



Persona, vacuidad y primera persona

Person, emptiness and first person

Jaime Montero Anzola  

Universidad Católica de Colombia, Bogotá, Colombia.

Elizabeth Duvanca Reyes  

Universidad Católica de Colombia, Bogotá, Colombia.

Enviado: 18/08/2024

Evaluado: 18/08/2024

Aceptado: 14/10/2024

Editor: David Solís Nova

Cómo citar: Montero, J. & Duvanca, E. (2024). Persona, vacuidad y primera persona. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 146 - 170. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2862>

*“Dónde está la sabiduría que perdimos con el conocimiento,
dónde el conocimiento que perdimos con la información”¹*

Resumen

La pretensión de este ensayo es examinar la relación entre persona, vacuidad y su incidencia en el pensamiento de Keiji Nishitani, especialmente, con su idea de primera persona. Igualmente, se aproximará a la reflexión acerca del carácter problemático del concepto de realidad en relación con el yo, en donde se hace referencia a Descartes, Kant y Husserl y a algunas observaciones de filósofos de la antigüedad griega y romana, incluyendo, a su vez, algunos estudiosos actuales de la escuela de Kioto. Esto con la intención de mostrar un camino de acceso a la persona y a la vacuidad. Posteriormente, se incursionará en la discusión acerca de la primera persona, imprescindible en la

¹ Eliot, T. S. El primer coro de la roca.

experiencia de la vacuidad, donde se tematizan aspectos de la fenomenología de Husserl en relación con el pensamiento de Nishitani y su idea de persona.

Palabras clave: *realidad, primera persona, nihilidad, vacuidad.*

Abstract

The aim of this essay is to examine the relationship between person, emptiness and its impact on Keiji Nishitani's thought, especially with his idea of the first person. Likewise, it will approach the reflection on the problematic nature of the concept of reality in relation to the self, where reference is made to Descartes, Kant and Husserl and to observations of some of the philosophers of Greek and Roman antiquity, including, in turn, some current studies of the Kyoto school. This with the intention of showing a path of access to the person and emptiness. Subsequently, we will delve into the discussion about the first person, essential in the experience of emptiness, where aspects of Husserl's phenomenology are thematized in relation to Nishitani's thought and his idea of the person.

Keywords: *reality, first person, nihility, emptiness.*

1. Introducción

La experiencia de la vacuidad presentada por Nishitani Keiji tomada del budismo zen, genera una interesante alternativa al nihilismo occidental y al evidente desconocimiento de la primera persona como herramienta de investigación. Dando una alternativa a la crisis de sentido mediante una práctica que se centra en la experiencia subjetiva directa que ayuda a la transformación del yo.

No pretendemos reflexionar acerca de la escuela de Kioto, tampoco en la incidencia y análisis de comentaristas que se han ocupado de esta escuela. En nuestros análisis tomaremos principalmente como punto de referencia a Keiji Nishitani, representante de la escuela de Kioto, en su obra más importante: *La religión y la nada*. De manera complementaria tendremos en cuenta

a James W. Heisig (2015) en su libro *Filósofos de la nada* (libro acerca de la Escuela de Kioto) y a Francisco Varela *et al* (1992), en el texto *De cuerpo presente*.

Contextualizaremos sucintamente la procedencia del filósofo japonés en la escuela de Kioto. Keiji Nishitani (1900-1990), con Nishida y Tanabe, sus antecesores y maestros, ponen la filosofía japonesa en la mirada del mundo occidental por su originalidad y profundidad. Interpretan la filosofía occidental desde la óptica de la tradición japonesa del budismo zen. Nishitani es influenciado por la literatura de Dostoievski, Emerson, Carlyle, entre otros; también por Kierkegaard y la filosofía de la existencia. Es relevante la influencia que recibe de Nietzsche, al cual lee asiduamente; *Así habló Zaratustra* lo impacta profundamente y lo lleva a generar una nueva interpretación del nihilismo y el acceso a la vacuidad. Recibe a su vez influencia del maestro Eckhart.

La perspectiva de Nishitani es novedosa e incluso sorprendente, pues aborda su análisis desde el punto de vista de la filosofía occidental con base en el budismo zen y la tradición japonesa. No hay una invitación explícita acerca de la primera persona, sin embargo, la vacuidad, concepto muy relevante en sus análisis, solamente puede ser entendida en profundidad mediante la experiencia subjetiva (dicha vivencia se da únicamente en la medida en que se pueda silenciar el yo psicológico, *ponerlo entre paréntesis* por unos instantes).

2. La realidad más allá del yo

La conciencia estructura entidades que discrimina como externas o internas. Se parte haciendo una diferenciación de oposición entre lo objetivo y la vivencia que se nos da como proceso consciente. Dos regiones se diferencian, las realidades externas y el campo de la conciencia. Usamos el término realidad y nos encontramos con algo complejo y equívoco. ¿Quién o qué da el carácter de real? Podríamos apelar a un punto de vista y decir que algo es real porque así se ha dicho o porque es lo más aceptado de acuerdo con una creencia específica más convincente. Husserl (2013) en *Ideas I* dice:

La realidad la encuentro –es lo que quiere ya decir la palabra– ahí delante como existente y la acepto, tal como se me da, también como existente (...) El mundo está siempre ahí como realidad; a lo

sumo es aquí o ahí ‘distinto’ de lo que ya presuponía; esto o aquello debe ser por decirlo así, borrado DE ÉL a título de ‘ilusión’, ‘alucinación’, etc.; de él, que –en el sentido de la tesis general– es siempre mundo existente” (p.140) (...) La tesis general, en virtud de la cual constantemente el mundo circundante *real* no es meramente consciente en general en forma conceptual, sino consciente como ‘realidad’ existente, no consiste, naturalmente, en un acto peculiar, en un juicio articulado sobre la existencia. (p. 141)

Platón se encuentra ante el problema de la realidad y para resolver este impase, pone la razón al margen a los sentidos como fuente de referencia. Max Pohlenz (2022) explicita esto de la siguiente forma:

De esta manera el conocimiento racional se separa del sensible y el reino de lo inmaterial, de los fenómenos particulares materiales, y, al mismo tiempo, se abre la posibilidad de un saber que no encuentra fundamento en la fugaz impresión de nuestros sentidos, sino en la forma prototípica permanente, aprehendida con los ojos del espíritu y eterna en el mismo sentido: la *Idea*. (p. 23)

La postura mecanicista iniciada con Descartes no toma en cuenta de forma explícita la unión espontánea empática que se da entre los seres humanos, los animales y la naturaleza. Esto, tal vez, es inconcebible en el pensamiento habitual: considerar que pueda ser posible estar en algunos momentos sin la asistencia de la típica certidumbre del yo. De esto nos hace caer en cuenta Hadot (2006), cuando anota:

