

VI Jornadas de Investigación en Humanidades Homenaje a Cecilia Borel

Departamento de Humanidades

Universidad Nacional del Sur

30 de noviembre al 2 de diciembre de 2015



EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL SUR

VI Jornadas de Investigación en Humanidades: homenaje a Cecilia Borel / Daiana Agesta... [et al.]; editado por Omar Chauvié ... [et al.]. - 1a ed. - Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur. Ediuns, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-655-222-6

1. Humanidades. 2. Investigación. I. Agesta, Daiana II. Chauvié, Omar, ed.

CDD 300.72



Editorial de la Universidad Nacional del Sur |
Santiago del Estero 639 | B8000HZK Bahía Blanca | Argentina
www.ediuns.com.ar | ediuns@uns.edu.ar
Facebook: EdiUNS | Twitter: EditorialUNS



Libro
Universitario
Argentino

Diseño interior: Alejandro Banegas

Diseño de tapa: Fabián Luzi

No se permite la reproducción parcial o total, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las Leyes n.º 11723 y 25446.

El contenido de los artículos es de exclusiva responsabilidad de los autores.

Queda hecho el depósito que establece la Ley n.º 11723.

Bahía Blanca, Argentina, julio de 2019.

© 2019, Ediuns.

VI Jornadas de Investigación en Humanidades “Homenaje a Cecilia Borel”
Departamento de Humanidades - Universidad Nacional del Sur
30 de noviembre al 2 de diciembre de 2015

Coordinación
Lic. Laura Orsi

Declaradas de Interés Municipal por la ciudad de Bahía Blanca.
Declaradas de Interés Educativo por la provincia de Buenos Aires en la sesión del 4 de septiembre de 2015 Resolución n.º 1665/2015-, Expediente n.º 5801361392/15

Autoridades

Universidad Nacional del Sur

Rector: Dr. Mario Ricardo Sabbatini
Vicerrectora: Mg. Claudia Patricia Legnini
Secretario General de Ciencia y Tecnología: Dr. Sergio Vera
Departamento de Humanidades
Directora Decana: Lic. Silvia T. Álvarez
Vicedecana: Lic. Laura Rodríguez
Secretario Académico: Dr. Leandro Di Gresia
Secretaria de Investigación, Posgrado y Formación Continua: Lic. Laura Orsi
Secretario de Extensión y Relaciones Institucionales: Lic. Diego Poggiese

Comisión Organizadora

Srta. Daiana Agesta
Dra. Marcela Aguirrezabala
Dr. Sebastián Alioto
Lic. Carolina Baudriz
Lic. Clarisa Borgani
Prof. Lucas Brodersen
Lic. Gonzalo Cabezas
Dra. Rebeca Canclini
Lic. Norma Crotti
Srta. Victoria De Angelis

Lic. Mabel Díaz
Dra. Marta Domínguez
Srta. M. Bernarda Fernández Vita
Srta. Ana Julieta García
Srta. Florencia Garrido Larreguy
Dra. M. Mercedes González Coll
Mg. Laura Iriarte
Sr. Lucio Emmanuel Martin
Mg. Virginia Martin
Esp. Andrea Montano
Lic. Lorena Montero
Psic. M. Andrea Negrete
Srta. M. Belén Randazzo
Dra. Diana Ribas
Srta. Valentina Riganti
Sr. Esteban Sánchez
Mg. Viviana Sassi
Lic. José Pablo Schmidt
Dra. Marcela Tejerina
Dra. Sandra Uicich
Prof. Denise Vargas

Comisión Académica

Dr. Sandro Abate (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Marcela Aguirrezabala (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Ana María Amar Sánchez (Universidad de California, Irvine)
Dra. Marta Alesso (Universidad Nacional de La Pampa)
Dra. Adriana María Arpini (Universidad Nacional de Cuyo)
Dr. Marcelo Auday (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Eduardo Azcuy Ameghino (Universidad de Buenos Aires – CONICET)
Dr. Fernando Bahr (Universidad Nacional del Litoral – CONICET)
Dra. M. Cecilia Barelli (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dr. Raúl Bernal Meza (Universidad del Centro de la Provincia de Bs. As.)
Dr. Hugo Biagini (Universidad Nacional de La Plata – CONICET)
Dr. Lincoln Bizzozero (Universidad de La República, Uruguay)
Dra. Mercedes Isabel Blanco (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Gustavo Bodanza (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Nidia Burgos (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Roberto Bustos Cara (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Mabel Cernadas (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Laura Cristina del Valle (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Eduardo Devés (Universidad de Santiago de Chile)
Dra. Marta Domínguez (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Oscar Esquisabel (Universidad Nacional de La Plata – CONICET)

