



Spinoza y Budismo. *La obtención de un nuevo punto de vista*

Facundo Sebastián Jorge
facundo_jorge@hotmail.com
Universidad Nacional del Sur

Resumen

Lo que nos proponemos abordar en el siguiente trabajo es el tema de *la obtención de un nuevo punto de vista* con respecto a la unidad del todo. La relación Spinoza y Budismo se torna conflictiva dado que a simple vista sus supuestos parecen contrariarse. No obstante, creemos que hay un fin común arribado a través de diferentes vías: la totalidad positiva y la vacuidad. A través del tercer género de conocimiento y la cesación de la individualidad se arrojará la pura relacionalidad del mundo.

Palabras clave: Spinoza / Budismo / Punto de vista relacional



La obtención de un nuevo punto de vista consiste en la visión relacional y dinámica de la realidad. Relación y Devenir son conceptos que cobran esencial importancia en la Ontología, y como toda Ontología está acompañada indefectiblemente de una Gnoseología, entonces, la obtención de un nuevo punto de vista debe permanecer como tendencia y no como un estadio arribado de una vez y para siempre. El nuevo punto de vista es un tipo particular de intuición de la realidad en el que caen los dualismos esencia/devenir e individuo/totalidad (o parte/todo).

Creemos que el pensamiento spinoziano y el budista nos educan al respecto.¹ No porque hayan sido los únicos que han desarrollado una especie de intuición como método, sino por los resultados que han obtenido. Consideramos que ambas visiones del mundo han llegado por caminos, al parecer, opuestos al aspecto relacional que constituye esencialmente la realidad.

El éxito de ambas perspectivas está en que son pensamientos que se enfocan en lo práctico. La consecuencia de sus preocupaciones tiene como origen la necesidad de una medicina de la visión fraccionada de la realidad, producto de una visión antropomórfica del mundo. Esta medicina se deberá aplicar a la relación que establece el hombre con la realidad, depurando su concepción parcial y lograr concebir una totalidad concatenada.

No obstante, hasta la aparición en escena del Zen no encontramos, en el decurso de este trabajo, el aporte sustancial sobre el aspecto dinámico de la realidad. Pues, hasta ese punto de torsión del pensamiento nos encontrábamos con la problemática de varar en un éxtasis gnoseológico, acontecida por afirmar un conocimiento de la esencia de las cosas bajo una especie de eternidad o por arribar a un estadio de no-existencia. Se había logrado curar la mente de la “herejía de la individualidad”, al entendimiento de “ser afectado” por la parte y no el todo, pero sacrificando la contingencia del devenir. Por ello, se hizo necesario recuperar dicha contingencia y así continuar derribando muros, posibilitando la obtención del nuevo punto de vista.

A continuación, partiremos de la noción de individuo, luego “la cura” del entendimiento y de la mente para la obtención del nuevo punto de vista.

Partiendo de la constitución hacia afuera y hacia adentro del individuo, aunque para Spinoza existe un individuo que no tiene un afuera –y justamente esa es la más clara y distinta individualidad–, los modos se definen, por un lado, como *gradus, ratio*, una proporción de movimiento y reposo, de velocidad y rapidez dentro de un conjunto infinito, y por otro, por las afecciones. Ambas definiciones, la cinética y la dinámica, nos muestran la relacionalidad como aspecto constitutivo del individuo.

¹ Consideramos para este ensayo, dentro del pensamiento budista al budismo clásico, Madhyamaka y Zen.



Por una parte, el modo afecta y es afectado, en eso consiste su existencia. Existir es afectar, y afectar es modificar, determinar otro modo.

Toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada (...) y así al infinito. (Spinoza, 2005: 60)

Toda cosa finita, todo individuo es determinado por una causa, que también es finita. Sólo así existe. Lo determinado debe ser considerado como lo diferenciado: como una diferencia modal, ya que la Sustancia es, por naturaleza, indivisible, única y eterna. Ahora bien, lo determinado no es contingente, es decir, que su existencia se sigue de su esencia, contenida en la potencia infinita de la Naturaleza, y de su causa eficiente dada, sino necesario, o sea, es determinado a obrar de determinada forma. Lo contingente del individuo es su duración, dado que de ella desconocemos el orden de sus causas.

