

El silencio del Rey Mono. Autoconocimiento y Ética.

MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN
*Universidad Mayor Nacional de San Marcos,
Lima, 2016, pp. 111.*

GUILLERMO LARIGUET¹

La mente parlotea casi en forma ininterrumpida. Es una usina de pensamientos que, sin freno, divagan.

El “silencio” del Rey Mono, libro del Profesor Miguel Polo, es una obra que tiene como objetivo ofrecer una filosofía budista de la “atención plena”. A posteriori, esta manera budista de domesticar el potro salvaje que es, a veces, nuestra mente, puede redituarse en consecuencias morales positivas. Una mente atenta tiene aptitud para condiciones morales virtuosas, tales como la sabiduría práctica, la paciencia y la compasión. Una filosofía moral budista requiere, entonces, silencio mental. Este silencio es el que le propone el maestro zen Mokurai, Trueno Silencioso, a su discípulo Toyo, cuando le pregunta: ¿cuál es el sonido de una sola mano? Luego de una persistente meditación Toyo será iluminado y dará como respuesta: el sonido de una sola mano es el “sonido insonoro” (Zensaki y Reys, 2012, p. 47).

El interés por la filosofía moral budista no ha tenido en Occidente una dedicación extendida y sistemática. Además de la obra del Profesor Polo, hay algunas excepciones notables. Por ejemplo, Schopenhauer, como sabemos, fue quien, en el siglo XIX, introdujo en la discusión alemana aspectos sobresalientes del hinduismo y el budismo, sobre todo, colocando en el centro de la escena a la compasión como virtud estelar de su sistema moral (Roca Jusmet, 2015, pp. 83-95).

La filosofía del segundo Wittgenstein, centrada en los límites del lenguaje, también será analógada con el budismo zen (Hudson, pp. 1-10). Así, por caso, el

¹ Además del CONICET, para la realización de este trabajo, he tenido también el apoyo complementario de un subsidio de la secretaría de ciencia de la Universidad Nacional de Córdoba, así como un subsidio de la Universidad Nacional del Litoral, Argentina. También está enmarcado en el Proyecto “Conflictos de derechos, tipologías, razonamientos y decisiones”, de la Agencia Estatal de Investigación de España, DER2016-74898-C2-1-R.

interés de Wittgenstein consistente en mostrar algunos de los absurdos metafísicos a que nos lleva un uso incauto del lenguaje tiene algún parangón en la doctrina zen dirigida, muchas veces, a mostrarnos nuestros absurdos. Por ejemplo, cuenta una anécdota que, cuando el maestro Mu-nam se estaba haciendo viejo, llamó ante sí a su principal discípulo, Shoju, y le dijo: Shoju, me estoy haciendo viejo, te dejo mi libro más valioso, que ha pasado por siete generaciones para que te lo quedes y expreses tu condición de sucesor. Shoju replicó: maestro no lo necesito, pues todo lo que me has enseñado no ha requerido nada escrito. Mu-nam insistió y la respuesta de Shoju fue arrojar el libro sobre un brasero ardiente. Mu-nam entonces le gritó ¿qué haces? A lo que Shoju respondió: ¿qué dices? (Zenzaki y Reys, 2012, p. 109).

Se identifican muchas virtudes en la obra del maestro Polo. Quiero destacar principalmente dos: La primera es, como he sugerido arriba, rescatar la importancia filosófica que tiene el budismo para nuestras consideraciones sobre la naturaleza de la mente y de la moralidad. La segunda es que, como bien dice Polo, la filosofía moral occidental, de modo característico, ha operado sobre la base de un hiato entre dos mundos: el mundo de la teoría y el mundo de la práctica. Fue Aristóteles quien, en *Ética Nicomáquea*, sostenía que la teoría moral no tenía como objetivo focal discutir conceptualmente sobre el estatus del dominio moral sino que su objetivo *directo* era que fuéramos buenas personas. Sin embargo, como acertadamente señala Polo, la obra del filósofo de Estagira, es un trabajo centrado en la cuestión analítica- conceptual. Coincido con Polo en que, aunque a los filósofos que nos hemos centrado en la ética normativa, siempre nos ha importado el aspecto práctico de nuestras teorías, consistente en que nuestras teorías “encarnen” en las prácticas que estudiamos, nuestra obsesión por el “logos” ha empañado, si así se puede decir, la vocación transformadora de la ética.