Dra. Claudia Fernández (Universidad Nacional de La Plata – CONICET)
Dra. Ana Fernández Garay (Universidad Nacional de La Pampa – CONICET)
Dra. Estela Fernández Nadal (Universidad Nacional de Cuyo – CONICET)
Dr. Rubén Florio (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Lidia Gambon (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Ricardo García (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Viviana Gastaldi (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Alberto Giordano (Universidad Nacional de Rosario)
Dra. Graciela Hernández (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Yolanda Hipperdinger (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Silvina Jensen (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dr. Juan Francisco Jimenez (Universidad Nacional del Sur)
Dra. María Mercedes González Coll (Universidad Nacional del Sur)
Dra. María Luisa La Fico Guzzo (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Javier Legris (Universidad de Buenos Aires – CONICET)
Dra. Celina Lértora (Universidad del Salvador – CONICET)
Dr. Fernando Lizárraga (Universidad Nacional del Comahue - CONICET)
Dra. Elisa Lucarelli (Universidad de Buenos Aires)
Mg. Ana María Malet (Universidad Nacional del Sur)
Prof. Raúl Mandrini (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Bs. As.)
Dra. Stella Maris Martini (Universidad de Buenos Aires)
Dr. Raúl Menghini (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Elda Monetti (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Rodrigo Moro (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Lidia Nacuzzi (Universidad de Buenos Aires – CONICET)
Dr. Ricardo Pasolini (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Bs. As.)
Dr. Sergio Pastormerlo (Universidad Nacional de La Plata)
Dra. Dina Picotti (Universidad de Buenos Aires – CONICET)
Dr. Luis Porta (Universidad Nacional de Mar del Plata – CONICET)
Dra. M. Alejandra Pupio (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Alicia Ramadori (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Silvia Ratto (Universidad de Buenos Aires)
Dra. Diana Ribas (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Elizabeth Rigatuso (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Lic. Adriana Rodríguez (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Hernán Silva (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Marcela Tejerina (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Fernando Tohmé (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Fabiana Tolcachier (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Patricia Vallejos (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Irene Vasilachis (CEIL – CONICET)
Dra. María Celia Vázquez (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Daniel Villar (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Emilio Zaina (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Ana María Zubieta (Universidad de Buenos Aires – CONICET)

Omar **Chauvie**
Raúl **Domínguez**
Ana María **Zubieta**
(Editores)

Arte y literatura.

La travesía de la traducción, la
estética, la ética y la política

Volumen 1

Índice

Estadía en un templo zen: la mirada de Michel Foucault.....	9
<i>Daiana Agesta</i>	
Politicidad del diseño y la palabra poética	15
<i>Omar Chauvié</i>	
El malestar en la guasa: apuntes para una crítica de la sátira después de <i>Charlie Hebdo</i>	21
<i>Claudio Ariel Dobal</i>	
John Cheever y Raymond Carver: un nuevo viaje en el tren	29
<i>Iván Hoffstetter</i>	
Una nueva presencia: el yo que corrige en <i>El espectáculo del tiempo</i> de Juan José Becerra	34
<i>Virginia C. Martin</i>	
A una cierta distancia	40
<i>Leticia Molinari</i>	
“Pura memoria”: experiencia de exilio, representaciones de la realidad y de la identidad social de la nación	46
<i>Fernanda Palo Prado</i>	
Traducciones castellanas de Séneca en el siglo XV. A propósito de <i>Floresta de Philosophos</i>	52
<i>Alicia Ramadori</i>	
Bioarte: estética de una militancia ecológica extrema.....	59
<i>Aldana Tellechea</i>	