Puesto que entonces deja de ser simple percepción de los más diversos objetos para convertirse en percepción del mundo en tanto que mundo y, en especial, en la percepción de la unidad del mundo y de la propia percepción. La filosofía se transforma por tanto para nosotros en un proceso por el cual debemos intentar reaprender a ver el mundo. (p. 287)

Husserl, anteriormente Kant y Fichte, han explicitado algo que va más allá del yo psicológico al cual llamaron Yo trascendental; es trascendental pues posibilita el yo psicológico² y las actividades mentales. Husserl (2013) hace caer en cuenta como lo dice en *Ideas I* en la consideración fenomenológica fundamental §27: “Empezamos nuestras consideraciones como

² Ver Kant (1978), *Crítica de la razón pura* § 16, 17,18, Fichte, J. (1975) *Doctrina de la ciencia* § 1, 2, 3. Husserl, *Ideas I*. Capítulo tercero: La región de la conciencia pura. Capítulo 4: Las reducciones fenomenológicas.

hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo en actitud natural. Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas meditaciones, que como mejor las llevamos a cabo *en primera persona*³ (p. 135).

Hay una suerte de inefabilidad o esencialismo en el concepto de lo real o su contrario el sensualismo; posturas antagónicas que parten del mismo supuesto, la existencia de un mundo independiente, predado. A pesar ese sensualismo larvado, el cuerpo se lo ha dejado al margen, separado de lo mental. Es curioso, pero no extraño, que los análisis filosóficos acerca del cuerpo se hayan dado de manera explícita a partir del siglo XX, esto podría ser explicado por el desarrollo incipiente de la mirada científica que prefirió tener solamente en cuenta aquello cuantificable.

Retomando el tema del yo, este en sí y en esencia es nada, es un constructo mental operativo que va y viene, dependiente de los requerimientos del cuerpo como entidad psicofísica, que varía constantemente. Por ello se ha buscado crear cimientos sólidos mediante la razón, dejando de lado la experiencia directa, la vivencia en primera persona. Sin embargo, ir más allá de lo inmediato, ya sea de los sentidos o de las inferencias lógicas que fabrica el intelecto es posible accediendo a otro tipo de vivencia.

Nishida dice algo interesante al respecto en relación con el yo, pues se refiere no al ego sino al yo real:

La auténtica libertad tiene lugar en el punto de inflexión en que el yo, a través de su autonegación, se autoafirma como la autonegación del Uno. En este punto, el yo toca el comienzo y el fin del mundo. Comienzo y fin que son también el alfa y omega del propio yo. Este es el instante, dicho de otro modo, en el que nuestro yo adquiere conciencia del presente absoluto. (Nishida, 2006, citado por Sevilla, 2017, p. 4)

Es el sentimiento de estar inmerso en la nada. Concepto que Sartre considera fundamento de la existencia, en la medida en que el ser humano no encuentra de dónde asirse dentro ni fuera de sí mismo (Cf. Nishitani, 1999, p 69). Es el vacío, la muerte del yo, por lo menos provisionalmente, eso puede producir un poco de temor.

³ La cursiva es nuestra para resaltar el termino primera persona.

Toda esta hipérbole nos permite reflexionar acerca de la nihilidad, situación con la que Europa se ha encontrado a final del siglo XIX. La alternativa que propone Nishitani de origen budista es la vacuidad (*Sunyata*), que sobrepasa el campo de la conciencia al suspender el yo. No es la nada como obstáculo que cierra toda perspectiva y que lleva a un camino sin rumbo alguno. La propuesta del Sunyata, al contrario, abre posibilidades existenciales. Así dice el maestro japonés (1999):

Sólo la vacuidad absoluta es el verdadero ‘no fundamento’ (*Ungrund*). En todas las cosas –desde una flor o una piedra a la nebulosa estelar y los sistemas galácticos, e incluso la vida y la muerte mismas– se hacen presentes como realidades sin fondo. Se revela su realidad sin fondo, la verdadera libertad reside en este no-fundamento. (p. 73)

Nishitani lo llama *la gran duda*, que no es sobre algo en particular, sino la incertidumbre acerca de la sospecha de la falta de fundamento. Nietzsche es el profeta del nihilismo que empuja el pensamiento al vacío, a la insostenibilidad de las ideas más esenciales. Es una etapa de desilusión por la que el ser humano pasa en su camino de la búsqueda del ser, que según Heidegger (1980), no es algo conceptualizable. “¿Cómo?, ¿cuándo? Y ¿dónde? ¡los dioses enmudecen! tú quédate en por qué y no preguntes ¿por qué? Seguidamente: “El violín calla, el bailarín se detiene” (pp. 88, 90). Y se detiene porque ya no hay más, se queda en suspenso, el yo enmudece, está en silencio, pues el yo está en suspenso.

Ahí es donde es viable un salto al vacío, desde donde todo es posible, ir más allá de la polarización objetivismo nihilismo, para reencontrar la experiencia directa y podernos preguntar ¿qué somos? Y no tener que preguntarle a la ciencia algo que no es de su competencia, esperando una respuesta. Produce terror quedar en el vacío, dejar el suelo aparentemente firme. Sin embargo, la falta de atrevimiento le ha costado demasiado al ser humano. Varela et al., (1992) dice que: “Las perspectivas occidentales contemporáneas no han podido articular la falta de fundamento para el yo y para el mundo. No hay base metodológica para una vía intermedia entre el objetivismo y el subjetivismo (dos formas de absolutismo)” (p. 265).

Corroborando lo dicho en palabras de Sevilla (2017) refiriéndose a Nishida que se ocupó asiduamente de la nada:

Nishida estuvo vinculado a la necesidad inherente de *negar el yo* y poder abrir una realidad mayor que le posee: de ahí surge la nada como posibilidad hermenéutica. Se trata de negar al yo como sujeto que percibe la realidad y pasar al yo que, negándose, percibe una realidad mayor. Es por ello que “este yo debería estar hecho nada o anulado para abrirse a una dimensión más verdadera”. Se trata, aún más, de una negación del yo que no es sólo racional sino “una negación construida sobre el esfuerzo disciplinado de prescindir del prejuicio de verse a sí mismo como sujeto colocado en un mundo de objetos”. Naturalmente, esto supone una transición del término “nada”, pasando de la simple negación hasta la afirmación metafísica de un absoluto distinto al ser. (p. 5)

Pretendemos mostrar otra perspectiva desde donde es posible la vivencia con la cual el ser humano puede encontrarse y se ha encontrado a través de la filosofía, del arte, de la ciencia. El universo en perspectiva newtoniana no puede ser únicamente el lente con el que se mire la existencia. No puede ser el dogmatismo realista o idealista que presuponen un mundo predado. Consideramos que son necesarias otras miradas que permitan interpretar la existencia de una forma más amplia, sin caer en el reduccionismo materialista y/o esencialista. Esa nueva mirada la estudia asiduamente Nishitani en sus escritos, lo hace desde la mirada de la filosofía, desde la experiencia directa de la vacuidad.

