuesta de pensamientos y palabras capta su ser.

106. Puede haber conciencia sin materia, pero nunca materia sin conciencia. Más aún, la conciencia siempre ES: no depende de la materia, de la vida, de los organismos, etc.; la conciencia es autónoma y autosuficiente. En cambio, la materia, que no es sino actividad mental o sensorial, aparece solo en la vigilia y en los sueños; sin embargo, en el sueño profundo no hay materia; y en lo que el vedanta denomina «cuarto estado», *turiya*, tampoco hay materia. Pero, a diferencia del sueño profundo, en *turiya* la conciencia no conoce la oscuridad de la ausencia de materia, sino que ve su propia luz; la conciencia se es transparente en su absoluta claridad sin objetos, reflejos ni refracciones. Ahora, incluso mientras se dan las formas del sueño o la vigilia –o su ausencia, que se siente como oscuridad en el sueño profundo– la conciencia puede conocer en todo ello *su luz, su actividad*. Si aparecen mundos, mentes y entidades en el campo de su atención, no por ello la conciencia pierde de vista que se trata de su propia actividad. El transparentarse de la conciencia en el apogeo de su actividad se conoce como *savikalpa samadhi*, es decir, la absorción en-sí de la conciencia con sus manifestaciones. Esto es similar a lo que Hegel entiende por saber absoluto, solo que aquí el autoconocimiento del espíritu no se da *a partir de su movimiento, sino a partir de sí mismo y en su movimiento*.

Todo lo que podemos conocer, sentir o pensar es en última instancia el movimiento o la actividad de la conciencia. Es decir, lo que llamamos UNIVERSO es la conciencia manifiesta. De ahí que sea un equívoco creer que la conciencia es un atributo, una propiedad o un subproducto de alguna entidad concreta, ya sea un organismo, un órgano o un sistema nervioso. Por eso, la noción de la conciencia como epifenómeno (es decir, subproducto) de la actividad cerebral es un malentendido materialista que solo puede darse en la desatención. Más confundidos aún están quienes afirman que no hay conciencia, sino solo

materia. Un ápice de atención es suficiente para notar que cualquier entidad percibida o pensada tiene lugar en la conciencia y solo en ella. En otras palabras, la conciencia es primera con respecto a todo. No emerge de la vida, no se produce en la materia; antes bien, la vida y la materia *se dan en ella, por ella y para ella*. Las teorías que asignan conciencia a otros seres –ya sean vivientes no humanos o, incluso, los mal llamados seres inanimados– constituyen sin duda un paso más allá de la egoísta fantasía antropocéntrica que atribuye la conciencia exclusivamente al «hombre». El tan de moda panpsiquismo efectivamente descentra la conciencia y la distribuye por todo el universo. Pero esta perspectiva sigue siendo errónea, en la medida en que la conciencia no se capta como lo primero y esencial, sino, todavía, como un resultado de algo que solo ilusoriamente puede aparentar antecederla: la materia, es decir, *su propia actividad*.

Es un error entonces afirmar que el ser humano es consciente. Lo mismo vale para cualquier otra entidad, sea un animal o un dios. Cabría decir, como lo hacen algunos maestros modernos del advaita vedanta, que *solo la conciencia es consciente*⁸⁸. En sentido estricto, al adjetivo «consciente» le corresponde apenas el uso coloquial relativo a estar al tanto de algo o tener nociones o noticias sobre algo. Pues nada que se encuentre constituido de pensamientos, sensaciones o percepciones –es decir, cualquier entidad, incluso el universo mismo– puede tener como *su* atributo a lo que en realidad es su origen y su esencia. La verdad de que solo la conciencia es consciente es congruente con la claridad de que solo lo real es real para lo real. Sin embargo, si hemos de expresarnos de manera inequívoca, absoluta y definitiva, diremos que *solo la conciencia ES*, o bien que *solo lo real ES*. Ni la pura conciencia ni lo real –que son lo mismo– pueden servir como adjetivos de algo más, pues no hay nada más esencial o fundamental que ellos. En última instancia, no pueden ser un añadido ni una característica – ni siquiera un epíteto, esto es, una cualidad intrínseca.

⁸⁸ En un hermoso libro que discute con la ciencia y la filosofía, Rupert Spira expone la naturaleza de la conciencia en su absoluta simplicidad. Partiendo de la sabiduría de la contemplación no-dual de lo real, Spira desmonta las teorías científicas y filosóficas que confunden a la conciencia con alguna región de su actividad, ya sea material o mental. Con una considerable dosis de paciencia pedagógica, esta pequeña obra enseña que *solo la conciencia es consciente* o, mejor, *solo la conciencia ES*. Cfr. con Rupert Spira, *The Nature of Consciousness. Essays on the Unity of Mind and Matter* (Oxford: Sahaja Publications, 2017).

107. La muerte es el último problema que se extingue en el autoconocimiento absoluto. En la identificación corriente con el agregado de cuerpo y mente, la muerte es incluso más que un problema: es un misterio y una fuente acechante de miseria, perplejidad y terror. No tiene nada de insólito que la muerte sea tan avasalladora, pues no hay un grado de confusión, ignorancia o fascinación con el mundo capaz de eclipsar por completo la luz de lo real. La conciencia siempre se sabe eterna, atemporal o inmortal. Ella no puede morir porque no pertenece al reino de lo cambiante. Tampoco puede nacer. La pura conciencia –hay que insistir en esto– es lo real. Y eso es *exactamente lo que somos*. Sin embargo, la cristalización del «yo» a partir de la experiencia desemboca en la creencia de haber nacido y tener que morir. Estas dos verdades, una absoluta –la eternidad de lo real– y otra relativa –la mortalidad del «yo» corpóreo-mental– entran en contradicción; así, aquel que apenas intuye su eternidad mientras tiene la certeza de su mortalidad queda devastado⁸⁹. El sufrimiento que adviene por la ausencia del autoconocimiento absoluto es aquí más desgarrador que nunca.

Las especulaciones *post mortem* no pueden dar un alivio definitivo. No solo son inciertas; también siguen acarreado concepciones limitadas y engañosas de lo que somos. La reencarnación en otros cuerpos, mentes o planetas es todavía una identificación con lo efímero y finito; lo mismo aplica para el destino del alma en algún plano ultramundano⁹⁰. Solo en el AHORA de la pura conciencia transparente en sí, en el ETERNO AHORA de lo real, se aclaran para siempre la vida y la muerte como evanescencias que meramente afectan a la mente y a la sensibilidad. La imperturbabilidad ante los fenómenos del nacer y el morir constituye el signo decisivo del autoconocimiento absoluto.

⁸⁹ A la inversa, quien tiene plena certeza de su eternidad y apenas siente su mortalidad se encuentra en *ananda* y solo *ananda*, en la felicidad inquebrantable de lo real.

⁹⁰ Quienes creen en la muerte como aniquilación total y definitiva están parcialmente en lo cierto: todo aquello con lo que uno suele identificarse mientras vive parece al morir; pero no somos *solamente eso*, esas contingencias cuya extinción es irremediable. Lo que muere en la muerte es lo perecedero. La sabiduría consiste en conocer lo imperecedero y descansar en ello eternamente. Con asombrosa sobriedad, Hegel entiende que el espíritu (lo real), que es «lo eterno *en sí*», es él mismo la aniquilación de lo perecedero, es «el llevar a cabo en sí mismo el vaciado de lo vano». Cfr. con Hegel, *Enciclopedia*, 677.