Estadía en un templo zen: la mirada de Michel Foucault

Daiana Agesta

Universidad Nacional del Sur

dai.agesta@gmail.com

Introducción

En 1984 Foucault escribe un texto sobre Kant que se denomina *¿Qué es la ilustración?*¹ (1999). Allí realiza lo que él llama una “ontología histórica de nosotros mismos”, argumentando que Kant había escrito por primera vez en la historia de la filosofía dos textos sobre *su* presente: “Respuesta a la pregunta: qué es la ilustración” (1784) y la segunda parte de *El conflicto de las facultades*. En ellos se preguntaba por su actualidad y por el campo de experiencias posibles. Esto nos conduce a dos opciones en relación a *nuestro* presente: o bien hacer filosofía en relación a una analítica de la verdad o bien realizar un estudio de los modos de problematización, una ontología, la cual “...es preciso concebirla como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible” (1999: 351). Es este “desplazamiento”² el que provoca una *reestructuración* y una *diversificación* de la teoría foucaultiana de los saberes y de las diferentes formas de poder en una *pluriversificación* en relación al sujeto en relación consigo mismo y con los otros.

Para ello, deberemos analizar las prácticas, que son lo que resulta de la homogeneidad (la manera en lo que hacen los hombres y la forma en que lo hacen se conjugan), sistematicidad (en los tres ámbitos que analiza Foucault: saber, poder y subjetividad) y generalidad (referido a una época y un corpus de discursos y prácticas) de una comunidad dada, lo cual determinaría una experiencia³. Por prácticas entenderemos toda actividad perfeccionada como una *praxis*, es decir que “estos textos tienen como función ser operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos...” (Foucault, 2010: 19)

Por otra parte tendríamos para analizar las subjetividades, que Foucault define como modos de actividad sobre uno mismo. Éstos se construyen de acuerdo a las transformaciones que sean necesarias para tener acceso a la verdad. Es decir, son las ascesis, las renunciaciones, las modificaciones en la mirada que llevarían al sujeto a la verdad. Se trataría de un modo práctico sobre el cual se comprenderían las

¹ “¿Qué es la ilustración?” este y otro texto, que forma parte de un curso que había dictado en 1983, que se encuentra en la desgrabación de las clases: Foucault, 2009.

² Acá habría que ver si en realidad ha habido “desplazamientos” en Foucault, al menos en estos tres modos de comprender la realidad: el saber, el poder y la subjetividad.

³ Foucault agrega la “apuesta” (*enjeu*), que sería cómo desconectar un crecimiento de las capacidades de una intensificación de las relaciones de poder (Foucault, 1999: 349). Estamos de acuerdo con Edgardo Castro (2004) cuando no la menciona en su enumeración, porque no se corresponde con las mencionadas.

maneras de existir, formas de percepción de la vida. Las subjetividades y las prácticas son el centro de un análisis sobre el individuo; es aquí donde nos pararemos porque, si en occidente se ha conformado la realidad a partir del ser y no ser, en oriente (y más específicamente, en extremo oriente) se habrían formado a partir del *hacer*.

Foucault viajó en dos oportunidades a Japón: en 1971 y en 1978. Ese año, visitó un templo zen, en que exploraría la vida en uno y las experiencias que allí se tienen. Para realizar el trabajo desarrollaremos una genealogía de sus encuentros con la cultura japonesa. Sin embargo, Foucault viaja a Japón considerando otra cuestión: establecer un contacto entre Oriente y Occidente, como lo habían hecho Barthes, Heidegger y Derrida.

Primeros acercamientos intelectuales al extremo-Oriente

Michel Foucault siempre ha tenido la curiosidad por una cultura (en sentido filosófico, político y hasta religioso) opuesta a la occidental. Ya en 1961 escribe, en su “Prefacio” a *Historia de la locura*, un texto que luego removerá:

En la universalidad de la *ratio* occidental, hay esa partición que es el Oriente: el Oriente pensado como el origen, soñado como el punto vertiginoso en donde nacen las nostalgias y las promesas de retorno (...); el Oriente es para él todo lo que él no es, aun cuando deba buscar allí lo que es su verdad primitiva. Será preciso hacer una historia de esa gran partición, a lo largo del devenir occidental, seguirla en su continuidad y sus intercambios, pero también dejándola aparecer en su hieratismo trágico (1994a).