El libro de Miguel Ángel Polo está dividido en cinco ensayos, todos ellos unidos internamente por la necesidad de reconstruir una filosofía de la mente y de la moral basadas en la “atención plena”. La atención plena es, como bien dice Miguel Ángel, una filosofía de la “autoconsciencia”. La autoconsciencia, como sabemos, es un intrincado problema para la filosofía de la mente que descansa en la elucidación de dos problemas: por una parte, en preguntarse en qué consiste la consciencia, esta entidad o *qualia* que tiene que ver con la denominada “autoridad de la primera persona”. Algunos filósofos escépticos piensan, por ejemplo, que el fisicalismo es la mejor explicación de nuestros procesos mentales. Pero esta explicación choca con el aspecto moral. ¿Cómo lograr hacernos responsables moralmente por eventos que son entendidos puramente en términos fisicalistas? Solamente una explicación que dé cuenta de un espacio propio a la consciencia, respecto a los eventos físicos-materiales, parece capaz de dar cuenta del presupuesto normativo de la libertad sin el cual, parece, no es posible pensar la responsabilidad. Lo mental y lo moral están enhebrados entre

sí. Como muestra el libro del Profesor Polo, de una cierta idea de autoconsciencia, se sigue una cierta idea de compromiso moral. Fue Sócrates, en Occidente, quien lanzó el “conócete a ti mismo” como un lema normativo transversal a nuestros planes de vida (véase el capítulo 1). Todas las grandes preguntas morales, en última instancia, serían respondidas según cuál fuera el resultado de esa búsqueda. Buena parte de la filosofía pre-moderna, se podría decir, tuvo este desiderata en cuenta. Por ejemplo, estoicos, epicúreos, para traer ahora el período post-helénico, no hesitaron en que esa era la pregunta moral central. Sin embargo, como muestra la obra del profesor Polo, la pregunta por la mismidad, que tendrá distintas variantes (la de la interioridad, la racionalidad, la contemplación), será abandonada en la modernidad (véase capítulo 2). La modernidad será el horno de los que podríamos denominar “egos cartesianos”, egos escindidos de la escucha del propio cuerpo. Complementariamente, autores como Locke, o Kant, reforzarán la idea moderna de “subjetividades”, de individualidades, solitarias. El romanticismo agregará a esta soledad la idea de las individualidades consumidas por pasiones incontrolables y a veces tormentosas. Surge, así, la tragedia romántica.

La ética normativa propuesta por nuestro autor se basa en una forma de hacer terapia sobre esta subjetividad moderna. Mediante una ética de la atención plena, sobre todo inspirada en el pensador hindú Krishnamurti, se busca remediar los males de la concepción moderna centrada en “egos” cartesianos. La atención, empero, más que teoría es práctica como indica la obra del Profesor Polo. Para que el lector entienda parte de la naturaleza de la atención plena se me ocurre la siguiente anécdota inspirada en el libro de Zenzaki y Reys (2012, p. 63). En un día muy lluvioso el maestro zen Tenno fue, munido de un paraguas, a visitar al maestro Nan-in. Tenno se descalzó en el vestíbulo y dejó su paraguas. Cuando entró a la sala de recepción del templo, Nan-in le preguntó: ¿dónde has dejado tu paraguas? ¿A la izquierda o a la derecha de tus zuecos? Tenno no supo qué contestar. Por ello, aunque ya tenía el estatus de maestro, decidió hacerse discípulo de Nan-in por seis años.

