

Una propuesta hermenéutica vital en torno a Nietzsche: “Si te encuentras al Buddha en el camino, mávalo”

“If you meet the Buddha on the road, kill him”: a vital hermeneutic proposal around Nietzsche

Luis Angel Palacios Cordova*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Escuela de Filosofía. Lima - Perú.
<https://orcid.org/0009-0002-5213-1339>

Alán Martín Pisconte Quispe**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Escuela de Filosofía. Lima - Perú.
<https://orcid.org/0000-0001-7507-5785>

Fecha de recepción: 28/11/23

Fecha de aceptación: 15/02/24

Fecha de publicación: 13/05/24

Resumen

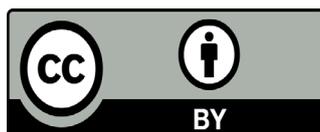
En este artículo se busca elaborar una propuesta de interpretación hermenéutica vital sobre la interpretación fuera de doctrina del kōan de Linji: “si te encuentras al Buddha en el camino, mávalo”. Aunque sea cuestionable hacer un libre desarraigo de su original significación al interior del cuerpo doctrinal del budismo zen, aquí se plantea como posible el trasladar esta expresión, dotándola de nuevo significado, como matriz de orden interpretativo. A su vez, el traslado de este kōan se efectúa en torno a dos claves interpretativas. Primero, la figura de Buddha es tomada aquí como maestro, es decir una autoridad, una doctrina, una interpretación o una verdad a la que matar para expresar la voz interior. Segundo, el amparo de esta expresión en la vida interpretante propiamente humana como se logra desprender de una lectura de corte hermenéutico de la obra de Nietzsche. En el presente trabajo se plantea también, que un ejercicio hermenéutico vital como se plantea nos arroja a límites hermenéuticos y existenciales sobre los que no hay cosa alguna definitiva como verdad absoluta.

Palabras clave: Nietzsche, budismo, kōan, interpretación, hermenéutica

Abstract

This article seeks to elaborate a proposal for a vital hermeneutic interpretation of the out of doctrine interpretation of Linji's kōan: “if you meet the Buddha on the way, kill him”. Although it is questionable to freely uproot its original meaning within the doctrinal body of Zen Buddhism, here it is proposed as possible to transfer this expression, endowing it with new meaning, as a matrix of interpretative order. At the same time, the transfer of this koan takes place around two interpretative keys. First, the figure of Buddha is taken here as a master, that is to say an authority, a doctrine, an interpretation or a truth to kill in order to express the inner voice. Second, the shelter of this expression in the properly human interpretative life as it can be deduced from a hermeneutic reading of Nietzsche's work. In the present work it is also proposed that such a vital hermeneutic exercise throws us to hermeneutic and existential limits on which there is no definitive thing as absolute truth.

Key words: Nietzsche, Buddhism, kōan, interpretation, hermeneutics



Este es un artículo Open Access
publicado bajo la licencia
Creative CommonsAtribución 4.0
International.
(CC-BY 4.0)

* Estudiante. luisangel.palacios@unmsm.edu.pe

** Filósofo - Docente asesor. apisconteq@unmsm.edu.pe

1. Introducción

En el presente trabajo se elabora una propuesta hermenéutica vital sobre un kōan del Budismo Zen que resulta enigmático a la vez que curioso, además de, en una primera aproximación, no requerir de una profundización especial en la doctrina budista ni la práctica de meditación y reflexión sobre el kōan en la Escuela Rinzai del Budismo Zen. El lugar en el cual se realiza esta interpretación es determinante para la misma, y el ambiente que acoge esta propuesta es la filosofía nietzscheana a la luz de lecturas que enfatizan la posibilidad de hablar sobre una hermenéutica en la obra del autor referido. Cuestión que reclama un poco de honestidad, pues aquí el apego es para con lecturas con resonancia respecto de intuiciones, intenciones y experiencias vitales que constituyen el germen de este trabajo. Así pues, en la presentación de la propuesta no se exige la puesta en práctica de la misma, lo que significa que aquí se verá un despliegue de la voz interior tras una lectura crítica, interpretativa y epocal, pues resulta insoslayable del lugar de enunciación y de la persona asentada allí.

Así pues, lo que otros autores manifiestan sobre el tema tratado, lo que es tomado como así manifestado, se difumina con lo que se pretende presentar aquí y que se espera que el lector comprenda como tal si bien implícito queda no ser dable sino una interpretación en base a este mismo texto. Entonces, dado lo complicado de abordar un budismo original u originario por la carencia de textos sobre el momento de Buddha, se pretende que el repaso sobre la doctrina budista que se llevará a cabo no se consuma en torno a una figura ya de por sí muy nebulosa, o quizá demasiado clara, para poder fijarla en la contemplación. Más interesante resulta, pues, un fruto o uno de sus efectos posteriores, para luego extraerlo o tomar de él cuanto resulte provechoso para el tratamiento efectuado aquí y para quienes se expone. Aquello de ya remarcado provecho es el kōan, que suscita en quien se acerca a él extrañeza por profundizar en su secreto.

