

El budismo en el occidente contemporáneo

(Julio y octubre de 2005)

I

Tal vez una de las novedades más sobresalientes de nuestros tiempos, a partir de principios del siglo XX, es el auge progresivo del interés por técnicas, sistemas y experiencias espirituales no ya en términos exclusivamente litúrgicos, rituales o exotéricos, sino más bien místicos, interiores o esotéricos, lo cual ha abierto, en Occidente, toda una cascada de materiales provenientes de otras tradiciones, en especial de Oriente, y muy en especial, por razones que veremos, budistas.

Durante los años sesenta, y particularmente en los Estados Unidos de América, esta tendencia se hizo patente, no ya sólo por la llegada de maestros y gurúes orientales, sino también por fenómenos dentro de esta constelación tales como la síntesis química de varias plantas visionarias, los libros de Carlos Castaneda, el hartazgo de la guerra y tantos otros. En todo caso, se diría que fue preciso desprenderse de caminos y técnicas de investigación interior ya trazados y lanzarse a aventuras espirituales inauditas o exóticas.

En círculos orientalistas se ha dicho con frecuencia que una de las razones por las que tantos maestros espirituales aterrizaron y siguen aterrizando en los EEUU es que su población está en desesperada necesidad de ayuda espiritual. Esto podrá ser verdad, pero la afirmación ofrece una visión sesgada del fenómeno. De acuerdo con esta versión, los maestros espirituales de Oriente vendrían altruistamente al más necesitado de los mundos para darnos lecciones, asumiendo inconscientemente que ellos provienen de un mundo mejor. No obstante, resulta evidente que los maestros orientales no se veían movidos solo por la compasión al mudarse a Occidente, sino también y principalmente por la conveniencia, tanto personal (más comodidades) como política, pues muchos países –pongamos el Tíbet– estaban desintegrándose a marchas forzadas. Es importante recordar este punto para no distorsionar la imagen de conjunto, como si Occidente estuviese irremisiblemente enfermo y necesitase de la inestimable ayuda espiritual de Oriente. Se trataría más bien de un intercambio en que ambos salen favorecidos de maneras distintas, y la nutrición es mutua, de modos muy complejos que aún aguardan análisis.

Ahora bien, aun a pesar de que las más variadas aproximaciones han empezado a encontrar en Occidente su hogar, me gustaría indagar la razón por la cual ha sido específicamente el budismo el líder en esta infiltración. Nuestro mundo contemporáneo, cada vez más plural, ha hecho huecos al hinduismo, al taoísmo, al chamanismo de distintos rincones del globo, incluso a una regeneración mística del cristianismo, a tantas y tantas tradiciones mayores o menores que encuentran adeptos según gustos y condiciones. Pero no caben demasiadas dudas que el budismo es, entre todas ellas, la que más eco está encontrando. En unos ensayos que escribí hace unos tres años rondando este tema, apuntaba que la relación entre el budismo y occidente está basada en la naturaleza intelectual de ambas aproximaciones, amén del mercantilismo espiritual que surge de condiciones específicamente norteamericanas, aunque desde luego trasplantable a allí donde haya un mercado. Hemos de puntualizar.

Para ahondar en esta cuestión presentaré algunos fragmentos de la obra de Michel Foucault, quien, pocos podrán ignorarlo, fue uno de los filósofos más importantes del siglo XX, uno de los más incisivos e innovadores de la postmodernidad, y sin duda uno de los más representativos, si no *el más* representativo, de nuestra era. Comparando algunas de sus aproximaciones –y creo que el término ‘aproximaciones’ en la obra de Foucault cobra verdadera realidad, pues en ella se evitan conscientemente las sistematizaciones y todo parece un apuntar distintos aspectos indefinidamente

ampliables en ese espacio de lo real que siempre se nos escapa— con las enseñanzas budistas más fundamentales, hallaremos quizá algunos esbozos de respuesta a lo que planteábamos. Con esto no quiero decir que la filosofía de Foucault y la budista son afines en lo fundamental. Creo que esto sería una equivocación gruesa. Pero sí quiero decir que existen suficientes paralelismos en la forma en que toman ambas filosofías como para comprender por qué el budismo encaja tan bien en nuestro mundo.