La *ratio* occidental establece, entonces, una línea divisoria donde Oriente y Occidente eran pensados como contrarios y contrapuestos y que permanecen “indefinidamente inaccesibles” uno a otro. Pero a la vez, Occidente se ha conformado desde Oriente: una crítica al “orientalismo”. Oriente como un Otro inaccesible, codiciado, secreto, y sin embargo constituido como tal desde Occidente.

Edward Said, en su libro *Orientalismo* (1978) define al término como “...un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente”, (2008: 21) que es la elaboración de una conciencia geográfica básica, basada en el poder político, intelectual, cultural y moral que tiene mucho menos que ver con *el* Oriente que con Occidente⁴.

En 1971, Foucault viaja por primera vez a Japón, pero no se acercó al zen. Allí dictó las conferencias *Folie, littérature, société* y *La folie et la société*. Sin embargo, recibió de parte de Defert un libro de Eugen Herrigel, *El zen en el arte del tiro con arco*. En él, Herrigel relata la experiencia que tuvo con el zen. Llega a Japón a dictar una cátedra en la Universidad Imperial de Tohoku (Sendai) para enseñar Historia de la Filosofía Occidental y se decide a practicar zen y lo hace a través del tiro con arco. Este será un libro muy preciado para Foucault, que lo llevará a indagar más precisamente en lo que ha sido el budismo zen.

⁴ Es verdad que si bien Foucault ha denunciado las relaciones de poder que se han establecido (y que Said toma en relación a los términos oriente/occidente), también es europeo, y como tal, queda preso de las fuentes occidentales (ver: Said, 1996: 87).

Budismo zen

Se encontraba en una noche invernal en un templo del desierto; el viento llegaba punzante, la nieve en ráfagas, ¿cómo podría soportarlos? Si no tiene ningún beneficio material, ¿qué milagro puede cumplir el buda de madera? ¿No se le permitirá derribar al buda de madera y echarlo al fuego?

Chu-shih (Suzuki, 2007: 219, adaptación)

El zen es la forma en que el budismo llega a Japón, transformado en su paso acercamiento a China y su contacto con el confucianismo y el taoísmo. Zen es la transliteración japonesa de la palabra sánscrita *dhyana* y la palabra china *c'han*; ambas significan *meditación*. Definir zen plantea la dificultad de definir lo indefinible; en palabras de Alan W. Watts: “para saber lo que el zen es, y especialmente lo que no es, no hay otra alternativa que practicarlo, experimentando con él en lo concreto para descubrir el sentido de las palabras que lo expresan” (2003: 10). Es por esto que el zen nunca *explica* sino que *indica*, y es en este señalar en que haya sus respuestas.

El principal método budista era el de *dhyāna* (en sánscrito; *jhāna* en pali) es decir, meditación. La meditación es la base de la acción; sin esta vía práctica, no habría budismo. “El objeto de la meditación en Buda parece haber sido alcanzar, primero, tranquilidad o calma de la mente y, después, actividad de la visión profunda”⁵. Si bien los budistas lo consideraban así, en el zen, en cambio, se percibe el despertar aquí y ahora, en esta vida. El método que utilizan es el *soshi zen*, o zen patriarcal (el nombre se debe Bodhidharma, el primer patriarca del zen), una transmisión especial “fuera de los *sutras*”, basada sólo en la experiencia⁶. En definitiva, es un método para hallar la acción en la no-acción y el movimiento en la inmovilidad.

En definitiva, no trata de ofrecer un método *filosófico* del budismo *mahayánico* sino que pone el acento en el lado *práctico* del mismo⁷. Desde el punto de vista del zen, Buda nunca habría dicho una palabra, porque le habría parecido absurdo pronunciarlas. Todo lo que no puede expresarse, puede transmitirse ‘señalando directamente’ utilizando medios de comunicación no verbal (Watts, 2003).