A su vez, se explorarán algunas de las implicancias de esta puesta en práctica, como lo vienen a ser el relativismo epistemológico y la ausencia de dios. Desde ya se asienta en la comprensión de este trabajo que no nos

atenemos a un mundo de esencias racionales que determinan nuestra comprensión del mundo ni que ajusten nuestra interpretación. Aunque, naturalmente, dentro de toda nuestra libertad hay aún limitantes y restricciones innegables en el dominio humano. De todos modos, sin asidero pleno que nos permita articularnos con evidencia y certeza es normal preguntarnos, ¿qué sigue después? El hombre arrojado a sí mismo, puede dotar de sentido si así lo desea la vida carente de ello, aunque aquí no nos abocamos a por ello, sino por una superación del sin sentido del absurdo que no lo niegue. Damos así un voto por asumir la incertidumbre de la vida sin maestro, sin sentido; aceptar nuestras limitaciones humanas correspondientes a su tiempo; plantar cara al absurdo de la vida para tratar de acercarnos a un conocimiento, aunque imperfecto y perfilado, de nosotros mismos.

2. El kōan en el Budismo (primera formulación)

Pertinente es pues hacer una reconstrucción y presentación del panorama del pensamiento budista que permite alumbrar el kōan que aquí se trata. Importante para la aproximación a la revaloración del desarrollo filosófico no occidental es el trabajo que han efectuado los maestros Fernando Tola y Carmen Dragonetti, exhibiendo ciertos planteamientos e ideas de la filosofía occidental que se encuentran aquí ya tratados, si bien no de forma sistemática, aunque el enfoque a su vez incita a pensar en una suerte de ideas inmanentes al hombre y no a su entorno, por eso no se enfocará el valor de adelantarse, cosa que sería otorgar una valoración de lo adelantado en una supuesta unidad de la idea. Lo que, por otro lado, dado que no se desea continuar con una revisión apologética comparada, se prefiere exponer aquí es la actitud filosófica o el ejercicio de la misma en la hermenéutica del kōan.

Un rasgo característico del budismo como religión y práctica es la búsqueda por la eliminación de la individualidad, expresada en el supuesto de algo que *me* pertenece como *mío* (Conze, 2013, p. 15), una falsa conciencia de sí. ¿Cómo conseguir algo como eso? La vía es mediante la praxis, y el desarrollo del budismo es una historia de eso, incluso despreciando la documentación escrita en un inicio. Lo importante era la práctica y

tradición oral, respaldado esto por el anonimato en la divulgación literaria; lo que importaba era la verdad de lo que se identifica como budismo, no el prestigio personal. Curioso cuanto menos, ya que, desde siempre, ahora asentado más quizá, y este trabajo no contribuye a contrarrestar ello, la filosofía no se ha preocupado por inspeccionar la verdad, de acuerdo a este sentido comunitario budista, sino por la propia verdad, tomada en efecto como auténtica, por hacerse oír o dejarse oír al interior de un cuerpo doctrinal. Así devino grito e imposición, susurro y sugerencia, una larga hermenéutica personal y desarrollo de una intuición fuerte. Una sola cosa es necesaria: el cómo expresarla viene luego, mediante aforismos o sistemas de pensamiento, mediante literatura o religión.

Conze (2013), para ayudarnos a la comprensión del budismo, en términos más cercanos, menciona que en tanto *filosofía* podría entenderse como *pragmatismo dialéctico* de enfoque *psicológico* (pp. 17-18). Esto es así en tanto preocupación por el camino de la praxis para alcanzar la salvación y el rédito de ciertas formas de pensar aplicadas a la vida, el sofoco de los procesos mentales mediante una intensa meditación personal y por el desglose de las contradicciones y no verdades del lenguaje al expresarse sea de forma escrita u oral. Entonces, todo cuanto se diga no es verdad dado que se está diciendo. Esto contraviene la noción de verdad como correspondencia y, naturalmente, tiene toda esta expresión algo incomprensible, contradictorio; se opone así al creer que se enuncian esencias o que la forma del lenguaje remite a formas lógicas o estructuras sobre las que se articulan.

Así hace decir Hesse (2008) al protagonista homónimo de *Siddhartha*: “in every truth the opposite is equally truth. For example, a truth can only be expressed and enveloped in words if it is one-sided” (p. 110). Sin embargo, casi nada es unilateral (*one-sided*), la realidad comúnmente resiste distintos tipos de interpretaciones y explicaciones. A su vez, dice Nietzsche (2013b) en el aforismo 55 de *El caminante y su sombra* que “toda palabra es un prejuicio” (p. 139). No hay, pues, un lugar más allá de la interpretación humana como refugio de la verdad custodiado por un dragón. No hay, en todo caso, una realidad

previa, primera y fundante a la cual recurrir con vistas a garantizar la correspondencia con ella por parte de nuestras descripciones del mundo. Tenemos así al lenguaje como una elaboración metafórica prejuiciosa de la que servirse para un acercamiento a eso que tenemos por realidad.