En primer lugar, y principalmente, una de las conexiones que existen entre la filosofía de Foucault y el budismo es que ambos parten del principio de que **no hay nada detrás**. ‘Principio’ no debe entenderse como un *a priori*, que en ambos casos se eluden como la peste. Tanto en el budismo como en Foucault se produce ante todo una investigación empírica y experimental que se va retrotrayendo sucesivamente y sin final definido, armados de un característico escepticismo anti-metafísico. En ambos casos podría hablarse de no dar nada por hecho, de una confrontación con ‘el mito de lo dado’.

Foucault acabará concluyendo, de hecho, que prescindir de toda asunción metafísica cuando investigamos cualquier tema, en concreto prescindir de la ‘realidad última’ o del ‘fundamento’ sobre el cual descansa todo lo demás, es la única práctica (científica) coherente. Lo característico de esta nueva visión es la consideración de que tales apelaciones no tienen fundamento *in res*; que son postizos a desechar cuanto antes mejor. En el fondo —nos dicen—, una apelación a un fundamento no empírico, experimentable o constatable en la realidad histórica constituye un engaño, que o bien prolonga el sufrimiento —caso del budismo— o el error —Foucault—. La propuesta alternativa es un análisis más exhaustivo de las condiciones pasadas y presentes, sin escapadas hacia la metafísica o hacia fundamentos últimos indemostrables y en todo caso perfectamente prescindibles.

Ambos Foucault y en concreto el budismo *mādhyamika* no consideran pues que todo discurso tenga que estar fundamentado en un significado prefijado para que tenga sentido. Por el contrario, todo discurso tiene unas causas, y una regresión *ad infinitum* de éstas no lleva —al menos desde el punto de vista empírico— a una Causa transcendente a todas ellas, Origen de todo. Aquí entraría el concepto, acuñado por el Buddha pero rescatado por Nāgārjuna para darle cuerpo filosófico, de **vacío** o **vacuidad** (*śūnyatā*). Este concepto no apunta, como a menudo se ha interpretado, a una realidad transcendente de características inefables, sino que viene simplemente a decir que las cosas no existen en sí y de por sí, inherentemente o independientemente las unas de las otras, de tal modo por cierto que el mismo concepto de ‘vacío’ tampoco sería algo inherente o independiente de lo demás, sino que todas tienen un origen o causa en otras, y así sucesivamente, sin que podamos apuntar un Origen o Causa definitiva. En sustancia, esta aproximación es la del escepticismo de los griegos (Pirrón, Sexto Empírico), que acuñó un concepto similar: la *epojé*. Así, tanto Foucault como el budismo *mādhyamika* se mantienen ajenos a la necesidad de justificar cualquier discurso mediante alguna Realidad transcendente, si bien ello no significa necesariamente caer en el nihilismo de negar que exista significado. El Buddha habló incansablemente de la vía media entre el absolutismo y el nihilismo, la cual fue puntualmente seguida por Nāgārjuna. Naturalmente, el peligro de acusar tanto al budismo como a Foucault de nihilistas —es decir, de no sostener una teoría propia, siendo crítico únicamente de las ajenas— acecha desde el primer instante. Y es de hecho lo que ha ocurrido con ambos en numerosas ocasiones. En el caso del budismo se trata claramente de una malinterpretación (que tardaríamos muchas páginas en desentrañar); en el caso de Foucault no está del todo injustificada, sobre todo si tenemos presente sus primeros trabajos,

como *Las Palabras y las Cosas* y *La Arqueología del Conocimiento*¹. En fin, la interdependencia causal sin absolutos y sin despojar la cadena causal de significado es el concepto más importante del budismo; es la comprensión del mismo Buddha sentado bajo el árbol Bodhi, que se ha traducido como ‘originación dependiente’ (*paṭiccasamuppāda*, pāli; *pratītyasamutpāda*, sánscrito).

Compárese con la siguiente formulación de Foucault en *La Arqueología del Saber*:

... no existe una afirmación generalmente, no hay afirmación libre, neutral, independiente; sino que cada afirmación pertenece a una serie o a un todo... Siempre es parte de una red de afirmaciones.²

Ambos el budismo y Foucault son filosofías que quieren mirar de cerca las cosas concretas y los contextos en que se forman, las condiciones presentes de lo dado y sus causas más o menos inmediatas o directas. Son filosofías empíricas en el mejor sentido. Evitando los extremos del absolutismo epistemológico y del nihilismo, ambas filosofías buscarían un realismo que ayude a conquistar la libertad mediante la comprensión clara de las cosas, sin apelar a algo Primero y Último que lo sustente³. La libertad, vienen a decirnos, es relativa al engaño, y viceversa: no es que no se puedan distinguir, pero tampoco se pueden, en rigor, separar.