El budismo zen, recién a fines del siglo XII llegaría a ser aceptado por la sociedad en Japón, con las escuelas Sōtō y Rinzai. Dōgen (1200-1253) fue el fundador de la escuela Sōtō Zen y Eisai (1141-1215) lo fue de la Rinzai. El primero reivindicaba “...que el apropiado entrenamiento Zen requiere la guía de un maestro experimentado y la práctica del za-zen en la postura correcta” (Villalba Fernández, 2003: 400). En cambio, de acuerdo a Eisai y a sus seguidores (cuya escuela estaba mayormente destinada al entrenamiento de los samurái), la iluminación bien podría ocurrir repentinamente.

La escuela fundada por Dogen señala que el *za-zen*⁸ es la única técnica mediante la cual puede ser alcanzada la iluminación. Uno permanece sentado en postura de loto o medio loto, en silencio, las manos en el regazo y los pulgares tocándose (Watts, 2003: 141). Se la denomina “zen de la iluminación silenciosa” (Izustu, 2009: 139; también Villalba Fernández, 2003: 489), porque debe ser un proceso pasivo, gradual, de maduración espiritual (Izustu, 2009: 140). Dogen comenta al respecto: “el *zazen* consiste únicamente en sentarse en tranquilidad. No es un medio con el cual buscar algo. Sentarse es en sí la iluminación” (Izutsu, 2009: 143).

⁵ Takakusu, J. “IV: El budismo como una filosofía de la «asidad»”. en: AA.VV. *Filosofía del Oriente*, op. cit., p. 166.

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 170. También se los denominaba “Maestros en *dhyana*”.

⁷ Suzuki señala que el verdadero fundador del budismo zen fue Hui-neng, el sexto patriarca, porque con él se fundan cuatro características principales: visión dentro de la propia naturaleza, enseñanza abrupta, intuición y método directo y práctico.

⁸ Para comprender la postura del za-zen, léase Suzuki, 2007: 340-343, en que cita *Directivas* de un monje desconocido. También Watts, 2003: 141-142.

La escuela Rinzai, en cambio, hizo mayormente hincapié en el *satori*, alcanzado mediante los *kōan*⁹ y los *mondō*¹⁰. “El *satori* puede definirse como contemplación intuitiva dentro de la naturaleza de las cosas...” aunque “...según los maestros Zen eso se cumple todos los días” (Suzuki, 1995: 114). Es un despertar repentino, que no requiere del análisis ni del intelecto; puede suceder practicando un arte, preparando *cha-no-yu* o simplemente estando sentado.

Sin embargo, en la Rinzai Zen se debe tener a un maestro apropiado, que sepa conducir al discípulo a la iluminación. Para ello, se han desarrollado los *kōan* y los *mondō*¹¹, siendo el *kōan* un método para agudizar *prajñā*, mediante entrevistas con los maestros. Es el método de “fijarse atentamente en la palabra” contra la iluminación silenciosa de la Sōtō Zen (Villalba Fernández, 2003: 493). Los *kōan* de “*mu*” de Jōshū (778-897) o el del “sonido de una sola mano” de Hakuin (1686-1769) fueron tratados en innumerables ocasiones (Watts, 2003: 148). Sin embargo, este método es utilizado solo en la escuela Rinzai; la escuela Sōtō lo considera demasiado artificial.¹²

En general, los bonzos llevan una vida ascética y comunal bajo la dirección de un maestro superior; el entrenamiento incluye *za-zen*, práctica del *kōan* (en las escuelas Rinzai), estudio de las escrituras, trabajo (*samu*) y petición de limosna.

Una estadía en un templo zen

En 1978, Foucault realizó un viaje a Japón y allí visitó un templo zen. En una conversación titulada “La escena en filosofía”, a Foucault le preguntan por su interés en el zen. A esto señala que la “...disolución de la subjetividad europea, de la subjetividad apremiante que nos impuso nuestra cultura desde el siglo XIX, es, en este momento, creo, todavía uno de los desafíos de las luchas actuales. En eso, reside mi interés por el budismo zen” (1999: 171).

Habiendo estudiado el cristianismo como formador de la subjetividad occidental, a Foucault le gustaría poder comparar todas las técnicas cristianas con aquellas del budismo, como formadoras de sujetos completamente diferentes, puesto que

...las reglas de la espiritualidad budista deben tender a una desindividualización, a una desubjetivación, intentan realmente hacer atravesar a la individualidad sus límites e ir más allá de ellos, con vistas a una liberación respecto del sujeto. Mi proyecto consistiría, en primer lugar, en iniciarme un poco en todo esto y ver cómo, a partir de técnicas, aparentemente muy parecidas, de ascetismo, de meditación, a través de este parecido global, se llega a resultados completamente diferentes (1999: 172).

