IDENTIDAD HUMANA Y FIN DE MILENIO. THÉMATA. Núm. 23, 1999, págs. 455-459.

LA IDENTIDAD EN EL PENSAMIENTO ZEN

Marc Egea i Ger. Barcelona

«Estoy harto de ser yo y, sin embargo, rezo sin cesar a los dioses que me devuelvan a mí mismo»
E. M. Cioran, *El aciago demiurgo*

«Quien se aleja totalmente de la naturaleza se aleja también de sí mismo»
F. W. Nietzsche, *El caminante y su sombra*

1. Tres diferencias entre Oriente y Occidente

Muchas son las diferencias que marcan una frontera, al menos conceptual, entre Oriente y Occidente. Voy a examinar con cierto detalle y a modo de ejemplo solamente tres de ellas. En primer lugar me fijaré en la música. Para ver que hay una diferencia notable entre la música de un lado y de otro, no hace falta salir de Europa. Llamamos Europa Occidental a la Europa capitalista, a la de la Comunidad, la rica Europa. Llamamos, en cambio, Europa Oriental a la que hasta hace pocos años constituía el llamado bloque socialista, la Europa comunista, la que algunos llaman la Europa gris. Para entendernos, he aquí una metáfora: la Europa occidental es la del Vals; la otra, la oriental, es la Europa de la Polka. Musicalmente hablando, en la primera abundan más los compases binarios y ternarios, en la otra los compases suelen ser compuestos. Esto significa que la música occidental es más melódica que la oriental. La música del este europeo mantiene notables influencias de la música turca, rítmica por excelencia, así como la árabe, de compases tales como el 5/8, el 7/8, el 11/8, etc. Por otra parte, la música de la Europa Occidental es más «académica» que la de la Europa Oriental. El folklore musical, entendido como manifestación popular de la música, es algo que en países del este europeo aún se usa a nivel cotidiano. En cualquier país del este no hay bodas sin música ni banquetes sin danza. Por el contrario, la música folklórica del oeste europeo es, o bien arqueología, o bien producto de consumo. Arqueología en tanto que la sociedad del bienestar tiende a recuperar todo lo que se considera perdido o lo que está fuera de un uso cotidiano. Producto de consumo en tanto que es precisamente esta sociedad del bienestar la que convierte cualquier producto en algo vendible a través de la publicidad.

Esta separación entre Oriente y Occidente a través de la música se da no sólo en Europa. En China y en muchos países africanos utilizan cinco notas en lugar de siete como en occidente, dando lugar a lo que llamamos música pentatónica, algo que nos resulta familiar sólo gracias al *blues*, el cual probablemente tiene su origen en algún país africano, habiéndolo traído consigo, bajo formas aún primitivas, los negros cuando llegaron a América del norte. En la India, además, existen cuartos de tono,

algo inconcebible para un occidental. Una anécdota: el compositor catalán Frederic Mompou intentó sin demasiado éxito modificar su piano para que éste pudiera emitir cuartos de tono.

La segunda gran diferencia la tenemos en la concepción de la luz. Ya desde Platón la luz era señal de Bien. Los habitantes de la caverna sólo veían sombras y permanecían, de esta manera, en el nivel más bajo del conocimiento. Salir de la caverna y ver la luz del sol era estar en contacto con la verdad. Desde otra perspectiva, Nietzsche dice: «Si los hombres prescindieran del sol y libraran el combate contra la noche a la luz de la luna o de una lámpara de aceite, ¡qué filosofía les envolvería con su manto! Bastante sabemos ya de lo sombría que ha vuelto la vida esa mezcla de tinieblas y de falta de sol que es la actividad intelectual y moral del hombre» (*El caminante y su sombra*, p. 8). Nietzsche concibe la oscuridad y las tinieblas como lo que ha marcado el pensamiento occidental, y el resultado es algo anquilosado y negador de la vida.