Tanto el subjetivismo como el objetivismo parten del supuesto de un mundo predado. Somos representacionistas de un mundo que configuramos dejando de lado la pregunta de si realmente existe ese mundo como tal. Varela et al., (1992) dicen:

Desarrollamos una teoría que establece que: 1. El mundo es predado; 2- nuestra cognición es de este mundo –aunque sea parcial– 3- el modo en que conocemos este mundo predado consiste en representar sus rasgos y luego actuar sobre la base de estas representaciones. (pp. 163, 164)

Al no encontrar respuesta convincente ya sea de lo objetivo o de lo subjetivo, se experimenta angustia al no encontrar un fundamento absoluto, lo que lleva al fundamentalismo dogmático o a la anarquía nihilista.

Estar sin cimientos es lo que en el budismo se denomina vacuidad (*Sunyata*). Aunque relacionados, nihilismo y vacuidad, son dos aspectos no contrarios pero diferentes, pues la vacuidad

sobrepasa el campo de la conciencia. La nada no es un obstáculo que cierra toda perspectiva, al contrario, abre todas las posibilidades existenciales:

Sólo la vacuidad absoluta es el verdadero ‘no fundamento’ (*Ungrund*). En todas las cosas –desde una flor o una piedra a la nebulosa estelar y los sistemas galácticos, e incluso la vida y la muerte mismas– se hacen presentes como realidades sin fondo. Se revela su realidad sin fondo, la verdadera libertad reside en este no-fundamento. (Nishitani, 1999, 73)

Estar sin fundamento, sin cimiento, produce incertidumbre, angustia; por lo tanto, es necesario tener en donde apoyarse, algo seguro, no solamente la supervivencia y el aprovisionamiento de las necesidades básicas. Se requiere a su vez un sistema de creencias que proporcione mentalmente un asidero consistente. Pero, tarde o temprano cambian las circunstancias y lo que era certidumbre se convierte en incertidumbre dejando el vacío.

Ahora bien, podría pensarse que la única forma de experimentar seguridad es la intimidad, pero esta cambia constantemente, incluso en algunas ocasiones puede convertirse en incomodidad. Si se busca en la intimidad qué es lo que hay ahí, vamos a encontrar recuerdos, sensaciones, estados de ánimo y se va a caer en el desconcierto, al darnos cuenta de que más allá de lo mencionado no hay nada más. Pardo (1996), citando a Miguel Morey dice: “Te miras y te dices que sin duda eres alguien, que ése del espejo eres tú. Y eres tú. Pero no hay nadie” (p. 31). Esto podría llevar a la nada, al nihilismo, al sinsentido, como ya lo había anunciado Nietzsche. Nishitani muestra que más allá de esta situación está la vacuidad que resignifica y sustenta la existencia. Por eso afirmaba que a Nietzsche le faltó decisión y atrevimiento para dar un salto más allá del nihilismo y tomar contacto con una experiencia diferente que permita acceder a otra concepción del mundo y de la persona.

3. La persona desde la mirada de la vacuidad

Hay una extensa historia filosófica acerca de la constitución de la persona en Occidente desde San Agustín, posiblemente desde los griegos de forma incipiente, hasta la actualidad⁴. Sin

⁴ Ver Herrera (2002): *La persona y el mundo de su experiencia*. Universidad de San Buenaventura.

embargo, cuando toma fuerza con la idea de la subjetividad a partir de Descartes, es una auto reflexión encaminada al concepto de yo y de persona. Este concepto no implica aislamiento de la existencia. La persona no es sustancial, es algo que se hace y rehace constantemente, como lo mencionaba tiempo atrás Heráclito, en sí no hay nada detrás de lo cual nos podamos asir. Es, pero no es algo determinable, abierto, fuente de toda posibilidad. Nada la soporta, no es determinable. En palabras del maestro japonés (1999): “La persona es una aparición sin nada detrás que la haga aparecer. Es decir, nada es lo que queda detrás de la persona; ninguna cosa sino la nada total ocupa el lugar que hay detrás de la persona” (p. 121).

Se podría suponer que persona e intimidad son equivalentes, sin embargo, la persona va más allá de la intimidad. Podría decirse que es el sí mismo, pero este no es nada. Pardo (1996) dice que:

El sí mismo del detenerse a sí mismo no es absolutamente nadie. Y por paradójico que pueda parecer, eso, –el no ser absolutamente nadie y, por tanto, el no tener absolutamente nada– es mi modo de pertenencia al ser, mi modo de ser (yo). (p. 41)

Esto es contrario a la idea de sustancia, que determina al ser humano, pues la intimidad es lo que nos impide ser y no ser, es lo que impide que existamos en un modo de ser clausurado, pues nos proyecta fuera de sí mismos.

La nada es la que hace ser a la persona, sin ser dos cosas diferentes. No es, está en continua transformación, es proyecto en ejecución, obra permanente. Vive y pervive, no es estática, se va haciendo constantemente requiriendo continua transformación de la existencia, es decir, una *metanoia*, un cambio de rumbo, una transformación profunda de la mente. Es liberarse de la idea fija de ser persona de una determinada forma. Liberarse de la inmediatez del yo e ir en búsqueda de sí mismo que en sí no es nada que pueda definirse o conocerse. La existencia concreta en su hondura y profundidad es la búsqueda de lo que no es ella, de su plena realización más allá de ella, que no se concreta en una determinada circunstancia, sino en el intento de superación de toda circunstancia. La persona y la nada son indisolubles, codependientes fundidas la una en la otra como una suerte de obra de arte. La persona es lo verdaderamente real. Nishitani (1999) dice que

“el hombre deviene a ser el punto medio entre la ilusión y el vacío. La persona es una manifestación de la nada absoluta” (p. 123).

Se habla habitualmente de la nada y se la refiere a algo separado o inexistente e incluso absurdo. Desde Parménides la interpretación más usada es que lo que no se puede pensar, conceptualizar, no es. Se ha tomado dogmáticamente esta afirmación en muchos aspectos, pero si esto fuera así, la existencia sería muy pobre y el arte no podría ser, tampoco el amor y el devenir constante de la existencia. Hay cosas que no son conceptuales que hacen parte del mundo cotidiano de lo humano.