Y es aquí donde se dan más la mano ambas filosofías: en la relatividad⁴. Pero es también aquí donde uno tiene que diferenciar cuidadosamente entre ambas, pues ciertamente la postmodernidad ha caído en un relativismo de corte sumamente superficial, dogmático y contradictorio, muy lejano a la noción de la relatividad u originación dependiente budista. Por mencionar tan solo un ejemplo, pero fundamental, el postmodernismo no admite jerarquías del Ser o sucesivas profundidades de la realidad individual o colectiva (y siendo deseable su acceso, pues *libera*), mientras que el Buddha, aunque estableciese ser imposible conocer la realidad última a que acuden las tradiciones metafísicas, no por ello niega penetraciones cada vez más profundas y sucesivas en el Ser, tal como experimentó durante sus años de vida ascética y como presumiblemente siguió experimentando el resto de su vida. El Buddha nunca abandonó las prácticas contemplativas y las consideró de tremenda utilidad para encontrar y sostener la libertad. El relativismo de la postmodernidad, con su *absoluta* relatividad cultural, construyendo una destrucción *permanente* de lo universal hubiese asombrado al Buddha, pues creyó que la libertad era posible para todos sin excepción, y describió claramente cómo conquistarla.

El budismo es una teoría crítica de la realidad (y de la filosofía absolutista y materialista precedente), y de lo mismo se precia la modernidad occidental tomada en general, de la cual la postmodernidad es tan solo su culminación y prolongación, siempre críticas con la tradición. El agnosticismo sería quizá otra característica que ambos tienen en común, aunque la modernidad, al venir de una tradición enfocada a Dios, tendió a la reacción atea, mientras que en el caso del Buddha se trata de una posición filosófica de sencillamente de no poder afirmar nada acerca de una supuesta realidad última, en absoluto una negación o afirmación negativa de Dios, o mucho menos una reacción rabiosa de todo lo elevado como ha sido a menudo en la modernidad y la

¹ Cfr. *El Diluvio Universal*, Vol. I, “Sobre los Ciclos y la Líneas: Michel Foucault”, 9.

² Tomado de Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (pág.54), uno de los ensayos más lúcidos sobre la filosofía y el desarrollo intelectual de Foucault.

³ Como ha demostrado David Kalupahana, los *sutta* tempranos se ciñen siempre a cosas y datos concretos, enfatizando en todos los casos un *esto* y un *aquello* presentes en cada caso, sin perderse jamás en vaguedades o en especulaciones metafísicas, lo cual acabaría por ocurrir en el budismo posterior, sustentado por el idioma sánscrito, acaso la lengua metafísica por antonomasia y en la cual es difícil escapar al absolutismo.

⁴ Preferimos, como Panikkar, el término relatividad a relativismo para este significado.

postmodernidad. Sobre si existe o no Dios el Buddha prefirió no pronunciarse, por conducir a callejones especulativos: lo que le interesaba era la práctica de la libertad, y algo parecido podría decirse también de Foucault, quien dedicó sus últimos años de investigación al estudio de las prácticas del cultivo de sí.

Finalmente, notar que de acuerdo con el esquema spengleriano de la historia, tanto el budismo como la actualidad occidental se corresponden con la parte decadente de un ciclo histórico, cuya culminación en un caso fue la revelación védica y en el otro el gótico cristiano. Tras ellos, y tras una desintegración casi completa de los valores, surge lo que Spengler denominó ‘la segunda religiosidad’, una religiosidad más centrada en el individuo que en una arquitectura social, cultural y religiosa trabada. Este patrón también podría encontrarse en el ciclo correspondiente a Grecia-Roma: del culto a los dioses al cultivo de sí, sobre todo en los estoicos y epicúreos.

II

Nuestra era entra en un espacio abierto por el agotamiento de dos extremos: el imperio del paradigma de la conciencia, donde la verdad se decide subjetivamente, absorbiendo las demás áreas del conocer y del actuar e impidiendo su sano (hasta cierto punto independiente) desarrollo; y el fundamentalismo cientificista, finalmente pecador del mismo pecado que su predecesor, a saber, hacer de todos los dominios del conocimiento a su imagen y semejanza.