En el marco de una filosofía de la atención, el capítulo 3 de la obra de Polo rescata tres dimensiones que la ética encarnada en una práctica debería satisfacer: la dimensión sapiencial, la virtuosa y la contemplativa. Tales dimensiones se corresponden con el autoconocimiento, la frónesis y una práctica de la meditación, respectivamente. Las tres dimensiones deber verse en forma conjunta si es que queremos una respuesta a una pregunta filosófica nodal: ¿qué es necesario hacer para ser buenas personas? En este sentido, la ética budista del Profesor Polo podría inscribirse, como señala su prologuista, el profesor Mauricio Beuchot, en la corriente de las actuales éticas de la virtud, sobre todo de aquellas de inspiración aristotélica, preocupadas no sólo por la acción sino también por la interioridad de los sujetos. Polo, en consonancia con filósofos como Iris Murdoch, muestra el modo en que la

modernidad escindió la interioridad de la acción (Bagnoli, 2013, p. 43). Esto condujo a una notoria despreocupación por la pregunta acerca de bajo qué condiciones, y sobre todo, bajo qué *prácticas*, es posible ser una buena persona. Diría que, en este sentido, uno de los mayores hallazgos filosóficos de la obra de Miguel Ángel estriba en que la filosofía moral, incluso la normativa, siguió de cerca la escisión entre interioridad y acción. Inclusive las éticas de la virtud quedaron inermes frente al deseo esencial de lograr instrumentos concretos que nos acerquen a la bondad. No basta con leer a Aristóteles, Philippa Foot, o Rosalind Hursthouse para, *ipso facto*, transformarnos en buenos. Eso no ocurre por magia. Ocurre por la mediación de una “práctica compleja”, práctica que incluye la meditación, además de otras exigencias particulares. Desde el punto de vista de la atención plena debemos ser capaces de quitarnos el lastre de aprensiones, pensamientos distractivos o emociones incontroladas. Así es posible “ver” el mundo y “vernos” objetivamente². Es en los capítulos 4 y 5 donde el profesor Polo, en efecto, explicita su teoría de la mente y de la moralidad. La atención sobre uno mismo (capítulo 4) requiere una auto-observación *sin observador*. Así, la categoría moderna-occidental del “yo” desaparece. Esto es precisamente lo que también, por su lado, hace el profesor, recientemente fallecido, Derek Parfit. En su libro *Razones y Personas* propone una re-conceptualización de una categoría imbricada en el autoconocimiento como es la categoría de “identidad personal”. Provocativamente, Parfit dirá, de manera semejante a Krishnamurti, a Buda y a Polo, que la identidad “no importa”. Lo que importan son los “hechos” a los que refiere dicha categoría. Así, al rememorar el parecido de familia entre su concepción y la de Buda, Parfit (1984, p. 846) recuerda el diálogo entre un rey y el monje Nagasena. El rey, cortésmente, le pregunta su nombre. El monje, con amabilidad, le responde: “Señor, se me conoce como Nagasena...pero se trata sólo de una denominación, una forma de hablar, una descripción, una usanza convencional”. Y prosigue el monje: “ ‘Nagasena’ es sólo un nombre, porque ninguna persona se encuentra aquí”. Al respecto el profesor Polo (p. 85) dice: “Por eso, en la atención o percepción clara de lo que acontece no hay “yo”. Krishnamurti contrapone el “yo” y el ver: “En el ver cualquier hecho no existe el “yo”. O existe el “yo” o el ver; no pueden existir ambos. El “yo” es el no-ver. El “yo” no puede ver, no puede ser consciente” (1973, p. 9). El “yo” es la proyección del pasado o el futuro incidiendo en la observación de mi experiencia actual, Mientras la consciencia siempre es del presente y ahí no hay “yo” “. En sintonía con la reflexión de Polo, Parfit titula una de las secciones, de la citada obra, justamente con el título “la liberación del yo”. Es esa liberación la que conlleva una menor preocupación por la muerte o el futuro. El sujeto está centrado en lo siguiente: ¿qué tipo de atención demanda esta experiencia ahora? Al liberarnos del yo, estamos más atentos a “escuchar realmente al otro”. Como indica Polo en el capítulo 5 de su libro, la atención plena es exigente: debemos articular una “escucha total”. Estar atentos al otro exige desembarazarnos