Lo bello en Occidente sólo se comprende henchido de luz. Incluso para un occidental es más bello un objeto reluciente que uno manchado. La luz ha sido en Occidente siempre inseparable de la belleza. En cambio los orientales, según dice Tanizaki, crean belleza «haciendo nacer sombras en lugares que en sí mismo son insignificantes (...) creo que lo bello no es una sustancia en sí sino tan sólo un dibujo de sombras, un juego de claroscuros producido por la yuxtaposición de diferentes sustancias»[1]. Pero no sólo la oscuridad es algo que vaya unido a la belleza en el mundo oriental. Por ejemplo, los orientales siempre han preferido viviendas oscuras, algo que ni por asomo nos asemeja a los occidentales.

Otra diferencia marca una separación infranqueable entre Oriente y Occidente. Infranqueable porque esta diferencia supone estilos de vida y maneras de ver el mundo totalmente distintas. Me refiero al dualismo occidental y al monismo oriental. El dualismo ha marcado toda la historia de la filosofía y la religión occidental desde sus comienzos, a pesar que en la antigua Grecia había, incluso en Platón, un solo principio. De la misma manera, el monismo ha sido la nota que ha marcado siempre el mundo Oriental. Por ello no será igual el estilo de vida de un japonés, a pesar de estar occidentalizado, que el de un americano o el de un europeo. Y sólo porque el primero se concibe como una unidad y es una unidad con el mundo, mientras que el otro se concibe como siendo distinto de lo que no es, es decir, el mundo. El japonés no necesita plantearse universales puesto que conoce *en el* mundo, el europeo o el americano sí en tanto que conoce *fuera* del mundo, por lo que necesita creer que la mente tiene un mecanismo –cada época ha definido el suyo– capaz de realizar abstracciones.

2. *La identidad en Occidente*

Estamos en una época en la que ya no se cree demasiado en la identidad del individuo como algo inmutable e inseparable del sujeto firme que posibilita el conoci-

1 Tanizaki, *El elogio de la sombra*, Siruela, Madrid, 1996

miento. Desde Descartes, la identidad individual era asegurada gracias a este sujeto de conocimiento que era, a la vez, la base del pensamiento. Académicamente hablando fue Nietzsche quien dio fin a esa idea a base de romperla a martillazos. La identidad del individuo se ve entonces en peligro porque ya no existe un yo firme que pueda autoafirmarse. Fue a partir de Nietzsche que Freud, Sartre y Foucault, entre muchos otros, han visto, desde distintas perspectivas, que el yo no es algo estable. Freud formula esta inestabilidad del yo mediante el inconsciente, concepto que no inventó él, dicho sea de paso. Sartre introduce la figura del Otro, que es quien juega una relación con el yo, quien lo objetiva con su mirada. Con esta brecha ontológica, Sartre está diciendo que la identidad se construye con el otro. No somos, pues independientes, sino que estamos ligados al otro (Ser-para-otro). Foucault considera que todo lo que está establecido de manera que parece que siempre ha existido, no es más que un invento aparecido merced a unas condiciones epistémicas y a unas relaciones de poder. Ya lo había manifestado Nietzsche en el primer aforismo del primer libro de *Aurora*: «Todo lo que pervive durante mucho tiempo se ha ido cargando poco a poco de razón, hasta el extremo de que nos resulta inverosímil que en su origen fuera una sinrazón. ¿No nos parece sentir que estamos ante una blasfemia o ante una paradoja siempre que alguien nos muestra el origen histórico concreto de algo?» Así, para Foucault el sujeto o el yo surge a partir de unas determinadas condiciones de posibilidad. Y no solo el yo sino también los sistemas penales, la sexualidad, la locura, etc.