Esto es naturalmente una gigantesca simplificación; tómese como tal. Sin embargo, es una simplificación que quizá puede arrojar luz sobre el atractivo que está ejerciendo el budismo en Occidente. Nuestra era nada en un difuso convencimiento que aspira a prescindir del exclusivismo de una espiritualidad sin razón y sin ciencia, y que por otro lado tampoco desea una razón sin espíritu, habida cuenta sobre todo de los desarrollos técnicos del último siglo y su utilización masiva. En este sentido, la necesidad de una ‘filosofía integral’ –expresión adoptada por Ken Wilber de la mano de Jean Gebser–, capaz de tener presentes ambos aspectos, sin que uno subsuma al otro, resulta hoy más patente que nunca antes. Que esta necesidad de integración esté precedida de una cierta ambigüedad –cómo exactamente se relacionarán, si es que han de relacionarse, ambas esferas– es quizá natural.

Sí parece claro no obstante que ambas (razón y fe, ciencia y espiritualidad) deben tener su propio terreno, sin que se excluyan mutuamente. Así, tal vez la aspiración religiosa genuina debe haber pasado por la criba de la crítica racional atea que atravesó Europa durante la Ilustración, culminando en Nietzsche y lo que hoy se denomina la postmodernidad (Habermas). Y a la inversa, las limitaciones de la ciencia racional han de ponerse de manifiesto al comprender que, a pesar de la brida que puso a menudo la religión al desarrollo de los diversos campos científicos, las preguntas fundamentales sobre la existencia permanecen aún abiertas, tan abiertas como han estado siempre. La ciencia no ha respondido a estos interrogantes fundamentales, y no podrá hacerlo nunca.

De algún modo el budismo, al menos tal como se está entendiendo en Occidente en nuestros días (que seguro tiene aspectos distintivos con respecto a otros momentos y culturas), encaja perfectamente en este estado de cosas. La razón primordial es que el budismo es una religión adogmática con un notable énfasis en lo racional y analítico. En realidad, no creo que, en el fondo, pueda llamarse al budismo una religión, sino más bien una filosofía, como pueda ser el estoicismo, con componentes religiosos según pasa en tiempo⁵. El budismo, y esto es evidente en las

⁵ Por otro lado, como se ha notado con frecuencia, el cristianismo tampoco sería una religión, sino una fe, apoyada en cierta medida por la razón.

enseñanzas históricas de Gautama el Buddha, es ante todo una vía práctica de libertad interior caracterizada por evitar los extremos del absolutismo y del nihilismo, trazando así una vía por en medio, capaz por tanto de admitir ambos en su realidad, siempre que no sea hipostasiada. La investigación científica tendría cabida en este espectro, lo mismo que los aspectos más culturales de la religión, pero no se vuelca a la entronización de ninguno de estos caminos.

Por muchas razones en las que no vamos a entrar ahora, sería absurdo pretender que el budismo por sí solo traerá la integración a la que aludíamos antes. Sin embargo el agotamiento de los extremos y las características centrales del budismo hacen aparecerlo como tal, y tal vez incluso esté dando un paso adelante decisivo en este sentido. No puede pasarse por alto que una de las razones, si no la principal, del creciente éxito del budismo en Occidente es que comprende sistemáticamente el impulso hacia la auto-transcendencia individual, un aspecto que tal vez el cristianismo, por múltiples y complejas razones, ha dejado atrás en favor de otros de naturaleza social o moral. El budismo además provee de un pormenorizado sistema de técnicas y métodos de autoexamen susceptibles de experimentación, lo cual empalma con la necesidad de una espiritualidad amiga de la científicidad. Estaríamos, pues en efecto, ante una concepción que no desdeña ni lo espiritual-interior ni lo científico-objetivo.

Bien mirado, el budismo aporta un elaborado camino místico, que sin duda también ha estado presente en la tradición cristiana con estas mismas características, pero que en las condiciones actuales se pide clamorosamente que sea limpiado de telarañas. El budismo que se recibe en Occidente no es el budismo tradicional, mucho más apegado a ‘supersticiones’, si se quiere decir con el lenguaje ilustrado, que el cristianismo. De modo que se puede concluir que lo que importa en todo caso es la recepción, las condiciones presentes de Occidente, hoy mucho más reacias a lidiar con el cristianismo y más inclinadas a una especie de comienzo fresco. Como decíamos, el budismo tal vez constituya un primer paso en este sentido, pero dado que las condiciones existentes pertenecen a la historia de Occidente, sólo mediante sus parámetros, marcados sustancialmente por el cristianismo, podremos arribar a una verdadera integración.