² Los budistas a veces hablan de una suerte de “epojé” cuando señalan la necesidad y posibilidad de mirarnos a nosotros mismos o a los demás suspendiendo la emisión de juicios.

del lastre de los prejuicios y pensamientos que agolpa el yo en nuestra consciencia. Estos prejuicios son los que posiblemente tenía aquel profesor universitario que visitó al maestro Nan-in. Maestro, preguntó el profesor, ¿qué es el zen? El maestro Nan-in no contestaba sino que llenaba sin parar una taza de té hasta que ésta empezó a desbordar. El profesor le espetó: ¡maestro la taza está llena! Nan-in contestó: ¡cómo tú! ¿Cómo puedo mostrarte lo que es el zen a menos que vacíes tu taza? (Zenzaki y Reys, 2012, p. 15). La doble atención, a nosotros mismos y al otro, nos quita las aprensiones egóticas, esas que nos hace perseguir fanáticamente el “propio interés”. Parfit (ibídem, p. 497), lo ha dicho también. Sostiene, de modo auto-referente, que antes de liberarse del yo, vivía en un túnel de cristal. Ahora, en cambio: “vivo al aire libre. Hay todavía una diferencia entre mi vida y las vidas de otras personas. Pero la diferencia es menor”. Continúa y dice: “Las otras personas están más próximas. Y yo estoy menos preocupado por el resto de mi propia vida y más preocupado por la de los demás”.

De este modo, cambiar nuestra concepción “folk” de la mente, lleva a cambiar nuestros conceptos de racionalidad y moralidad. Esto es lo que, precisamente, propugna el Profesor Polo. La filosofía moral budista es una alternativa a la ética centrada exclusivamente en el “logos”. Es mucho más que eso, es una práctica humana compleja y responde a una antropología del hombre atento. La vieja pregunta acerca de cuándo un juicio moral es objetivo y nos da razones normativas para actuar (Smith, 2015, capítulos 5 y 6) viene a ser respondida ahora desde la objetividad de una ética que borra al yo como centro de auto-inspección. Pero además, se trata de una ética que no sólo discurre discursivamente desde el logos, cosa que hacemos la mayoría de los filósofos morales, como bien dice Polo³. Sino que, ahora, es una filosofía que aboga por la práctica de la meditación que lleva a la observación de las cosas “tal como son”. A distinguir, como diría Parfit, la “realidad” del “plano conceptual”. Semejante esfuerzo del Profesor Polo, entonces, es algo más que “teoría” moral. Es “experiencia” moral de un filósofo que ha hecho coherentes el discurso filosófico con su propia vida.

3 La metaética, incluso, podría, mediante “premisas auxiliares”, ayudar a derivar consecuencias normativas para la práctica (Enoch, 2015, p. 28). Sin embargo, no se trata de un enfoque acompañado de una “práctica” como es el caso de la doctrina budista.

BIBLIOGRAFÍA

BAGNOLI, Carla.

2013 “La mente moral. Una invitación a la relectura de Iris Murdoch”. *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía*. 60. Murcia.

ENOCH, David

Is General Jurisprudence Interesting? (May 1, 2015). Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2601537> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2601537>

HUDSON, H.

1973 “Wittgenstein and Zen Buddhism”. *Philosophy East & West*. 73. University of Hawaii Press. Hawaii.

PARFIT, Derek

1984 *Razones y Personas*. Traducción e introducción de Mariano Rodríguez González. Antonio Machado Libros. Madrid.

ROCA JUSMET, Luis

2015 “La herencia de Schopenhauer en los estudios orientales”. *Enharonar. Quaderns de filosofia*. 55. Barcelona.

SMITH, Michael

2015 *El problema moral*. Traducción de Rodrigo Sánchez Brígido. Marcial Pons. Madrid.

ZENZAKI, Nyogen y REPS, Paul

2012 *101 Cuentos Zen*. Traducción de Jordi Fibla. Galaxia Gutenberg. Barcelona.