Ramana Maharshi recuerda que en los *Upanishads* se dice que «el sabio (*jñani*) espera con ansias el momento en que pueda abandonar el cuerpo, así como un labriego que arrastra una carga muy pesada ansía llegar a su destino para soltarla»⁹¹. Por supuesto, esta es una representación colorida y ocurrente de lo que vale la muerte para un sabio. Pero el sabio no siente el peso del cuerpo, su *gravedad*, porque no se identifica nunca con él; puede honrarlo y cuidarlo dándole una vida natural y equilibrada, reconociendo en él la transparencia de lo real, el brillo de su actividad; pero en verdad le da lo mismo tener que vivir un año más — o cien. La duración y el contenido de la vida corporal dependen de una intrincada composición de tendencias, voluntades y deseos. El sabio entiende esto y entrega el cuerpo por completo a lo que le corresponde vivir.

108. En cierto modo, el sabio *ya está muerto o no ha nacido*⁹². Son muchas las tradiciones espirituales que llaman al reconocimiento de la verdadera esencia *el morir antes de la muerte*. Lo que muere en el autoconocimiento absoluto es la muerte misma, la engañosa identificación con el cúmulo de pensamientos, percepciones y sensaciones habitualmente llamado «yo». Quizá Fichte es quien más acertadamente expresa esto entre todos los filósofos occidentales, pues enseña que «lo mortal tiene que morir, y nada queda liberado de la violencia de su esencia; muere continuamente en la vida aparente», pero «donde comienza la vida verdadera *muere la muerte* en la infinitud»⁹³. Es decir, en el autoconocimiento absoluto —que Fichte llama vida verdadera o bienaventurada— no hay ninguna duda sobre el carácter de *apariencia* de la mezcla de vida y muerte en el tiempo, en la existencia finita del cuerpo y la mente. Pero tampoco hay duda sobre la *verdad* de la

⁹¹ A. Devaraja Mudaliar, *Day by Day with Bhagavan* (Tiruvannamalai: Sri Ramanasram, 2002), 272.

⁹² Dice Nisargadatta Maharaj: «Me conozco a mí mismo y no encuentro vida o muerte alguna en mí, solo el puro ser — no ser esto o lo otro, sino simplemente *ser* [...] toda la experiencia nace de la imaginación; yo no imagino, así que no me ocurre nacimiento o muerte alguna [...] todo el universo de la experiencia nace con el cuerpo y muere con él; tiene su comienzo y fin en la pura conciencia, pero la pura conciencia no conoce comienzo ni fin». Cfr. con Nisargadatta Maharaj, *I am That*, 261-62.

⁹³ Johann Gottlieb Fichte, *Exhortación a la vida bienaventurada* (Madrid: Tecnos, 1995), 34. [Énfasis añadido].

eternidad del puro ser o la autoconciencia, o bien «la claridad del Absoluto que se sabe a sí mismo»⁹⁴.

La muerte es solo tan grave como lo sea la identificación con el cuerpo y la mente, con el «yo» de la experiencia. Cuando dicha identificación se ha extinguido, el nacimiento y la muerte se extinguen también.

En sus últimos días, Ramana Maharshi consolaba a los discípulos que temían por su enfermedad e inminente muerte: «toman este cuerpo como si fuera Bhagavan [Dios] y le atribuyen sufrimiento. ¡Qué lástima! Si no hay mente, ¿dónde puede estar el dolor?»⁹⁵. A los más afligidos por el final del cuerpo les dijo: «se desaniman porque dicen que me voy, pero ¿adónde puedo ir y cómo? Aquí estoy»⁹⁶. Lo real se sabe imperecedero.

El día que Paramahansa Yogananda –el gran divulgador del *kriya yoga* en occidente– conoció a la santa Sri Sri Anandamayi Mā Devi –epítome de sabiduría, gracia y bondad– le pidió que le contara algo sobre su vida, a lo que ella respondió:

No hay mucho por contar, padre. Mi conciencia nunca se ha asociado con este cuerpo temporal. Antes de venir a la tierra, padre, yo era la misma. Cuando era una niña pequeña, era la misma. Me hice mujer, y aún era la misma. Cuando la familia en la que nací hizo arreglos para el matrimonio de este cuerpo, era la misma. Y, padre, en frente de ti ahora, soy la misma. Incluso después, aunque la danza de la creación cambie a mi alrededor en el salón de la eternidad, he de ser la misma⁹⁷.

Cuando Ramana Maharshi dice «aquí estoy» y Anandamayi Mā dice «soy la misma», no se refieren a sus cuerpos, que naturalmente son perecederos. Lo que habla en ellos, por ellos, es lo real. No están hablando de un «yo» sobrenatural o esotérico. Están hablando de ti y de mí, de lo verdadero en todos nosotros.

⁹⁴ *Ibíd.*, 16.

⁹⁵ Ernesto Ballesteros, *Las enseñanzas de Ramana Maharshi* (Barcelona: Kairós, 2006), 60.

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ Paramahansa Yogananda, *Autobiography of a Yogi* (Calcuta: Yogoda Satsanga Society, 1998), 532-33.

Epílogo: de vuelta a la vida ordinaria

El argumento de este escrito es simple: podemos conocernos a fondo, de manera absoluta y plena. Con esto saciamos el anhelo más profundo del corazón humano y aceptamos la exhortación que dio origen a la filosofía en Grecia: *conócete; ama al saber máspreciado de todos los saberes*. Por supuesto, muchos filósofos tienen sus propias perspectivas sobre lo que es la filosofía, llegando a relativizar la cuestión del saber, declarando límites acerca de lo que podemos conocer, o rechazando de entrada la mera posibilidad de definir a la filosofía tanto por sus aspiraciones iniciales como por el desarrollo efectivo de su historia. Pero no viene al caso entrar en una discusión en torno a *qué es la filosofía*, pues mi propósito no es hacer un concepto de ella, defenderla, aclararla ni –mucho menos– criticarla. Lo que quiero resaltar es que si en la filosofía queda algo de aquel primer amor por la verdad, del deseo por conocernos, entonces mi invitación al autoconocimiento absoluto es, al menos en parte, una propuesta filosófica.

A pesar de las interminables disputas entre sistemas, y más allá de las agudas críticas que se han hecho unos filósofos a otros, prácticamente todas las filosofías desarrolladas en la tradición greco-occidental tienen en común la entronización del pensamiento como el instrumento ideal para alcanzar el conocimiento. Y comparten, también, la creencia en el discurso (*logos*) como el medio adecuado para la transmisión del conocimiento. Aquí es donde nuestros caminos se separan. Pues ni la verdad de lo que somos se conoce pensando, ni las palabras pueden expresar o comunicar esta verdad. De este modo, lo que llamo autoconocimiento absoluto *en el silencio y la quietud* es filosofía pura en lo que atañe a la intención de alumbrar la verdad; pero no es filosofía en cuanto que el discurso y el pensamiento han sido descartados como vehículos idóneos para alcanzar y transmitir el conocimiento. Más aún, el descubrimiento central del silencio y la quietud es que el autoconocimiento no se alcanza ni se transmite, pues brilla por sí solo eternamente en lo real. No precisa de un camino ni constituye una meta: todo esto solo emerge cuando la atención se agita entre conglomerados de nombres y formas, o bien cuando la conciencia se encuentra volcada hacia su propia actividad sin atender al trasfondo de toda realidad.