Por otra parte, encontramos en el Escolio, del Lema 7, de la Segunda parte de la *Ética*, que Spinoza introduce la noción de «cuerpos simples». De ellos, afirma que no se diferencian por magnitudes sino por el movimiento y el reposo, la rapidez y lentitud. Esta proporción de movimiento y reposo no es más que su *gradus*, modo intrínseco, su esencia singular, su relación establecida dentro de un conjunto.

Esto resulta inentendible si no recuperamos la noción de «infinito actual». Esta concepción, a diferencia del infinito indeterminado y del finitismo, afirma que hay últimos términos pero que están en el infinito. Lo particular del infinito actual es que está en acto. Tenemos que pensar los cuerpos simples como «infinitamente pequeños» que constituyen un conjunto, y que no se pueden pensar aislados sino en tanto que colección dentro de una magnitud. Los infinitamente pequeños existen colectivamente: no tienen magnitud, puesto que magnitud y forma sólo la tiene un conjunto. Hay en esta concepción una independencia de la «relación» con respecto a las partes, como una relación diferencial, en la cual ésta subsiste aunque los términos se desvanezcan. A esto se refería Spinoza en la carta a Meyer² cuando afirmaba la ineficacia de los números para determinar todo: no es un infinito numérico lo que se afirma, sino un infinito intensivo dentro de una magnitud geométrica.

Vemos que el individuo es algo completamente complicado, incluso en sus constituciones más mínimas. Esto pone en evidencia la relevancia de la relación y la

² Spinoza, 2007: 54-60.

comunicación entre las proporciones de movimiento y reposo, rapidez y lentitud en el programa spinoziano. Ahora bien, Spinoza en un pasaje, del Escolio mencionado más arriba, mostrará que estas variaciones no modifican la esencia de la Totalidad. Si el *conatus* del individuo consiste en conservar la *ratio* de movimiento y reposo, es decir, su esencia, su grado de potencia intrínseco, a través de la comunicación, del intercambio de partes con los otros individuos, es decir, de la descomposición y recomposición de las partes del individuo para mantener el equilibrio del modo, y esto implica la subsistencia del mismo, entonces: “concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total” (Spinoza, 2005: 92). Así pues, la totalidad varía en sus partes pero no ella misma, o sea que hablamos de una totalidad cerrada donde se dan todas las relaciones. Esto significa que lo que existe necesariamente es el conjunto de relaciones, en las cuales los términos se desvanecen.

La noción de *skhandas* del budismo también recupera la naturaleza complicada del individuo. No podemos afirmar que haya algo más allá de los cinco *skhandas* que componen al individuo, es decir, no hay nada más que las cualidades materiales (*rupa*), las cualidades sensoriales (*vedana*), las cualidades perceptivas (*sanna*), los coeficientes de conciencia (*shankara*) y la conciencia (*vinnana*).

La individualidad es definida a través de estos cinco conjuntos. Esto implica que cualquier cosa con lo que una persona puede, en términos spinozianos, afectar y ser afectada, debe entrar en uno de estos cinco grupos, es decir, en el cuerpo, los sentimientos, las percepciones, los impulsos y emociones, y actos de conciencia, que constituyen aquello llamado individualidad. Los *skhandas* son cosas, fenómenos, cualidades (*dharmas*) impermanentes que nos componen, y por fuera de éstos no hay nada que exista.

Para el budismo la individualidad no es más que una creencia, una ilusión de un “yo” por encima de los *skhandas* (Conze, 1988: 15). La ilusión del “yo” o la “herejía de la individualidad” es la especulación por la eternidad de la individualidad, la creencia de que en uno de los cinco *skhandas* existe una entidad permanente (*atta*) o inmortal (Ruy, 1975: 24). Esta ilusión o ignorancia es la que va a ser combatida por el budismo a partir de su camino o terapia, para liberarse de ello y de lo que se sigue de aquello, como es el sufrimiento por la existencia.

La primera de las Cuatro Nobles Verdades (*Catur ariya-saccani*) del budismo afirma que la existencia es dolorosa, tanto en el aspecto físico como mental, es decir, que “los cinco objetos del apego son dolorosos” (Dragonetti, 1967: 47). En todas las cosas, placeres y anhelos que estén incluidas en los *skhandas* hay dolor. Todas las cosas

son dolorosas porque son transitorias y nos apegamos a ellas. El Dolor (*dukkha*) es universal y está oculto bajo el ropaje de un “yo”.