Ahora bien, el Nirvana, estado último del camino práctico-teórico del budismo, no discurre en los discursos, así como el dios Yahvé tampoco lo hace, con las salvedades de la comparación. Haciendo énfasis en la praxis meditativa para la eliminación de la individualidad se expone este proceso como uno de introspección y meditación de los propios procesos mentales. Aunque, vale aclarar, la salvación no es personal en tanto esa individualidad sea precisamente el punto fuerte de ebullición de nuestros padeceres. Así, el sabio budista está familiarizado con la aprehensión absurda de un sinsentido con sentido, están asentados en la contradicción y las absurdeces del mundo vaciado de sentido. Sólo que aquí se lo perfila como malo, como sufrimiento, planteamientos que desalentarían a uno y parece a la vez alumbrar el suicidio, pero no lo hace, ¿por qué?

No sólo que haciéndolo no se libraría uno del continuo flujo de nacimientos y muertes (*samsara*), lo cual puede entenderse también como una postergación del dolor sólo por un *alivio* -que ni siquiera es tal- momentáneo, sino que dentro de la práctica moral budista tradicional los maestros y demás instruidos pueden enseñar el ejercicio de la misma y propagar las enseñanzas. Puede ciertamente esto no complacer; afrontar el sin sentido de la vida sin salvedades, sin alivios metafísicos, que nos hacen voltear la cara al abismo buscando un punto fijo. Aparece aquí la vacuidad, que puede entenderse como comprender como dotado de sentido aquello que lo carece, que es mera apariencia, necesariamente falsa y fragmentaria. Así pues, el Dharma, como puesta en práctica de los consejos morales budistas, no es en realidad un dogma, sino que es en esencia un camino (Conze, 2013, p. 85). No hay mayor trasunto metafísico. La vacuidad permite la transgresión de la frase como frase, y quizá una justificación innecesaria, incluso puede entenderse como una exhortación no sólo a la religión sino a la amplitud de lo humano.

Esclarecemos ahora cuanto se pueda a qué nos referimos con un kōan. Luego de desviaciones generales de escuelas, y de la escuela Ch’an en Japón con particularidad, es que arribamos al Budismo Zen, donde el kōan articula la meditación consistente en “adivanzas y cuentos enigmáticos sobre los cuales uno debe pensar hasta que el agotamiento intelectual lleva a una comprensión súbita de su significado” (Conze, 2013, p. 282). Aquí la frase, el relato aparentemente contradictorio, el kōan al interior de las prácticas búdicas ya en la escuela Zen comprende, siguiendo a Arnau (2012), una medicina contra el pensamiento discursivo y escape del círculo hermenéutico, un pronunciamiento del silencio de los sabios (p. 9). Naturalmente, la profundización del enigma del kōan, en este caso el ya referido, no se logra sin la orientación de un maestro Zen, aunque en este trabajo lo privilegiado y que se busca resaltar es la introspección por la enunciación de la particularidad que es cada uno.

Como se adelantaba, el enigmático mensaje: “si te encuentras al Buddha en el camino, mátalos” es ahora a lo que nos atendremos. Sobre él menciona Linji que si piensas en Buddha tienes una idea, un pensamiento, una ilusión; debes matarlo, deshacerte de prejuicios y preconcepciones acerca de la naturaleza del Buddha para arribar a enfocar tu propia naturaleza de Buddha; de esta manera asume uno su *budeidad*. Naturalmente, se pierde el sentido de la especulación propuesta al ceñirnos a una comprensión dentro del budismo. Por ello, aquí se busca reemplazar budeidad, Buddha, por algo menos renuente a nosotros, por algo menos doctrinal, mágico, místico o religioso: un maestro. ¿Y qué es un *maestro* para nosotros? ¿Qué puede significar matarlo para asumirnos a nosotros mismos? ¿Cómo guiarnos sin guía? Lo primero, con la figura del maestro se recoge una autoridad, una doctrina, una interpretación o una verdad que es preciso superar, aquí expresado en la metáfora de la muerte de Buddha, para expresar la propia voz interior que recoge la circunstancia epocal del enunciador y se difumina con lo preservado del maestro en la enunciación.

Así pues, el punto de partida y meta ya ordenan el camino a seguir, éste se va configurando y se pretende conocer lo que se va a sondear recién antes de efectuar su tránsito. Así es normal que

ciertas aproximaciones académicas o políticas terminen fracasando, si bien en casos productivos dejan algo aprovechable. Al matar a Buddha perdemos la meta impuesta, o autoimpuesta, y quedamos libres al absurdo de la vida. Las cosas se pueden configurar de otras maneras, la realidad a menudo es confusa, el no objetivarla nos puede aportar cierta claridad; pero esta es una opción más. Si es válido el intento es válido el equívoco, el fracaso. Sin guía no hay camino que transitar, se hace al andar, queda uno expuesto al desierto de lo indeterminado, a la vida misma. Pero, no nos abocamos al desamparo, quedan los otros con quienes contrastar toda enunciación. Así pues, matar a Buddha es atacar a su espejismo, pero permanecer en él. Esta barrera, a su vez, se presenta como rota de por sí, insustancial. Ahora nos enfrentamos a la superación del maestro y nos atenemos a nosotros mismos, a la humanidad.