Sería impreciso caracterizar a toda la filosofía como ejercicio intelectual y discursivo, ya que también hay en ella poderosas invitaciones a la meditación, al afecto, a la poética, o, incluso, a diferentes modalidades de *ascesis*. Sin embargo, me parece que estas otras vertientes son mucho más prominentes en las filosofías de oriente, que no por eso pueden considerarse menos rigurosas o aplicadas. Esa es la razón por la cual he introducido aquí elementos propios del yoga, el vedanta, el tao y el zen. Las considero filosofías que están como mínimo a la misma altura que la tradición greco-occidental; y, en la medida en que logran romper el hechizo del pensamiento y el discurso, llegan a iluminar dimensiones de lo real que permanecen ocultas para la filosofía tal como suele practicarse.

La disposición de la tradición greco-occidental frente a las filosofías orientales ha estado marcada por la ignorancia, la incompreensión y el prejuicio, en un extremo; y una suerte de mistificación, alejamiento o tímida reverencia en el otro. De un lado están quienes confunden o generalizan a dichas filosofías bajo categorías como religión, misticismo o mezcla de pensamiento y fe; del otro lado se encuentran quienes reconocen la presencia de un espíritu filosófico, pero se apresuran a hermetizarlo en virtud de las diferencias culturales, históricas, lingüísticas, simbólicas y demás. El resultado es una brecha que, en realidad, no tiene sustento ni justificación; y cuando la brecha se cierra gracias al trabajo paciente de algún especialista en el acercamiento intercultural o la filosofía comparada, se cae a menudo en una saturación de notas aclaratorias, precauciones interpretativas y declaraciones sobre la multiplicidad de sentidos o la pura intraducibilidad de ciertos términos. Lo que podría ser un encuentro fértil y animado suele acabar en la perplejidad.

No insinúo que debamos ignorar sin más las diferencias entre tradiciones, escuelas o filósofos de oriente. Es importante atender, incluso, a sus diferenciaciones internas, al ritmo de los quiebres y las continuidades que se dan en las enseñanzas de un mismo filósofo, tal como esto sucede en la conciencia filosófica occidental (por ejemplo, la distinción entre el periodo precrítico y crítico en Kant, el giro de Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, o el «primer» y el «segundo» Wittgenstein). Con la misma minucia e interés se pueden registrar las fluctuaciones de filósofos orientales como Hui-neng o Ramana Maharshi; a veces sus giros son todavía más abruptos y radicales, pues tanto el método de la enseñanza como su contenido pueden variar *de un momento a otro* en función del efecto que se busca producir en el receptor. Los maestros del zen son famosos por

contradecirse a sí mismos y entre sí. Las acusaciones de contradicción que se enarbolan con tanto orgullo en ciertos círculos de filosofía –como la analítica anglosajona– con la ilusión de falsar una perspectiva, o hasta un sistema entero, son simplemente estériles para quien tiene la *flexibilidad* de contradecirse si con ello puede despertar en el oyente la receptividad a la verdad. Muchos filósofos orientales estarían más que dispuestos a aceptar inconsistencias en sus enseñanzas, pues entienden que el pensamiento y el lenguaje son inconsistentes *de suyo* con respecto a la verdad.

Hay, pues, una rica diferenciación en las filosofías de oriente que nos previene ante la idea de una caracterización general – las diferencias, y hasta las contradicciones, proliferan *momento a momento* en las enseñanzas de un mismo filósofo. Pero, al mismo tiempo, semejante grado de diferenciación no tiene por qué paralizarnos como si estuviéramos ante una multiplicidad inabarcable de conceptos que, para colmo, llevan un sello de extrañeza por expresarse en sánscrito, chino, japonés u otras lenguas asiáticas. Así como hemos aprendido a orientarnos en medio de las sutilezas semánticas de la *Aufhebung* hegeliana o el *Dasein* heideggeriano, así también podemos comprender y llegar a familiarizarnos con el sentido de *yoga*, *nirvana*, *samadhi* o *tao*. En cierto modo, estos últimos *conceptos* son mucho menos esotéricos. La razón está en que su realidad no es propiamente intelectual ni verbal, no son conceptos en sentido estricto, y, por lo mismo, pueden llamarse con muchos nombres o entenderse de diversas maneras.

Podríamos dudar sin fin acerca de si conviene captar el *yoga* como unión, unidad, integración, síntesis, yugo o cualquier formulación repleta de digresiones y acotaciones. Pero el yoga no es un concepto que aclarar ni una palabra que explicar; el yoga es una realidad que brilla en la contemplación. Es lo real mismo. Si traducimos el segundo aforismo de Patañjali de manera desprevenida, tenemos: *la unidad está en la extinción de las agitaciones mentales*. ¿Qué hay de esotérico en esto? El sentido es totalmente simple: cuando la mente se aquieta, la unidad trasluce. Esta enseñanza no riñe con la diversidad de estilos de yoga, pero la unión o la unidad que aflora en todos ellos es *una sola*. Al fin y al cabo, es *unidad*. Los estilos son apenas como ríos con diferentes nacimientos y cursos que desembocan en el mismo mar.

En cualquier caso, lo esencial en las tradiciones filosóficas orientales que he citado aquí no se encuentra en sus formulaciones verbales. Lo más poderoso en el yoga, el vedanta, el tao y el zen no está en su capacidad para producir varios e incontables discursos o pensamientos, sino, al contrario, en su efectividad para cancelar la compulsión de hablar y pensar. Lo valioso de estas filosofías es lo que no se dice, lo que no se piensa; o bien, la reiterada invitación a conocer la verdad sin incurrir en «los nombres y las formas», sin enfrascarse en la actividad de la conciencia. En consecuencia, mi desprevenición al tratar con las filosofías orientales no obedece a una desatención ante sus diferenciaciones, que son intelectuales y verbales; mi manera de proceder se debe a la *atención* enfocada en la realidad impensable e inefable de la cual palabras como yoga, nirvana, samadhi y demás son tan solo índices. Lo crucial no es entonces discutir si estos términos significan algo diferente, sino captar que son *asignificantes* puros: lo que nombran no es un objeto, un sujeto o una experiencia; no hay un *qué*, un *algo* para la sensibilidad o el pensamiento detrás de dichas palabras.

Justo porque aquello que las tradiciones orientales *nombran* con palabras que pueden parecernos esotéricas no es nombrable, pero, sobre todo, no es experienciable, he optado por usar en su lugar una expresión sencilla y familiar: *lo real*. Incluso cuando la atención está del todo absorta en lo sensible o lo pensable –en suma, en la experiencia– tenemos un sentido de *la realidad de las cosas*. De hecho, lo que Hegel llama conciencia natural es tan solo la certeza de que *esto frente a mí* –lo que percibo sensorialmente– es lo real. Semejante sentido, intuición o certeza está en funcionamiento todo el tiempo, y no solo de modo inmediato, sino también relativo o reflexivo, como cuando observamos que el estado de la vigilia es *más real* que el sueño (cosa del todo discutible, por cierto) o que una entidad material es *más real* que una simbólica o institucional (o a la inversa). La vida cotidiana está repleta de intuiciones explícitas e implícitas sobre lo real como experiencia absoluta («el mundo que veo es *lo real*») o relativa («el oro es *más real* que el dinero»). Aunque dicho sentido o intuición de la realidad tiene un sesgo a favor de la experiencia y está de espaldas a su propio trasfondo –o bien atiende solo a la actividad de la conciencia sin advertir lo que ella es *puramente y en esencia*– nos sirve como indicio para dirigir la atención a lo real.