Exterior e interior son matizaciones del contacto con algo que en sí es la totalidad, polarizada subjetivo-objetivamente. Esta forma de explicar este fenómeno ha llevado a su vez a hacer la separación entre el yo y el otro. El clásico problema, iniciado con Descartes acerca de la intersubjetividad, en el que se genera angustia al tratar de lograr un fundamento que pueda dar la provisional sensación de pisar un suelo firme desde donde se pueda construir un edificio conceptual que permita explicar todo mediante un sistema de pensamiento. Sin embargo, la experiencia de la vida, al ser un saber en primera persona, no puede ser reducida a un sistema de pensamiento. Lo inmóvil no puede definir a lo móvil.

Es importante anotar lo que dice Nishitani (1999): “El hombre sólo es capaz de alcanzar la verdadera subjetividad y de llegar a ser libre e independiente, cuando se compromete resueltamente a adoptar una posición en ese abismo de nihilidad” (p. 146). En este momento habría que hacer un puente entre la nihilidad occidental y el *Sunyata* (vacuidad). En la perspectiva del budismo la vacuidad es idéntica al ser, sin ser una identidad permanente, es cambiante, fresca, siempre nueva y extraordinaria.

El nihilismo surge cuando todos los caminos transitados ya no llevan a ninguna parte, generando decepción. Esta se encuentra en el fondo de la existencia, es el abismo en donde el yo se mantiene en suspenso al dejar todo apego. Así entonces la vacuidad no está lejos, sino muy cerca en lo profundo de sí mismo. El Sunyata no es ateísmo en el sentido habitual, va mucho más allá, se libera de esos dos polos. Pues como lo explica el filósofo japonés (Nishitani, 1999) refiriéndose al maestro Eckhard (2015):

La esencia de Dios está libre de toda forma –la deidad completamente sin imagen– como nada, y considera que el alma vuelve a sí misma y adquiere la libertad absoluta sólo cuando llega a ser totalmente una con la nada de la deidad... En el caso de Eckhard, la nada en la que el fondo de Dios es mi fondo y mi fondo es el fondo de Dios, es el escenario que revela una relación personal entre Dios y el hombre. (p. 153)

Lo humano accede a la persona cuando el yo o el campo de la conciencia es atravesado, la nihilidad irrumpe mostrando otra forma de ver, de interpretar y de vivir una subjetividad original, otra forma de realidad.

La conciencia en su trasegar cotidiano exhibe una ‘forma’, una manera de operar con unos parámetros fenotípicos predeterminados por la evolución. Desde la conciencia se vivencian entidades objetivas, el yo ayuda a dar coherencia a la apariencia que se experimenta subjetivamente, algo en oposición a lo que está afuera como objeto de la percepción. En algunos casos excepcionales se rompe este campo mecánico de la conciencia y puede ser trascendido momentáneamente abriéndose ese abismo insondable de la nada.

En términos de Heidegger [como lo entiende Nishitani], el ser de los seres se descubre a sí mismo en la aniquilación de la nada. El campo de la nihilidad es, pues, el campo en el que el sujeto llega a ser subjetivo más originalmente y, al mismo tiempo, donde todo aparece más de acuerdo con su verdadero ser. (Nishitani, 1999, p. 164)

Se vive y se transita en la mundanidad y en cada momento la vacuidad está presente, aunque no se tenga conciencia de ella. En palabras del maestro japonés:

En la vacuidad todas las cosas son verdaderamente en sus apariencias elementales y originales, previamente a la apariencia que toman en el campo de la conciencia, donde son objetos como realidades externas, antes de la que asumen en el campo de la nihilidad, donde son aniquiladas. En la vacuidad, las cosas vienen a descansar en su fundamento originario (Nishitani, 1999, p. 165).

Interpretando a Nishitani, el cuerpo no debe ser una atadura, aunque la conciencia es la expresión del cuerpo. Lo que hemos explicado posibilita entender que hay algo que va más allá de la corporalidad y del campo de la conciencia. De eso hay una gran cantidad de estudios. Al respecto W. Heisig dice que:

El punto de vista de la vacuidad no es tanto una postura filosófica, como el logro de un auto despertar original (nuestra mismidad): comparada con esta, cualquier otra conciencia queda atrapada en la oscuridad ficticia de la ignorancia, o en lo que el budismo llama *avidya*. Es un punto desde donde filosofar, no es una doctrina. (p. 280)

Más adelante dice interpretando a Nishitani que:

El despertar no es el tipo de actividad que uno programa durante cierto tiempo, y que luego deja a un lado para dedicarse a otras cosas. Es la actividad original que es lo que define que es ser humano. Cuando las aves vuelan y los peces nadan, cuando el fuego quema y el agua lava, no lo hacen como un pasatiempo, sino *siendo lo que son*. Así también, la mente, siendo lo que es por su naturaleza, es despertada. (p. 282)

4. En torno al concepto de vacuidad

La vacuidad no es conceptualizable, es una experiencia que no se da mediante los mecanismos básicos del funcionar mental. Este fenómeno surge algunas veces de forma espontánea, otras mediante un concienzudo trabajo sobre sí mismo, no es posible explicarlo, definirlo, transmitirlo mediante el lenguaje cotidiano.

No se ha dicho en lo expuesto que las cosas no existan, lo que se ha mencionado es que no existen por sí solas, son codependientes. Como tampoco hay un Yo separado. La vacuidad sería la naturaleza última de los fenómenos. En el texto se ha mostrado someramente que una cosa es la vacuidad y otra la nada. La nada no corresponde a la no existencia, pues sería algo de lo cual no podría haber referencia alguna; la nada se refiere al sentido o sin sentido que se le da a las cosas y a la existencia, es algo visceral. La vacuidad posibilita la visión de una existencia real que contrasta con la existencia de lo transitorio en donde solo se vive en el continuo fluir como lo experimentó Heráclito. Pues el filósofo de Éfeso lo vivió y lo expresó con su vida y en sus escritos. Pohlenz (2022) lo expresa así:

Se investigó a sí mismo porque el *logos* en tanto tal se le impuso como el problema máximamente urgente y porque le preocupaba la pregunta sobre sí y como estaba en condiciones de aprehender y comprender las cosas externas. Sólo encontró una solución satisfactoria: suponer que el mismo *logos*

imperaba tanto en nosotros como fuera de nosotros y que el acontecer externo seguía la misma legalidad que nuestro pensar. (p. 19)

El pensamiento occidental desde el comienzo cambió el *Nous* por el *logos*. El *Nous* es ante todo una experiencia mítica, una forma de vida de la cual hace uso Homero en la *Iliada*, de gran profundidad, pero generó problemas complejos, que impidieron conceptualizar y expresar lingüísticamente el mundo, por lo tanto, se utilizó el *logos* que es la expresión lingüística más adecuada para expresar cualquier reflexión acerca de las cosas, de la naturaleza. En palabras de Pohlenz (2022): “*Logos y physis* son los conceptos fundamentales del pensamiento científico de los griegos. Son también los pilares que sustentan su filosofía” (p. 18). En la siguiente página del mismo libro dice:

Parménides no partió del *Logos* que combina las impresiones sensibles, sino del espíritu que se concentra sobre sí mismo, el *Nous*, conceptualizándolo como un ser eterno, inmutable, permanente, que quedaba excluido de todo no ser, pero también de todo tránsito a otro estado. (Pohlenz, 2022, p. 19)

La filosofía y la ciencia construyeron un camino muy prolijo que generó grandes cosas basándose en las abstracciones conceptuales sustentadas en el *logos*. Desde la óptica que nos interesa mostrar, la experiencia directa que estamos recreando con Nishitani (la vacuidad), no es viable desde el punto de vista conceptual, por lo tanto, se dejó de lado y se tomó el camino que da seguridad lingüística, la fundamentación conceptual teórica.