3. Interpretación en la vida humana (segunda formulación)

Estar inmerso en el mundo aparente de creencias es, en parte, lo que nos permite divagar en la interpretación sobre lo otorgado mediante sedimentación histórica. Por ello, resulta clave el artículo de Gama (2014) para alumbrar y dar sentido al trabajo aquí llevado a cabo. Particularmente para el trabajo resulta sugerente presentar la interpretación al interior de la vida propiamente humana, distinguida de la vida orgánica, de procesos biológicos, tomada como propia de los animales si bien no distinta de esta, pues dónde si no se va a asentar la vida humana. La distinción entre la vida del hombre y del animal no es de tipo metafísico-ontológico, sino propiamente el interpretar, inherente al devenir de la vida, que adopta diferentes maneras de realización que van a definir las diversas formas de existencia, añadido que no puede desligarse de la realidad (p. 174). Así reclama Nietzsche (2014) a los realistas su amor por la realidad, así cuestiona el error de tomar por efectivamente real lo configurado e interpretado, lo *coloreado* en el aforismo 57 de *La ciencia jovial*, primero del libro segundo, pues “¿Qué hay en ello de «real»? ¡Quitad de una vez el fantasma y toda la *aportación* humana!, ¡vosotros, hombres sobrios! ¡Sí, hacedlo si podéis!” (p. 382).

Antes quedó expresado el lenguaje como elaboración metafórica prejuiciosa que nos acerca a la denominada realidad, esta cuestión nos acerca a los debates sobre realismo y antirrealismo, o entre objetivismo y constructivismo. Entonces, ambas posturas son *realistas* en tanto para ambas hay un plano de realidad existente sobre la que el hombre se inscribe, la diferencia es cómo se acerca éste a ella. Si bien no es perentorio aquí una examinación profunda de este debate, vale decir que sin un sujeto que interprete la *existencia*, este ámbito de realidad preexistente, no habrá *realidad*, lo configurado e interpretado, para él. Lo que en principio es susceptible de varias interpretaciones es esta *existencia*, sucede aquí que otros animales según su particular constitución fisiológica y efectos físicos naturales captan la realidad de forma diferente. Pero no sólo ella, pues las teorías o hechos sociales buscan a su vez presentar, reconfigurar e interpretar la *realidad*, realidad representada antes ya por quien configura la teoría. O sea, un primer hecho presentado, por mí, ante mí y sobre el cual se elabora una teoría, para mí. Lo que se advierte es confundir el color con el lienzo y pretender ver el lienzo luego de haber pintado en él.

Todo lo que existe es interpretación, por ahora en dos niveles, una interpretación de la *existencia* común a los organismos animales y una segunda de la *realidad*, esta es la vida interpretante propiamente humana. Además, el saber acumulado, y esto desde las primeras edades de la humanidad, acompaña a las sensaciones de su entorno. Este saber acumulado se torna prejuicio, somos inconscientes de él, de su presencia que sustituye todo acercamiento neutral de las sensaciones, estas “fuerzas inconscientes e interpretantes resultan ser la base de lo que Nietzsche llama instinto” (Gama, 2014, p. 179). Un tipo de aproximación a la realidad del hombre en el mundo que no se logra por la mera razón; el instinto se muestra en tanto algo lo impulsa -y varía en distintas formas según qué lo impulse-, esto no es dar cuenta del ser en sí de la *existencia* sino del abismo o caos de lo informado de ésta en una relación recíproca de interpretación del acontecer que genera el estímulo.

Pero, hay en ello una riqueza digna de exploración como precisa Nietzsche (2013a) en el aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*, el

fenómeno de la cosa en sí aparece como un error al perfilar la realidad como un cuadro estático, que no deviene cuando resulta que “nosotros hemos sido los coloristas: el intelecto humano ha hecho que el fenómeno apareciera e introducido sus erróneas concepciones del fundamento en las cosas” (pp. 51-52). La riqueza de este “tesoro” de todo lo pasado, “pues en él estriba el *valor* de nuestra humanidad” requiere de “*un movimiento regresivo*: en tales representaciones debe comprender la justificación histórica y también la psicológica” (2013a, p. 55). De ahí que la actitud consecuente a esta inspección genealógica de la metafísica no pueda ser meramente la de invalidar lo anterior como mentira -en efecto, una interpretación más-, sino justamente la de ese retomar, distorsionando su sentido, las voces del pasado en que consiste una puesta en práctica de la hermenéutica en tiempo contemporáneo.