En efecto, las filosofías orientales tratadas aquí a menudo parten del sentimiento de la realidad tal como funciona convencionalmente para depurarlo de manera gradual o contrariarlo de golpe. Algunas expanden el sentido de lo real más allá de la percepción corriente; otras lo refinan en una serie de ejercicios que van llevando la atención hacia lo más sutil; y otras tantas nos recuerdan la precariedad de la vida mortal o la fugacidad de toda experiencia para intensificar el anhelo de sosiego. Lo interesante es que, incluso en algunas filosofías que parecen radicales por negar de entrada –y con insistencia– la realidad del mundo, la perspectiva que se asume sigue siendo relativa. Esto les permite presentar un *camino a la verdad* que consta de doctrinas o disciplinas, o una mezcla de ambas. De modo que, por radicales que parezcan, no están realmente en la raíz de las cosas, es decir, en lo absoluto; se encuentran ya en la mitad, *in media res*, en movimiento; y por eso la verdad adquiere el carácter de una meta (el despertar, la iluminación, la liberación, etc.). Semejante modo de presentación suele ser pedagógico, y aunque puede reforzar la apariencia de que hay practicantes espirituales, individuos iluminados y una conquista esperando al final del camino, la apariencia se disipa, la práctica se agota sola, y el individuo se funde en la iluminación eterna de lo real, que no es individual ni personal, ni mucho menos un objetivo que conquistar.

Algo de todo esto hay en Hegel. Al fin y al cabo, la *Fenomenología* se le aparece a la conciencia natural como el itinerario purificante del alma en busca de la verdad, pero resulta ser el *calvario* del desgarramiento y la desesperación en el cual las figuras de la conciencia tienen que perecer para que pueda revelarse la verdad del espíritu: el saber absoluto, el autoconocimiento espiritual. Así, por extraña que parezca la asociación, la *Fenomenología* es similar a muchas enseñanzas espirituales de oriente que, si bien auguran una elevación del ser a lo divino, implican el despojamiento de aquello que hemos creído ser. Pero, a pesar de la semejanza, hay en Hegel un elemento inusitado que merece toda nuestra atención: el *camino* al reconocimiento del espíritu no se plantea como doctrina o disciplina; no exige el aprendizaje de una verdad venida de *afuera* (de los maestros, las tradiciones o las revelaciones) ni la práctica de una *ascesis*. Se trata de un desarrollo *inmanente* en el cual la conciencia despliega por sí sola la potencia de su encuentro con la verdad, y no con la ayuda de una intuición sabia o edificante, sino por la insistencia misma en *afirmar* su objeto y su modo de conocer. Este proceso de inversión

o despojamiento de la verdad conocida que atraviesa a todas las figuras de la conciencia destilando de ellas el elemento espiritual es la dialéctica.

La extensa sección que he dedicado a Hegel no es gratuita. Su afirmación de la posibilidad de acceder al saber absoluto –y, sobre todo, su propuesta de un camino de conocimiento anclado en la inmanencia y libre de dogmatismos o presupuestos– lo convierten en el interlocutor ideal a la hora de contrastar lo que llamo *autoconocimiento absoluto*. Estos dos aspectos de su filosofía son, por otra parte, de lo más tergiversado e incomprendido en la tradición greco-occidental. Con frecuencia se opina que el saber absoluto es un delirio megalomaniaco de omnisciencia, o bien que la dialéctica es un método artificial que atrapa a la realidad, forzándola a encajar y dejando por fuera la expresión de diferencias, devenires o intensidades indomables para la razón hegeliana. En realidad, el saber absoluto es tan solo el desarrollo de un viejo motivo en la filosofía: la simple identidad del ser y el pensar que, a juicio de Hegel, no había sido demostrada de acuerdo con su necesidad ni con la integridad que vincula todos sus momentos. Se trataba, en el lenguaje hegeliano, de una identidad abstracta, carente de realización conceptual. Entretanto, la dialéctica es precisamente lo opuesto de un método extrínseco, que para Hegel adolecería de formalismo, abstracción y dogmatismo: esta es, de hecho, su crítica central a la lógica formal, que pretende regir el pensamiento sin haber demostrado su necesidad interna ni su inmanencia dentro de lo pensado. *Dialéctica* es el nombre dado al proceso inmanente que descubre en la experiencia misma la finitud de sus determinaciones, con lo cual se marca el paso a la negación de lo anteriormente dado; pero, puesto que la negación tiene un contenido concreto y emerge en la inmanencia, se trata siempre de una posición determinada, con un resultado positivo (una marcha, un movimiento) en vez de abstracto.

Hegel desea entonces mostrar el saber absoluto no solo como una posibilidad realizable, sino como el fin intrínsecamente necesario de la inmanencia en la conciencia natural. Esta es una perspectiva inusual en la filosofía, sobre todo si la miramos retrospectivamente, advirtiendo los espíritus de sospecha, relativismo y autolimitación que la han acechado en los últimos siglos. A todo aquel que considere al análisis de proposiciones la tarea fundamental de la filosofía, la mera noción de *saber absoluto* ha de producirle extrañeza. Pero cuando la filosofía pone en cuestión sus propias tentativas de menosprecio y vuelve

a su espíritu original de amor a la verdad y anhelo de autoconocimiento, la presentación de un camino al saber absoluto se convierte en lo más natural, en aquello que es conforme a su íntima naturaleza. Así, la tarea pendiente no es ya escandalizarse ante una expresión en apariencia delirante –actitud que, por prejuiciosa, es dogmática o antifilosófica– sino examinar si ese es, en efecto, *el saber absoluto*.

Al igual que los antiguos, Hegel acude al llamado de la filosofía. Aquello que alcanza como saber absoluto en la *Fenomenología* es cierto: hay identidad del ser y el pensar, todo lo que el espíritu conoce como experiencia es su movimiento. Pero, por una parte, este saber se da inmediatamente en la conciencia cuando la atención reposa en la contemplación de sí. No es un resultado de la experiencia, sino que antecede (y hace posible) a toda experiencia. Por otra parte, este saber no es todavía absoluto, sino tan solo relativo: es relativo a la experiencia misma. Incluso cuando viene dado por la pura contemplación, lo que revela es *la verdad del movimiento, la naturaleza del contenido de la conciencia*; pero no nos dice nada acerca de la esencia del espíritu, de la pura conciencia anterior al contenido que denomino *lo real*. No contempla la quietud de las formas ni halla en el silencio una «vía» directa, un *no-camino*, una auténtica inmanencia.

La *Ciencia de la lógica* remedia en parte esta situación al asumir el saber absoluto como punto de partida. Pero, en la medida en que emprende su camino desde el pensamiento y hace su tránsito en él, se condiciona de nuevo a la experiencia, solo que esta vez en el reino de lo suprasensible. Aun cuando aquello que Hegel se propone pensar es más elevado que el saber absoluto –lo que la religión se representa como Dios y la filosofía especulativa conceptualiza como idea absoluta– el camino dispuesto todavía depende de la actividad de la conciencia y se centra en ella. Hay, con esto, una serie de presupuestos que apartan a la ciencia lógica de la inmanencia: primero, que es necesario un camino a la «idea absoluta» (lo real); segundo, que el camino se da en el pensamiento; tercero, que lo real es pensable. De hecho, Hegel insiste en que la tarea de la filosofía es reconocer a la idea absoluta en las diversas configuraciones inherentes a su autodeterminación⁹⁸. Para citar

⁹⁸ Hegel, *Ciencia de la lógica*, Vol. II, 385.

un aforismo aún más conocido: «*lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, eso es racional*»⁹⁹.