Aquí vemos que lo que le interesa a Foucault en realidad del budismo son las prácticas, tal como él las propone: “...el acento cae entonces sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se las elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser” (2008: 36). Son “morales orientadas hacia la ética”.

⁹ *Kōan* (en chino, *kung an*) significa literalmente “documento público” que, originariamente, era un término jurídico. En el zen “...implica «aprobar» una serie de pruebas basadas en los *mondō* o anécdotas de los viejos maestros.” (Watts, 2003: 100).

¹⁰ Aquí diferimos con Suzuki (2007), quien expone que por *dhyana* se entiende un trance, pero no es zen, porque en el zen debe haber un *satori*. Debemos acordar con Watts, quien explica que si fuera así, el zen sólo se hallaría en la escuela *rinzai*, y por lo tanto, perdería su universalidad (Watts, 2003: 152. También Villalba Fernández, 2003: 462).

¹¹ “Preguntas y respuestas” es la traducción adoptada por Villalba Fernández, 2003: 493.

¹² Sin embargo, ambas escuelas hoy en Japón practican *za-zen*, pero la Rinzai le añade una visita al *roshi* (Watts, 2003: 103).

Foucault visitó el templo Seionji en Uenohara, donde el maestro Omoto Sogen dirigía la sala de meditación. Allí tuvo una entrevista con unos bonzos y conversaron acerca de lo que significaba el zen en oriente y occidente. En un principio, Foucault señala que lo que le interesaba era el budismo en general, pero que en aquella oportunidad, lo que lo seducía era “...la vida misma en un templo zen, a saber la práctica del zen, sus entrenamientos y sus reglas” (1994b). Sin embargo, señala que la vida cotidiana es muy similar a la del mundo occidental, aunque la actitud en lo que se refiere al cuerpo fuera muy distinta.

En el cristianismo hay una negación de lo corpóreo y hay una acentuación del alma. De hecho, durante la edad media se maltrataba el cuerpo y constantemente debían confesar las personas sus pecados en cuanto al pensamiento y en cuanto a la carne. En Japón, muy al contrario, hay una atención meditada en cuanto al cuerpo (se realizan misogi o rituales de purificación que involucran el agua, práctica que proviene del shintō). En el zen, la relación con el cuerpo está en la postura del loto del yoga y el mudra dhyana (mudra universal) del budismo, en la meditación caminada (en que la postura de las manos —shashu— es fundamental), en el samu que han de realizar y en la concepción cultural del mismo.

Según Foucault, en el cristianismo hay una búsqueda acentuada por la individualización: “se trata de asir eso que hay en el fondo del alma del individuo” (1994b). En el zen, en cambio, se tiene una tendencia a atenuar al individuo, a anularlo. Sin embargo, aunque las técnicas de espiritualidad son comparables, continúa Foucault, existe una gran oposición en cuanto a la búsqueda de una mayor individualización y la intención de propiciar una disminución del individuo.

Preguntado acerca de si estaba constantemente interesado en el zen, Foucault responde que “...el zen ha nacido en la India, se ha desarrollado en China y ha arribado a Japón en el siglo XIII, ¿no es así? Yo no pienso, por lo tanto, que sea propiamente japonés” (1994b). Equipara, entonces, al zen con el budismo. Ante las implicancias de un bonzo acerca de que el zen se había desarrollado en China más que en India, Foucault responde: “el zen como originario de la India me parece un poco mitológico. Es probablemente para ligarlo al mismo Buda. El zen en India no es tan importante” (1994b). A pesar de que haya historias sobre un monje, Sākyamuni, al que le habrían transmitido las enseñanzas de manera oral y secreta, y éste se las habría transmitido a sus seguidores hasta que el vigésimo-octavo patriarca, Bodhidharma, llegó a China, la mayoría de los estudiosos las consideran meramente ficcionales.