Comprometerse con la lectura crítica y el cuestionamiento se dice rápido, por eso la figura de este kōan, sugerente y fuerte para confrontarnos con lo realmente complicado que es cuestionar algo que a la vez puede ser nuestro sustento, la verdad constitutiva de nuestro arrojamiento al mundo. Pero ese sentimiento de duda, ese desasosiego, esa turbación del asesino es la que permite e impulsa el emerger de la propia voz. Según Santiago (2016), el propio Nietzsche “estaba convencido de que el dolor enseña la *gran sospecha* de que detrás de toda afirmación tal vez no exista la conexión de un sujeto con un objeto, sino la expresión de una afirmación de sí mismo” (p. 49). Y eso es lo de particular complicado al alumbrar la crítica y el cuestionamiento. El propio Nietzsche nos invita a la hermenéutica con la rumia en el octavo aforismo del prefacio a *La genealogía de la moral* para poder acercarnos a la “lectura como un *arte*” (2018, p. 20). El sopesar cada aforismo de forma constante y que nuevamente sea evocado a lo que es preciso añadir que “*iseas como seas, sírvete a ti mismo como fuente experiencial!*” (2013a, p. 182). La interpretación vincula lo interpretado con el intérprete. Luego de la muerte de Buddha queda uno vinculado con la doctrina del maestro y aquello emergido desde nuestra circunstancialidad, la personalidad difuminada con la figura del maestro en una necesaria perturbación por la enunciación particular.

Aquí se va perfilando la necesidad de reconocer la intención del acercamiento a la doctrina de un maestro. ¿Leer a un autor, o ir tras él con un puñal? Una forma, la primera, pero de lectura sin más, como perpetuación de lo captado, una rendición a la elaboración de la interpretación, puede no alejarnos de la zalamería, un cariño empalagoso, usualmente por provecho. De la otra forma, de miras quizá futuras y más responsables, nos atenemos a una confrontación de orden superior: ninguna confrontación en todo caso. Es así que vemos el abismo y este nos devuelve la mirada, ningún otro particular, ningún Buddha, ningún dios queda en nuestro panorama en el cual guarecer nuestra verdad que se pretende auténtica. No se confunda uno aquí, lo que de provechoso se encuentre se preserva, alterada en mayor o menor medida; la propia pronunciación no acarrea desconocimiento, sino que busca comprender, en tanto que se ha escogido a tal *maestro* para seguir tras su *camino*. Ni mucho menos rencor u odio. El matar al maestro en un ataque, no en forma de una defensa, no significa rencor, sino un atrevimiento de elevación y con ello se deja atrás cualquier posible forma de rencor u odio (Nietzsche, 2013b, p. 28). Por lo menos en la medida de que la crítica dirigida sea lo más consciente posible.

Naturalmente en la interpretación, sin maestro, uno se ve expuesto a la malinterpretación en cuanto a lo que distinguir como lo mantenido, o sea lo comprendido del maestro integrado en la enunciación personal. Como manifiesta Nietzsche (2013a) en el aforismo 270 de *Humano, demasiado humano*, el arte de la correcta lectura: la filología, el simple arte de querer entender lo que el autor dice (p. 174). ¿Y basta con eso? ¿Se pasa del querer, del ideal? ¿Qué se pierde en la transposición a la efectiva realidad? Aquí la malinterpretación surge de contraponer lo ideal -lo que el autor creía verter- con lo así también ideal -lo que el intérprete cree interpretar como lo vertido por el autor-. De ahí que de forma efectivamente real quien cree leer bien sea sustentado por esta base contradictoria, por no decir falsa, en un absurdo del que no logra dar cuenta; esta propuesta no se limita al arte de leer bien, cuestión que integra. Es más, al pretender dar cuenta de una lectura correcta en lugar de dar cuenta de la muerte de Buddha en sus manos, lo que más sucede es que se carga

con un cadáver en descomposición, su nariz se termina acostumbrando al fuerte olor, esta base contradictoria de la confrontación de idealidades en el leer bien, y percibe lo decrepito como vivo, como comprensión del cuerpo de doctrina. Habiendo matado a Buddha damos un paso en el desierto, no necesariamente hacia adelante.

O sea, matar a Buda no es leer a Nietzsche sin más, es asesinarlo, dejarlo muerto, proclamar también Nietzsche ha muerto y colocarse en primer lugar, luego él, luego todos nosotros lo hemos matado -y para generalización de esta propuesta, como se plantea, reemplácese a este autor por cualquier otro *maestro*-. Al realizarlo en el propio pensamiento, llevarlo a efectualidad en la vida, es cuando se realiza en uno. Yo no he hecho la *lectura* de Nietzsche, sino una lectura particular que ahora es parte de mí. Yo soy Nietzsche, anteponiéndose la particularidad que es cada uno. Consecuentemente, no se puede pretender ser con propiedad *aristotélico*, como miembro de una comunidad de adoradores, sin perder algo de la dignidad de autenticidad, pues lo particular se difumina en el colectivo. Además, tampoco se considera posible reificar a un autor sin pretender que el olor a carne en descomposición no nos alerte de lo que está mal con ese cadáver. Aristóteles, no podría ser tal cual lo fue ahora, Aristóteles no sería Aristóteles. Cristo fue el único cristiano. Así, el maestro inmerso en su época, en sus circunstancias históricas y condiciones personales resulta irreproducible en época extraña, requiere un poco de interpretación, lo cual representa una traición contra el cuerpo doctrinal, una traducción, una muerte y resurrección.