Si captamos lo efectivamente real como el desarrollo del concepto, como la actividad de la conciencia, entonces no hay ningún equívoco en llamarlo racional: no solo es cierto que toda la experiencia puede expresarse como pensamiento; de manera más radical, la realidad experiencial es pensamiento. Esto brilla espontáneamente en la contemplación. Sin embargo, el problema está en que la realidad no se reduce a su efectividad. Lo real no es solo efectivo. La esencia de lo real no se conoce a través del pensamiento ni se despliega como experiencia, ni siquiera en las llamadas *experiencias místicas* que, por inenarrables y gloriosas que sean, no dejan de ser IMPERMANENTES. El punto de quiebre con respecto a la filosofía de Hegel no se da en virtud de que sus aspiraciones sean muy elevadas, pues son tan solo las que dieron origen a la filosofía. Más bien, su filosofía, aun anhelando la verdad y afirmando un camino expedito a ella, sigue atada al prejuicio filosófico fundamental que ha permanecido prácticamente incuestionado en la tradición greco-occidental, a saber: *que la verdad se conoce pensando*.

La mera idea de un acceso directo e impensado a la verdad es chocante para el sentido común de la tradición filosófica greco-occidental, mientras que en las filosofías de oriente ha llegado a convertirse en un lugar común. Solo en tiempos recientes ha empezado a abrirse paso la *no-filosofía* de Laruelle como un proyecto que caracteriza con rigor y recusa de frente la pretensión filosófica de pensarlo todo; y, más aún, de llegar con el pensamiento a la verdad, a lo real. Aunque la filosofía es una disciplina sumamente reflexiva, capaz de criticarse, desdoblarse y deconstruirse, por lo general discurre bajo la creencia incuestionada de que todo es filosofable y, a la postre, comunicable. El clímax de dicha creencia se alcanza cuando la filosofía plantea o asume una equivalencia entre lo real y *el pensamiento de lo real*. En efecto, el aforismo citado arriba con el cual Hegel equipara lo racional y lo real es una muestra patente de eso que Laruelle llama «alucinación filosófica de lo real».

⁹⁹ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 127.

No basta, sin embargo, con aclarar que lo real no se conoce a través del pensamiento ni se comunica por medio de palabras¹⁰⁰. El punto es mucho más radical: lo real no se conoce propia ni definitivamente en la experiencia, ya sea pensamiento, percepción, sentimiento o arrobamiento místico. Esto no significa que el conocimiento de lo real venga dado por una suerte de trascendencia, iniciación o gracia divina. Tampoco significa que lo real sea incognoscible. La imposibilidad de un camino experiencial a lo real se debe simplemente a que *ya estamos ahí antes de cualquier experiencia*. Lo real es lo que *somos* – y antes de dar rienda suelta al ánimo polémico que busca reintroducirlo todo en la filosofía lógico-intelectual, advertamos que el *ser* de lo real no se ofrece al pensamiento ni se comunica con palabras. El lenguaje solo llega hasta cierto punto, y expresiones como *el ser y lo real* son meramente indicativas. Su esencia es el silencio y la quietud, y así es como traslucen.

Por eso mismo, hasta las filosofías orientales que enseñan caminos para extinguir las agitaciones mentales o disolver las nociones limitadas acerca de lo que somos (como el cuerpo, el ego o la persona) se apartan de la inmanencia. Su campo de acción sigue siendo la experiencia, aun cuando buscan aquietar la mente o rasgar el velo que oculta (más bien, que parece ocultar) a lo real. Si bien han roto el hechizo del pensamiento, todavía no rompen el de la experiencia. Ya sea que auguren una experiencia definitiva (liberación, iluminación o comunión universal) o pongan el acento en el proceso (meditación, devoción o purificación) la verdad se capta como meta o desarrollo. No se presenta de entrada y para siempre como lo absolutamente dado, lo que merece llamarse inmediato, la inmanencia radical.

Se diría que solo somos humanos y estamos *arrojados al mundo* o atrapados en él; y que, por eso, a lo mejor que podemos aspirar es a un encuentro gradual y progresivo con la

¹⁰⁰ Sin duda, Laruelle hace mucho más que recusar las pretensiones del pensamiento. Su disciplina no es solo una crítica que desnuda los dispositivos filosóficos que falsean lo real. También es una *ciencia positiva* o *primera* en cuanto que, si bien no simboliza ni piensa a lo real, propone pensar-de-acuerdo-con-lo-real. El pensamiento se libera así de la fantasía de valer por lo real, codeterminarlo o transformarlo, y asume más bien su potencia para transformarse a sí mismo según lo real. Con esto se libera también de las lógicas o mecanismos que cualifican su naturaleza como reflexión, dialéctica, diferencia, etc. y se hace «riguroso», es decir, libre de la circularidad en relación con lo real, entendiendo que su única «relación» con ello es la de ser en última instancia determinado por lo real.

verdad. Pero semejante manera de pensar está cargada de presupuestos, pues cualifica de golpe nuestra esencia como humanidad y nuestra actividad como mundo. Más aún, esa es solo *una manera de pensar*, y el punto está en conocer lo que somos *antes del pensamiento*. No necesitamos siquiera negar que somos humanos o rechazar de tajo cualquier práctica o filosofía. Lo primordial es contemplar la contemplación que siempre está ahí. Siempre hay conciencia autoiluminada; siempre hay silencio y quietud. La actividad que para la conciencia produce formas humanas y mundos viene *después*.

Aunque lo he dicho muchas veces ya, las preguntas y comentarios que he recibido en relación con este escrito me muestran la necesidad de insistir en lo siguiente: el silencio y la quietud no son prácticas o disciplinas, es decir, experiencias. Nunca podría pedirle al lector un salto de fe para creer buenamente que cierta práctica contemplativa lo ha de sumergir en el silencio y la quietud; o bien, que yo mismo he llegado allí en virtud de alguna práctica. Semejante proceder, aun con las mejores intenciones, sería menos que filosofía; sería una especie de prédica. Dependería por entero de un testimonio cuyo valor sería siempre incierto. Al mismo tiempo, implicaría una mala contradicción de todo lo que he venido presentando hasta ahora: que la verdad no se conoce por medio de prácticas y que el silencio y la quietud en la experiencia son cuando mucho un eco del silencio originario, de la quietud originaria que, sin embargo, brillan siempre *incluso en medio de la experiencia más frenética*.

Por un lado, cuando el silencio y la quietud se adoptan como prácticas con la intención de alcanzar una meta espiritual, se pierde de vista lo más importante: que lo real ya está aquí, en una intimidad absoluta, tan radicalmente *cerca* que no cabe considerar distancia alguna. Incluso si la quietud del cuerpo o el silencio de la mente reciben el mérito de ayudar a revelar la verdad, eso que aparentemente se revela es lo que siempre ha estado allí: lo que somos. Por otro lado, cuando la contemplación se contempla, nada de lo que entra en su campo de atención (la actividad de la conciencia, el sentido del *yo*, el mundo) puede dar forma a un velo. El cuerpo puede actuar sin descanso, la mente puede pensar diez mil cosas, pero lo real solo contempla lo real; se ve y se conoce en medio de todo, y reconoce de inmediato cada movimiento como su propia actividad. De ahí que lo crucial no sea la renuncia –a pensar, actuar o vivir– sino la ATENCIÓN. Cuando he dicho que lo real se conoce antes del pensamiento o sin la mezcla de su actividad, no he insinuado que

sea preciso anular la mente o retirarse del mundo; todo esto sigue siendo experiencia, y las más de las veces refuerza la ilusión de que lo real está lejos, o bien es trascendente, ultramundano o escatológico.