No es una cuestión por tanto de que el budismo sea o deba ser el camino a tomar; ni siquiera que sea *el óptimo* camino. Todas estas evaluaciones pierden lo primordial de vista, que son las condiciones históricas en que se desenvuelve. Ni que decir tiene que a la mayor parte de los budistas esto no les interesa lo más mínimo, teniendo mucho más peso la pregunta –sin duda legítima– de qué me puede aportar a mí tal o cual camino de interiorización, utilizando todos los recursos disponibles para la auto-transcendencia. No es pues probable que, a pesar del crecimiento de numerosas sectas budistas, el budismo tenga futuro alguno en Occidente como religión: la postmodernidad occidental ya no pasa por este aro. Más bien se dispersará de modos cada vez más minutos e idiosincráticos como vía una práctica mística, que es lo que fue desde sus inicios, ni más ni menos. Es más bien razonable pensar que dentro de tres o cuatro siglos nos encontraremos con aproximaciones espirituales de la más diversa índole, desde las más ‘puras’ (o estrictamente pegadas a una larga tradición) a las más mestizas.

He aquí además otra consideración, de naturaleza completamente distinta, que hablaría también del encaje del budismo en las condiciones históricas actuales. Oswald Spengler en su aclamado – y también muy criticado– voluminoso estudio de la historia universal (*La Decadencia de Occidente*) habló, en contra de las hipótesis progresistas o evolucionistas de la historia preconizadas por el idealismo alemán, sobre todo Hegel, o por el positivismo (Comte), de un desarrollo de la historia por ciclos. En él, culturas enteras, así como los individuos de las más diversas especies, pasan por estadios de nacimiento, juventud, cenit (pico de la *cultura*), decadencia (comienzo de lo que él llamó *civilización*) y finalmente muerte-desaparición. Spengler

realizó un análisis comparado de diversas culturas del mundo en diversos momentos históricos, y llegó a la conclusión de que todas atraviesan este patrón. La occidental, por ejemplo, habría nacido con el gótico europeo, culminó en el barroco, empezó a decaer con la ilustración (comienzo de la ‘civilización’), pasa a través de una fase intermedia de la que hablaremos en un momento, y finalmente cae desecha... lo que vendría a ocurrir presumiblemente dentro de unos pocos siglos. Lo interesante de este estudio para nosotros es que entre el comienzo de la decadencia y la muerte final de la ciclo histórico se da un episodio que él calificó de *segunda religiosidad*, una religiosidad ya incapaz de las alturas a las que se elevó la cultura pero en todo caso profunda, individualista, y caracterizada por un ateísmo de corte analítico. Dado que Spengler realizó su estudio en 1917, en plena Primera Guerra Mundial, cuando las características mencionadas de la ‘segunda religiosidad’ estaban todavía a medio formar, quizá nos sorprenda su don profético – o la exactitud de su hipótesis.

Al final de su obra Spengler ofrece unos cuadros en los que se admiran los desarrollos paralelos de varias culturas-civilizaciones. A este respecto, vale la pena llamar la atención sobre el desarrollo de la cultura india, cuya culminación cultural –paralela al barroco europeo– es la composición de los primeros *Veda* y cuya decadencia se va haciendo más y más evidente a medida que se pierde la sustancia poética que le caracteriza para dar paso a sistemas de pensamiento más racionales. Así las *Upanisads*... y el budismo. La filosofía del Buddha, de acuerdo con Spengler, pertenecería a este momento de segunda religiosidad. Por ello no deja de ser llamativo que el budismo comience a penetrar en Occidente precisamente en estos momentos, cuando también nosotros estamos inmersos, de acuerdo con el esquema spengleriano, en esta fase.

No quisiera dejar pasar la oportunidad de decir una palabra con respecto al así llamado ateísmo religioso del budismo. Aunque las cosas pueden verse desde muchos ángulos, por ejemplo diciendo que el budismo, en sus desarrollos históricos ulteriores, acabó adoptando un cuerpo completo de dioses y figuras arquetípicas, y en este sentido dejó de ser estrictamente ateo, lo cierto es que desde sus mismos fundamentos, y esto es algo que encontramos con perfecta claridad en los discursos tempranos del Buddha, se trata de una aproximación religiosa absolutamente desinteresada de la cuestión de Dios. En este sentido más que hablar de ‘ateísmo religioso’, habría que hablar más bien, por muy paradójico que parezca, de ‘agnosticismo religioso’; expresión que, por cierto, acierta a dar en el corazón de la segunda religiosidad, cuando la determinación religiosa ha tomado un cauce muy distinto al vertical-ascendente que caracteriza el período de la cultura. De acuerdo con el Buddha, la cuestión específica de la existencia de Dios es irrelevante para la libertad individual. No se opone a ella diametralmente, pero tampoco la abraza: sencillamente la ignora por no ser aplicable o verificable. En suma, la tarea de la liberación inmediata del individuo singular es mucho más urgente.