Su defensa, o más precisamente su explicación, y comprensión de la natural esclavitud no se podría defender o presentar ahora sin ser aborrecido, y tampoco creamos que se puede seguir su senda espiritual sin más; la gente no ve espectros a medio día. "A los grandes artistas del pasado se los honra menos con ese recato estéril que deja cada palabra, cada nota, tal como está, que con tentativas de infundirles continuamente nueva vida" (Nietzsche, 2013b, p. 45). El enunciador de época es quien se encarga de vivificar lo que un importante maestro dejó expresado o, por qué no, está expresando. Sin miedo, superado en el instante previo, sin angustia es como debe

surgir la propia voz. Estamos ciertos ya de que una verdad eterna no es más que un error y algo nocivo a la experimentación lúdica de la vida, que pide, desea, cada vez más interpretación. Hay plantas que florecen tras un incendio.

En consecuencia, en este trabajo no se plantean reglas de interpretación vital más allá de lo que pueda resultar de provechoso del análisis de este kōan a la luz de la práctica hermenéutica nietzscheana dado que las mismas pueden surgir de la puesta en práctica del proceder crítico. Además, en relación a este punto, Ribeyro (2021) luego de compartir su decálogo para escribir cuentos declara que este mismo no garantiza un bueno y que “lo más aconsejable es transgredirlo regularmente, como yo mismo lo he hecho. O aun algo mejor: inventar un nuevo decálogo” (p. 27). ¿Cómo dar con la aproximación en el dominio del tratar saber las cosas sin efectuar uno mismo un auténtico ejercicio intelectual -artístico no está muy lejos de ser nombrado- ante el desierto sin huellas de Buddha, sin signos del maestro, sin mayor guía que la orientación inicial y la propia intuición? Pues ahí es donde uno se expresa ante otros, que a su vez querrán darnos muerte. O sea, que el lugar de enunciación impide que la conciencia se desborde y elabore artificios más allá del límite humano, o por lo menos así se espera que suceda. El diálogo interno se transporta a una confrontación y comprensión externa. Aunque aún se perciba confianza en la racionalidad del mismo no deja de ser una esperanza, no hay necesidad. Así pues, no se deja de recomendar por simplemente reconocer esto; que el diálogo acabe siendo en casos particulares imposición y verticalidad no lo deslegitima del todo dentro del juego del fracaso de la vida.

4. Implicaciones relativistas (somero análisis)

En evidencia están los vínculos, o inspiración, para esta interpretación del kōan expuesto; el trasfondo artístico y vital de la hermenéutica del asesino de Buddha nos ha acompañado a lo largo de todo el desarrollo. Todo esto para la afirmación de la primacía de la enunciación de la voz interior, de la particularidad de la propia expresión. Naturalmente que ya no nos podemos guarecer en cárceles de la verdad, por lo que la propia afirmación resonará con muchos otros,

y aunque se haya insistido ya en la figura del desierto como espacio público, comunidad, área necesaria de enunciación como el ámbito en el cual se contrasta y se cuestiona a su vez lo afirmado vale revisarlo una vez más, aunque sea de forma somera. Así que, esta expresión conglomerada de individualidades, esta polifonía no es vocerío, sonido inarticulado. Aún hay armonía, captarla puede ser complicado, pero el desierto es un desierto; la confrontación con el exterior y los otros nos plantea límites humanos dentro de los que efectuar la enunciación. Así, la enunciación de una verdad no le da un revestimiento metafísico trascendental, cuestión que sería ir contra las bases de la interpretación misma.

Y si optamos por el silencio, por la reproducción de manual, por la prédica del maestro resulta curioso que, en caso de ser fiel seguidor de alguno de los autores citados todo lo contrario que se sería es precisamente *seguidor* de tal. Y por supuesto que esta práctica nos arroja a conclusiones existencialistas más atroces, pues seríamos asesinos de dios, de todo ser supremo que constriña nuestra vida. Por lo menos así se aborda en este trabajo y parece necesario resaltarlo. Y ahí volvemos a Nietzsche, a retraducir *Gott ist tot* por Dios *está* muerto; por cierto, que, aunque esto sea bien cierto para uno, no constituye mayor verdad trascendental. Quizá valga más la fórmula *Gott ist krank* (Dios está enfermo); enfermo de humanidad

4.1 Relativismo epistemológico

¿Es una muestra de cualquier carencia de sentido? Por lo pronto no es de forma alguna un relativismo exagerado. De nuevo, nos remitimos a preocupaciones, caminos, similares y el desierto es el campo común del hombre donde se entrecruzan sus interpretaciones. Incluso las interiores se sopesan afuera. Lo cual no nos debería llevar necesariamente a decantarnos por una mirada fenomenológica, por lo menos no necesariamente de la forma originaria del maestro Husserl. Ahora bien, de acuerdo a Camus (2023), en su tratamiento de “la Intención”, se remarca que esta postura de actitud de conocer privilegia todas las imágenes, rechaza una aprehensión conocedora del mundo para explicarlo y sólo aborda lo que puede describir, una noción de verdad psicológica satisfecha en la descripción de

cada rostro de verdad, lo conflictivo es racionalizar y extender esta verdad en *esencia* (pp. 50-53)¹. Alumbran Husserl -salvo que su ansia de unidad, su apego a la razón, lo venció- y Camus mucho de a lo que aquí se hace alusión, si bien es más correcto situar esta propuesta sobre la base del mundo absurdo, donde se ha mirado al abismo nietzscheano y soportado la mirada que regresa.