Sus proyecciones implicarían más al budismo en general, y no particularmente al zen. A partir de un proyecto global, Foucault intentaría abarcar, en un país del extremo Oriente (que esté interesado en ello), las constituciones de la subjetividad y la disciplina del cuerpo, ver cómo funcionarían ellas en una cultura u otra, “...realizar, si es posible, estudios —si no paralelos, al menos cruzados— que puedan hacerse eco los unos de los otros...” (Foucault, 1999: 172). Vemos entonces que plantea la posibilidad de abarcar diferentes budismos y no quedarse sólo con el zen.

El Japón de Foucault: una lectura

Para comenzar con esta recapitulación final, que se inicia en el zen y culmina con Foucault yendo a un templo zen, quisiéramos preguntarnos: ¿cómo esto tiene relación con lo que nos está pasando hoy en día? ¿Por qué nos interesamos de repente en el zen, y particularmente en relación a Foucault? ¿Es una cuestión meramente *orientalista*, o se manifiesta en otros horizontes de verdad?

Cuando Foucault escribe el párrafo en *Historia de la locura* en 1961, que después removerá, lo hace tratando de remover la creencia en un Oriente exótico y bien definido: Occidente por un lado, Oriente por el otro, porque las fronteras estaban bastante difusas de ambas partes. En 1978, en cambio,

Foucault se interesa por la vida en un monasterio zen y principalmente por derribar el prejuicio cartesiano de una subjetividad (franco) europea.

Foucault viaja a Japón buscando otro pensamiento, otra cultura con la cual contraponer(nos) y lo hace buscando otra subjetividad. Además, está convencido de que en el budismo hay una pérdida de la propia subjetividad, la desubjetivación que la filosofía (*post?*) contemporánea tanto se ha planteado, desde Nietzsche hasta Barthes, pasando por Blanchot y Bataille, Damiéville y Jullien.

Para finalizar, quisiéramos cerrar con la siguiente pregunta, hecha por Foucault, acerca de la universalidad del Zen. “¿Es posible separar la práctica del zen de la totalidad de la religión y de la práctica del budismo?” (1994b). Ya hemos dicho que el budismo es una ética más que una religión (aunque muy bien podría denominárselo una *práctica*, en consonancia con la teoría del propio Foucault), pero es muy interesante lo que plantea aquí: no lo consideran una parte del budismo, porque eso sería disminuir su importancia, e incluso la universalidad del zen. Se podría incluso abandonar el nombre “zen”, porque seguiría siendo una práctica y una experiencia universales.

Es por esta razón que nos interesa el budismo en relación a la filosofía contemporánea, para ver qué ha de hacerse de ahora en adelante: porque si, como dice Foucault, “...una filosofía del porvenir existe, debe nacer fuera de Europa o como consecuencia de encuentros y choques entre Europa y la no-Europa” (1994b).

Bibliografía

- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits I (1954-1969)*, Paris, Gallimard. “Prefacio” a *Historia de la locura*, traducción de Adrián Ortiz.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits III (1976-1979)*, Paris, Gallimard. “Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen”. Traducción propia.
- Foucault, M. (2013). *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen 3*, Buenos Aires, Paidós.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Izustu, T. (2009). *Hacia una filosofía del budismo zen*, Madrid, Totta.
- Kant, I. (1964). *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova.
- Kant, I. (1963). *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada.
- Polac, C. (1994). “Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen”. Texto n.º 236. “M. Foucault to zen: zendera taizai-ki”. Umi, n.º 197, 1978, pp. 1-6, en: Foucault, M. *Dits et écrits III (1976-1979)*, Paris, Gallimard. Traducción propia.
- Said, E. (1996). *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo.
- Suzuki, D. T. (2007). *Budismo zen*, Barcelona, Kairós.
- Suzuki, D. T. (1995). *Ensayos sobre budismo zen. Primera serie*, Buenos Aires, Kier.
- Suzuki. (2007). *Ensayos sobre budismo zen. Segunda serie*, Buenos Aires, Kier.
- Villalba Fernández, (2003). *Budismo zen: repercusiones estéticas en Oriente y Occidente*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Watts, A. (2003). *El camino del Zen*. Barcelona, Edhasa.