Hay dos tendencias básicas, la tercera persona y la primera persona. Aunque el análisis que hace Nishitani de la vacuidad es de carácter conceptual, lo que él expresa va más allá de lo conceptual. Resulta complejo entender lo que se está tratando de mostrar si de alguna manera no se ha tenido o intuido alguna experiencia cercana a la suspensión del yo. La experiencia de la vacuidad solamente es dada en primera persona, es una vivencia netamente subjetiva. Esto nos lleva a ocuparnos sucintamente de la primera persona.

5. Acerca de la primera persona

La primera persona puede relacionarse con la *introspección*, pero no es necesariamente lo mismo. La escuela psicológica de la introspección es un intento de acercamiento importante, tal vez el primero que trata de configurar una ciencia de la mente, pero prontamente va a malograrse.

El pensamiento filosófico occidental que más se acerca a la introspección, aunque difiere sustancialmente de esta, es la fenomenología de Husserl, que en *Ideas I* afirma que va a iniciar las meditaciones en primera persona. Varela (2002) dice:

La fenomenología comparte con el introspeccionismo un interés por el doblaje reflexivo como un paso clave de su enfoque del fenómeno. Pero las actitudes se separan (...) La reducción fenomenológica no es una mirada interior, sino una tolerancia respecto a las conclusiones que permiten desarrollar un nuevo aspecto o percepción del fenómeno (pp. 273 - 274).

La lectura que hace Varela acerca de la reducción fenomenológica va más allá de lo teórico conceptual, pues la reducción, en este caso, implica ser consciente del propio estado mental del sujeto que tiene la experiencia, es agregar autoobservación al fenómeno. Es incorporar de forma práctica la reducción como herramienta de trabajo sobre sí mismo y a su vez como actitud metodológica básica en el estudio de los procesos mentales. Así pues: “Toda reflexión revela una variedad de contenido mental (actos mentales) y su orientación correlacionada con contenidos intencionados. (...) un retorno al mundo tal como es experimentado en su inmediatez sentida” (p. 268). Esto es posible únicamente en primera persona, es una experiencia vivida relacionada con eventos cognitivos y mentales específicos.

Es explicable que la filosofía y la ciencia tengan desconfianza acerca de la intuición, sin embargo, es una capacidad muy importante en la vida cotidiana, además fuente de inspiración de filósofos, científicos y artistas. Uno de los aportes más importantes de Husserl es tratar de resolver esa dicotomía entre lo objetivo y lo subjetivo mediante la intencionalidad o correlación fundamental. Ahora bien, la conciencia se puede y se debe investigar con una metodología de primera persona, de lo contrario es otra cosa sobre la que se investiga. El problema es cómo generar una metodología que cumpla con los parámetros científicos, pero hasta el momento no hay una metodología específica al respecto, lo más cercano a eso son las reflexiones de Varela (2002).

La primera persona se refiere a la experiencia vivida, no significa esto un privilegio, pues cotidianamente experimentamos subjetivamente, no nos damos cuenta de la actividad mental, pues no atendemos a ese tipo de fenómenos. Hay que saberse emplazar y atender de una forma especial. Para ello debe haber un entrenamiento previo como en cualquier capacitación de un área del saber o en un área técnica. Es entrenar la intuición en relación con los fenómenos mentales cada vez con mayor sutilidad. Es vivir lo cotidiano, o algo experimental, pero observar atentamente lo que se hace y lo que se vivencia. O de forma pasiva atender lo que ocurre en las actividades mentales: sensaciones, percepciones, recuerdos, mecanismos intencionales e indagar otras formas del funcionamiento mental, ya sea activa o pasivamente, mediante rutinas o pasos previamente establecidos. Aspecto en el cual budistas entrenados tienen experiencia, pues tienen una tradición viva de 2600 años.

6. La región de la conciencia pura en Husserl y la vacuidad en Nishitani

El aporte notable de los filósofos de la escuela de Kioto es que la lectura que hacen de la filosofía occidental es que su mirada, aunque teórica, está soportada por una experiencia directa producto de la experiencia práctica del budismo zen japonés. Por tal razón cuando se habla de la vacuidad, creemos no podría ser reducida completamente a una conceptualización. La preocupación de estos pensadores, en este caso Nishitani, es tratar de redimensionar o interpretar la filosofía desde la experiencia directamente vivida, no conceptualizada.

Esto nos exige aclarar, o diferenciar entre la región de la conciencia pura en Husserl y la vacuidad. Para ello vamos a hacer un pequeño paréntesis en donde mostremos que es la reducción trascendental para allanar el terreno que nos lleva a la vacuidad.

Se parte de la reducción del fenómeno psicológico, importando el residuo de la observación del objeto, sea este interno o externo, se observa el contenido psicológico, ya no el objeto. Posteriormente, se pasa a la reducción eidética que nos lleva a la esencia de las cosas, ya no se necesita un objeto, tampoco una representación psicológica, es un *eidōs*. La reducción trascendental consiste en que se reflexiona sobre el acto mismo más que sobre su objeto, descubriendo que el estar dirigidos

hacia los objetos es una compleja interacción de tres aspectos: la experiencia estructurada con el acto, es decir la *noesis*, la estructura correlacionada con el objeto, *noema* y las experiencias satisfactorias y constrictivas, la *hylé* (Føllesdal, 2007, p. 16-17).

Para lograr esto, según dice Husserl, se requiere algún entrenamiento teórico-práctico, es decir hacer la *epojé* o poner entre paréntesis al objeto ocupándose únicamente de la estructura del acto. La reducción fenomenológica es la combinación de la reducción eidética y la reducción trascendental. Husserl (2013) dice: “Ponemos fuera de acción, no tomamos parte en ellas: dirigimos la mirada de nuestra captación e indagación teórica a la conciencia pura en su absoluto ser propio. Así, pues, esto es lo que queda como el buscado residuo fenomenológico” (p. 190).