En todo esto se confronta una particularización de verdad relativa con la presunta tenida por cierta, por *verdadera* verdad, por real, por absoluta, esa distinción queda disipada por su propia confrontación, su propia negación. A lo que nos podemos atener no es a dios, sino a nosotros, somos nuestro asidero, no estamos solos, el asidero son los otros, quizá también el infierno, el ámbito de confrontación de opiniones, ideas e interpretaciones. Y es ahí donde naturalmente se opta por unas, se abandonan otras o se enriquecen las demás. Sí; lo que se persigue es la afirmación de toda negación de sentido. Lo cual ya comporta un sentido dentro de la interpretación humana. El límite humano es intransgredible.

Es después de la interpretación del caos de la *existencia* común a los organismos vivos que “su configuración instintiva constituye y reconstituye sin cesar un mundo de ‘superficies y signos’ que siempre resulta incompleto y que le sigue apareciendo como enigmático, impreciso y resignificable en nuevas direcciones” (Gama, 2014, p. 188). Entonces, la resignificación de este perspectivismo humano no transgrede ni altera el caos de lo informado, lo que se presenta a sí es siempre *para sí*. El *para mí* no obedece, pues, a una proyección esencial racional. La amplitud de esta vitalidad perspectivista no podría elucidarse del todo en una indagación del intelecto humano, según Nietzsche en el aforismo 374 de *La ciencia jovial*, dado “que en este análisis el intelecto humano no puede impedir verse a sí mismo bajo sus formas perspectivistas y ver *sólo* en ellas” (2018, p. 583). Esto expresado no para una reclusión en uno mismo, sino como un ejercicio continuo de comprensión que no busque

sojuzgar lo extraño mediante una proyección de categorías.

4.2 Dios está enfermo (*Gott ist krank*)

Se adelantaba que de seguir con la figura de este kōan dábamos puerta a matar también a dios, desterrar metafóricamente una metáfora, lo cual implica intención y conservación de lo provechoso según se viene sosteniendo, por tal no es pertinente ahora conclusiones del todo agnósticas o ateas. Ahora, en una reformulación de Nietzsche sobre el *Gott ist tot* (Dios está muerto), a modo también de reformulación de un verso de Espergesia de Vallejo, como *Gott ist krank* (Dios está enfermo). Quedan las sombras, fantasmas de Dios, que no son propiamente Dios; aquí también se cargan ataúdes en las procesiones; no se puede cargar con la responsabilidad de haber matado a Dios, no menos pesada ha de ser la carga de portar el fanal en pleno mediodía.

Dios, como imagen de culto y sumisión, está enfermo, se muere. Sin embargo, su muerte, su enfermedad, no provoca que todo esté permitido entre los hombres. Pero, sin la divinidad como regulación todo sería posible, y en efecto siempre lo ha sido. ¿Qué nos asusta de ello?, ¿por qué al pensar en un hombre entregado a realizar todo cuanto quisiese hacer nos lleva a pensar en la conducta más sádica, egoísta y autodestructiva? Sin embargo, hay ejemplos históricos prácticos que señalan como fundados estos miedos, que exhiben al hombre sin faro moral divino arrojado a la perfidia y a todo lo nocivo para sí, por lo menos en su conjunto. La imagen de lo divino se difumina también en uno, según cómo se comprenda esta imagen es que uno se articula. Bien puede ser un postulado como garantía del orden social según Voltaire, bien puede ser la naturaleza para Spinoza, bien puede ser el acto de la creación del universo y su continua expansión o incluso la humanidad misma; bien una identidad nacional, colectivismo, o uno mismo.

Bajo esto último puesto en cuestión, ¿cómo se comprende que Diderot fuese ateo?, ¿un hombre

1. Para Camus, una vez alumbrado el sentimiento de lo absurdo, entre el sentido anticipado del mundo y su total ausencia en lo presenciado, sigue un momento de búsqueda de salida. Manifiesta Camus que la salida empleada por Husserl, analizando por terquedad sólo el tema de “la Intención”, corresponde a un espíritu de nostalgia, donde se busca restituir orden y razón al mundo imaginado antes sin principio rector. Las verdades psicológicas pretenden ser fundamentos de una verdad eterna, idéntica a sí misma; escapando así del sentimiento del absurdo mediante un artificio de la razón.

sin religión, sin orden? Empujados estamos a cuestionar a su vez aquí a otro maestro, el sustento de la paz en el ordenamiento religioso. El orden civil ateo o secular, es posible, pero ¿es preferible? ¿Ateo implica necesariamente irreligioso? ¿No tenemos nuestras propias divinidades y actos rituales? ¿No es, pues, la *sociedad* ello y nuestra ciudadanía esto otro? Parece que tenemos que aceptar su verdad, pero no como se la concebía, sino como se da en su efectiva realidad, como multifacética y por ello atrayente. Corresponde a cada uno precisar cómo sería un mundo sin dios, si se hace necesario y en qué medida se hace, o lo hacemos, necesario. Según creo, se arriba con mayor precisión tras esta figura a la humanidad entregada a sí misma y su entorno, como desde siempre lo ha estado.