Desde Descartes hasta Nietzsche, pues, hay un período en el que el yo está perfectamente estructurado desde el propio individuo puesto que cada individuo tiene su propio yo a partir del momento que viene al mundo; el es un elemento sin fisuras, compacto e immutable. Pero, dicho sea de paso, Descartes no creó este yo de la nada sino que se encontró con las condiciones de posibilidad para que pudiera crearlo. Los orígenes de este yo quizá haya que buscarlos en una época anterior al pensador francés. Propongo una pequeña tesis sobre el asunto. En el siglo XIV, según Frances Yates, había dos métodos de memoria. Una era el arte clásico de la memoria pero medievalizada y fue defendido por los dominicos, entre ellos Tomás de Aquino. El otro método fue creado por Ramon Llull a partir de la tradición neoplatónica-agustiniana. Este segundo método, más dinámico que el primero, fue defendido sobretodo por los franciscanos, que siempre habían manifestado bastante más simpatía que los dominicos por Llull. Ambos métodos fueron ampliamente difundidos por toda Europa. Dice Yates: «Es un hecho de cierta importancia histórica que los dos grandes métodos medievales, el arte clásico de la memoria en su transformación medieval y el arte de Ramón Llull, estuvieran los dos particularmente relacionados con las órdenes mendicantes, uno con los dominicos y el otro con los franciscanos, esto significa que estos dos métodos medievales fueron ampliamente difundidos por toda Europa»[2]. Mi tesis es que las condiciones de posibilidad del mecanicismo imperante a partir del siglo XVI, que marcará un cambio de paradigma con respecto a la Edad Media, el cual se estaba gestando ya en el Renacimiento, son

2 Frances A. Yates, *Assajos sobre Ramon Llull*, Empúries, BCN, 1985

precisamente estas dos artes de la memoria, uno el defendido por Tomás de Aquino, el otro creado por Ramón Llull. Además, ambos pensadores no hacen sino crear máquinas de pensar que cifran y matematizan todo concepto, incluso la vida. Y es bajo el mecanicismo donde aparece el yo immutable del que hablábamos. Así pues, a este yo habría que buscarle los orígenes en Tomás de Aquino y en Ramón Llull.

Actualmente la identidad no es más que un juego de máscaras. Con la figura del Otro sartreano, un individuo no tiene identidad desde sí, única e inmutable, sino tantas identidades como relaciones tiene con los demás. La sociología americana se ha encargado de remarcar este aspecto. Para Ervin Goffman, por ejemplo, cada individuo es un actor de sí mismo. En los procesos de comunicación soy un actor que interpreta un papel. Entonces, en cada individuo hay tantos yos como papeles tiene que interpretar frente al otro. Tengo identidad cuando soy reconocido por el otro, y no es una sola sino tantas como individuos con los que me relaciono (esto no es más que el ser-para-el-otro de Sartre). Según Goffman, pues, el *self* sólo llega a construirse en un contexto social, cuyo marco no deja de ser un escenario.

3. La identidad en Oriente. El pensamiento zen

A grandes rasgos, en la tradición budista no ha existido esta dualidad occidental sujeto-objeto, que quizás empieza a gestarse en el siglo XIV, en el suelo de las dos memorias usadas en esta época, la clásica medievalizada y la luliana, suelo, a la vez, del mecanicismo que opera en el Barroco. Ni esta ni ninguna otra dualidad. Así pues, en esta tradición, nunca ha habido algo así como una identidad posibilitada por un sujeto immutable. Jamás en oriente se ha inventado un concepto de esta clase. La tradición oriental es monista –recuérdese la tercera de las diferencias entre oriente y occidente que exponía arriba–. Jamás ha habido separación entre cuerpo y alma como en la tradición cristiana e incluso musulmana (dos religiones que básicamente se diferencian en las características de sus respectivos dioses: mientras que el dios cristiano és trino, el dios musulmán tiene una sola persona). Jamás ha habido una separación entre mundo e idea al modo de Platón para que se pudiera llegar a conocer lo múltiple. En oriente lo múltiple nunca fue un problema: el hombre conoce en lo múltiple sin separarse de él. Y no sólo es una unidad consigo mismo sino también con el mundo.