No suele ser fácil dejar de pensar, pero tampoco hemos de caer en la fatalidad de conformarnos con la hiperactividad de la mente. Esto equivaldría a declararnos esclavos suyos, náufragos a merced de la más pequeña ola en un mar de agitaciones mentales. Es cierto que el pensamiento solo aparenta ser un instrumento a la libre disposición de la mente humana, siendo en realidad una especie de compulsión o hábito semiconsciente. Sin embargo, deja de ser tan dominante cuando queda claro que la mente no es la esencia de lo que somos. Dicha esencia es lo real, y allí se encuentra la esfera de nuestra auténtica libertad en un doble sentido: somos libres de pensar de acuerdo con lo real; y ningún pensamiento afecta a lo real ni consigue siquiera captarlo. Por muy *ruidosa* que sea, toda actividad de la mente es determinada, no determinante. Para contemplar lo real antes del pensamiento no hay que dejar de pensar; basta con ver lo que hay *antes del pensamiento*. Pensar es una actividad que aparece y desaparece, igual que cualquier otra experiencia. Antes y después de su aparición –incluso *detrás* de ella como trasfondo puro– siempre hay algo que no cabe en pensamientos ni palabras: esto es lo real, y eso es lo que somos.

Que lo real solo se conozca *antes* de todo pensamiento y de cualquier experiencia no significa que sea inefectivo, una especie de vaciedad ajena a la vida humana. Las nociones de vaciedad solo emergen cuando la experiencia se ha encumbrado como el patrón de medida de la realidad, de tal manera que aquello que la antecede es para la imaginación como una fantasmagoría. Por un prejuicio similar, Hegel considera a la contemplación meditativa una forma de abstracción desentendida de la realidad efectiva. Estas posturas son en parte sintomáticas de una fascinación con la experiencia, y en parte revelan una auténtica abstracción, un genuino desentendimiento, esta vez, ante la plenitud de lo real. Al creer que la experiencia es la medida de la realidad, se adopta el prejuicio de que antes de ella no hay sino ausencia, vacío, irrealidad. Pero lo real es la plenitud absoluta, pues no solo es la fuente de todo lo que se conoce como experiencia, sino que ya está completo y realizado en sí. Más aún, la riqueza de cualquier experiencia procede de lo real, de la conciencia pura sin la cual es imposible llegar a experimentar algo. Siempre puede haber conciencia sin experiencia, pero nunca experiencia sin conciencia. Lo real es *la vida de la*

vida, lo real es *la realidad de la realidad*, y no solo no se encuentra vacío en la ausencia de experiencia, sino que la experiencia misma es inconcebible sin lo real.

La contemplación de lo real no niega la vida. Al contrario, le infunde *vida verdadera*, para usar la expresión de Fichte. Por eso, sería un error concluir que la contemplación se queda al margen de la realidad efectiva, en una impotencia total ante el pensamiento y la acción. La filosofía greco-occidental ya ha tenido que soportar las reiteradas críticas de ser una tarea meramente intelectual o teórica, aun cuando esto implica una división apresurada entre teoría y práctica o pensamiento y acción. Pero ni siquiera cuando la filosofía no llega a contemplar lo real, sino que se mantiene en el pensamiento de la experiencia (incluidos los pensamientos mismos), ni siquiera entonces, repito, es la filosofía una tarea inefectiva. Pues el pensamiento moldea la experiencia, y no solo como interpretación; a fin de cuentas, la realidad efectiva es actividad mental. El problema de la filosofía no es así un exceso de teoría, sino –como bien lo señala Laruelle– la insuficiencia de auténtica teoría, es decir, de pura contemplación. Los pensamientos de las filosofías lógico-intelectuales efectivamente entraman la actividad humana y la expresión del mundo, pero no parten de la inmanencia radical que solo se conoce en la contemplación¹⁰¹.

¹⁰¹ La crítica fundamental de Laruelle a la filosofía es así diametralmente opuesta a las objeciones venidas del sentido común, las ciencias naturales, las humanidades o, incluso, ciertas corrientes dentro de la filosofía misma que diagnostican un anquilosamiento en la teoría y, en consecuencia, abogan por una vuelta a la práctica, la acción, la transformación social, la reapropiación de la existencia, etc. Que la filosofía sea una disciplina intelectual o pensante no significa –según Laruelle– que sea TEÓRICA, empezando porque desde la antigüedad griega ha imbricado a la teoría en una mezcla con la práctica que posibilita una relación de reversibilidad entre ambas. En el lenguaje de la no-filosofía, semejante mezcla ha subvertido el orden irreversible (el orden «real») que va siempre de lo teórico a lo práctico, y nunca en el sentido contrario. Para Laruelle, la teoría no puede ser un predicado de la práctica, ni su esencia puede captarse a través de ninguna mediación (de los objetos, las ideas o el mundo); pues la esencia de la teoría es la radical inmanencia en sí, la pura indivisibilidad del Uno que no se piensa, pero al cual tampoco se accede a través de una praxis filosófica (la *techne* de la duda, de la suspensión, del retorno al fundamento, etc.) o de otro tipo. Laruelle acusa a la filosofía de limitarse a contemplar el mundo, los pensamientos sobre el mundo, los sujetos en relación con el mundo, o lo que él llama «predicados autoritarios» (el Ser, la Diferencia, el Deseo, el Estado, el Lenguaje, el Poder, la Historia, etc.) que serían solo presupuestos discursivos para una «antropo-logía» en la cual se reduce la esencia del «hombre» a prejuicios originados en la «ontología greco-cristiana». En tal contemplación que va de los predicados a la esencia o de los atributos a lo real se pierde de vista lo que

La «vuelta a la vida ordinaria» que propongo no implica superar una supuesta separación entre la filosofía y la actividad humana cotidiana, pues tal separación es inexistente. Mucho menos implica una separación entre la contemplación de lo real y la realidad efectiva, pues lo real es la fuente de efectividad de cualquier realidad experimentada. Es preciso dejar la ilusión de que la contemplación es existencialmente un alejamiento del mundo e intelectualmente una abstracción de la realidad. La contemplación no es *ascesis*, es decir, ejercicio; no es activa ni pasiva, y, sin embargo, es el origen y el trasfondo de toda actividad y pasión. La vuelta a la vida ordinaria no es el descenso al mundo humano que emprende el ermitaño después de colmarse de sabiduría en las montañas. Tampoco es el regreso a la ciudad del filósofo que estuvo cavilando encerrado en una torre. Siguiendo a Laruelle, la vida ordinaria no es la vida común y corriente: es la vida que comprende el ORDEN de la realidad según la primacía de lo real. No es ordinaria por anodina u opaca. Es vida brillante, vida verdadera que capta inmediatamente su esencia como lo real y encuentra en toda actividad el brillo de su movimiento. Es vida que no confunde más a lo primero u originario como algo dado en la experiencia, por magnífico que sea, pues sabe del todo y para siempre que antes de cualquier experiencia está la pura conciencia: lo real.