5. Conclusiones

Llegados a este punto, vale volver a poner de relieve el hecho de que podemos tomarnos la licencia de extraer al conocido *kōan* “si te encuentras al Buddha en el camino, mávalo” de su formulación originaria dentro del Budismo Zen para exteriorizar sus posibles conclusiones como una práctica hermenéutica vital sobre la vida interpretante humana según Nietzsche. El análisis comparativo también mostró las similitudes que nos permiten decir que la extracción no fue de todo punto de vista arbitraria, pues la concepción de la vacuidad, la comprensión como dotado de sentido aquello que en verdad lo carece, se acerca con suficiente pertinencia para la vinculación a la vida sin sentido en sí aludida por Nietzsche y más desarrollada con posterioridad por Camus remitiéndose a la experiencia absurda. Así pues, la propuesta de superar al maestro, matándolo metafóricamente, para enunciarse a uno toma de base la aceptación de esta contradicción entre la vida y nuestra esperanza racional.

Además, en la enunciación particular se exhibe que la vinculación con el maestro es casi indistinguible, esto nos permite comprender así mismo que en la enunciación de una lectura no se efectúa la clarificación de la idea del autor en cuestión, sino una necesaria remodelación interna, en la cual se difumina y articula nuestro aporte epocal, a veces incluso indistinguible. En una nueva formulación que vivifica el pensamiento

anterior, que dota de vida, de presente y época se integra uno con la tradición no como la emergencia de una verdad en el devenir histórico necesario, sino como el despliegue del humano en su interpretar constantemente la realidad. Y aquí se aborda una noción que no estaba presente en la metáfora original, es la idea del desierto, que remite a nuestro interior y exterior a la vez, pues sin guía nos forzamos a confiarnos a nosotros mismo, a realzar la figura del individuo, en tanto nos equiparamos al resto, equiparando así también al resto a nosotros para dilucidar nuestras interpretaciones y enunciaciones; surge el diálogo, que aunque no se pueda sostener siempre con seguridad aún parece ser la vía más idónea de interactuar.

Se desprende de esta propuesta, por las bases en las que se asienta, así mismo diversas implicaciones que se tornan conflictivas en época posmoderna, o sencillamente que no logran compaginar sin dificultad en la interacción social de distintos órdenes. Un primer inconveniente es el relativismo epistemológico, salvo que en este planteamiento enfocamos el problema como un ahondar en la vida perspectivista, inmersa dentro de límites humanos de la propia vida orgánica. Entonces, no se anuncian nuevas verdades por lo cual la verdad verdadera, no relativa, sea perdida, sino que en tanto una pretensión tal es declarada como nula, o como una perspectiva más, es que en la integración se descubren a su vez nuevas formas de comprensión. Claro que el consenso y la utilidad permiten la articulación de toda una serie de conocimientos, pero todos desde una perspectiva humana. Y, de forma siempre humana, es que también cae la figura divina como guarida de las más grandes de las convicciones, como subyugación ahora al hombre; si algo tiene de divino cualquier dios lo tiene en tanto es interpretación humana.

Referencias

- Arnau, J. (2012). La hermenéutica del koan. *Kokoro: Revista para la difusión de la cultura japonesa*, 8, 2-12. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3932715>
- Camus, A. (2023). *El mito de Sísifo* (trad. de Esther Benítez). Debolsillo.

- Conze, E. (2013). *El budismo*. (trad. de Flora Botton-Burlá). Fondo de Cultura Económica.
- Gama, L. (2014). Nietzsche y la vida interpretante. *Praxis Filosófica*, (39), 171-196. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-46882014000200009&lng=en&tlng=es
- Hesse, H. (2008). *Siddhartha* (trad. de Peter Owen). Penguin books.
- Nietzsche, F. (2013a). *Humano, demasiado humano I* (trad. de A. Brotons Muñoz). Akal.
- Nietzsche, F. (2013b). *Humano, demasiado humano II*. Opiniones y sentencias varias – El caminante y su sombra (trads. de Brotons Muñoz). Akal.
- Nietzsche, F. (2014). *Nietzsche I*. La ciencia jovial (trad. de Germán Cano). Gredos.
- Nietzsche, F. (2018). *Nietzsche III*. La genealogía de la moral (trad. de José Mardomingo Sierra). Gredos.
- Santiago, L. (2016). La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo en su obra en P. Rivero Weber (coord.), *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Ribeyro, J. R. (2021). *Cuentos completos*. Alfaguara.

Agradecimientos

Sin agradecimientos

Financiamiento

Sin financiamiento

Conflicto de intereses

El autor no presenta conflicto de interés

Correspondencia:

luisangel.palacios@unmsm.edu.pe