Aquel apego (*upadana*) a la existencia impermanente (*annica*) es lo que hay que remover a través de la comprensión y conocimiento del origen condicionado (*patticasamupada*) de las cosas. Afirmar las cosas como condicionadas, a diferencia de la forma de determinación de lo finito según Spinoza, nos vislumbra sobre la inescencialidad (*annatan*), insustancialidad de las mismas en sus mutuas relaciones de causa y efecto. Suprimiendo la ignorancia sobre los componentes de la “individualidad” y sobre las Cuatro Nobles Verdades nos liberamos de las cadenas de la existencia (*Samsara*), nos extinguimos (alcanzamos *Nirvana*), es decir, dejamos de renacer.

Esta forma de conocer no tiene que ver con un tipo de conocimiento especulativo sino que es una intuición que tiene un valor práctico. Este conocimiento (*panna*) es una puesta en funcionamiento de las enseñanzas del Buda: nuestra mente se vacía de pensamientos. La preparación o vaciamiento es lo que permite que surja bruscamente la intuición, la súbita visión intelectual, teniendo como fin la liberación (*vimutti*) de la sed (*tanha*) de la existencia.

La concepción de la inescencialidad de la existencia es llevada más al extremo con Nagarjuna con su visión de la vacuidad (*sunyata-ditti*). Nagarjuna matiza la noción de *patticasamupada* advirtiendo que no se puede hablar ni de causas ni de efectos, pues nada tiene naturaleza propia, no hay algo así como una entidad sino relaciones (Cf. Nagarjuna, 2011: 55-59). Entendida de este modo, como relacionalidad, reluce la contingencia de las cosas. *Sunyata-ditti* es la realización de la vacuidad, esta cura y despertar es una forma de ver la realidad, un modo de vida que no apunta a la liberación de las cadenas de existencia ya que no hay diferencia entre ésta y *Nirvana*.

Spinoza, desde el *Tratado de la reforma del entendimiento* plantea la necesidad de de una medicina completa para el entendimiento (Cf. Spinoza, 2014:103). Reaparece la idea en el *Ética* en el Escolio final de la Segunda parte haciendo mención de la contribución, en la enseñanza de la *beatitudo*, a la vida práctica; y en el Prólogo de la Quinta parte cuando postula la razón como vía que conduce a la libertad, la perfección del entendimiento y la cura del cuerpo.

Entonces, Spinoza pretende depurar el entendimiento de las ideas inadecuadas para lograr una mejor comprensión de la totalidad y, por ende, de las cosas. Pero lejos de realizar una duda metódica, como Descartes, para quedarse con una idea innata que le sirva como primera certeza, enfoca su atención hacia las afecciones.

El problema, para Spinoza, está en el modo en que nos afectan las cosas, porque si el cuerpo es afectado en una parte y el alma hace una idea de aquella afección, la idea



formada es parcial e inadecuada: es la idea de una parte del cuerpo que me fue afectado y no de su totalidad. Es decir, que sabemos que esa parte me afecta, pero no sabemos más nada de su constitución. Entonces, partiendo de esa afección formamos ideas mutiladas, confusas, ideas inadecuadas, porque no captamos totalidades sino partes.

Spinoza para superar estas ideas de la imaginación ve la necesidad de formar las nociones comunes, que sean ideas adecuadas, que den cuenta de lo común entre la parte y el todo. Nociones que muestren la manera en que se componen las relaciones. Pero aún así, no será esto suficiente, puesto que las nociones comunes no hablan de esencias sino de propiedades comunes de las cosas. Conocer esencias sólo es posible a través del tercer género de conocimiento: la ciencia intuitiva.

Este conocimiento consiste en un conocimiento racional que procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de la Sustancia al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Es decir, que va del todo a la parte y no al revés. O sea, a través de este conocimiento nuestra alma tendrá una idea verdadera que es parte del entendimiento divino. Así es que la razón capta verdades eternas, necesarias, y no en la contingencia de la duración.

En este conocimiento Spinoza afirma que el modo se vuelve activo en tanto capta su esencia eterna: la capta como una parte del entendimiento divino, se concibe como una parte de la potencia divina. Es decir, que se concibe a sí mismo bajo una especie de eternidad y esto genera beatitud, dado que se experimenta una alegría acompañada de la idea de la totalidad como causa. Se logra la suprema perfección humana porque el individuo es afectado por la suma alegría, la idea de sí mismo y su virtud. En fin, de este género de conocimiento nace la mayor tranquilidad, la quietud de ánimo.