Lo real no se conoce a partir de la experiencia, pero la pura contemplación revela de inmediato a lo real en toda experiencia. Así, ningún lugar, situación o vida queda por fuera del brillo de lo real. El sentimiento de separación –que acostumbra a la mente limitada a solo ver objetos exteriores y a percibirse a sí misma como subjetividad interior– se diluye por completo. No hay *adentro* ni *afuera*, no hay *yo* ni *otros*, sino solo en la medida en que el devenir del mundo lo demanda como parte de la sabiduría del vivir. En una ocasión, un discípulo le preguntó a Ramana Maharshi cómo deberíamos tratar a los otros. Ramana

la contemplación es en sí, y, por eso, para Laruelle, la filosofía no ha sido rigurosamente teórica. Esta discusión se plantea especialmente en una de sus obras más polémicas (*A Biography of Ordinary Man*). Ahora bien, este tema puede ser de gran interés para una crítica general de la filosofía (con todas las réplicas que cabe esperar desde la filosofía misma), pero no es un asunto central en lo atinente a mi invitación al autoconocimiento en el silencio y la quietud. Mi insistencia en mostrar la fascinación de la filosofía con la experiencia en general –y con el pensamiento en particular– solo tiene el propósito de resaltar lo que es anterior a todo contenido, lo que la contemplación es en su pureza o inmanencia. A diferencia de Laruelle, me interesa menos una crítica explícita de los dispositivos filosóficos que una invitación a la filosofía como autoconocimiento (o amor a la verdad) *antes del pensamiento y la experiencia*.

respondió: «no hay otros»¹⁰². Esa respuesta condensa la esencia de la vida ordinaria en la cual prima el orden de lo real y se despliega en toda la realidad.

Si bien este no es el espacio para esbozar algo semejante a una ética de lo real, todavía quisiera recalcar que la manera en que la pura contemplación demuestra mejor su efectividad en el mundo es a la hora de iluminar nuestras relaciones con los «otros». Una inmensa cantidad de conflictos entre humanos –y de los humanos con otros seres, desde los animales y las plantas hasta la Tierra misma– tienen su origen en la existencia de espaldas a lo real, en la ausencia de lo que llamo vida ordinaria o autoconocimiento absoluto. La identificación con un agregado de cuerpo y mente es concomitante con el sentimiento de separación frente a un mundo que parece objetivo y externo. De allí se deriva una lógica de relacionamiento condicionada por el apego y el rechazo, por el deseo de lo placentero y el miedo a lo doloroso¹⁰³. El enclaustramiento de la mente en la forma individual –una forma efímera y frágil, para colmo– produce con gran facilidad inclinaciones a la propia satisfacción aun a costa de los demás; pues los demás parecen externos o ajenos y, en cierto modo, irreales. Implícita o explícitamente, esa manera de concebir la realidad acaba por justificar el abuso de los animales, la explotación de los trabajadores, la depredación de la naturaleza, y un sinfín de prácticas que dejan dolor y devastación a su paso.

En cambio, al anclarse en la pura contemplación de lo real, la vida ordinaria está libre de los efectos más insidiosos del miedo y el deseo, pues el «yo» que persigue el placer y huye del dolor ha quedado expuesto como actividad pasajera, limitada e inesencial. Al mismo tiempo, lo esencial en los «otros» está siempre manifiesto como lo real mismo, con lo cual las inclinaciones a la explotación o instrumentalización van abandonando la mente. La angustiosa separación entre el *yo* y los *otros* desaparece en el brillo de lo real. La ausencia de separación es lo que propiamente llamamos AMOR. No creo que sea coincidencia que a la filosofía se le diera el bello nombre de *amor a la sabiduría* o *amor a la verdad*, a pesar de lo solitaria que se ha vuelto su práctica y lo polémicos que han llegado a ser muchos de

¹⁰² Ramana Maharshi, *Maharshi's Gospel* (Tiruvannamalai: Sri Ramanasram, 2002), 34.

¹⁰³ La mente es tan intrincada y laberíntica que el deseo puede atarse a lo doloroso y el miedo puede rechazar lo placentero, pero el punto es que el deseo y el miedo son los condicionamientos básicos de la mente.

sus temperamentos. Como ausencia de toda separación, el amor es la clave misma de la verdad y la sabiduría. Es la fuerza que hace colapsar la ilusión de la distancia: la ilusión de no ser nosotros mismos eternamente la verdad, la sabiduría, lo real mismo. Podemos encontrar así en el nombre de la filosofía el secreto del autoconocimiento que consiste, simplemente, en asumir *el amor como sabiduría*.

Soy consciente de todas las evocaciones utópicas, románticas o sentimentalistas que puede despertar la frase anterior. Pero lo que sea que la alusión al amor evoque en cada uno obedece más a la constitución de su temperamento que a la esencia propiamente dicha del amor que, más allá de sus manifestaciones en la experiencia como sentimiento, deseo o pasión, es para lo real la simple constatación de que no hay separación (sino solo como producto de la actividad limitante de la mente). La experiencia conoce al amor como acercamiento o unión, pero incluso cuando se orienta por los ideales más elevados se encuentra en caminos llenos de tropiezos, en los tormentos del corazón humano. También es cierto que la misma concepción del amor como ideal atormenta a quien va asomándose al abismo entre lo anhelado o imaginado y la visceralidad de la experiencia. En cambio, la contemplación anterior a toda experiencia no conoce al amor como una tentativa de acercamiento que puede frustrarse o florecer, sino que lo vive como realidad plena y consumada en el corazón de lo real.

El amor como sabiduría transfigura a la filosofía de tal manera que su actividad no se concibe más como una búsqueda, un anhelo o un afán. La ausencia de separación no es algo que sea preciso conquistar –cuán enrevesado ha sido entender el amor como una conquista– sino tan solo la verdad que se contempla, la verdad que brilla siempre antes de toda experiencia. En el amor, la filosofía es el autoconocimiento absoluto de lo real tal como es. Allí se encuentra el centro, el origen de todo. Algunos sabios taoístas llaman al regreso de la atención sobre sí misma *redirigir la luz*; al inherir en lo real lo llaman *mantenerse en el centro*¹⁰⁴. No se trata aquí de una gigantomaquia del pensamiento (como denomina Heidegger a la antigua pugna por el ser) ni de una iluminación esotérica. La luz ya está siempre ahí, aquí, en nosotros, en todas partes. La luz de la conciencia siempre está proyectando una multitud de objetos que aparecen como mundo exterior,

¹⁰⁴ Cfr. con Thomas Cleary (trad.), *The Secret of the Golden Flower* (Nueva York: HarperCollins), 1991.

igual que una infinitud de sujetos que aparecen como mundo interior. Redirigir la luz significa tan solo ver a la conciencia antes de sus proyecciones. Mantenerse en el centro es conocerse del todo como la pura conciencia, como lo real.

El hecho de que el amor transforme a la filosofía en autoconocimiento absoluto que ya no se mueve en busca de su objeto no implica el final de la filosofía, sino todo lo contrario: un auténtico comienzo que, con el amor como centro, irradia en todas las direcciones la luz de la conciencia perfectamente aclarada. Lo único que termina para la filosofía en la contemplación de lo real es la búsqueda de la verdad en el pensamiento y en la experiencia. Pero aquí comienza la filosofía como irradiación de sabiduría en el pensamiento, como infusión de amor en la experiencia, siguiendo el orden original que va de lo real a la realidad efectiva, de la conciencia a su contenido o actividad.