Lo que hacen las reducciones es separar los objetos (psicológico, eidético, trascendental), de los actos. Føllesdal más adelante menciona:

Consideraciones radicales para llegar al conocimiento de que hay, e incluso que puede haber, algo así como el campo de la conciencia pura, que no es un fragmento integrante de la naturaleza; y tanto menos lo que es en cuanto que la naturaleza solo es posible como una unidad intencional motivada en él por nexos inmanentes. (p. 191).

Nos ha parecido muy destacable, además relacionado con la experiencia de la vacuidad las reflexiones que hace Husserl (1997) en *Ideas II* en el capítulo el yo puro. Allí dice:

A la esencia del yo puro pertenece, pues, la posibilidad de una captación originaria de sí mismo, de una percepción de sí mismo (p. 137) (...) Que el uno [yo psicológico]⁵ y el otro yo puro son en verdad uno y el mismo, sólo que precisamente una vez dado, la otra vez no dado, o, en reflexión superior, una vez simplemente dado en un nivel de mediatez ulterior (...) Ciertamente, la vivencia entera se altera en el tránsito desde el acto primigenio a la reflexión sobre él; ciertamente el *cógito* anterior ya no está presente efectivamente en la reflexión, esto es, presente tal como era viviente irreflejado; pero la reflexión, en efecto, no capta ni pone como existente lo que en la vivencia de ahora es fragmento integrante efectivo en cuanto modificación del *cógito* (p. 138) (...) Todo *cogito* con todos sus fragmentos integrantes se origina o cesa en el flujo de las vivencias. Pero el sujeto puro no se origina o cesa en el flujo de vivencias. Pero el sujeto puro no se origina ni cesa, aunque a su

⁵ Lo del paréntesis es nuestro.

modo ‘entra en escena’ y de nuevo ‘sale de escena’ (p. 139) (...) Podemos ver con intelección evidente en qué sentido el yo puro se muda en el mudamiento de sus actos. Es mudable en sus actuaciones; en sus actividades y pasividades, en su estar atraído y repelido. Pero estos mudamientos no lo mudan a él mismo. Más bien él es en sí inmutable. (p. 140)

Husserl de una manera diferente, seguramente desde otro interés, muestra conceptualmente lo que algunas tradiciones de sabiduría han experimentado directamente y expresado a otros mediante prácticas que permitían entrar en contacto con otro tipo de vivencia de la realidad llena de profundo significado y sentido.

La vivencia de la vacuidad, como se ha dicho, es muy difícil de conceptualizar, pues es otra cosa, no la experiencia como tal. Eso nos lleva a concluir que la conciencia pura en Husserl y en Nishitani pueden llegar a tener algunos parecidos, pero en sí son cosas diferentes, pero no opuestas ni contradictorias, una es una construcción teórica y la otra una experiencia producto de mucho trabajo en primera persona.

Heurísticamente (tomando como base a Montero, 2018), vamos a colocar un nombre, para acercarnos a lo que se ha estado discutiendo y relacionarlo con la vacuidad. Lo vamos a denominar provisionalmente ‘forma’. Que es la indisoluble estructura conciencia—mundo es decir la intencionalidad, la correlación *noema* y *noesis*. La vamos a generalizar como forma mental, esta forma estructuradora es dinámica, pues los fenómenos aparecen como variaciones dentro de esa estructura que no es estática e invariable. La forma está en la diversidad, actúa por necesidad no por contingencia, transformándose en sus manifestaciones momento a momento sin ser ellos mismos. Lo que hace la fenomenología de Husserl es constatar conceptualmente que la estructura de la forma es válida para toda conciencia y actúa por su propia necesidad. Esto lleva a abordar el problema de la intersubjetividad al percatarse de la ruptura con el solipsismo y el descubrimiento de la estructura constante de la forma en su dinámica.

Cuando se habla de la vacuidad en la escuela de Kioto se está dando un paso más allá de la conceptualización, trascendiendo la diferencia afuera—adentro de forma directa no mediada por conceptos, aunque se muestre conceptualmente. No hay una hipostasis, hay conexión con todo, comunión profunda, no existiendo el afuera y el adentro, un espacio y tiempo sin divisiones, una

atemporalidad, un estado de presente continuo. La pregunta que hay que hacer es: ¿es posible que exista un estado que esté libre del movimiento–forma? La forma es lo concebible, lo mundano el espacio y el tiempo (la tridimensionalidad) que está incluida en él. Esta vivencia está fuera de lo ordinario permitiendo la captación de la no–forma, de la otredad, un ámbito diferente del movimiento–forma.

La forma es la multifacética expresión de lo ente de las cosas, lo que es–en–el–mundo. La forma está emplazada sobre o en relación con algo que no es ella misma, que va más allá de lo ente, que lo sustenta y fundamenta. En Husserl de forma conceptual podría ser equivalente a la región de la conciencia pura. Ese nuevo ámbito que se insinúa no es forma, es su complemento que la trasciende, está más allá de lo mundano, es lo otro, la absoluta alteridad. La no–forma es lo que se intuye como existente en relación de complemento con el movimiento–forma, así sus características sean diversas a las del objeto tomado como referencia.

La idea de complemento se refiere al ámbito que no es abarcado por el movimiento–forma, que su existencia es necesaria para que el movimiento–forma pueda ser. De hecho, la estructura movimiento–forma puede ampliarse, extender su horizonte merced a la existencia de aquello que no está incluido en ella. La no–forma no depende del encadenamiento es la manifestación de lo *otro*.

Los ámbitos no determinados por el movimiento–forma aparecen como su complemento. Si se puede experimentar uno y otro, ello implica que hay una estructura mayor que los incluye. Se registra la forma y el ámbito no dependiente de ella como necesariamente estructurados de una manera nueva, diferente. Se apercibe o advierte el movimiento–forma y lo que no–es movimiento–forma como lo que es realmente. Se descubre que el movimiento–forma y el no–movimiento–forma son, tienen una esencialidad siempre fresca y nueva que no puede ser relacionada con lo mundano. Se comprende profundamente de forma espontánea e intuitivamente que esa estructura organizadora está presente en todo, pues se refiere al Ser como a los entes. Esa ‘sustancialidad’ ha dejado atrás el lastre de lo mundano momentáneamente mediante la suspensión del yo (Montero, 2018).

La vacuidad no es intencional, no comparte la correlación intencional habitual cotidiana.

La vacuidad carece de un objeto específico, está vivencia amplia cualquier visión a la totalidad, que no podría tener una completud significativa típica de ser-en-el-mundo. Si se fija la mirada en algún objeto, este se capta no aisladamente sino en relación con la totalidad, la parte remite al todo y el todo resignifica la parte; sería ‘ver en uno y en todo lo mismo’. Lo mismo no es la repetición sino la certidumbre de que no hay nada que pueda separarse del todo.