Según Hyakudai Sakamoto, dos son los conceptos claves que definen el pensamiento japonés. El primero es '*wa*', y significa harmonía. Palabra importada de la China hacia el siglo VII, cuando se introduce en Japón el sistema chino de escritura y el budismo. Una vez introducida en el Japón, la palabra tiene significados que no fueron encontrados anteriormente. «Entonces *wa* vino a denotar ‹asimilación›, primero entre la gente, y luego entre el individuo y la sociedad; eventualmente significó la unidad o la conjunción entre el hombre y la naturaleza. Aquél concepto cooperó al cambio y a la japonización del budismo cuando fue importado. Puede considerarse parte de la base filosófica a partir de la cual se desarrollaron formas

indígenas como la poesía *haiku*, la ceremonia del té y el arreglo de las flores»[3].

El otro concepto es '*watakushi*', palabra que se emplea para denominar «Yo». Etimológicamente difiere del mismo carácter chino. En japonés *watakushi* es una forma de identificar el Yo en su mínima expresión»[4]. Así pues, en su acepción japonesa, esta palabra se usó para designar una minimización del sí-mismo.

Ambos conceptos, *wa* y *watakushi*, expresan, por un lado el monismo al que nos veníamos refiriendo, pues *wa* es este equilibrio entre el hombre y la naturaleza, esta, si se quiere, indiferenciación entre ambos lados. *Watakushi*, por su parte, expresa esta falta de yo que caracteriza, no sólo al pensamiento japonés, sino al pensamiento oriental en general.

El pensamiento zen, por supuesto, se construye sobre la base de estos dos conceptos. Pero además, hay en él otros elementos que se sostienen gracias a ellos. El primero de ellos es el alejamiento de toda lógica o de todo conceptualismo. Esto significa que no se procede, como en Occidente, utilizando los tres elementos sujeto, verbo, atributo, formando juicios del tipo «la pared *es* blanca» o «Sócrates *es* mortal». Se procede a partir de la intuición, de modo que quien conoce, lo conocido y la forma de conocer forman una sola cosa, alcanzando, con esta unidad, la armonía universal. Ello nos demuestra una vez más que no existe algo así como un yo. El zen, en segundo lugar, lo que hace es demoler el yo, incluso en la práctica del mismo, porque el yo no sirve para penetrar en el mundo. Más bien es algo molesto. Para conocer el mundo hay que proceder a través de negaciones y afirmando el vacío como realidad absoluta. El practicante zen, al negar su yo alcanzando así la vaciedad o *budeidad* de su ser, lo que hace es penetrar a un nivel de conciencia más profundo. Es lo que Jung denominaba *mismidad* (*selbst*) y que consideraba algo más que el yo (*Ich*). Esta mismidad permite a quien practique zen alcanzar el instante eterno y, con ello, vivir al ritmo del universo, conectar con el cosmos. Volvemos a ver aquí esta unidad subyacente que forman el hombre y el mundo. La identidad en el zen, pues, no tiene nada que ver con el auto-reconocimiento logrado desde un yo immutable ni con la relación que se tiene con el Otro, sino que es esta mismidad a la que se llega mediante la negación del yo y que permite la unión con el mundo o, si se prefiere, con el universo para participar de su ritmo. El practicante zen se pierde a sí mismo para identificarse con el mundo, logrando así una unidad armónica e inseparable con él. Incluso en los ejercicios cotidianos fuera del *zazen* –que es la práctica misma del zen, en una postura determinada y partiendo de la negación, no sólo del yo, sino también de cualquier finalidad–, tales como el arte floral (*kado*), la jardinería (*bonseki*), las artes tradicionales (*gedo*) como el tiro al arco, las artes marciales (*budo*), y en la poesía (*haiku*) y en el teatro (*noh* y *kabuki*), se refleja y se requiere esta ausencia del yo.

---

3 Hyakudai Sakamoto, «El pensamiento filosófico japonés», en la revista *Enraonar*, n122.
4 Id.