No ignoro que la filosofía ha querido ser clausurada y reiniciada en incontables ocasiones. Siempre me ha sorprendido el ensañamiento con que muchos filósofos han pretendido acabar con algunas de sus disciplinas o perspectivas (la metafísica, el idealismo, el marxismo, etc.). Lo que propongo aquí no tiene nada que ver con esos gestos, que, por cierto, han demostrado ser estériles. Mi propuesta es muy distinta y también muy simple: antes de buscar *la verdad de lo que eres* en la interminable variedad de pensamientos, experiencias, prácticas, doctrinas, sistemas, credos y tradiciones, contempla la pura contemplación que está siempre aquí, allí, en el fondo de todo lo experienciable. Deja que la atención descansa sobre sí misma. Mira a la luz iluminarse a sí misma. Mantente en el centro del silencio y la quietud antes de todos los movimientos que aparecen como mundos externos e internos. En suma, *comienza por lo más íntimo y constante de tu ser*. Desde luego, esto no puede ser una enseñanza ni un dogma. En la medida en que ofrezco estas palabras como una posibilidad –una muy poco explorada, al menos en la tradición filosófica occidental– lo que hago es una invitación. Sé que parece altisonante hablar de autoconocimiento absoluto, pero más disonantes me parecen todos los discursos de limitación, ignorancia o menosprecio con respecto a lo que somos. De cualquier modo, la invitación al autoconocimiento es la semilla misma de la filosofía en todas partes, y mi única intención es indicar el silencio y la quietud como dimensiones originarias donde eso que somos se aclara de una manera definitiva que, en última instancia, es inalcanzable para el pensamiento y la experiencia.

Bibliografía

Aramayo, Roberto R. *Immanuel Kant*. Buenos Aires: Edaf, 2001.

Ballesteros, Ernesto. *Las enseñanzas de Ramana Maharshi*. Barcelona: Kairós, 2006.

Bashō, Matsuo. *Sendas de Oku*. Girona: Atalanta, 2016.

Chang Po-tuan. *Understanding Reality. A Taoist Alchemical Classic with a Concise Commentary by Liu I-ming*. Traducción de Thomas Cleary. Honolulu: Hawaii University Press, 1987.

Cleary, Thomas, traductor. *The Secret of the Golden Flower. The Classic Chinese Book of Life*. Nueva York: HarperCollins, 1991.

Cleary, Thomas. “Rational Zen”. En *Classics of Buddhism and Zen*, volumen 3. Boston: Shambhala, 2005.

Cleary, Thomas. “The Sutra of Hui-neng”. En *Classics of Buddhism and Zen*, volumen 3. Boston: Shambhala, 2005.

Cleary, Thomas. *The Zen Reader*. Boston: Shambhala, 2012.

Cohen, S. S. *Guru Ramana. Memories and Notes*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasram, 2003.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1998.

Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

Deleuze, Gilles. *Los signos del movimiento y el tiempo. Cine II*. Buenos Aires: Cactus, 2011.

Deleuze, Gilles. *Anti-Oedipus and other Reflections 2: Lecture 2, June 3rd 1980*. West Lafayette: Purdue University Research Repository, 2024.

- Derrida, Jacques. *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*. Madrid: Siglo XXI, 1986.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Exhortación a la vida bienaventurada*. Madrid: Tecnos, 1995.
- Hakuin Ekaku. *The Spiritual Autobiography of Zen Master Hakuin*. Boston: Shambhala, 2011.
- Hari Prasad Shastri, traductor. *Avadhuta Gita*. Londres: Shanti Sadan, 1940.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica. Vol. II, La lógica subjetiva*. Madrid: Abada, 2015.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*. Madrid: Abada, 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. Madrid: Trotta, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica. Vol. I, La lógica objetiva*. Madrid: Abada, 2019.
- Heidegger, Martin. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2000.
- Heidegger, Martin. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza, 2006.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza, 2009.
- Heidegger, Martin. “El concepto de experiencia en Hegel”. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2012.
- Heidegger, Martin. *Hegel*. Indianápolis: Indiana University Press, 2015.
- Heidegger, Martin. *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros (1931-1938)*. Madrid: Trotta, 2015.

- Houlgate, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.
- Houlgate, Stephen. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Londres: Bloomsbury, 2013.
- Kazantzakis, Nikos. *Vida y hechos de Alexis Zorba*. Bogotá: Planeta, 1977.
- K. R. Paramahansa, traductor. *Ashtavakra Gita & Avadhuta Gita*. Friendswood: Total Recall Publications, 2008.
- Lao-Tzu. *Tao Te Ching. A New English Version*. Traducción de Stephen Mitchell. Toronto: HarperCollins, 1988.
- Laruelle, François. "A Summary of Non-Philosophy". *Pli* 8, (1999), 138-148.
- Laruelle, François. *Dictionary of Non-Philosophy*. Minneapolis: Univocal Publishing, 2013.
- Laruelle, François. *A Biography of Ordinary Man*. Medford: Polity Press, 2018.
- Mudaliar, Devaraja A. *Day by Day with Bhagavan*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasram, 2002.
- Nisargadatta Maharaj. *I Am That*. Traducción de Maurice Frydman. Durham: The Acorn Press, 1992.
- Paramahansa Yogananda. *Autobiography of a Yogi*. Calcuta: Yogoda Satsanga Society, 1998.
- Petrarca, Francesco. *Canzoniere. Rerum Vulgarium Fragmenta*. Turín: Giulio Einaudi Editore, 2005.
- Ramamoorthy, H., traductor. *The Ribhu Gita. First English Translation from the Original Indian Epic "Sivarahasaya"*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 1995.
- Ramana Maharshi. *Upadesa Saram*. Traducción y notas de B. V. Narasimhaswami. Tiruvannamalai: Sri Ramanasram, 1970.
- Ramana Maharshi. *Conscious Immortality. Conversations with Sri Ramana Maharshi*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasram, 1983.

- Ramana Maharshi. *Maharshi's Gospel*. Tiruvannamalai: Sri Ramanasram, 2002.
- Rilke, Rainer Maria. *Letters to a Young Poet*. Nueva York: Norton & Company, 1962.
- Sôgi, Shôhaku & Sôchô. *Poema a tres voces del Minase. Renga*. Traducción y postfacio de Ariel Stillerman. México D. F.: Sexto Piso, 2016.
- Spira, Rupert. *The Nature of Consciousness. Essays on the Unity of Mind and Matter*. Oxford: Sahaja Publications, 2017.
- Sri M. *Wisdom of the Rishis. The Three Upanishads: Ishavasya, Kena & Mandukya*. Mumbai: Magenta Press, 2012.
- Sri Muruganar. *Guru Vachaka Kovai*. Atenas: Ramakrishna-Vedanta Study Circle, 2007.
- Sullivan, J. W. N. "Interviews with Great Scientists. VI. Max Planck". *The Observer*, junio 25 de 1931. <https://www.newspapers.com/article/the-observer-max-planck-observer-12531/25590070/>
- Swami Lakshmanjoo. *Kashmir Shaivism. The Secret Supreme*. Edición de John Hughes. Gresham: Lakshmanjoo Academy, 2015.
- Swami Madhavananda. *Vivekachudamani of Sri Shankaracharya*. Almora: Advaita Ashrama, 1921.
- Swami Vivekananda, *Râja Yoga*. Londres: Routledge, 2019.
- Watts, Alan. "USA 2000: Audio Transcripts, Early Radio Talks", Alan Watts Organization, <https://alanwatts.org/transcripts/usa-2000/>, consultado el 5 de junio de 2023.
- Yamada, Koun. *The Gateless Gate. The Classic Book of Zen Koans*. Somerville: Wisdom Publications, 2004.
- Žižek, Slavoj. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal, 2015.