Esta reflexión permite ver la similitud o afinidad entre la fenomenología y la vacuidad; al contrario de separarlas las une. Lo que ha planteado Varela es que la reducción y la epojé se deben llevar a cabo de forma práctica como entrenamiento en la neurofenomenología para lograr observar de forma práctica el proceso físico-mental. Es decir, que no es algo solamente teórico sino de carácter práctico experimental.

Gallagher y Zahavi en su texto *La mente fenomenológica* (2014) dicen que:

Una razón por la cual la fenomenología puede hacer una contribución a la investigación de los mecanismos cognoscitivos implicados es que ofrece herramientas conceptuales y distinciones descriptivas (digamos entre conciencia reflexiva y pre-reflexiva, entre *Leib* y *Körper*, o entre impresión primaria, retención y protención) [...] Aun siendo cierto que la fenomenología puede ofrecer descripciones cuidadosas, pensamos también que puede hacer más que eso. También puede ofrecer un marco teórico y conceptual que permite desafiar interpretaciones estándar de los datos empíricos y proporcionar interpretaciones alternativas que pueden luego ser evaluadas empíricamente. (pp. 77-78)

7. Reflexiones finales

Para contextualizar el tema del yo hemos reflexionado acerca de la realidad. Diciendo que la realidad es una codependencia o correlación entre el objeto y el acto que aprehende, organiza, estructura y le da sentido al mundo en el cual interactúa sustentado explícitamente desde la vacuidad. Se buscó de distintas formas mostrar que no hay dos elementos separados, sino interrelacionados en unidad de sentido, por lo tanto, no nos ubicamos en una postura externalizada o interiorizada sino intencional. Criticamos el representacionalismo que presupone un mundo

predado y sugerimos la necesidad de aprender a ver de una forma diferente en donde la intuición cobra valor importante.

Desde la filosofía moderna, mostramos la importancia de la subjetividad y el inicio acerca de la reflexión del yo, criticando no haberse hecho una investigación genética acerca de este presupuesto y no dar un paso más allá de los análisis teóricos. Mostramos que, en la filosofía antigua, en su aspecto no discursivo, se va más allá de lo conceptual, vivencia que se acerca de alguna forma a la concepción práctica acerca de la vacuidad que posibilita otra mirada del mundo como de la existencia. En la concepción de Nishitani y del budismo, lo real es la vacuidad, lo demás son matizaciones de lo sensorial, de las creencias o de las abstracciones. Es un mundo ilusorio, aclarando que la ilusión se reviste de carácter de realidad, pero no es lo real.

Se reflexionó acerca de la concepción de la persona desde la perspectiva de Nishitani. Este afirma que la persona es algo que no tiene nada que la haga aparecer, no es sustancial. Podría hablarse de otra forma de sustancialidad, diferente de concepciones clásicas occidentales. Es el Ser en su manifestación mundana sin apoyo directo y específico del cuerpo en su intencionalidad típica. Aclaremos la diferencia entre la vacuidad, la nada y el nihilismo, explicitando que el nihilismo es el resultado de no encontrar camino alguno, generando angustia que lleva a la nada que posibilita una vivencia diferente; la vacuidad es el cambio radical de la mirada, que no es conceptual sino vivencial.

A la vacuidad se accede raras veces de forma accidental, básicamente mediante prácticas específicas en primera persona. Aspecto poco estudiado y practicado en occidente. Aunque algunos pasos previos se han dado con la escuela introspeccionista que se malogró desde su inicio y con la fenomenología en su concepción inicial en *Ideas I* y en *Ideas II*. A pesar de darse la discusión acerca de la conciencia, en las ciencias cognitivas y en la filosofía, no hay una metodología específica acerca del trabajo en primera persona. Occidente no tiene experiencia en ese aspecto, se ha dedicado preponderantemente a las investigaciones en tercera persona. Hemos sugerido, siguiendo a Nishitani, un puente entre lo occidental y lo oriental, entre el saber teórico y la sabiduría. Esto lo complementamos tratando de mostrar lo que podría ser una experiencia acerca de la vacuidad descrita conceptualmente para aclarar de alguna manera la relación que hay entre la fenomenología y la vacuidad. Los puntos de afinidad entre la región de la conciencia pura y la vacuidad, advirtiendo

que, aunque relacionadas cercanamente son dos vivencias, una teórica y la otra intuitiva directa, no hipostasiada.

Habría que aprovechar el gran desarrollo conceptual occidental e integrarlo a la práctica sobre la experiencia de la existencia cotidiana. En otras palabras, ir más allá del nihilismo materialista a la que el ser humano está abocado en esta época. Lo que se está experimentando en la actualidad es la alteración desbordada hacia lo exterior, dejando al margen el contacto y la sensibilización consigo mismo llevando esto a una crisis de sentido. Hace muchos milenios algunos pensadores se dieron cuenta que el punto de manejo y dirección de la existencia no se da al estar lanzado hacia lo exterior, pues esto lleva a la desorientación, era necesario una actitud reflexiva que no podía quedarse únicamente en lo conceptual, e ir más allá para tomar contacto con la sabiduría que no era la apropiación de saber sino el manejo de la propia vida.

Es muy interesante la observación que hace Hadot (2013) refiriéndose a Epicteto: “La representación objetiva o adecuada es la que corresponde exactamente a la realidad, la que engendra en nosotros un discurso interior que no es otro que la descripción pura y simple del acontecimiento, sin juicio de valor subjetivo alguno” (p. 191). A su vez es complementario la aclaración que hace Foucault (2009) en *El gobierno de sí y de los otros*, con respecto al *Alcibiades* de Platón:

La actividad filosófica, los *pragmata* filosóficos que son imprescindibles y que constituyen el *pragma* (lo real) de la filosofía, no se trata en absoluto de mirada, se trata de un camino que tiene un origen y una meta. (p. 251) (...) Lo real de la filosofía es su práctica. Es decir que la filosofía no es un discurso. Será la práctica de la filosofía como ‘prácticas’ en plural, en ejercicios. Ejercicios que tratan del sujeto mismo; es decir lo real de la filosofía se manifestará y se atestiguará en la relación consigo, en el trabajo sobre sí mismo. (p. 272)

Reiterando lo que hemos mostrado en el texto, la base y sustento está en sí mismo. Marco Aurelio (2005) dice: si estas molesto por una causa externa, el dolor no se debe a la causa en sí misma, sino al valor que tú le das. Con base en esto decimos que lo externo y lo interno son matizaciones; sin embargo, sobre lo externo poco manejo tenemos, es el mundo de la alteridad en donde muchos actúan de forma diversa. Lo importante, está en el valor o interpretación que cada cual le asigne y la vivencia que tenga como dirección de vida, siguiendo al emperador estoico.