Pero si este conocimiento sólo conoce las cosas como necesarias y bajo una especie de eternidad: ¿cómo haremos para captar las cosas en su devenir más allá de este éxtasis y plenitud de la razón? ¿Qué pasa si deseáramos reinsertarnos en la existencia que dura? ¿Caeríamos indefectiblemente en las ideas inadecuadas de la imaginación? ¿Podremos captar el devenir adecuadamente? ¿Qué pasa si vamos más allá de la razón? Más allá de la razón está la intuición, por ende, la experiencia.

En este estadio, en el cual nos desprendemos del pensamiento spinoziano y del budismo clásico, creemos necesario recuperar la contingencia del devenir: hay necesidad de contingencia para no varar en un programa inmanente y cerrado y concebir una totalidad abierta y en devenir. No obstante, es menester no perder el carácter sustancial de la relacionalidad al reinsertarnos en el Devenir: así el programa deviene dinámico.



Trascender la razón no significa, de ningún modo, aniquilarla sino ir más allá de sus límites. Pero primero hay que hacerla crecer hasta allí. No hay intuición que se dé sin preparación y sin desarrollo de la inteligencia. El *satori*, la obtención de un nuevo punto de vista, acaece abruptamente cuando la mente está madura, yendo más a allá de la lógica dualista.

En este camino del Zen, se destaca la momentaneidad. “Si te limitas a memorizar mis consignas serás incapaz de adaptarte con flexibilidad a las situaciones; lo que yo pueda decirte no es ningún secreto, el secreto está en ti” (Cleary, 1990: 30). La búsqueda la tiene que realizar uno mismo, y lejos de caer en solipsismos la experiencia revela la esencia del individuo y la de la Realidad, o mente, o sea, *Zen*, como claridad de la vida misma.

“El *satori* choca con la raíz primera de la existencia, su logro señala, por lo general, un punto de retorno dentro de la propia vida” (Suzuki, 1979:124). Es un retorno a la atención a la vida antes no percibida por la confusión de la mente dualista. Por ende, no hace falta una vida ascética para obtenerlo sino que se experimenta en simpatía con nuestra vida cotidiana.

Recuperamos no sólo el aspecto mundano de esta perspectiva, sino también su consideración práctica. La preparación es una especie de disposición por la cual podremos intuir la realidad desde una mente limpia de dualismos, una actitud por la cual estamos dispuestos a introducirnos en la naturaleza de las cosas y habitarlas en su interioridad. Esta dimensión práctica hace hincapié en la actividad del individuo, en ser causas, y en el reconocimiento interno, es decir, dar con algo único en nosotros pero que manifiesta de cualquier manera, que puede despertar de cualquier modo, y que es experimentado en nuestra cotidianidad y no por una experiencia mística.

La obtención de un nuevo punto de vista, el *satori*, irrumpe bruscamente en la cotidianidad: implica una forma de vida en la cual no escindimos nuestra vida de la vida en su totalidad y no perdemos la libertad de acción y pensamiento. Justamente, en la respuesta que sólo puede provenir de uno mismo es dónde se patentiza aquella identificación con la totalidad.

Consideramos que adhiriendo la temporalidad a la relacionalidad el todo se abre y la liberación se perpetúa en cada instante. La libertad quedará siempre amenazada por la ignorancia que puede volver si no nos ejercitamos en cada momento: nos sigue como una sombra, y se esconde en el hábito. Así creemos que la obtención de un nuevo punto de vista se conquista en cada instante. Y esto no relativiza la conquista sino que lo que se gana es absoluto. Un absoluto que se torna pequeño el instante siguiente, y que por ello tiene que volver a ser superado.



Bibliografía

- Cleary, Thomas.** (1990) *La esencia del Zen*. Barcelona. Kairós.
- Conze, Edward.** (1988) *El budismo*. Buenos Aires. FCE.
- Dragonetti, Carmen.** (1967) *Dhammapada. El camino del dharma*. Buenos Aires. Sudamericana.
- Nagarjuna.** (2011) *Fundamentos de la vía media*. Madrid. Siruela.
- Ruy, Raúl.** (1975) *El libro de la gran extinción de Gotama el Buddha*. Buenos Aires. Hachette.
- Spinoza, Baruch.** (2005) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid. Trotta.
- (2007) *Epistolario*. Colihue. Buenos Aires.
- (2014) *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid. Alianza.
- Suzuki, Daisetz Teitaro.** (1979) *Introducción al budismo Zen*. Buenos Aires. Kier.