Algunos intérpretes (mayormente occidentales) han querido ver en conceptos budistas tales como la ‘vacuidad’ una realidad correspondiente a lo que en Occidente llamamos Dios. Se trata de una comparación fácil, y una vez asumidos toda una serie de presupuestos no pertenecientes al budismo original aunque sí parte del budismo posterior (el *mahāyāna*, sobre todo), quizá no del todo errónea. Tales presupuestos estarían candados a la introducción del universalismo religioso del brahmanismo, como si cualquier forma de llamarlo o ponerlo aludiese a la misma divinidad. Si bien es cierto que pueden establecerse sólidos paralelos entre las ‘jerarquías del ser’ de unas y otras tradiciones espirituales, permanece el hecho de que a menudo se trata de comparaciones un tanto cogidas por los pelos, y que en absoluto puede sin más proclamarse una religión universal capaz de abarcar a todas las históricamente existentes.

La vacuidad budista no tiene nada que ver, en fin, con Dios. La vacuidad budista puede aplicarse en realidad tanto a una filosofía atea como teísta, pues su sentido es: no te agarres a esta o la otra noción – todas están ‘vacías de sustancia propia, o, por decirlo de otra manera, todas dependen de condiciones o causas. De aquí se deduce la imposibilidad de la exclusión de otras visiones; de lo que se trata es de examinar sus causas, y con ello ampliar la libertad. Aunque sin duda el concepto de vacío acabó por encaramarse al status de una realidad sustancial aparte (Vacío), no era éste el sentido original, más bien la expresión de una falta de compromiso con un extremo metafísico absolutista, prefiriendo en cambio admirar las cosas como vienen a ser (*yathabutam*), haciendo gala de un gran realismo filosófico.

Un paralelo entre Dios y Vacuidad (que, nótese, el crítico occidental ahora pone con mayúsculas, algo inaparente en el original) es pues endeble. El budismo está tratando de algo enteramente distinto, y uno se pregunta, después de todo, si la distinción que realizó Spengler tan tempranamente entre la religiosidad en la cultura (crecimiento) y la segunda religiosidad (en decadencia, civilización) no será más acertada de lo que muchos han concedido. En tanto que culminación de la arquitectura de la cultura occidental, Dios es la clave. Por otro lado, un concepto como el de vacuidad es clave en las veredas de la segunda religiosidad. No se trata de que sean incompatibles, pues aluden y parten de complejos estructurales distintos, aun si perteneciesen a la misma cultura, que no es el caso tampoco.

Estas observaciones proceden, me parece a mí, cuando ambas aproximaciones tienen cierto vigor, una desgastado pero aún vivo sin duda, y otro en auge, y cuando están destinadas a encontrarse. Dado que un simple abandono del concepto de Dios no parece que vaya a llegar a los resultados que los ateos de la Ilustración y descendientes desearon, es decir, a la liberación espontánea del ser humano que se dotará a sí mismo del significado que necesita, y dado que lo trascendente (e inmanente), o sea, Dios, sigue siendo algo fundamental a tener en cuenta, un mero deshacerse de este rumbo será a la larga –y la corta– pernicioso. En rigor, esta tendencia estaría indicando que nos inclinamos hacia uno de los extremos mencionados, y que, como cada vez más hoy perciben, es demasiado parcial. Y dado que la integralidad que supone el no-exclusivismo se hace cada vez más preciso, un concepto como el de vacuidad, o sea, de no-apego a una visión en particular, dejando el espacio abierto a todas las posibilidades a condición de que no creamos que son ciertas exclusivamente, resultará imprescindible. Dios y vacío, o, por las mismas, lo teísta y lo ateo ni se excluyen mutuamente si son idénticos, sino que se complementan... si es que entendemos de modo adecuado sus puntos de partida y sus necesidades originales, aún válidos.