La vida psíquica humana es orgánica e inseparable de un todo afectivo. Es lo que Heidegger (1998) expresa de la siguiente manera: “Lo que *en el orden ontológico* designamos con el término de disposición afectiva, es *ontológicamente* lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple de ánimo” (p. 158). En cada instante la mente hace y rehace su compleja actividad de constitución mediante la imaginación y la fantasía. La actividad psíquica es la producción constante de esa realidad que configurara diversos mundos. Culturalmente se ha dado prioridad a la racionalidad, sin embargo, fenomenológicamente no hay separación de la vida psíquica con el afecto. El entendimiento y la razón son un logro sin precedentes de la vida humana, que no se puede separar de la tonalidad afectiva que da la textura a las diversas funciones corporales y mentales. La racionalidad da una impronta a la emoción que es lo que constituye lo específicamente humano.

Si vamos a mirar de dónde surge la vida hay que reiterar que se configura desde lo afectivo–empático en relación con una cultura constituida por seres humanos en un medio biótico inseparable. El afecto es una dinámica pre–reflexiva de auto–constitución de lo que se es. Antes de razonar se es afectado, conmovido, la emoción es el punto de anclaje que permite la subsistencia, tiñendo con la carga emocional que en cada momento va modulando las distintas actividades humanas. Parafraseando a Zenón de Citio, fundador de la escuela de la Stoa (Pohlenz, 2022), dice que:

El ser vivo se diferencia de las plantas por el alma, cuya primera manifestación es la percepción. Pero, pero tan pronto como aquel percibe algo blanco o caliente. Así pues, con la percepción externa se enlaza, desde el nacimiento, una ‘copercepción interna’, *synaisthesis*, una conciencia del propio yo, y a partir de esta autopercepción nace el primer movimiento activo anímico en la dirección hacia el objeto, esto es, el primer instinto. Consiste en volverse hacia el propio ser, que se siente como perteneciente a sí mismo, y de lo que se apropia la *oikeiosis*. (pp. 145-146)

La *oikeiosis* es la sensación intracorporal que se experimenta como autoconciencia, se vivencia internamente como sensación agradable o desagradable que se llamó *cenestesia*, palabra poco utilizada ahora.

En la actualidad se imparte educación física e intelectual, pero poco se hace prácticamente sobre las emociones, sobre el estado de ánimo. A pesar de todo lo que pueda decirse, contrariamente,

la educación de la emoción es fundamental, no nos referimos a la intervención de la psicología o de la psiquiatría que tienen su campo específico de acción muy importante y necesario. Nos referimos a un trabajo sobre sí mismo que solamente se puede hacer en primera persona que en la antigüedad griega se denominaba *ascesis*.

Hemos hablado acerca de la vacuidad desde la perspectiva de Nishitani, experiencia que solamente puede realizarse en primera persona. La primera persona no está dentro del ámbito filosófico en el sentido moderno, tampoco en el de la ciencia. Las transformaciones ontológicas profundas en el ser humano únicamente pueden ocurrir mediante el trabajo sobre sí mismo, no mediante la ciencia, desde el momento cartesiano, como lo explicó Foucault (2006) en *La hermenéutica del sujeto*: “En el que se rompió, creo definitivamente, el lazo entre el acceso a la verdad, convertido en desarrollo autónomo del conocimiento, y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por sí mismo” (p. 39).

La educación humana proporciona muchos elementos que van direccionando hacia el desarrollo de cualidades que han favorecido la buena convivencia consigo mismo y en comunidad en el mejor de los casos. Sin embargo, no se logra el empoderamiento profundo, el contacto esencial con ese espacio sin espacio de la vacuidad en donde se toma contacto con el ser real.

Las instituciones de educación media como superior tratan de dar formación de la mejor forma posible mediante exhortaciones, sugerencias o repetición de textos edificantes convenientes a las costumbres actuales. Es una educación básicamente del intelecto y del sistema de valores y de virtudes, que, por supuesto es de gran relevancia, pero no llevan a cabo un sistema de prácticas específico sobre la atención del cuerpo, de las emociones y de la mente, sobre todo del intracuerpo (*oikeiosis*), que es lo que posibilita el trabajo sobre las emociones, importante en algunos lugares de la antigüedad griega y romana. En donde no era solamente el aprendizaje discursivo, sino la educación de la voluntad y de la atención activa sobre sí mismo en las actividades cotidianas.

8. Referencias

Fichte, J. (1975). *Doctrina de la ciencia*. Aguilar.

- Føllesdal, D. (2007). Las reducciones de Husserl y el papel que desempeñan en su fenomenología. *STOA. Revista del Instituto de Filosofía Universidad Veracruzana*, 8(15), 7-20.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7988127.pdf>
- Foucault, M. (2006). *La hermenéutica del sujeto*. F.C.E.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. F.C.E.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2014). *La mente fenomenológica*. Alianza Editorial.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Hadot, P. (2013). *La ciudadela interior*. Alpha Decay.
- Heidegger, M. (1980). *¿Qué es filosofía?* Narcea.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Universitaria.
- Heisig, J. (2015). *Filósofos de la Nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Herder.
- Herrera, D. (2002). *La persona y el mundo de su experiencia*. Universidad de San Buenaventura.
- Husserl, E. (1997). *Ideas II. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2013). *Ideas I*. Fondo de Cultura Económica.
- James, W. (2015). *Las variedades de la experiencia religiosa: Estudio de la naturaleza humana*. Equipo Difusor del Libro, S. L.
- Kant, E. (1978). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara.
- Marco Aurelio. (2005). *Meditaciones*. Gredos.
- Montero, J. (2018). *Una vía de transformación de la mente*. Buen Conocimiento.
- Montero, J. (2022). Anotaciones fenomenológicas acerca de la intimidad. En D. Santacruz, *Persona, creatividad y educación de la intimidad* (pp. 59-72). Universidad Católica de Colombia.



Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada*. Siruela.

Pardo, J. (1996). *La intimidad*. Pre-textos.

Pohlenz, M. (2022). *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*. Taurus.

Sevilla, H. (30 de noviembre de 2017). *Filosofía centrada en la nada: el vínculo entre la escuela de Kioto, la filosofía heideggeriana y otros abordajes nihilistas*. Reflexiones marginales: https://reflexionesmarginales.com/blog/2017/11/30/filosofia-centrada-en-la-nada-el-vinculo-entre-la-escuela-de-kioto-la-filosofia-heideggeriana-y-otros-abordajes-nihilistas/#_edn9

Varela, F. (2002). *El fenómeno de la vida*. Dolmen.

Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (1992). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Gedisa, S.A.